

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 53 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2017



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 53 - SAYI: 3 - TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2017



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYAN
Prepared by

Fazıl Acar

SAYI EDITÖRÜ
Issue Editor

Doç. Dr. Abdurrahman Candan

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

Üç Aylık, Uluslararası, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 54
Faks: (0312) 284 72 88
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

Tel: (0312) 295 71 96 - 97
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

GRAFİK TASARIM
Technical Production

Başak Matbaacılık Ltd. Şti.
Anadolu Bulvarı Meka Plaza No: 5/15
Gimat / ANKARA
Tel: 0 312 397 16 17
www.basakmatbaa.com

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ
Publication Date

02.10.2017

Bu dergi uluslararası  ulusal  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Başkanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

SAYI HAKEMLERİ / Referees

Prof. Dr. Abdurrezzak Tek
Prof. Dr. Adnan Koşum
Prof. Dr. Ali Akdoğan
Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Prof. Dr. Davud Yaylalı
Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Prof. Dr. Muammer Erbaş
Doç. Dr. Ali Avcu
Doç. Dr. Ali Öge
Doç. Dr. Bülent Çelikel
Doç. Dr. Hadi Sağlam
Doç. Dr. Halil Aldemir
Doç. Dr. Kerim Buladı
Doç. Dr. Sami Şahin

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar
Dr. Yüksel Salman
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Prof. Dr. İsmail Karagöz
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur
Prof. Dr. Mehmet Ünal
Prof. Dr. Zekeriya Güler
Dr. Faruk Görgülü

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
7. Makaleler; ilmidergi@diyanet.gov.tr elektronik posta adresine; <https://dibbys.diyanet.gov.tr/DYYS/YazarBasvuru/YazarGiris.aspx> online makale takip sistemine ve "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazılara Türkçe ana başlıktan sonra İngilizce başlık da eklenmelidir. Ardından her biri boşluklarıyla birlikte 500 ila 1000 karakter olacak şekilde Türkçe-İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelime eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüğünde kalın (bold) olmalıdır.
6. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
7. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri ise metinle aynı yazı tipinde *italik* olarak yazılmalıdır.
8. Makale sonunda yararlanılan kaynakları gösteren kaynakça belirtilmelidir.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir. Dipnotlar düzenlenirken sayfa altında sıralı numara sistemi kullanılmalı ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

* Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirenin (sad.), edisyon ise

editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.), sayfası (s.).

Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 63-64.

* Hadis kitaplarında ise, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buhârî, “Hac”, 2.

* Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise sayı numarası, sayfası.

Örnek: Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2016, c. 52, sy. 2, s. 97.

* Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c. III, s. 361.

10. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

11. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarında ise her kelimenin baş harfi büyük olmalıdır.

Örnek: Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, c. XXVII, s. 224.

Örnek: F. A. Shamsi, “The Meaning of Nasi”, *Islamic Studies*, İslâmâbâd 1987, c. 26, sy. 2, s.143.

12. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

13. Âyetler süre adı, süre numarası / âyet numarası şeklinde verilmelidir.

Örnek: Enbiyâ, 21/7.

14. İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

15. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
NEBEVÎ SÜNNETTE MÂNEVÎ DANIŞMA VE REHBERLİK: ABDULLAH B. AMR'IN "İBADET HAYATI" GÖRÜŞMESİ SPIRITUAL COUNSELLING AND CARE IN THE NABAWI SUNNAH: ABDULLAH B. AMR'S INTERVIEW ABOUT WORSHIP LIFE AHMED ÜRKMEZ	11
HANEFÎ BORÇLAR HUKUKU LİTERATÜRÜNDE TEADDÎ KAVRAMININ ANLAM ÇERÇEVESİ: TEADDÎ-HUKUKA AYKIRILIK-KUSUR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME THE MEANING OF THE CONCEPT OF TAADDÎ IN HANAFİ CONTRACT LAW LITERATURE: IN THE CONTEXT OF RELATIONS BETWEEN TAADDÎ AND ILLEGALİTY AND DEFECT ÜNAL YERLİKAYA	25
İLLETİN TAHSİSİNE CEVAZ VERMEK MU'TEZİLÎ OLMAK MIDIR? DOES APPROVING THE SPECIALIZATION OF THE CAUSE LEAD TO BECOMING MU'TAZİLİ? ÖMER YILMAZ	53
YEDİ HARF BAĞLAMINDA KUR'ÂN'IN RESÛLULLAH DÖNEMİNDE KİTAPLAŞTIRILMASI MESELESİ THE ISSUE OF COMPILATION OF THE QUR'AN DURING THE TIME OF THE PROPHET IN THE CONTEXT OF THE SEVEN LETTERS VEZİR HARMAN	73
İSLÂM DÜŞÜNCE VE MEDENİYETİNDE YÖNETİM-AHLÂK İLİŞKİSİ MANAGEMENT-ETHICS RELATIONSHIP IN ISLAMIC THOUGHT AND CIVILIZATION HAYDAR BEKİROĞLU	103
MEZHEP OLGUSU VE MEZHEPÇİLİK EKSENİNDE İHTİLÂF AHLÂKI ETHICS OF CONTROVERSY BASED ON THE PHENOMENON OF SECT AND SECTARIANISM CENKSU ÜÇER	135

EDİTÖRDEN / From the Editor

Kur'ân-ı Kerim, yüce Allah (c.c.)'nin insanoğluna ilahi mesajıdır. Bu mesajın tebliğ ve tebyin edilmesi, tatbikatında örnek olunması vazifesi işe peygamberlere aittir. Yüce Allah'ın aynı zamanda rahmetinin nişanesi olarak vazifelendirdiği peygamberlerden biri ve sonuncusu Hz. Muhammed (s.a.s.) de sözleri ve uygulamaları ile “en güzel örnek”tir.

Hz. Muhammed (s.a.s.)'in dindeki bu önemli konumundan dolayı bir Müslümanın hayat anlayışında ve dünya görüşünde onun sünneti önemli bir konuma sahiptir. O'nun sünneti, hayatın pek çok alanında olduğu gibi, mânevî danışmanlık ve rehberlik için de bir kaynak konumundadır. Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ “Nebevî Sünnette Manevî Danışma ve Rehberlik: Abdullah B. Amr'ın ‘İbadet Hayatı’ Görüşmesi” başlıklı makalesinde Allah Rasulü'nün genç sahâbî Abdullah b. Amr ile yaptığı detaylı görüşme örneğinden hareket etmekte, dünya-ahiret dengesine uygun bir yaşam ve ibadet hayatı oluşturmak amacıyla Rasulullah'ın gerçekleştirdiği görüşmenin mânevî danışmanlığa ışık tutacak ilkelerini ele almaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA ise “Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme” başlıklı makalesinde, İslâm sorumluluk hukukunu konu edinen modern dönem çalışmaları genellikle hukuka aykırılık olarak aktarıldığı teaddî kavramının üzerinde durmaktadır. Makalede, hukuka aykırılık vurgusu esas olmakla birlikte, Klasik Hanefî literatüründe teaddî kavramının hangi terminolojik içerikte kullanıldığı, özelde hukuka aykırılığa indirgenip indirgenemeyeceği sorusu, mecelle kaidelerinin örneğinde kavram etrafında şekillenen hukukî sorumluluk prensiplerinin mâhiyetleri bakımından cevaplandırılmaya çalışıldı.

“İlet bulunduğu hâlde bir engel sebebiyle hükmün bulunmaması” anlamına gelen illetin tahsisi meselesi Hanefî usulcileri çokça meşgul etmiş ve zaman zaman kelâmî bir hüviyet kazanmıştır. Irak ekolüne mensup usulcüler ve Debûsî tarafından müstenbat illetin tahsis edilebileceği kabul edilirken Serahsî ile başlayan süreçte Hanefî usûlüne hâkim olan yaklaşım, illetin tahsisini reddetmek yönünde olmuştur. Serahsî'ye göre illetin tahsisine cevaz verenler, Mu'tezile'nin temel öğretilerini kabul etmek durumundadırlar. İletin tahsisine cevaz verenlere yönelik olarak Hanefî usûlünde Serahsî, Ebü'l-Usr Pezdevî ve Ebü'l-Berekât Neseffî ile sınırlı kalan bu yaklaşım, modern dönemde pek çok takipçi bulmuştur. Buna bağlı olarak Kerhî ve Cessâs gibi Irak Hanefîlerinin illetin tahsisine cevaz vermeleri Mu'tezilî etkiye mâruz kalmış olmalarının bir neticesi olarak değerlendirilmiştir. Yrd. Doç. Dr. Ömer YILMAZ Hanefî usûl eserlerinde illetin tahsisi tartışması, bunun icthadda isabet meselesi ile ilişkisi ve illetin tahsisine cevaz vermeyi “Mu'tezile'ye meyil” olarak değerlendiren yaklaşımın tarihî arka planını “İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?” başlıklı makalesinde inceledi.

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim Allah'ın insana hitabıdır. Bu ilâhî hitap, “insan-Allah ve insan-mahlûkat” ilişkilerini düzenler. Kur'ân,

insanlığa doğru yolu gösteren bir rehber olarak gönderilmiştir. Kur'ân'ın Resûlullah döneminde vahyin devam etmesi sebebiyle yazıya geçirildiği ancak kitaplaştırılmadığı konusunda yaygın bir kanaat vardır. Bununla birlikte bazı âlimler Kur'ân'ın tamamının Peygamberimiz döneminde hem ezberlenerek hem de yazılan nüshaların bir kitap hâline getirildiğini savunmaktadırlar. Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN “Yedi Harf Bağlamında Kur'ân'ın Resûlullah Döneminde Kitaplaştırılması Meselesi” başlıklı makalesinde Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde kitaplaştırıldığı konusundaki veriler ışığında Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman döneminde yapılan çalışmaların mâhiyetini ele aldı.

İslâm düşünce ve medeniyeti, kaynağını vahiyden ve Hz. Peygamber'in örnekliğinden alan bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan, yönetimle ilgili ilke ve değerlerin tartışılması sırasında da öncelikle meseleye Kur'ân âyetleri ile Hz. Peygamber'in sünneti perspektifinden yaklaşım getirilmeye çalışılmıştır. Yöneticide bulunması gereken nitelikler, yöneticinin seçilme veya atanma usulü, yönetimin görevleri, yöneticinin sorumlulukları, toplumun yönetime ve yöneticiye karşı yükümlülükleri, yöneticinin takınması gereken bireysel tutumlar bir şekilde dinin temel referanslarıyla ilişkilendirilerek inşa edilmiştir. “İslâm Düşünce ve Medeniyetinde Yönetim-Ahlâk İlişkisi” başlıklı makalesinde Haydar BEKİROĞLU, yönetim-ahlak ilişkisine dair teorileri besleyen belli başlı siyasi olayları ele alarak, yönetim-ahlâk ilişkisinin İslâm inanç ilkeleriyle etkileşimini ele aldı.

İnsanlar farklı dillerde, renklerde, karakter ve algı düzeylerinde; farklı millet, boy, soy ya da kabilelere mensup olarak yaratılmış; insanlara akıl ve vahiy gibi iki önemli nimet bahşedilmiştir. Dünyanın değişik bölgelerinde ve farklı zamanlarda yaşayan insanların varlık, sosyal hayat, dînî hayat vb. anlayışları da bahse konu fitrî gerçekliğe bağlı olarak farklı olmuştur. “Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilaf Ahlakı” başlıklı makalesinde Doç. Dr. Cenksu Üçer mezhep olgusunu, geçmişten bugüne Müslümanlar arasında var olan mezhep algılarını ve bugün itibarıyla bu gerçeklik karşısında nasıl bir tavır sergilenmesi gerektiğini ifade ederek “ihtilâf ahlâkı” konusunu işledi.

Dergimizi ilim ve fikir dünyamızda yeni ufuklar açması dileğiyle istifadenize sunuyorum, bir sonraki sayıda tekrar buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel Salman

NEBEVÎ SÜNNETTE MÂNEVÎ
DANIŞMA VE REHBERLİK:
ABDULLAH B. AMR'IN "İBADET
HAYATI" GÖRÜŞMESİ
SPIRITUAL COUNSELLING
AND CARE IN THE NABAWI
SUNNAH; ABDULLAH B. AMR'S
INTERVIEW ABOUT WORSHIP
LIFE

AHMED ÜRKMEZ
DOÇ. DR.
PAMUKKALE Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

Sunnah can be regarded as the starting point of motivation when it comes to spiritual counselling and care among other domains of life. This is because guiding people, especially about worship, of different age groups, genders, jobs, and individuals is an important and sensitive process. In this study, narrations about the detailed interview the Prophet (saw) had with his young companion Abdullah b. Amr who was insistent about an uninterrupted and intense worship schedule will be scrutinized. In this regard, information regarding the relevant hadith present in relevant hadith sources based on the narrations of the narrators such as Abu al-Abbas al-Makki, Mujahid, Amr b. Aws, Abu Salamah b. Abdurrahman will be identified. The sanad and content of the hadith narrated by Ibn Amr will be examined; the effect of spiritual counselling on life balanced between the world and the hereafter, and the healthy development of body and soul will be highlighted.

Keywords: Spiritual Counselling, Prayer, Sunnah, Abdullah b. Amr.

ÖZ

Sünnet, hayatın pek çok alanı gibi, mânevî danışmanlık ve rehberlik için de hareket noktası oluşturabilecek bir kaynak konumundadır. Zira farklı yaş gruplarının, cinsiyetlerin, mesleklerin ve bireylerin özellikle ibadet konusunda yönlendirilmesi önemli ve hassas bir süreçtir. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), aralıksız ve yoğun bir ibadet programında ısrarcı olan genç sahâbî Abdullah b. Amr ile yaptığı detaylı görüşmeyi anlatan rivayetler incelenecektir. Bu bağlamda, ilgili rivayetlerin temel hadis kaynaklarında yer alan ve Ebû'l-Abbas el-Mekki, Mücâhid, Amr b. Evs, Ebû Seleme b. Abdurrahman gibi râvilere dayanan tariklerindeki bilgiler tespit edilecektir. İbn Amr hadisinin senedlerinin yanı sıra muhtevası da tetkik edilerek, mânevî danışmanlığın dünya-âhiret dengesine uygun bir yaşam, sağlıklı bir beden ve ruh gelişimi üzerindeki etkisine dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mânevî Danışma, İbadet, Sünnet, Abdullah b. Amr.

Giriş*

Dinî inanış, insanın dünya hayatındaki en büyük idealini ve en üst değer tanımlamasını “Allah’a iyi bir kul olmak” şeklinde belirlemiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in bu yöndeki âyetleri ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) konuyu pekiştiren açıklamaları bilinmekte, fakat bu vurguya bağlı gelişen aşırı ve hatalı ibadet uygulamaları farklı biçimlerde ve çeşitli zaman dilimlerinde müşâhede edilebilmektedir.

Dinî alanda ‘model ve rehber insan’ kimliğiyle Allah Resulü’nün (s.a.s.) özellikle genç sahâbîlerin ibadete aşırı istekli oluşlarından doğan kimi problemlili uygulamalarına yaklaşımları dikkat çekicidir. O, belirli temel dinî ve fitrî prensipler çerçevesinde, aşırı motivasyonu dengeleyici yönlendirmelerde bulunmuş ve ibadetlerle ilgili hatalı uygulamalara iyileştirici müdahaleler yapmıştır.

Burada, konuya dair en tipik vakalardan birisi olarak, genç sahâbî Abdullah b. Amr’ın¹ namaz, oruç, Kur’ân okuma gibi ibadetler hakkında Allah Resulü (s.a.s.) ile yaptığı görüşme incelenecektir. Söz konusu tartışma sırasında genç sahâbînin aralıksız ve yoğun bir ibadet programında ısrar ettiği,

* Bu makale, 7-10 Nisan 2016 tarihleri arasında İstanbul’da düzenlenen I. Uluslararası Mânevî Danışma ve Rehberlik Kongresi’nde tarafımızdan sunulan tebliğin geliştirilmiş hâlidir.

¹ Kureys’in önemli ailelerinden birisine mensup olan Abdullah b. Amr (ö.65/684), babası Mısır Fâtîhi Amr İbnü’l-Âs’tan önce Müslüman olmuş ve dedesi Âs b. Vâil’in şirkteki açık ısrarına mukabil zühd ve takvâ timsali bir hayat yaşamıştır. Güzel yazı yazan ve yabancı dil (Süryanice) bilen Abdullah b. Amr, Hadis ilimleri açısından büyük önem taşıyan Sahîfe-i Sâdika’nın da sahibi olup, ilmî mirası başta büyük torunu Amr b. Şuayb olmak üzere farklı râviler tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Şiyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1983, c. III, s. 79-94; M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Amr b. Âs”, *DİA*, c. I, s. 85-86.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) ise onu düşük bir tempoda ama düzenli bir kulluk uygulamasına sevk ettiği görülmektedir. Bu olaya, benzer birkaç örnekle birlikte "ibadet" üst başlığını taşıyan bazı ilmî çalışmalarda temas edilmiş ve görüşmenin fıkha ve ibadete müteallik boyutları irdelenmiş olup,² bizim çalışmamızın odak noktasını sünnet-i seniyyede mânevî rehberlikte kullanılan yöntemlerin tespiti oluşturacaktır. Benimsediğimiz öncelikli metot, hadis kaynaklarındaki verilerin taranması, birden fazla örnekte karşılaşılan unsurların tespiti ve bunların genel bir prensip gücünde olup olmadığının tahkikidir. Konu, olayın pratik boyutları dikkate alınarak, kavram incelemesi veya usûl tartışması bağlamında değil, vaka tahlili formatında ele alınmış, böylece günümüzdeki mânevî danışmanlık süreçlerine somut bir katkı sağlamak amaçlanmıştır.

I. Genel Çerçeve

İncelenecek rivayetin sahâbî râvisi tek başına Abdullah b. Amr olup, tabîinden beş râvî mârifetiyle aktarılan muhteva, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere farklı kaynaklarda yer almış, sözelimi Sahîh-i Buhârî'de 7 kitap ve 15 bâbda toplam 19 ayrı senedle nakledilmiştir.³ Başta Gece Namazı (Teheccüd) ve Oruç (Savm) olmak üzere, Kur'ân'ın Faziletleri (Fedâilü'l-Kur'ân), Evlilik (Nikâh) ve Ahlâk (Edeb) ana başlıkları altında bu hadise yer verilmiştir. Öte yandan, muhaddislerin bu tür uzun anlatımlardaki usûlünün, meselenin ilgili başlığı aydınlatan boyutunu alıntılıyarak her defasında tamamını nakletmemek, yani taktî ve ihtisar olduğu bilinmektedir.⁴ Bu araştırmada da diyalogun tamamının detaylarıyla nakledilmesi yerine, sünnetteki mânevî danışma ve rehberlik ilkelerini tespit etme açısından aydınlatıcı olabilecek bölümlere temas edilecektir. Ayrıca tek hadis üzerine yapılan Hadis çalışmalarındaki genel âdetin hilâfına, sened ve râvî incelemelerine yer verilmeyerek, ağırlıkla muhteva ve metin tahlili yapılacaktır.

² Söz konusu çalışmalarda cevap aranan soruların başında, ibadetlere yapılan ve Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında bulunmayan ilâvelerin uygun görülüp görülemeyeceği gelmektedir. Bıkkınlığa ve dolayısıyla insanların ibadetten uzaklaşmasına yol açtığı için bu tür ibadet uygulamalarına sıcak bakmayan görüşlerin yanında, engellenmesinin yanlış olduğuna dair kanaatlere de rastlanmaktadır. Osman b. Maz'ûn, Ebû'd-Derdâ ve Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîlerin başından geçen tecrübeleri anlatan benzer muhtevalı hadislerin detayları için bkz. Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in İbadetlerde Öngördüğü İtidal ve Kolaylık Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 9, s. 377, 381-385; Seyit Avcı, "Hadislerde İbadet Hayatı ile İlgili Şartlar ve Ölçüler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sy. 5, s. 404-407, 419-420.

³ Rivayetin Sahîh-i Buhârî'deki humâsî ve sūdâsî senedlerini toplu hâlde görmek için makalenin sonunda yer alan Şecere-I'e bakılabilir.

⁴ İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdurrahman, *Ulûmü'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1986, s. 217; Mehmet Efendioğlu, "Taktî", *DİA*, İstanbul 2014, c. XXXIX, s. 483.

Abdullah b. Amr'ın ibadet hayatı hakkında Hz. Peygambere (s.a.s.) danışma sürecini anlatan rivayetlerin Hadis kaynaklarındaki metinlerine bakıldığında, söz konusu görüşmenin temelde dört adımda gerçekleştiği anlaşılmaktadır:

1. Baba Amr İbnü'l-Âs'ın, oğlunun evlilik hayatında bazı şeylerin düzgün yürümediğini fark etmesi ve gelinine danışıp durumu öğrendikten sonra sorunu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) taşıması.

2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aşırı ibadet motivasyonu nedeniyle evini ve eşini ihmal eden genç sahâbîyle buluşması, gelişmeleri ilk ağızdan teyit etmesi. Her gece sabaha kadar namaz kılıp aralıksız her gün oruç tutarak hatim indirmek gibi bir ibadet programının sağlıklı olmadığını belirterek, onu ideal işleyiş hakkında bilgilendirmesi, ibadet uğruna ihmal ettiği eş, dost ve akrabalarının haklarını hatırlatması, genç sahâbînin bizzat kendi bedeninin de bu uygulamayı hak etmediğini vurgulaması.

3. Abdullah b. Amr'ın hatalı uygulamaya yöneldiği ibadet başlıklarının her birinin (namaz, oruç, Kur'an okuma şeklinde) sırayla ele alınıp tartışılması. Genç sahâbînin özellikle her gün oruç tutmak yönündeki ısrarına ve sürekli "daha fazlasını yapabilirim" demesine rağmen, tutulacak en fazla nâfile oruç sayısının aylık olarak mâkul bir düzeye aşamalı olarak indirilmesi. Aynı şekilde, her gün Kur'an-ı Kerim'i baştan sona okumak yerine haftada bir hatim yapmaya ikna edilmesi.

4. Ulaşılan sonuçlara göre ibadet hayatını yeniden düzenleyen genç sahâbînin, yaşlılığında bu vakayı çevresine anlatırken dikkat çektiği noktalar.⁵

II. Hadisin Tahlili

Genel hatları böyle çizilebilecek olan görüşmenin detayları ve bizim bugün için kullanılabileceğini düşündüğümüz metot çıkarımları ise aşağıda yer almaktadır.

1. Velinin çocuk ve genç üzerindeki izleme fonksiyonunun, aşırı motivasyona bağlı kişisel ve sosyal travmaların önlenmesindeki mühim rolü.

Burada çeşitli hadis kaynaklarındaki farklı varyantlarına dayanılarak incelenecek olan vaka, her şeyden önce velinin özen ve duyarlılığı ile ilgilidir. Genç sahâbî Abdullah b. Amr'ın babası Amr İbnü'l-Âs, oğlunun aile

⁵ Görüşmenin farklı boyutları farklı rivayetlerde ön plana çıkarılmış olup, makale hacminin sınırlılıkları nedeniyle tüm diyaloga yer verilmemiş ve bazı teknik Hadis çözümlemelerine gidilmemiştir. Kısaca belirtmek gerekirse, olayı Abdullah b. Amr'dan nakleden tâbî râvilerden şair Ebü'l-Abbâs el-Mekkî'nin prensip niteliğindeki edebî cümlelere, müfessir Mücâhid'in Kur'an kıraatine dair bilgilere, Amr b. Evs'in namaz ve oruç konusunda Hz. Dâvûd'un örnek gösterilmesine odaklandığı ifade edilebilir. Ebû Seleme b. Abdurrahman'dan gelen nakiller ise olayın bağlamını ve tüm maddelerini bir arada sunması bakımından daha elverişlidir.

içindeki durumunu gelinine sormuş ve konuyu açan taraf olmuştur. “Söyle bakalım; kocanı nasıl buldun?” sorusuna aldığı cevap, oğlunun ibadet uğruna ailesini boş verdiğini, Allah’ın hakkını koruyayım derken kulun hakkını görmezden geldiğini anlamasını sağlamıştır: “Çok iyi adam. Ne bana el sürdüğü var, ne de yatağımızla tanışıklığı!”⁶

Toplumsal algıda en üst tabakayı oluşturan “Kureyşli bir soylu kız” hakkında sergilenen bu duyarsızlığa çok sinirlenen Amr İbnü'l-Âs’ın olaya müdahalede takındığı tavır ve benimsediği tercih dikkat çekicidir. İslâm tarihinin kritik siyasî hâdiselerinde de adı sıkça geçen Mısır Fâtîhi, yanlış bir yaklaşımla sorunu büyötmek yerine, evladını alıp ibadet konusunun en büyük uzmanıyla yüz yüze görüşmeye götürmüştür.

2. Sorunun uzman eliyle teşhisi ve birebir görüşme ortamının sağlanması.

Hz. Peygamber (s.a.s.) ilk olarak “*Duyduğuma göre geceleri hiç ara vermeden namaz kıtıyormuşsun, gündüzleri de hiç ara vermeden oruç tutuyormuşsun?*” buyurmuş ve genç sahâbînin verdiği “Evet; ama kötü bir niyetim yok” cevabı üzerine durumdan emin olmuştur.⁷

Bu arada, Abdullah’ı Hz. Peygambere (s.a.s.) götüröen babasının görüşme sırasında yanlarında bulunduğı ve söze karıştığı yönünde herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. İncelenen veriler, genç sahâbînin kendisini rahatlıkla ifade ettiğini, hatta detaylar hakkında uzun uzadıya pazarlık yaptığını göstermektedir.

Rivayetlerin büyük bölümünden anlaşılan, Amr İbnü'l-Âs’tan durumu öğrenen Hz. Peygamber’in (s.a.s.) genç sahâbîyi yanına çağırıp onunla görüştüğü ise de, bazı anlatımlarda Allah Resulü’nün (s.a.s.) bizzat Abdullah’ın evine gittiğı kaydedilmektedir. Bu kayıtlara göre, Abdullah b. Amr aziz misafirine içi lif dolu mütevazı bir minder ikram etmiş, Peygamber Efendimiz (s.a.s.) ise daha da mütevazı bir tavırla bu minderi kullanmayarak yere oturmuştur. Genç sahâbî “Konuşurken minder ikimizin arasındaydı.”⁸ demektedir.

İki farklı durumu yorumlayan şârihler, asıl görüşmenin hâne-i saadette gerçekleştiğini, Hz. Peygamberin (s.a.s.) ziyaretinin ise tekit amaçlı ikinci bir adım olduğunu söylerler.⁹ Bizim kanaatimiz özellikle oruç konusuna ayrılan bu ikinci buluşmanın “özel görüşme” ihtiyacından kaynaklanmış olabileceğı yönündedir. Zira ilk görüşmede baba Amr İbnü'l-Âs’ın bulun-

⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, c. XI, s. 8-12 (6477); Buhârî, *es-Sahih*, Dârü's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2000; *Fezâilü'l-Kur'an*, 34 (5052).

⁷ Müslim, *es-Sahih*, “Sıyâm”, 182 (2730), Dârü's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2000; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, “Sıyâm”, 78 (2397), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1994.

⁸ Buhârî, “Savm”, 59 (1980); Müslim, “Sıyâm”, 191 (2741).

⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Riyâd 2001, c. IV, s. 257.

muş olması muhtemeldir. Sonuçta mânevî danışman, ihtiyaç duyulduğunda birden fazla seans yapabileceği gibi, özel görüşme için bulduğu uygun fırsatları da değerlendirecektir. ‘İçi lif dolu yer minderi’ simgesinin ifade ettiği fiziksel alt yapı ise, bugünkü madde ağırlıklı bakış açımızın oldukça dışında kalacak bir doğallığa işaret etmektedir. Ayrıca bir danışmanlık ortamının eşit şartlarda, yargılama havasından uzak ve danışmanın danışana tepeden bakmadığı bir atmosfere sahip olmasının önemine misal teşkil etmektedir.

3. Sorun belirlendikten sonra bireye yönelik temel bilgilendirmenin yapılması.

Hz. Peygamber (s.a.s.), gündüzlerini sürekli oruç tutarak, gecelerini ise namaz kıılıp Kur’ân okuyarak geçirdiğini öğrendiği ve sorun yaşadığını gördüğü bireye, öncelikle üzerindeki hakları hatırlatmış ve sağlıklı bir uygulama örneği olarak nebevî sünnetin konumu vurgulamıştır:

*“Gözünün senin üzerinde hakkı var. Bedenininde de senin üzerinde hakkı var. Ailenin de senin üzerinde hakkı var.”*¹⁰

*“Bak; benim oruç tuttuğum günler de var, tutmadığım günler de var. Ben namazımı da kılıyorum, uykumu da uyuyorum. Kadınlarla ilişkide de bulunuyorum. Benim sünnetimi dikkate almayan benden değildir.”*¹¹

Bu tutum, yani tespit edilen problem üzerinde polemik yapmak yerine muhataba ihtiyaç duyduğu temel bilgiyi ulaştırmak, mânevî ve psikolojik sorunların çözümünde sünnet-i seniyyede benimsenen en yerleşik yöntemlerden birisidir. Cemaatle farz namaz kılınırken hapşırın, sonra arkadaşlarına kızan ve namazda yüksek sesle konuşan Muâviye İbnü’l-Hakem’e namaz bitiminde Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yapılan bilgilendirici kısa açıklama bunun bir diğer örneğidir: *“Bu namazı kılarken insanların günlük konuşmaları pek uygun değil. Çünkü namaz, tesbih etmek, tekbir almak ve Kur’ân okumaktan ibaret.”*¹² Kabir başında dövünen, Hz. Peygamber (s.a.s.) yanına gelip teselli edip sabır tavsiye ettiğinde onu tanımayıp tersleyen kadına da, pişman olup özür dilemeye geldiğinde, muhtaç olduğu perspektif tek cümleyle öğretilmiştir: *“Sabır, darbenin ilk geldiği anda dayanmaktır!”*¹³

“Ailenin de senin üzerinde hakkı var” cümlesi ayrıca, sorunun temel çıkış noktasından bağımsız olarak ele alınmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ailevî huzursuzluk orada dururken, görüşme bir “ibadet muhasebesine” indirgenmemiş, bilakis ibadetlerle ilgili detaylar, öncelikle ortaya konulan hak-hukuk temeli üzerine inşa edilmiştir.

¹⁰ Buhârî, “Savm”, 57 (1977); Müslim, “Sıyâm”, 186 (2734).

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XI, s. 8-12 (6477); Nesâî, “Sıyâm”, 76 (2392).

¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXIX, s. 175-179 (23762); Müslim, “Mesâcid” ve “Mevâziu’s-Salât”, 33 (1199).

¹³ Buhârî, “Ahkâm”, 11 (7154); Müslim, “Cenâiz”, 15 (2140).

4. Aşırı ve sürekli bir performans peşinde koşmanın anlamsızlığı ve böyle bir tutumu idealize etmenin, aslında hiçbir hedefe sahip olmamakla özdeş olduğu gerçeği.

Bu yaklaşım, görüşmenin oruçla alakalı kısmında mevcuttur. Her gününü oruçlu geçiren genç sahâbîye ilk olarak *"Her aydan üç gün oruç tut; tüm zamanlarını oruçlu geçirmiş gibi olursun"* buyrulmuştur. Onun *"Daha fazlasını yapabilirim"* cevabı üzerine ayda sırasıyla beş, yedi, dokuz ve on bir gün tutması teklif edilmiştir. Allah Resulü'nün (s.a.s.) konuyla ilgili temel mesajı ise *"Sürekli oruç tutan hiç oruç tutmamıştır"*¹⁴ cümlesinde yer almaktadır ve bu cümle bir prensip niteliğinde olup, her işin bir standardının olduğunu, ibadetlerin bile dinin koyduğu ölçüler içinde ancak anlam taşıyacağını belirtmektedir. Sonuçta birey normal yeme-içme düzenini değiştirip rejim yaparken nasıl belli standartlara bağlıysa, oruç tutarken veya tevekkül ederken de belli ölçülerle hareket edecektir. Aksi takdirde "asıl olanın nimetten faydalanmak olduğu, oruçla ara vermenin nimete şükürü artırdığı" tarzındaki genel hikmet rafa kalkacak, açlığın esas alındığı farklı bir psikolojik ve biyolojik işleyişe geçilecektir ki, oruç tutulacak gün sayısı tartışıldıktan sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) ısrarcı gence gün aşırı oruç tutan bir başka peygamberin örnekliliğini tavsiye etmiş olup, yaptığı vurgu doğrudan "diri ve zinde mümin" tercihini yansıtmaktadır: *"O zaman Davud'un orucundan tut. O, bir gün tutar bir gün tutmazdı. Düşmanla karşılaştığında da sırtını dönüp kaçmazdı!"*¹⁵

5. Her türlü amelî planlamada insanın fiziksel ve psikolojik kapasitesinin ölçü alınması gerektiği.

İnsanın gün gelip bıyacağı ağır işleri üstlenmemesi gerektiği, vücudun uyku, yeme içme, tuvalete çıkma ve benzeri temel ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması zarûreti, hadislerde özellikle altı çizilen hususlar olup, varoluşsal mâhiyeti dolayısıyla bugün de geçerliliğini korumaktadır. *"Gücünüzün yeteceği işleri üstlenin. Çünkü siz bıkmadıkça Allah bıkmaz"*¹⁶ buyuran Hz. Peygamber (s.a.s.), yemek hazırlarken namaza durulmaması, uyku bastırıldığında namaza ara verilmesi, tuvalet ihtiyacı içinde iken namaza devam edilmemesi¹⁷ gibi hususlarda ikazlarda bulunmuştur.

¹⁴ Buhârî, "Savm", 56 (1976); Müslim, "Sıyâm", 186 (2734).

¹⁵ Buhârî, "Savm", 59 (1979); "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 37 (3419); Müslim, "Sıyâm", 187 (2736); Nesâî, "Sıyâm", 78 (2397).

¹⁶ Buhârî, "Libâs", 43 (5861).

¹⁷ Bu üç husus için sırasıyla bkz. Buhârî, "Et'ime", 58 (5463-5464); Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salât", 66 (1244); Buhârî, "Vudû", 53 (212); Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ", 222 (1835); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XL, s. 506-507 (24449), Müslim, "Mesâcid ve Mevâziu's-Salât", 67 (1246).

Örnek olaya ise bu perspektif, ‘sürekli orucun insanın belini bükeceğini’ ifade eden “*Gözün göçer, için geçer*”¹⁸ cümlesiyle yansımış durumdadır. Edindiği bir alışkanlığı devam ettirmek yönündeki tercihiyle tanınan Allah Resulü (s.a.s.), her gece sabaha kadar namaz kılmasını önermediği Abdullah b. Amr’a, başlanan güzel bir ibadete devam edememenin olumsuzluğunu şu sözlerle açıklamıştır: “*Abdullah! Falanca gibi olma. Teheccüde kalkardı; sonra kalkmaz oldu.*”¹⁹

6. Aşırı motivasyonun getirdiği yorgunluk ve bıkkınlığı aşmada duyulan “örnek karakter/uygulama” ihtiyacı. Bu noktada Hz. Peygamberin (s.a.s.) kendi sünnetini model olarak işaret buyurması.

Mânevî rehberliğe sıkça başvurulmuş bir diğer boyut, şevkle başlanan yoğun bir amel temposunu sürdüremeyen bireyin, iştahı kaçıp veya morali bozulup pes etme noktasına geldiğinde yaşadığı ‘ne yapacağını bilememe’ telaşdır. Normalde beş sayfa okuması yeterliyken günlük iki cüz okumaya çalışan bir yetişkinin yahut günde elli soru çözmesi tavsiye edildiği hâlde çalışmaya günde 350 soruyla başlayan bir öğrencinin, ummadığı bir aşamada tıkanıp kalma riski fazladır. Bu tarz iki uç arasında savrulma ve takattan düşme vakalarında, hayırlı bir amelden tamamen vazgeçilmemesini, ideal bir örnek uygulama olarak dinî alanda sünnet-i seniyyenin esas alınmasını, incelediğimiz hadiste Peygamber Efendimizin (s.a.s.) genç sahâbîye yaptığı şu önemli tembih içermektedir: “*Her işin bir coşkusu vardır. Ve her coşku da kesintiye uğrar. Kim bu kesinti sırasında sünnetime yönelirse kurtulur. Kim de başka yönlere yönelirse helâk olur.*”²⁰

7. Muhatabın tercih ve önceliklerini dikkate almak; fakat uyması gereken sınırları da net bir şekilde çizmek.

Muhatabın tercihlerini önemsemek, genelde danışmanlık ve iletişim süreçlerinin, özelde ise sünnet-i seniyyedeki tatbikatın temelinde yer bulan bir hassasiyettir. Yukarıda özetlenen oruç müzakeresinde, Hz. Peygamberin (s.a.s.) ilk önerisi ayda üç gün iken neticede gün aşırı oruç üzerinde anlaşılmış, tüm ay ile üç gün arasında mâkul bir miktar olan on beş günde karar kılınmıştır. Aynı durum, her gün hatmetmeyi alışkanlık hâline getiren

¹⁸ Buhârî, “Teheccüd”, 20 (1153); Müslim, “Sıyâm”, 188 (2738). Orijinali (هَجَمْتُ عَلَيْكَ، وَتَهَيْتُ نَفْسَكَ) olan bu cümlede yer alan fiillerin orijinal anlamları için bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. V, s. 87 ve 215.

¹⁹ Buhârî, “Teheccüd”, 19 (1152); Müslim, “Sıyâm”, 185 (2733).

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XI, s. 375-377 (6764); Ebû Hâtîm el-Büstî İbn Hıbbân, *Sahîhu İbn Hıbbân bi Tertîbi İbn Belbân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c. I, s. 187-188 (11).

sahâbînin kademeli olarak haftada bir hatime razı oluşu için de geçerlidir.²¹ Burada altı çizilecek nokta, oruçla ilgili son sözü "*Bundan daha faziletlisi yok*"²² cümlesiyle söyleyen Efendimizin (s.a.s.), hatim konusunda da kırmızı çizgiyi açıkça tayin etmiş olmasıdır: "*Kur'an'ı üç günden az sürede okuyup bitiren kişi onu anlayamaz.*"²³

8. Benzer yaşanmışlıklardan sorun yaşanırken ibret almanın süreci olumlu etkileyeceği gerçeği.

Aşırı motivasyon sorunu yaşayan bireyin normalize edilmesi, hayatın içinden yaşanmış daha önceki örnekleri tanıtmak, dolayısıyla ileride başına gelebilecekler hakkında fikir edinmesini sağlamakla mümkün olabilir. Kötü arkadaş çevresinin doğuracağı riskleri madde bağımlıları üzerinden konuşmak veya gençlikte hor kullanılan bir vücudun geleceğini yaşlıları göstererek örneklemek rehberlik süreçlerinde anlamlı olabilecektir. Belki de bunu sonrakiler üzerinde sağlamak açısından, Abdullah b. Amr'ın olayı anlatırken yıllar sonra yaptığı açıklama ilgi çekicidir: "*Resûlullah'ın (s.a.s.) sağladığı ruhsatı/kolaylığı kabul etmiş olmayı ne kadar isterdim! Ama o aramızdan ayrılırken yapmakta olduğum şeyleri şimdi bırakmaya da hiç gönlüm razı olmuyor!*"²⁴

III. Sonuç ve Değerlendirme

Makalede incelenen hususlar hakkında yapılabilecek başlıca tespitler şunlardır:

1. İbadet, özü itibarıyla kalbî ve zihnî bir odaklanma olmakla birlikte, göz ardı edilemeyecek oranda fiziksel tatbikatlara ve tesirlere de sahiptir. Dinî hayatın sürekli ve vazgeçilmez bir unsurundan bahsedildiğine göre, herhangi bir boyutta oluşacak arızanın kalıcı sorunlar doğurması beklenebilir. Bu açıdan, incelenen vakaya yansıyan madde başlıkları manidardır ve en geniş tartışılan konunun oruç olması fiziksel boyutta bilhassa dikkat çekicidir.

2. Klasik ve çağdaş pek çok dindarlık algılamasının ve uygulamasının dışsallıkla mâlûl olduğu, namazında niyazında ama eşini döven, oruç ehli ama yalan söyleyen karakterlere sıklıkla rastlanabildiği bir gerçektir. Böyle

²¹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 34 (5054); Müslim, "Sıyâm", 184 (2732).

²² Buhârî, "Savm", 56 (1976); Müslim, "Sıyâm", 181 (2729).

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XI, s. 91-92, 6535; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Şehru Ramazân", 8 (1390), Dârü's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2000; Tirmizî, *es-Sünen*, "Kıraat", 11 (2949), Dârü's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2000.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XI, s. 8-12 (6477); Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 34 (5052).

bir çarpık işleyişin önüne geçmek için dengeyi bulmakta, ibadet hayatıyla aile hayatı, Yaratan hakkıyla kul hakkı arasında orta yolu tutmakta en temel ve pratik yöntem sünnete uymaktır. Sünnet bize, ibadetlerin günlük hayatı sekteye uğratan değil, bilakis pek çok açıdan düzene sokan bir mâhiyet taşıdığını öğretmekle kalmamakta; mânevî danışmanlığın sorun yaşayan bireye her şeyden önce o sorunu çözmeye kullanabileceği temel düşünsel ve davranışsal dinî prensipleri sunması gerektiğini de hatırlatmaktadır.

3. Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) mübarek söz ve filleri, her yaş grubuna ve tüm sosyal kesimlere ev atmosferinden savaş meydanına, minberden çarşıya uzanan geniş bir yelpazede sunduğu zengin mânevî rehberlik örnekleri Müslüman toplumlara, bugün benzer süreçlerde rahatlıkla değerlendirilebilecek prensipler ve yaklaşım alternatifleri armağan etmektedir. Mânevî rehberlik hakkında farkındalık oluşturmaktan danışma ortamının detaylarına, sorun çözüme yöntemlerinden iletişim önceliklerine kadar pek çok başlıkta Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin icrası mesabesindeki sahih Hadis ve sünnet verileri rehberlik ve mânevî danışmanlık alanında çalışanlarca mutlaka bilinmeli ve esas alınmalıdır.

4. Abdullah b. Amr'ın yaşadığı değerli tecrübe de göstermektedir ki, topluma yansımayan ama aileyi içten içe huzursuz eden problemlerin sağlıklı biçimde aşılmasında “yerinde ve zamanında uzman desteği” gayet belirleyicidir. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Aile ve Dinî Rehberlik Bürolarının, geniş halk kitlelerinin dini ve dindarları yakından ilgilendiren türlü psiko-sosyal sorunlarla baş etmeye çalıştığı günümüz dünyasında üstlendiği fonksiyon takdire şayandır.

5. Bu araştırmadan bugünün mânevî danışmanları ve rehberleri için çıkarılabilecek en somut sonuçlardan birisi de, Efendimizin (s.a.s.) azarlamaya prim vermeyen bilgilendirici üslûbu olmalıdır. Tek bir emirle bitebilecek bir işi “ikna edici bir diyaloga” dönüştürmek, ilk bakışta daha uzun görünse de, en kalıcı yoldur. Dolayısıyla günümüzde muhatap konumundaki bir hastaya veya bir yaşlıya verilecek danışmanlığın tek taraflı anlatımlarla sınırlandırılmaması, klasik vaaz ve nasihat atmosferine girilmemesi ehemmiyet arz etmektedir.

6. Amr İbnü'l-Âs'ın oğlunu götürdüğü merci, gerek o gün gerekse bugün, Müslümanlar açısından sadece rehberlik-danışmanlığın merkezini değil, aile veya toplum içi her türlü anlaşmazlığın kurumsal dinî hakemliğini de temsil etmektedir. Daha somut bir ifadeyle, bireyler arasında çözülemeyen problemlerin Allah'ın Resûlü'ne (s.a.s.) götürülmesi, Medine Sözleşmesi'nin 42. Maddesinde yer alan hukukî bir süreçtir.²⁵ Farklı din

²⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), Ankara 2003, c. I, s.

mensupları arasındaki ihtilâfları da kapsayan bu konunun günümüzde Hadis ve sünnetin değeri bağlamında unutulmuş görünmesi sonucu değiştirmemekte, çünkü temelde âyet-i kerîmelerin açık hükmü yer almaktadır:

*“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin, sizden olan yöneticilere itaat edin. Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşecek olursanız, eğer Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, o konuyu Allah’a ve Peygamber’e götürün. Bu, daha hayırlı ve sonuç bakımından daha güzeldir.”*²⁶

*“Hayır! Rabbine and olsun ki onlar; aralarında çıkan tartışmalarda seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükümlere içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe, iman etmiş olmazlar.”*²⁷

Arabulucu/hakem/danışman konumunun diğer bir boyutu ise görüşmenin devamında Resûlullah’ın (s.a.s.) kendi uygulamasını ideal örnek olarak göstermesi ve *“benim sünnetimi dikkate almayan benden değildir”* buyurmuş olmasıdır. Aşırı ibadete yönelmelerin engellenmesi ortak paydasında toplanabilecek çok sayıda benzer vakada Allah Resulü’nün (s.a.s.) verdiği mesajların tümü “sünnetin örnekliliğine” işaret etmektedir. Özellikle genç sahâbîlere yöneltilen bu özdeşim yaklaşımının Müslüman kuşakların yetişmesindeki rolü ve önemi müsellemdir ki, bu tarz bir örneklilik müessesesini yapılandırarak Allah’a ve âhiret gününe inananlara Hz. Peygamber’i (s.a.s.) ‘en güzel örnek’ (üsve-i hasene) vasfiyla sunan da yine Kur’ân-ı Kerîmdir.²⁸

Aslında bütün bu tespitler, akademik başarı gibi dünyevî, düzenli ibadet gibi uhrevî her türlü başarının metodunu özetleyen tek bir hadise de indirgenebilirdi. Müminlerin annesi Hz. Âişe’nin naklettiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştu:

*“Allah’ın en sevdiği dinî davranış, az da olsa devamlı yapılandır.”*²⁹

196 ve 209.

²⁶ Nisâ 4/59.

²⁷ Nisâ 4/65.

²⁸ Ahzâb 33/21.

²⁹ Buhârî, “Libâs”, 43 (5861); Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn ve Kasruhâ”, 215 (1827).

Şecere-I: Abdullah B. Amr Hadisinin Sahîh-İ Buhârî'deki Rivayetleri

A. Humâsî Rivayetler

Resûlullâh (s.a.s.)					
Abdullah b. Amr					
Sa'id ibnû'l- Müseyyeb	Ebû Seleme b. Abdurrahmân	Mücâhid	Ebû'l-Abbâs		Amr b. Evs
Zührî		Muğîre	Habîb b. Ebî Sâbit	Amr b. Dînâr	Amr b. Dînâr
Şuayb		Ebû Avâne	Mis'ar	Süfyan b. Uyeyne	Süfyan b. Uyeyne
Ebû'l-Yemân		Mûsâ	Hallâd b. Yahyâ	Ali b. Abdullah (İbnû'l-Medînî)	Kuteybe b. Sa'id
B1976		B5052	B3419	B1153	B1131
				B1131	B3420

B. Südâsî Rivayetler

Resûlullâh (s.a.s.)								
Abdullah b. Amr								
Sa'id İbnû'l- Müseyyeb	Ebû Seleme b. Abdurrahmân				Mücâhid	Ebû'l- Abbâs	Ebû'l-Melîh	
Zührî	Yahyâ b. Ebî Kesîr				Muğîre	Atâ	Ebû Kılâbe	
Ukayl	Evezâî		Ali	Hüseyn	Şu'be	İbn Cüreyc	Hâlid el-Hazzâ	
Leys	Mübeşşir	Abdullah	Hârûn b. İsmail	Ravh b. Ubâde	Ğunder	Ebû Âsım	Hâlid b. Abdullah	Amr b. Avn
Yahyâ b. Bükeyr	Abbâs ibnû'l- Hüseyn	Muhammed b. Mukâtil	İshak	İshâk b. Mansûr	Muhammed b. Beşşâr	Amr b. Ali	İshâk el- Vâstî	Abdullah b. Muhammed
B3418	B1152	B1152, B1975, B5199	B1974	B6134	B1978	B1977	B1980, B6277	B6277

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.
- Avcı, Seyit, "Hadislerde İbadet Hayatı ile İlgili Şartlar ve Ölçüler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sy. 5, s. 401-420.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Dârü's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2000.
- Ebû Davud, Süleyman ibnû'l-Eş'as, *es-Sünen*, Dârü's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2000.
- Efendioğlu, Mehmet, "Taktî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2014, c. XXXIX, s. 483-484.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), Ankara 2003.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn, en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Riyâd 2001.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtim el-Büstî, *Sahîhu İbn Hıbbân bi Tertîbi İbn Belbân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdurrahman, *Ulümü'l-Hadîs*, Dârü'l-Fikr, Dımeşk 1986.
- Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Amr b. Âs", *DİA*, c. I, s. 85-86.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, Dârü's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2000.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1994.
- Nebevî, Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Sancaklı, Saffet, "Hz. Peygamber'in İbadetlerde Öngördüğü İtidal ve Kolaylık Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2000, sy. 9, s. 377-392.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Dârü's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2000.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983.

HANEFÎ BORÇLAR HUKUKU
LİTERATÜRÜNDE TEADDÎ
KAVRAMININ ANLAM
ÇERÇEVESİ: TEADDÎ-HUKUKA
AYKIRILIK-KUSUR İLİŞKİSİ
BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

THE MEANING OF THE
CONCEPT OF TAADDÎ IN HANAFÎ
CONTRACT LAW LITERATURE:
IN THE CONTEXT OF RELATIONS
BETWEEN TAADDÎ AND ILLEGALITY
AND DEFECT

ÜNAL YERLİKAYA
YRD. DOÇ. DR.
SDÜ İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Klasik Hanefî hukuk terminolojisinde önemli bir yer alan teaddî kelimesi, günümüzde genellikle hukuka aykırılık olarak anlaşılmakta ve aktarılmaktadır. Hukuka aykırılığın, fâilin fiile dönük iradesinden bağımsız objektif bir unsur olması ve Mecelle'nin mübâşeret ve tesebbüb sorumluluğunu düzenleyen ilgili maddelerinde (müteaddî yerine) müteammid kelimesinin kullanılması, teaddîliğin hukuka aykırılığa indirgenip indirgenemeyeceği sorununu karşımıza çıkarmaktadır. Klasik Hanefî literatürün ilgili kısımları incelendiğinde, teaddî kelimesinin, hukuka aykırı ve aynı zamanda fâilinin iradesi sonucu (veya en azından özen yükümlülüğünün ihmalî sonucu) açığa çıkmış davranışı temsil etmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Bir diğer ifadeyle teaddî kelimesi, teammüd anlamını da kapsayacak bir içerikte kullanılmaktadır. Esasen Mecelle'de, müteaddî yerine müteammid kelimesinin kullanılmış olması da bu tespiti destekler niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Hukuk Literatürü, Teaddî Kavramı, Haksız Fiil, Hukuka Aykırılık, Kusur.

ABSTRACT

The word taaddî that has an important place in classical Hanafi law terminology is understood and transferred as a illegality. That illegality is an objective element independent from will of acting to act and in addition that be using the word mutaammid instead of the word mutaaddî at the articles of Ottoman Code of Civil Law in which it's organized the direct torts and indirect torts emerges problem of the word taaddî if it's reduced to illegality. When analyzed the relevant parts of classical hanafi literature, it's seen that word taaddî used to express the illegal act and at the same time the act released depending on the person's will or neglect of care responsibility. In other words, the word taaddî is used to include meaning of the word taammud. To be using the word mutaammid instead of the word mutaaddî at the articles of Ottoman Code of Civil Law support this determination.

Keywords: Hanafi Law Literature, Concept of Teaddî, Tortious Act, Illegality, Defect.

Giriş

Hanefî hukuk literatürünün borçlar hukukuyla ilgili bölümleri incelendiğinde, satım akdinde olduğu gibi belli bir akdin varlığına bağlı olarak açığa çıkan borç ilişkileri istisna edildiğinde, taraflar arasında borç ilişkisi doğuran, bir diğer ifadeyle taraflardan biri hakkında hukukî sorumluluk/tazmin yükümlülüğü gerekçesi olarak görülen durumların, hemen tümüyle teaddî kavramıyla ilişkilendirilerek ele alındığı görülmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Klasik Hanefî hukuk düşüncesinde teaddî kavramının, özellikle haksız fiil sorumluluğu ve akdin gereklerine aykırılık teşkil eden bir davranış sebebiyle açığa çıkan sorumluluk türü bakımından önemli bir yeri vardır.

İslâm sorumluluk hukukunu konu edinen modern dönem çalışmalarına bakıldığında, teaddî kavramının, genellikle, hukuka aykırılık olarak aktarıldığı görülmektedir. Kanaatimizce, hukuka aykırılık vurgusu esas olmakla birlikte, teaddî kavramının hukuka aykırılığa indirgenmesi, klasik literatürdeki terminolojik içeriğiyle tümüyle uyuşmaması sebebiyle isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Bu kanaatimizin en somut göstergesi, klasik literatürdeki “mütesebbib müteaddî olmadıkça dâmin olmaz” ilkesi ile “mübâşir müteaddî olmasa da dâmin olur” ilkesinin Mecelle’de “mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz, mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur” şeklinde müteaddî kelimesi yerine müteammid kelimesinin kullanılarak formüle edilmiş olmasıdır. Yalnızca hukuka aykırılık olarak alındığında teaddîliğin, tazmin yükümlülüğü doğuran zararlı fiile dönük objektif bir durum, buna karşılık teammüdün, fâilin zararlı fiile dönük iradesini ifade eden sübjektif bir durum olduğu göz önünde alındığında, Klasik Hanefî literatürde teaddî kavramının hangi terminolojik içerikte kullanıldığı, daha doğrusu hukuka aykırılığa indirgenip indirgenemeyeceği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu sebeple, elinizdeki bu çalışmada, temel olarak, Klasik Hanefî literatürde teaddî kavramının terminolojik içeriğinin belirlenmesi ve böylelikle söz konusu kavram etrafında şekillenen hukukî sorumluluk prensiplerinin, mâhiyetleri bakımından analizleri amaçlanmaktadır. Zira özellikle tessebbüb ve mübâşeret sorumluluklarının, mâhiyetleri itibariyle nasıl bir sorumluluk türü oldukları; söz gelimi tessebbüb sorumluluğunun, son tahlilde kusur sorumluluğuna mı yoksa haksız fiil sorumluluğuna mı indirgenebileceği, hemen tümüyle teaddî kavramının anlaşılma ve anlamlandırılma biçimine bağlıdır.

Son olarak belirtmemiz gerekir ki, teaddî kelimesinin terminolojik içeriğinin tespitine dönük bu çalışmanın kapsamı, Klasik Hanefî literatürde, hukukî sorumluluğun (tazmin yükümlülüğünün) hemen tümüyle teaddî kavramı çerçevesinde şekillendiği konularla sınırlandırılmıştır.

Haksız Fiil, Hukuka Aykırılık ve Kusur Kavramları

Klasik kaynaklardaki kavramsal içeriği ve kaynak metinlerin ilgili kısımlarının kurgusu esas alındığında, teaddî kelimesinin, hukuka aykırılığa indirgenip indirgenemeyeceği sorunu incelenirken, öncelikle ele alınması gereken husus, modern hukuk terminolojisinde hukuka aykırılığın nasıl tanımlandığı, mâhiyeti bakımından nasıl kavrandığı ve haksız fiil ile kusur arasında ne tür bir ilişki olduğudur. Modern dönemde, İslâm hukukuyla ilgili araştırmalarda, özellikle de teorik düzeydeki araştırmalarda genellikle modern hukuk terminolojisinin kullanılıyor olması, haksız fiil-kusur ilişkisinin öncelikle modern hukuk bakımından ortaya konmasını bir bakıma zorunlu kılmaktadır. Böylelikle, Klasik Hanefî literatürde zarar-hukukî sorumluluk ilişkisi bağlamında ağırlıklı bir yeri olan teaddî kelimesinin terminolojik içeriğini belirleme ve dolayısıyla modern hukuk terminolojisiindeki ilgili terimlerle mukayese etme imkânı elde edilmiş olacaktır.

Türk Borçlar Kanunu'nun "Haksız Fiillerden Doğan Borç İlişkileri"ni düzenleyen kısmında, haksız fiil tanımlanmaksızın "Kusurlu ve hukuka aykırı bir fiille başkasına zarar veren, bu zararı gidermekle yükümlüdür" denilmektedir (md. 49). Görüleceği üzere, ilgili maddede, genel olarak haksız fiil sorumluluğunun esası, daha açık bir ifadeyle zarara sebep olan hukuka aykırı davranışın kusurlu bir davranış olarak açığa çıkması durumunda hukukî sorumluluğun söz konusu olacağı hükme bağlanmaktadır. Doktrinde ise haksız fiil, "hukuk düzeninin izin vermediği ve hoş karşılanmadığı zarar verici eylem ve davranış"¹ olarak tanımlanmaktadır. Bir davranışın hukukî

¹ Turgut Akıntürk ve Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, Beta Yayınları, 22. Baskı, İstanbul 2014, s. 87.

sorumluluğun kaynağı sayılabilmesi için, hukuka aykırılık, zarar, kusur ve illiyet bağı unsurlarının bir arada bulunması gerekmektedir.

Hukuka aykırı davranış, hukuk düzeni tarafından kişilerin mal varlığı veya kişilik haklarını koruma amacına mâtuf olarak sevk edilmiş olan bir hukuk kuralını ihlâl eden türden bir davranıştır.² Dolayısıyla bir davranışın hukuka aykırı sayılabilmesi, hukuk düzeni tarafından o davranışın yapılmasına izin verilmemiş olmasına ve aynı zamanda o davranışı hukuka uygun hâle getirecek sebeplerden (hukuka uygunluk sebeplerinden) herhangi birinin bulunmamasına bağlıdır. Mâhiyeti bakımından incelendiğinde hukuka aykırılık, haksız fiil bakımından objektif bir unsur niteliği taşır. Haksız fiilin hukuka aykırılık unsurunun objektif unsur olarak nitelendirilmesi, hukuka aykırılığın, fiil ile fâilin söz konusu fiile dönük iradesi (içsel yönelimi) arasındaki ilişkidir bağımsız bir unsur olduğunu vurgulama amacına yöneliktir.³ Bir diğer ifadeyle, bir fiilin hukuka aykırı sayılması, o fiilin, fâilin kastı, ihmali veya hatası sonucu değil, hukuka uygunluk sebeplerinden herhangi birinin varlığına bağlı olarak açığa çıkmış olup olmamasına göre belirlenmektedir. Buna göre ister fâilin kastı, ister ihmali isterse hatası sonucu açığa çıkmış olsun, bir davranışın, bir hukuk kuralını ve dolayısıyla bir hakkı ihlâl ediyor olması, o davranışın hukuka aykırı sayılması için yeterlidir.⁴ Kısacası hukuka aykırılık bakımından tanımlayıcı unsur, davranışın bir hukuk kuralını ve dolayısıyla bir hakkı ihlâl ediyor olmasıdır. Bu husus, teaddî kelimesinin, Klasik Hanefî kaynaklarında, özellikle de fiil ile zarar arasındaki (doğrudan değil) dolaylı sebep-sonuç ilişkisinin (tesebbüb) hukukî sorumluluk açısından ele alındığı bölümlerde, terminolojik içeriği bakımından hangi anlamda kullanıldığını belirlemede temel bir ölçüt işlevi görmektedir. Dahası, Mecelle'nin "Mütesebbib, müteammid olmadıkça dâmin olmaz." şeklinde formüle edilen 93. maddesinde zikri geçen müteammid kelimesinin terminolojik içeriğinin belirlenmesi de, aynı şekilde, hukuka aykırılığın, fâilin iradesinden bağımsız objektif bir unsur olarak kavranmasına bağlıdır.

² Akıntürk, Karaman, s. 88; Yahya Deryal ve Cemal Genç, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 4. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2010, s. 191-192; Safa Reisoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 17. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul 2005, s. 140.

³ Hukuka aykırılık ile fâilin fiile dönük iradesi arasındaki ilişkinin/farklılığın niteliği hakkında bkz. Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, Hâcegân Akademi Kitaplığı, İstanbul 2005, s. 104; M. Akif Aydın, "İtlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXIII, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 467.

⁴ Hukuka aykırılığın, fâilin iradesinden bağımsız ve dolayısıyla doğrudan davranışa dönük bir niteleme olduğu hakkında bkz. Halûk N. Nomer, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 11. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul 2012, s. 106; Gökhan Antalya, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, I-II, Beta Yayınları, İstanbul 2012, c. I, s. 425.

Modern doktrinde kusur, zararlı sonucun açığa çıkmasını isteyerek/kastederek hukuka aykırı davranışta bulunmak veya zararlı sonucun açığa çıkmasını doğrudan istememekle birlikte bu sonucun doğmaması yönünde gerekli dikkat ve özeni göstermemek⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Söz konusu tanımda zararlı sonucu isteme kastı;⁶ zararlı sonucun doğmasını engelleyecek gerekli dikkat ve özeni göstermeme de ihmâli ifade etmektedir.⁷ Fâilin davranışa dönük içsel tutumunu ifade etmesi sebebiyle kusur, hukuka aykırılıkta olduğu gibi objektif değil, subjektif bir unsur niteliği taşımaktadır.⁸ Mâhiyeti açısından incelendiğinde, modern doktrinde kusur, fâilin hukuka aykırı davranışında ya doğrudan zararı istemiş olmasını ya da ihmalkârlığı dolayısıyla zararlı sonuca sebebiyet vermesini tanımlar. Burada özellikle, doğrudan zararlı sonucu kastetme anlamıyla kusurun bilinmesi, Hanefî hukuk terminolojisinde teaddî kelimesinin ve ayrıca “Mütesebbib, müteammid olmadıkça dâmin olmaz.” ilkesinde zikri geçen müteammid kelimesinin anlam çerçevesinin belirlenebilmesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü ileride bahsi geleceği ve ilgili örnek hukukî çözümlerde de görülebileceği üzere, müteammid kelimesi, doğrudan zarar verme amacıyla hukuka aykırı davranışta bulunmayı ifade etmemektedir.

Tesebbüb Sorumluluğu (Haksız Fiil Sorumluluğu)-Teaddî İlişkisi

Klasik Hanefî hukuk literatüründe tesebbüb, borçlar hukuku bağlamında genel olarak, (doğrudan değil) dolaylı olarak zararın açığa çıkmasına sebep teşkil eden davranışta bulunmayı; mütesebbib ise söz konusu davranışın fâilini ifade etmektedir. Zararlı sonuç-illet-sebep ilişkisi açısından bakıldığında, doğrudan zararlı sonucu açığa çıkaran davranış veya durum illeti; illetin ve dolayısıyla zararlı sonucun kendisine bağlı olarak açığa çıktığı davranış veya durum da sebebi temsil etmektedir. Dolayısıyla illet ile sebep arasında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi; sebep ile zararlı sonuç arasında ise (araya illeti temsil eden davranış veya durumun girmesi sebebiyle) dolaylı bir sebep-sonuç ilişkisi söz konusudur. Bahsi geçen durumlardan ilkinin “doğrudan illiyet bağı”; ikincisini ise “dolaylı illiyet bağı” olarak ifade etmek mümkündür. Buna göre, tesebbüb sorumluluğu, zararlı sonuçla ilişkisi bakımından (illet konumunda değil) sebep konumunda olan davranışı gerçekleştiren kişinin, bu davranışı sebebiyle açığa çıkan zarardan sorumluluğunu ifade etmektedir.

⁵ Akıntürk, Karaman, *a.g.e.*, s. 90.

⁶ Akıntürk, Karaman, *a.g.e.*, s. 90; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 147; Antalya, *a.g.e.*, c. I, s. 419; Nomer, *a.g.e.*, s. 117.

⁷ Akıntürk, Karaman, *a.g.e.*, s. 90; Reisoğlu, *a.g.e.*, s. 148; Antalya, *a.g.e.*, c. I, s. 421; Nomer, *a.g.e.*, s. 117.

⁸ Nomer, *a.g.e.*, s. 117; Deryal, Genç, *a.g.e.*, s. 201.

Tesebbüb sorumluluğunun esasını ve hukukî çerçevesini ifade etmek üzere Klasik Hanefî kaynaklarda ağırlıklı olarak teaddî kelimesi kullanılmakta; davranışıyla dolaylı olarak zararlı bir sonucun açığa çıkmasına sebep olan kişinin, söz konusu davranışında müteaddî olmadığı sürece, açığa çıkan zararlı sonuçtan hukuken sorumlu tutulmayacağı belirtilmektedir. Bu tespit, aşağıdaki ilgili örnek metinlerde de görüleceği üzere, kolaylıkla tespit edilebilir bir durumdur.

وَالْمُتَسَبِّبُ إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا فِي تَسْبِيهِ كَانَ ضَامِنًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا لَا يَكُونُ ضَامِنًا كَمَنْ حَفَرَ بِنْرًا فِي مَلِكِ نَفْسِهِ⁹

وَالْمُتَسَبِّبُ فِي الْإِثْلَافِ لَا يَضْمَنُ إِلَّا إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا¹⁰

وَالْمُتَسَبِّبُ إِنَّمَا يَضْمَنُ إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا ، وَلَا تَعَدِّي فِي إِيقَابِ الدَّابَّةِ أَوْ تَسْبِيرِهَا فِي مَلِكِهِ¹¹ وَالتَّسْبِيبُ إِذَا لَمْ يَكُنْ تَعَدِّيًا لَا يَكُونُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الضَّمَانِ¹²

(وَمَنْ قَادَ قِطَارًا فَهُوَ ضَامِنٌ لِمَا أَوْطَأَ ، فَإِنْ وَطِئَ بَعِيرٌ إِنْسَانًا ضَمِنَ بِهِ الْقَائِدُ وَالذِّيَّةُ عَلَى الْعَاقِلَةِ) لِأَنَّ الْقَائِدَ عَلَيْهِ حِفْظُ الْقِطَارِ كَالسَّائِقِ وَقَدْ أَمَكَّنَهُ ذَلِكَ وَقَدْ صَارَ مُتَعَدِّيًا بِالتَّقْصِيرِ فِيهِ ، وَالتَّسْبِيبُ يَوْصَفُ التَّعَدِّي سَبَبًا لِلضَّمَانِ¹³

(وَإِذَا أَشْرَعَ فِي الطَّرِيقِ رَوْشَنَا أَوْ مِيزَابًا أَوْ نَحْوَهُ فَسَقَطَ عَلَى إِنْسَانٍ فَعَطَبَ فَالذِّيَّةُ عَلَى عَاقِلَتِهِ) لِأَنَّهُ سَبَبٌ لِتَلْفِهِ مُتَعَدِّ بِشُغْلِهِ هَوَاءَ الطَّرِيقِ ، وَهَذَا مِنْ أَسْبَابِ الضَّمَانِ وَهُوَ الْأَصْلُ¹⁴

(وَمَنْ سَاقَ دَابَّةً فَوَقَعَ السَّرْجُ عَلَى رَجُلٍ فَقَتَلَهُ ضَمِنَ ، وَكَذَا عَلَى هَذَا سَائِرُ أَدْوَاتِهِ كَاللَّجَامِ وَنَحْوِهِ ، وَكَذَا مَا يَحْمَلُ عَلَيْهَا) لِأَنَّهُ مُتَعَدِّ فِي هَذَا التَّسْبِيبِ ، لِأَنَّ الْوُقُوعَ بِتَقْصِيرِ مَنْهُ وَهُوَ تَرَكَ الشَّدَّ أَوْ الْإِحْكَامَ فِيهِ¹⁵

⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût (el-Mebsût)*, I-XXX, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ty., c. IV, s. 188.

¹⁰ Kâdîzâde Şemsüddîn Ahmed b. Mahmûd el-Edirnevî, *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr/Tekmiletü Fethü'l-Kâdir* (Fethü'l-Kâdir'in devamında 8, 9 ve 10. ciltler), Ta'lik ve Tahrîc: Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. X, s. 359.

¹¹ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhü'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm'ın Fethü'l-kadir'i ile birlikte), I-X, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. X, s. 352.

¹² Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* el-Kâsânî, I-X, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. X, s. 349.

¹³ el-Merġinânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî* (Fethü'l-kadir içinde), I-X, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. X, s. 357.

¹⁴ el-Merġinânî, c. X, s. 335-336.

¹⁵ el-Merġinânî, c. X, s. 357. Ayrıca bkz. el-Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed, *el-Cevheratü'n-Neyyira*, I-II, Pakistan ty., c. II, s. 224.

İlgili örnek metinlerden hareketle Klasik Hanefî literatürü bakımından müteebbib müteaddî olmadıkça dâmin olmaz şeklinde ifade edebileceğimiz söz konusu prensip Mecelle’de “Müteebbib, müteammid olmadıkça dâmin olmaz.” (md. 93) şeklinde formüle edilmiştir. Açıkça görüleceği üzere, klasik kaynaklarda tessebbüb sorumluluğunun yegâne gerekçesi olarak belirtilen teaddî yerine teammüd tercih edilmiştir. Mecelle şerhlerinde ise, söz konusu madde izah edilirken, tessebbüb sorumluluğunun, ilki “teaddî” ve ikincisi de “teammüd” olmak üzere iki temel unsurun varlığına bağlı olarak açığa çıkan bir sorumluluk türü olduğu ifade edilmektedir. Bir diğer ifadeyle zararlı sonucun dolaylı olarak açığa çıkmasına sebep olan kişinin söz konusu zararı tazmin yükümlülüğü, o kimsenin davranışında müteaddî ve aynı zamanda *müteammid* olmasına bağlanmıştır.¹⁶ Kanaatimizce tessebbüb sorumluluğunun esasını ifade etmek üzere Mecelle’de teammüd; Mecelle şerhlerinde hem teaddî hem de teammüd kelimelerinin kullanılmış olması, Klasik Hanefî literatürde teaddî kelimesinin, sorumluluk hukuku bakımından hangi kavramsal içerikte kullanıldığının tespiti bakımından oldukça önemlidir. Zira hem klasik kaynaklarda hem Mecelle ve şerhlerinde, yaklaşık aynı örnekle hukukî çözümlenmeler üzerinden tessebbüb sorumluluğu ele alınmaktadır. Bu sebeple, Mecelle ve şerhlerinde kullanılan teammüd kelimesinin, klasik kaynaklardaki teaddî kelimesinin sorumluluk hukuku bakımından terminolojik içeriğini belirleme amacına mâtuf olarak kullanılmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Aksi durumunda klasik literatür ile Mecelle arasında bir uyumsuzluk olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir.

Mecelle’de, tessebbüb sorumluluğunun esasını ifade edilen müteammid kelimesinin hangi anlamda kullanıldığının tespiti, klasik kaynaklardaki teaddî kelimesinin terminolojik içeriğinin belirlenebilmesi bakımından önemli olan bir diğer husustur. Çünkü tessebbüb sorumluluğunun, modern hukuktaki kusur sorumluluğuna tümüyle denk düşecek bir sorumluluk türü olup olmadığı, hemen tümüyle teammüd/müteammid kelimesinin anlaşılma ve anlamlandırılma biçimine bağlıdır. Şöyle ki, teammüd kelimesi, modern hukuktaki gibi, doğrudan zararlı sonucu kastetme olarak anlaşıldığında tessebbüb sorumluluğu kusur sorumluluğuna indirgenilmekte; doğrudan zararı değil fakat zararlı sonucun açığa çıkmasına sebep olan davranışı (hatâen değil) bilerek ve isteyerek yapma olarak anlaşıldığında ise kusur sorumluluğuna indirgenmemektedir. Kimi Mecelle şerhlerinde söz konusu kelimenin farklı şekillerde anlaşıldığı ve buna bağlı olarak

¹⁶ Âtîf Bey, Kuyucaklızâde Mehmet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi ve Kavâid-i Külliyye-i Fıkhiyye'nin İzâhı*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339, s. 100; Alî Haydar, Hoca Emîn Efendizâde, *Dureru'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, İstanbul 1330/1914, c. I, s. 195-196.

sorumluluk hukuku bakımından farklı izahların yapıldığı görülmektedir. Söz gelimi, ilgili maddede (93. Md.) geçen müteaddî kelimesini, Mecelle Şârihi Alî Haydar Efendi “(doğrudan zararı kasteden değil) dolaylı olarak zararı açığa çıkarıcı davranışı kasten yapan kimse”¹⁷ şeklinde izah ederken; bir başka Mecelle Şârihi Âtîf Bey ise, “zarar kastıyla davranışta bulunan kimse”¹⁸ olarak izah etmektedir. Hangi izah biçiminin tercih edilmesi gereken bir izah biçimi olduğu ise, hem klasik kaynaklarda hem de Mecelle şerhlerinde yer alan ilgili örneklerin incelenmesine bağlıdır.

Klasik kaynaklarda, tessebbüb sorumluluğu bağlamında en sık yer alan ve hatta diğer hukukî çözümler bakımından referans kabul edilerek sıkça atıf yapılan örnek, bir kimsenin kendi mülkü dışında (kamuya ait yerde veya bir başkasının özel mülkünde), herhangi bir hak ve yetkiye dayalı olmaksızın kazmış olduğu kuyuya bir başkasının veya bir hayvanın düşüp ölmesidir. es-Serahsî, bir insanın ölümüne sebep olması hâlinde, haksız olarak kuyu kazmanın hukukî mâhiyeti ve sonuçlarını şu şekilde ortaya koymaktadır:¹⁹

حَافِرُ الْبَيْتِ وَوَاضِعُ الْحَجَرِ فِي الطَّرِيقِ فَلَيْسَ بِمُبَاشِرٍ لِقَتْلِ ؛ لِأَنَّ مُبَاشِرَةَ الْقَتْلِ بِإِصَالِ
فِعْلٍ مِنَ الْقَاتِلِ بِالْمَقْتُولِ وَلَمْ يُوجَدْ ، وَإِنَّمَا اتَّصَلَ فِعْلُهُ بِالْأَرْضِ فَعَرَفْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِقَاتِلِ
عَمْدٍ ، وَلَا شِبْهِ عَمْدٍ ، وَلَا خَطَأٍ ، وَلَا مَا أُجْرِي مَجْرَى الْخَطَأِ بَلْ هُوَ بِسَبَبِ مُنْعَدٍّ فَتُوجِبُ
الدِّيَةَ عَلَى عَاقِلَتِهِ لِلْحَاجَةِ إِلَى صِيَانَةِ النَّفْسِ الْمُتْلَفَةِ عَنِ الْهَدَرِ ، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ
، وَلَا يُحْرَمُ الْمِيرَاثُ¹⁹

Söz konusu metinde, zararlı sonuç (ölüm) ile kuyuyu kazan (haksız davranışta bulunan/مُنْعَدٌّ) kimsenin zarara dönük iradesi arasında herhangi bir irtibatın kurulamamış olması, tessebbüb sorumluluğu bağlamında teaddî kelimesinin, hukuka aykırı olarak ve zarar kastıyla davranışta bulunma anlamına indirgenemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.²⁰

Klasik kaynaklarda tessebbüb sorumluluğu bağlamında ele alınan örneklerden bir diğeri de, kamuya ait olup insanların gelip geçtiği yerlere, hukuken izin verilmemiş olmasına rağmen bir şeyler koyarak insanların zarar görmesine sebep olmaktır. Söz gelimi, günümüz bakımından kaldırım vb. yerlerin, kişi bakımından bir yetki ve hak olarak tanınmamış olmasına rağmen işgal edilmesi bu türden bir durumdur. Park yasağı bulunan bir yere

¹⁷ متسبب متعمد) و متعدي (اولمدقجه) يعني متسبب بر ضرره مفضي اولان فعلي قصدا و برده

bkz. Alî Haydar, c. I, s. 195.

¹⁸ بر ضررك حصوله سبب اولان فعلي ايشلين كيمسه اول ضرره مفضي اولمق قصديله و

bkz. Âtîf Bey, s. 100.

¹⁹ es-Serahsî, c. XXVI, s. 68.

²⁰ Söz konusu örnek hukukî çözümlenimin, tessebbüb sorumluluğu-zarar kastı ilişkisi bakımından benzer şekilde izahı için ayrıca bkz. el-Haddâd, c. II, s. 207.

aracını park etmesi sebebiyle kazaya sebep olan kimsenin davranışını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

وَلَوْ وَضَعَ خَشْبَةً عَلَى الطَّرِيقِ فَتَعَرَّقَلَ بِهِ رَجُلٌ فَهُوَ ضَامِنٌ لَهُ لِأَنَّهُ شَعَلَ رَقَبَةَ الطَّرِيقِ بِالْخَشْبَةِ الَّتِي وَضَعَهَا فِيهِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ بَنَى فِي الطَّرِيقِ دُكَّانًا أَوْ جَلَسَ فِيهِ بِنَفْسِهِ أَوْ وَضَعَ ظِلَّهُ عَلَى الطَّرِيقِ فَإِنَّ وَطِئَ الْمَارُ عَلَى الْخَشْبَةِ وَوَقَعَ فَمَاتَ كَانَ ضَامِنًا لَهُ بَعْدَ أَنْ لَا يَتَعَمَّدُ الزَّلْقُ قَالَ : وَهَذَا إِذَا كَانَتْ الْخَشْبَةُ كَبِيرَةً يُوطَأُ عَلَى مِثْلِهَا فَإِنْ كَانَتْ صَغِيرَةً لَا يُوطَأُ عَلَى مِثْلِهَا فَلَا ضَمَانَ عَلَى الَّذِي وَضَعَهَا لِأَنَّ وَطَأَهُ عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْخَشْبَةِ بِمَنْزِلَةِ تَعَمَّدِ الزَّلْقِ أَوْ بِمَنْزِلَةِ التَّعَرَّقَلِ بِالْحَجَرِ الْمَوْضُوعِ عَلَى الطَّرِيقِ عَمْدًا وَذَلِكَ لَا يُوجِبُ الضَّمَانَ عَلَى وَاضِعِ الْحَجَرِ فَطَرِيانُ الْمُبَاشَرَةِ عَلَى التَّسْبِيبِ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ حَفَرَ بِنْرًا فِي الطَّرِيقِ فَأَلْقَى إِنْسَانٌ نَفْسَهُ فِيهَا عَمْدًا²¹

(وَمَنْ جَعَلَ قَنْطَرَةً بِغَيْرِ إِذْنِ الْإِمَامِ فَتَعَمَّدَ رَجُلٌ الْمُرُورَ عَلَيْهَا فَعَطِبَ فَلَا ضَمَانَ عَلَى الَّذِي عَمِلَ الْقَنْطَرَةَ ، وَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَ خَشْبَةً فِي الطَّرِيقِ فَتَعَمَّدَ رَجُلٌ الْمُرُورَ عَلَيْهَا) لِأَنَّ الْأَوَّلَ تَعَدُّهُ هُوَ تَسْبِيبٌ ، وَالثَّانِي تَعَدُّهُ هُوَ مُبَاشَرَةٌ فَكَانَتْ الْإِضَافَةُ إِلَى الْمُبَاشِرِ أَوْلَى ، وَلِأَنَّ تَحَلُّلَ فِعْلٍ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ يَقْطَعُ النَّسَبَةَ كَمَا فِي الْحَافِرِ مَعَ الْمُتَّقِي²²

قال رحمه الله (وَمَنْ جَعَلَ بِالْوَعَةِ فِي طَرِيقٍ بِأَمْرِ السُّلْطَانِ أَوْ فِي مَلِكِهِ أَوْ وَضَعَ خَشْبَةً فِيهَا) أَي فِي الطَّرِيقِ (أَوْ قَنْطَرَةً بِلَا إِذْنِ الْإِمَامِ فَتَعَمَّدَ الرَّجُلُ الْمُرُورَ عَلَيْهَا لَمْ يَضْمَنْ) أَمَّا بِنَاءُ الْبَالُوَعَةِ بِأَمْرِ الْأِمَامِ أَوْ فِي مَلِكِهِ وَوَضَعَ الْخَشْبَةَ فَلِأَنَّهُ لَيْسَ بِمُتَعَدِّ وَأَمَّا بِنَاءُ الْقَنْطَرَةِ فَلِأَنَّ الْبِنَائِي قَوْتٌ حَقًّا عَلَى غَيْرِهِ فَإِنَّ التَّدْبِيرَ فِي وَضْعِ الْقَنْطَرَةِ مِنْ حَيْثُ تَعْيِينُ الْمَكَانِ لِلْإِمَامِ فَكَانَتْ جِنَايَةً بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ فَتَعَمَّدَ رَجُلٌ الْمُرُورَ عَلَيْهَا لَمْ يَضْمَنْ وَوَضَعَ الْخَشْبَةَ وَالْقَنْطَرَةَ وَإِنْ وَجَدَ التَّعَدِّيَ مِنْهُ فِيهِمَا لَكِنْ تَعَمَّدَهُ الْمُرُورَ عَلَيْهِمَا يُسْقِطُ النَّسَبَةَ إِلَى الْوَاضِعِ لِأَنَّ الْوَاضِعَ مُتَسَبِّبٌ وَالْمَارُ مُبَاشِرٌ فَصَارَ هُوَ صَاحِبَ عِلَّةٍ فَلَا يُعْتَدَرُ التَّسْبِيبُ مَعَهُ وَقَدْ بَيَّنَّا فِيهَا مَضَى²³

Söz konusu örnek metinlerden ilkinde, kamuya ait bir mekânı, kendisi bakımından bir hak ve yetki olarak tanınmamış olmasına rağmen işgal eden kimsenin, bu işgali sebebiyle açığa çıkan zarardan hukuken sorumlu tutulacağı ifade edilmektedir. Şu şartla ki, ilgili yerin işgali sebebiyle zarar gören kimsenin, zararın açığa çıkmasında herhangi bir kastı bulunmaması gerekmektedir. Hukuka aykırı olarak kaldırılma konan bir şeye kasten takılarak zarar görme; park yasağı bulunan yere park etmiş bir araca kasten çarpma örneklerinde olduğu gibi, zarar görenin, zararın açığa çıkmasında kastı bulunması halinde, kaldırımı işgal eden veya park yasağı bulunan yere aracını park eden kimsenin, her ne kadar hukuka aykırı davranmış olsalar da, hukukî sorumlulukları söz konusu değildir. Bu husus, bahsi geçen ilgili diğer örnek metinlerde de vurgulu bir biçimde ifade edilmek-

²¹ es-Serahsî, c. XXVII, s. 51.

tedir. Klasik Hanefî kaynaklarda bir kimsenin hakkı olmayan bir mekânda kazmış olduğu kuyuya bir başka kimsenin kasten atılması durumunda, kuyuyu kazan kimsenin hukukî sorumluluğunun olmayacağına ifade edilmesi, aynı durumu örneklemetedir.²⁴ Öyle anlaşılmaktadır ki, sözü edilen durumlarda (mübâşirin değil) hukuka aykırı davranışta bulunmuş olmasına rağmen müsebbibin, açığa çıkan zarardan niçin sorumlu tutulamayacağı, Hanefîlerin, hüküm-illet-sebep; daha açık bir ifadeyle hükmün konusu olan zararlı sonuç-illet-sebep ilişkisini hukukî sorumluluk bakımından kurgulama biçimlerine bağlıdır. Bahsi geçen örneklerde, hukuka aykırı olarak kaldırılma konan bir şeye kasten takılan ve park yasağı bulunan bir yere park etmiş araca kasten çarpan kimse, mübâşir konumundadır. Zararlı sonuç-illet-sebep ilişkisi açısından bakıldığında mübâşirin fiili, zararı doğrudan açığa çıkardığı için illet; kaldırımı işgal eden kimsenin fiili ise, sebep konumundadır. Fâilinin ihtiyarıyla açığa çıkmış olması sebebiyle, illet konumunda olan davranış, zararlı sonucun ve dolayısıyla hükmün kendisine bağlanabileceği nitelikte bir davranıştır. Hükmün illetine bağlanabilmesi mümkün iken sebebine bağlanması ise söz konusu değildir. Dolayısıyla mütebbib, her ne kadar hukuka aykırı davranmış olsa da, açığa çıkan zarardan hukuken sorumlu değildir.²⁵

Yukarıda bahsi geçen metinlerde yer alan örnekleri ve klasik kaynaklardaki benzer türden örnekleri, teaddî-tesebbüb sorumluluğu ilişkisini esas alarak incelediğimizde, teaddî kelimesinin, zarar kastıyla hukuka aykırı davranışta bulunmayı değil, zarar kastı bulunsun ya da bulunmasın²⁶, hukuka aykırı davranışın kasten (iradî olarak) yapılmış olmasını ifade etmek

²² el-Merğînânî, c. X, s. 343.

²³ Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, I-IX, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, c. IX, s. 117. Ayrıca bkz. Muhammed b. Alî b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*; Thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 717.

²⁴ (وَلَا يُعْتَبَرُ التَّسَبُّبُ إِذَا طَرَأَتِ الْمُبَاشَرَةُ عَلَيْهِ كَمَنْ حَفَرَ بِنْرًا فِي الطَّرِيقِ فَتَعَمَّدَ إِنْسَانٌ الْفَاءَ نَفْسِهِ فِي الْقَاءِ) bkz. es-Serahsî, c. XXV, s. 202.

²⁵ el-Merğînânî, c. X, s. 343; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. IX, s. 117. Sorumluluk hukuku bakımından mübâşir-mütebbib ayrımı/ilişkisi için ayrıca bkz. el-Haskefî, s. 717.

²⁶ (رَجُلٌ أَمَرَ صَبِيًّا أَنْ يَهْتِلَ رَجُلًا فَفَعَلَهُ فَضَمِنْتَ عَاقِلَةَ الصَّبِيِّ الدِّيَةَ رَجَعَتْ بِهَا عَلَى عَاقِلَةِ الْأَمِيرِ ؛ لِأَنَّ الْأَمِيرَ مُتَسَبِّبٌ مُتَعَدٍّ ، فَإِنَّهُ اسْتَعْمَلَ الصَّبِيَّ فِي أَمْرٍ لِحَقِّهِ فِيهِ تَبَعَةٌ فَيُنْتَبِئُ لِعَاقِلَتِهِ حَقَّ الرَّجُوعِ بِمَا أَدْوَأَ عَلَى الْأَمِيرِ غَيْرَ أَنَّهُ إِنْ كَانَ الْأَمِيرُ يُنْتَبِئُ الْأَمْرَ بِالْبَيِّنَةِ فَرُجُوْعُهُمْ عَلَى عَاقِلَةِ الْأَمِيرِ ؛ لِأَنَّ التَّسَبُّبَ فِي (بِكَ) الْعَجَائِزِ لَا يَكُونُ فَوْقَ الْمُبَاشَرَةِ) (bkz. es-Serahsî, c. XXVII, s. 135) örneğinde de görüldüğü üzere kimi durumlarda, dolaylı olarak bir zararın açığa çıkmasına sebep olan davranış, fâilinin zarar kastına bağlı olarak işlenmiş olabilir. Ancak bu, metinde de ifade edildiği üzere, dolaylı olarak bir zararın açığa çıkmasına sebep olan tüm davranışlar bakımından tanımlayıcı bir durum değildir.

işlenmiş olmasa da, özen yükümlülüğünün ihmali sebebiyle açığa çıkan ve zararlı sonuç doğuran davranışları, teaddî kapsamı dışında tutmadığımızı özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim bu husus araştırmanın devamında, teaddî kelimesinin terminolojik içeriğini belirleme amacıyla ayrıca ele alınacaktır.

Klasik Hanefî kaynakların ilgili bölümleri incelendiğinde, tessebbüb sorumluluğu bağlamında teaddî kelimesinin, yukarıda belirlenen anlamından farklı olarak, kişi bakımından bir hak olarak tanınmış davranışın, gerekli özenin gösterilmemiş olması sebebiyle hukukun öngördüğü sınırlar içinde gerçekleştirilmemiş olma durumunu ifade etmek üzere kullanıldığını söylemek mümkündür. Gerekli özenin gösterilmemiş olmasıyla, kişinin, kendisi bakımından bir hak olarak tanınan davranışta bulunurken, öngörülebilir ve dolayısıyla kaçınılabilir zararlı bir sonucun (هو مما يمكن الإحتراز عنه) açığa çıkmaması hususunda gerekli özeni göstermemiş olması kastedilmektedir.³⁰ Söz gelimi, kişinin kendi arazisi üzerinde rüzgârsız bir havada ateş yakması bu anlamda teaddî kapsamına girmezken,³¹ kendi arazisinde rüzgârlı havada ateş yakması ve ateşin rüzgâr sebebiyle bir başkasının arazisine sıçrayarak zarara yol açması teaddî kapsamına girmektedir.³² Çünkü bu durumda, her ne kadar hak kullanılıyor olsa da, öngörülebilir/muhtemel bir zararın açığa çıkmaması için gerekli özenin gösterilmemiş olması söz konusudur. Arazisini mûtat (yerleşik مَعْتَادًا/) ölçüler dışında sulaması sebebiyle bir başkasının arazisine veya ürününe zarar veren kimsenin durumu da, aynı kapsamda değerlendirilmektedir.³³ Bahsi geçen örneklerde, doğrudan zarar verme kastıyla davranışta bulunma değil, hakkın kullanımı esnasında herhangi bir zararın açığa çıkmaması için gerekli özenin gösterilmemiş olma durumu söz konusudur. Yine

وَلَوْ سَقَطَ سَرَّحٌ دَابَّةٌ فَعَطِبَ بِهِ إِنْسَانٌ فَالِدِّيَّةُ عَلَى السَّائِقِ أَوْ الْقَائِدِ ؛ لِأَنَّ السُّفُوطَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَّقْصِيرٍ مِنْهُ فِي شَدِّ الْجَزَامِ، فَكَانَ مُسَبِّبًا لِلْقَتْلِ مُتَعَدِّيًّا فِي التَّسْبِيبِ³⁴
(ومن قاد قطارا فهو ضامن لما أوطأ فإن وطىء بعير إنسانا ضمن به القائد والدية على العاقلة) لأن القائد عليه حفظ القطار كالسائق وقد أمكنه ذلك وقد صار متعديا بالتقصير فيه والتسبب بوصف التعدي سبب للضمان³⁵

³⁰ es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, I-III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, c. III, s. 123; el-Kâsânî, c. X, s. 363; el-Mergînânî, c. X, s. 353; Ebû Muhammed ez-Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. VII, s. 316.

³¹ es-Serahsî, XXIII, s. 188; ez-Zeylaî, c. VI, s. 162; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. VIII, s. 67; el-Haskefî, c. IX, s. 121; Alî Haydar, c. I, s. 196.

³² es-Serahsî, c. XXIII, s. 188; ez-Zeylaî, c. VI, s. 162; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. VIII, s. 67; el-Haskefî, c. IX, s. 121; Alî Haydar, c. I, s. 196.

³³ (وَلَوْ سَقَى أَرْضَهُ سَقِيًّا لَا تَحْتَمِلُهُ الْأَرْضُ فَتَعْدَى إِلَى أَرْضِ غَيْرِهِ ضَمِنَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُنْتَفِعًا بِمَا فَعَلَهُ (وَعَدَمُ التَّعَدِّيِّ إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا Bkz. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. VIII, s. 67. Bkz. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. VIII, s. 67. Aynı örneğin benzer şekilde izahı için ayrıca bkz. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. VIII, s. 398; Alî Haydar, c. I, s. 196; c. II, s. 899.

örneklerinde de açıkça görüldüğü üzere teaddî, zararın açığa çıkmaması hususunda gerekli özenin gösterilmemiş olma durumunu; bir diğer anlatımla özen yükümlülüğünün ihmalini ifade etmektedir. Bu bağlamıyla teaddî kelimesinin, hakkın, hukukun öngördüğü sınırlar içinde kullanımı hususunda gerekli özenin gösterilmemiş olma durumu şeklinde tanımlanması mümkündür. Teaddî kelimesinin bu anlamı esas alındığında, tessebbüb sorumluluğunun, bir yönüyle modern hukuktaki kusur sorumluluğuna denk düşen bir sorumluluk türü olduğu tespitini yapmak mümkün gözükmektedir. Çünkü modern hukuk terminolojisinde, zararın açığa çıkmaması yönünde gerekli özenin gösterilmemiş olması (ihmal) kusur sorumluluğu kapsamında değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse; Klasik Hanefî literatürde tessebbüb sorumluluğu bağlamında teaddî kelimesinin, terminolojik içeriği bakımından, ilgili hukukî örneklemenin kurgusuna bağlı olarak; (zarar kastı bulunsun ya da bulunmasın) dolaylı olarak zararın açığa çıkmasına sebep teşkil eden hukuka aykırı davranışın kasıtlı/iradî olarak yapılmış olma durumuna veya hakkın, hukukun öngördüğü sınırlar içinde kullanımı hususunda gerekli özenin gösterilmemiş olma durumuna (özen yükümlülüğünün ihmal) denk düşecek bir içerikte kullanıldığı görülmektedir.

Mübâşeret Sorumluluğu-Teaddî İlişkisi

Mübâşeret sorumluluğu, doğrudan zararlı sonuç doğuran bir davranışta bulunma sebebiyle; bir diğer ifadeyle zararlı sonuçla ilişkisi esas alındığında illet konumundaki davranışı gerçekleştirme sebebiyle açığa çıkan sorumluluk türünü ifade etmektedir. Aralarında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi bulunması sebebiyle, zararlı sonuçla illet konumundaki davranış arasındaki ilişkiyi, doğrudan illiyet bağı biçiminde ifade etmek mümkündür.

Klasik Hanefî literatürde, mübâşeret sorumluluğuyla ilişkisi esas alındığında teaddî kelimesinin hangi anlamda kullanılmış olduğunun/olabileceğinin tespiti, kanaatimizce, öncelikli olarak mübâşeret sorumluluğu-teaddî ilişkisinin kavranmasına bağlıdır. Söz konusu ilişki biçiminin kavranması ise, ağırlıklı olarak tessebbüb sorumluluğunun kavranmasına bağlıdır. Çünkü klasik literatürde, tessebbüb sorumluluğu-mübâşeret sorumluluğu arasındaki, bir diğer ifadeyle sorumluluk hukuku bakımından zararlı sonuçla illet arasındaki ilişki biçiminin zararlı sonuçla sebep arasındaki ilişki biçimi-

³⁴ el-Kâsânî, c. X, s. 366. Ayrıca bkz. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. IX, s. 136.

³⁵ el-Mergînânî, c. X, s. 357. Ayrıca bkz. ez-Zeylaî, c. VII, s. 316; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. IX, s. 136.

minden farkını belirtmek üzere

وَفِي مُبَاشَرَةِ الْفِعْلِ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّيًا وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مُتَعَدٍِّ فِيمَا يَلْزَمُهُ مِنَ الْجَزَاءِ . أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ رَمَى سَهْمًا فِي مَلِكِ نَفْسِهِ فَأَصَابَ مَالًا أَوْ نَفْسًا كَانَ ضَامِنًا لَهُ فَأَكْثَرُ مَا فِي الْبَابِ هُنَا أَنَّهُ فِي أَصْلِ الرَّمِيِّ لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا ، وَهَذَا لَا يَمْنَعُ وَجُوبَ الْجَزَاءِ عَلَيْهِ عِنْدَ مُبَاشَرَتِهِ ³⁶

وَلَوْ سَارَ عَلَى دَابَّتِهِ فِي مَلِكِهِ فَأَوْطَأَتْ إِنْسَانًا بِيَدٍ أَوْ رَجُلٍ فَقَتَلْتَهُ فَعَلَيْهِ الدَّيَّةُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيعًا لِأَنَّ الرَّكِيبَ مُبَاشِرٌ لِلْقَتْلِ فِيمَا أَوْطَأَتْ دَابَّتُهُ وَالْمُبَاشَرَةُ فِي مَلِكِهِ وَفِي غَيْرِ مَلِكِهِ سَوَاءٌ فِي إِيْجَابِ الضَّمَانِ عَلَيْهِ كَالرَّمِيِّ فَإِنْ رَمَى فِي مَلِكِهِ فَأَصَابَ إِنْسَانًا كَانَ عَلَيْهِ ضَمَانُهُ وَإِنْ كَانَ سَانِقًا أَوْ قَائِدًا فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ لِأَنَّهُ تَسَبَّبَ بِتَقْرِيْبِ الدَّابَّةِ مِنْ مَحَلِّ الْجِنَايَةِ وَالْمُتَسَبَّبُ إِنَّمَا يَكُونُ ضَامِنًا إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا بِسَبَبِهِ وَهُوَ فِي مَلِكِ نَفْسِهِ لَا يَكُونُ مُتَعَدِّيًا فِي سَوَقِ الدَّابَّةِ وَلَا قَوْدَهَا ³⁷

وَفِي الْمُبَاشَرَةِ الْمَلِكِ وَغَيْرِ الْمَلِكِ سَوَاءٌ وَكَذَلِكَ إِنْ تَعَقَّلَ فَسَقَطَ أَوْ نَامَ فَانْقَابَ فَهُوَ ضَامِنٌ لِمَا أَصَابَ الْأُسْفَلَ لِأَنَّهُ تَلَفَ بِتَقْلِهِ فَكَانَتْ قَتْلُهُ بِيَدِهِ وَعَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ فِي ذَلِكَ وَكَذَلِكَ لَوْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ إِلَى رَجُلٍ فَقَتَلَهُ فَعَلَيْهِ ضَمَانُهُ وَمَلِكُهُ وَغَيْرُ مَلِكِهِ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ وَكَذَلِكَ لَوْ سَقَطَ فِي بئرٍ أَحْقَرَهَا فِي مَلِكِهِ وَفِيهَا إِنْسَانٌ فَقَتَلَ ذَلِكَ الْإِنْسَانَ كَانَ ضَامِنًا لِلْإِنْسَانِ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَتَلَهُ بِيَدِهِ ³⁸

الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ مُتَعَدِّيًا كَانَ أَوْ لَمْ يَكُنْ ³⁹

(وَلَوْ أَحْرَقَ حَصَانِدَ أَرْضٍ مُسْتَأْجَرَةٍ أَوْ مُسْتَعَارَةٍ فَاحْتَرَقَ شَيْءٌ فِي أَرْضِ غَيْرِهِ لَمْ يَضْمَنْ) لِأَنَّ هَذَا تَسْبِيْبٌ وَشَرْطُ الضَّمَانِ فِيهِ التَّعَدِّيُّ وَلَمْ يُوْجَدْ فَصَارَ كَمَنْ حَفَرَ بئرًا فِي مَلِكِ نَفْسِهِ فَقَتَلَ بِهِ إِنْسَانًا بِخِلَافِ مَا إِذَا رَمَى سَهْمًا فِي مَلِكِهِ فَأَصَابَ إِنْسَانًا حَيْثُ يَضْمَنْ لِأَنَّهُ مُبَاشِرٌ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّعَدِّيُّ لِأَنَّ الْمُبَاشَرَةَ عَلَيْهِ فَلَا يَبْطُلُ حُكْمُهَا بِعُدْرِ وَالتَّسْبِيْبُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ فَلَا بَدَّ مِنَ التَّعَدِّيِّ لِيَلْتَحِقَ بِالْعِلَّةِ ⁴⁰

türünden ifadeler kullanılmaktadır. Söz konusu metinlerde açıkça görüldüğü üzere, doğrudan zararı açığa çıkaran her bir davranış, sebebü sorumluluğundan farklı olarak, fâilinin müteaddî olup olmamasına bakılmaksızın, tazmin yükümlülüğü gerekçesi olarak görülmektedir. Buna göre, mübâşeret yükümlülüğünün esası bakımından, fâilin fiilinde müteaddî

³⁶ es-Serahsî, c. IV, s. 188.

³⁷ es-Serahsî, c. XXVII, s. 5.

³⁸ es-Serahsî, c. XXVII, s. 12.

³⁹ el-Bâbertî, c. X, s. 352. el-Bâbertî'nin, hanefî hukuk düşüncesinde fâilin fiilinde müteaddî olmasının mübâşeret sorumluluğu bakımından zorunlu bir koşul olarak görülmemesini genel bir prensip (kıyas) düzeyinde ifade etmesi (الْقِيَاسُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الضَّمَانُ عَلَى الرَّكِيبِ لِكُونِهِ مُبَاشِرًا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا لِأَنَّ التَّعَدِّيَّ لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ) hakkında ayrıca bkz. el-Bâbertî, c. X, s. 362.

⁴⁰ ez-Zeylaî, c. VI, s. 162. Mübâşeret sorumluluğunun mâhiyetine dönük benzer bir izah biçimi (إِذَا رَمَى سَهْمًا فِي مَلِكِهِ فَأَصَابَ إِنْسَانًا حَيْثُ يَضْمَنْ ؛ لِأَنَّهُ مُبَاشِرٌ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ إِذَا رَمَى سَهْمًا فِي مَلِكِهِ فَأَصَابَ إِنْسَانًا حَيْثُ يَضْمَنْ ؛ لِأَنَّ الْمُبَاشَرَةَ عَلَيْهِ فَلَا يَبْطُلُ حُكْمُهَا بِعُدْرِ) için ayrıca bkz. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. VIII, s. 67.

olup olmaması belirleyici bir ölçüt niteliği taşımamaktadır.⁴¹ Burada ikinci ve üçüncü metinde geçen *إِجَاب فِي مَلِكِهِ وَفِي غَيْرِ مَلِكِهِ سَوَاءٌ فِي إِيَاب* (وَالْمُبَاشَرَةُ فِي مَلِكِهِ وَفِي غَيْرِ مَلِكِهِ سَوَاءٌ) (وَفِي الْمُبَاشَرَةِ الْمَلِكُ وَالْمَلِكُ وَغَيْرُ الْمَلِكِ سَوَاءٌ) (وَفِي مُبَاشَرَةِ الْفِعْلِ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّيًا وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مُتَعَدِّ) ibaresiyle aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılmış olduğunu özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü Klasik Hanefî literatürde bir kimsenin zarar açığa çıkarıcı herhangi bir davranışının teaddî ve fâilinin müteaddî sayılıp sayılmaması, öncelikli olarak, o kişinin söz konusu davranışı kendi mülkünde gerçekleştirmiş olup olmamasına göre belirlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında ikinci ve üçüncü metinlerde geçen ifadeler, ilk metinde (وَفِي مُبَاشَرَةِ الْفِعْلِ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّيًا وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مُتَعَدِّ) şeklinde ifade edilen prensibin bir nevi örneklendirilmesinden ibarettir. Çalışmanın geçen kısmında ifade edildiği üzere, tesebbüb sorumluluğunun esası ise, fâilin fiilinde müteaddî olmasıdır. Klasik Hanefî literatürde, mübâşeret sorumluluğu ile tesebbüb sorumluluğu arasındaki farkın teaddîlik ölçütü üzerinden belirleniyor olması, mübâşeret sorumluluğu bağlamında teaddî kelimesinin, tesebbüb sorumluluğu bağlamında ifade edilen anlamına denk düşecek bir içerikte kullanıldığını göstermektedir. Çünkü iki farklı sorumluluk türünün aynı kelime üzerinden mukayesesi, ancak söz konusu kelimenin, kavramsal içeriği bakımından, aynı anlamda kullanılması durumunda anlamlıdır. Bu sebeple Klasik Hanefî literatürde, mübâşeret sorumluluğu bağlamında teaddî kelimesinin, tesebbüb sorumluluğundaki bağlamıyla örtüşen bir içerikte kullanılmış olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir.

Klasik Hanefî literatürü bakımından “mübâşir müteaddî olmasa da dâmin olur” şeklinde ifade edebileceğimiz sorumluluk ilkesi Mecelle’de “mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur” biçiminde formüle edilmektedir (md. 92). Görüldüğü üzere, tıpkı tesebbüb sorumluluğuyla ilgili maddede olduğu gibi, bu maddede de müteaddî yerine müteammid kelimesi kullanılmıştır. Alî Haydar Efendi söz konusu maddeyi şerh ederken, tıpkı klasik kaynaklarda olduğu gibi, tesebbüb sorumluluğu-mübâşeret sorumluluğu mukayesesi yaparak, mübâşeret sorumluluğunun esası bakımından iki hususu özellikle vurgulamakta ve ilgili maddeyi bu çerçevede örneklemektedir. “Mütesebbib müteaddî olmak şartıyla dâmin iken mübâşir müteaddî olmasa da dâmin olur.”⁴² “Bir kimse kendi mülkünde silah atsa da birinin malına ya (da) nefesine isabet ederek telef olsa dâmin olur. Zira bu kimse mü-

⁴¹ Mübâşeret sorumluluğu-teaddî ilişkisi hakkında bkz. Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2003, s. 324. Bu konuda ayrıca bkz. Ebu'l-Hâris el-Ğazzî, *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, c. IX, s. 420; Yıldız, 96-97, s. 105.

⁴² Ali Haydar, c. I, s. 194.

bâşir olmakla damân lazım gelmesi teaddîye tavakkuf etmez⁴³ ifadeleriyle o, öncelikle, mübâşeret sorumluluğu için fâilin filinde müteaddî olmasının şart olmadığını belirtmektedir. İkinci olarak ise, “Birinin ayağı kayıp da düşerek âharin (diğer kimsenin) malını itlâf etse dâmin olur.”⁴⁴, “Bir kimse bakkal dükkânına girip de ayağı kaymakla bal fiçisine çarparak devrilip bal zayı olsa ol kimse dâmin olur.”⁴⁵ ifadeleriyle de, mübâşeret sorumluluğu bakımından doğrudan zarar verici davranışın, (tesebbüb sorumluluğundan farklı olarak) fâilin iradesi sonucu açığa çıkmış olmasının şart olmadığını vurgulamaktadır. Alî Haydar Efendi’nin “Mübâşeret müstakillen illet ve sebab-i telef olup binaenaleyh teammüd bulunmamak özrüyle onun hükmünün ıskâtı câiz değildir. Lâkin tesebbüb müstakillen illet ve sebab-i telef olmamakla bunun illet-i damân olabilmesi için sıfat-ı udvânın yani haksızlığın dammı lazım geldi.”⁴⁶ İfadesiyle mübâşeret sorumluluğunun esasını zararlı sonuç-illet-sebep ilişkisi çerçevesinde izah etmesi, konunun Klasik Hanefî literatürdeki izah biçimiyle uyuşması sebebiyle oldukça önemlidir. Çünkü klasik literatürde, mübâşeret sorumluluğu-tesebbüb sorumluluğu ilişkisi daha doğrusu ayırımı, zararlı sonuç-illet-sebep ilişkisi üzerinden izah edilmektedir.⁴⁷ Kanaatimizce tesebbüb sorumluluğu-mübâşeret sorumluluğu ayırımı ve dolayısıyla mübâşeret sorumluluğu-teaddî ilişkisi bakımından yegâne belirleyici ölçüt sözü edilen husustur.

Bahsi geçen hususları ve izah biçimlerini bir bütün olarak dikkate aldığımızda, Klasik Hanefî literatürde mübâşeret sorumluluğu bağlamında teaddî kelimesinin, terminolojik içeriği bakımından, ilgili hukukî çözümlemenin kurgusuna bağlı olarak;

(zarar kastı bulunsun ya da bulunmasın) doğrudan zararlı sonuç doğuran hukuka aykırı davranışın kasıtlı/iradî olarak yapılmış olma durumuna veya hakkın, hukukun öngördüğü sınırlar içinde kullanımı hususunda gerekli özenin gösterilmemiş olma durumuna (özen yükümlülüğünün ihmali) denk

⁴³ Ali Haydar, c. I, s. 195.

⁴⁴ Ali Haydar, c. I, s. 195.

⁴⁵ Ali Haydar, c. I, s. 195.

⁴⁶ Ali Haydar, c. I, s. 195.

⁴⁷ el-Merginânî, c. X, s. 343; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Râik*, c. IX, s. 117. Zarar sonuç-illet-sebep-teaddî ilişkisinin mâhiyeti hakkında örnek metin (إِذَا رَمَى سَهْمًا فِي مَلِكَةٍ فَأَصَابَ لِإِنْسَانًا حَيْثُ يَضْمَنُ؛ لِأَنَّهُ مُبَاشِرٌ فَلَا يَشْتَرَطُ فِيهِ التَّعَدِّيُّ؛ لِأَنَّ الْمُبَاشِرَةَ عَلَّةٌ فَلَا يَبْطُلُ حُكْمُهَا بِغَيْرِ السَّبَبِ لَيْسَ بِعِلَّةٍ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّعَدِّيِّ لِيَتَأْتِقَ بِالْعِلَّةِ) için bkz. ez-Zeylaî, c. VI, s. 162; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Râik*, c. VIII, s. 67. Teaddîliğin yalnızca tesebbüb sorumluluğu bakımından tazmin gerekçesi olduğu; buna karşılık mübâşeret sorumluluğu bakımından tazmin gerekçesi olarak görülmediği hakkında örnek bir metin (وَفِي مَلِكَةٍ لَا يَضْمَنُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ إِلَّا الْإِبْطَاءَ وَهُوَ رَاكِبُهَا لِأَنَّ الْإِبْطَاءَ مُبَاشِرَةٌ لِأَنَّهُ قَتَلَهُ بِقَتْلِهِ حَتَّى يُحْرَمَ الْمِيرَاثَ وَيَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ بِهِ وَغَيْرُهُ تَسْبِيبٌ وَفِيهِ يَشْتَرَطُ التَّعَدِّيُّ فَصَارَ كَحَقْرِ الْبَيْتِ فِي مَلِكَةٍ وَفِي الْمُبَاشِرَةِ لَا يَشْتَرَطُ) için ayrıca bkz. ez-Zeylaî, c. VII, s. 311.

düşecek bir içerikte kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, ilgili örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Klasik Hanefî hukuk düşüncesinde, doğrudan zarar doğurucu davranış, hukuka uygun olsun veya olmasın, fâilinin iradesine bağlı olarak açığa çıkmış olsun ya da olmasın, doğrudan zarar kastıyla gerçekleştirilmiş olsun veya olmasın, özen yükümlülüğünün ihmali sonucu açığa çıkmış olsun ya da olmasın, hukukî sorumluluk gerekçesi olarak görülmektedir.

Mübâşeret sorumluluğundaki bağlamıyla teaddî kelimesinin anlamına ve dolayısıyla mübâşeret sorumluluğunun esasına dönük söz konusu izah biçimini dikkate aldığımızda, mâhiyeti itibarıyla mübâşeret sorumluluğunun haksız fiil sorumluluğuna indirgenemeyeceği; mübâşeret sorumluluğu bakımından en kapsayıcı ve tanımlayıcı ifade biçiminin zarar sorumluluğu olduğu tespitini yapmamız mümkün gözükmemektedir. Çünkü mübâşeret sorumluluğunun kimi durumlarda haksız fiil sorumluluğu, kimi durumlarda kusur sorumluluğu, kimi durumlarda kusursuz sorumluluk kimi durumlarda da zarar sorumluluğu biçiminde açığa çıkması söz konusudur. Ancak bahsi geçen her bir sorumluluk türü bakımından ortak ve dolayısıyla tanımlayıcı unsur zarardır. Diğer taraftan mübâşeret sorumluluğunun haksız fiil sorumluluğu olarak anlaşılması durumunda, mübâşeret sorumluluğu, tümüyle tessebbüb sorumluluğuna indirgenmiş olmaktadır. Son olarak mübâşeret sorumluluğunun, haksız fiil sorumluluğu olarak tanımlanabilmesi, haksız fiilin (hukuka aykırılık unsurundan tümüyle sarfınazar edilerek) zarar açığa çıkarıcı davranış biçiminde tanımlanması durumunda mümkündür ki bu da teaddî kelimesinin klasik literatürdeki anlamı bakımından temellendirilebilir olmaktan uzak bir izah biçimidir.

Emanet Akitlerinde Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi

Klasik Hanefî hukuk literatürü incelendiğinde, emanet akitleri bakımından model bir akit niteliği taşıyan vedîa akdi ile hukukî sorumluluk arasındaki ilişki, bir diğer ifadeyle vedîayı elinde bulunduran kişinin hukukî sorumluluğu (vedîayı tazmin yükümlülüğü) ele alınırken ağırlıklı olarak teaddî kelimesinin kullanıldığı; vedîayı itlâf edici veya vedîaya zarar verici fiilinde müteaddî olmadığı sürece, vedîayı elinde bulunduran kişinin vedîayı tazmin yükümlülüğü bulunmadığı ifade edilmektedir.⁴⁸ Genel bir tespit

⁴⁸ el-Merğînânî, c. VIII, s. 518; el-Bâbertî, c. VIII, s. 520; el-Haddâd, c. II, s. 37; İbn Nuceym, *el-Bahru 'r-Râik*, c. VII, s. 470-471; Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Ğânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmeu 'd-Damânât*, I-II, Dâru'l-İslâm, Kahire 1999, c. I, s. 197; Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân el-Kelîbûlî, *Mecmeu 'l-Enhur fî Şerhi Multeka 'l-Ebhur*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1997, c. III, s. 468; Abdülğâni b. Tâlib b. Hammâde el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi 'l-Kitâb*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2007, c. II, s. 111; Ömer Nasuhi

olarak ifade etmek gerekirse, vedîayı elinde bulunduran kişinin, ister bizzat kendisi ister bir başkası tarafından verilmiş olsun, vedîa üzerinde açığa çıkan zarardan hangi durumlarda vedîayı tazminle yükümlü tutulacağı sorunu hemen tümüyle teaddî kelimesi üzerinden ele alınmakta; buna karşılık zarar-kusurlu davranış ilişkisine, daha açık bir ifadeyle zararın açığa çıkmasında mûdam zarara dönük kastı ve ihmaline ayrıca değinilmemektedir. Buradan klasik literatürde teaddî kelimesinin, doğrudan ve yalnızca hukuka aykırılığı değil, mûdam vedîayı tazmin yükümlülüğü bakımından gerekçe teşkil eden tüm durumları ifade etmek üzere terminolojik bir içerikte kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mecelle’de ise “Vedîa müstevdam elinde emanettir. Buna göre, müstevdam sunı’, teaddîsi ve muhafazada taksiri olmaksızın telef ve zayi olsa, damân lazım gelmez.” (md. 777)⁴⁹ denilmek sûretiyle vedîayı elinde bulunduran kimsenin tazmin yükümlülüğü, o kişinin müteaddî veya vedîanın muhafazasında özensiz davranmış olmasına (وَتَقْصِيرِهِ فِي الْحَفِظِ) bağlanmıştır. Anlaşılabacağı üzere, klasik kaynaklardan farklı olarak Mecelle’de, vedîa akdinde tazmin yükümlülüğünün esasını ifade etmek üzere, teaddî ve taksir kelimeleri birer terim olarak kullanılmaktadır. Vedîa akdinde olduğu gibi, âriyet akdinde de, âriyeti (akit konusu malı) elinde bulunduran kişinin tazmin yükümlülüğünü gerektiren tüm durumları ifade etmek üzere teaddî kelimesi kullanılmakta (وَالْعَارِيَةُ أَمَانَةٌ إِنْ هَلَكَتْ مِنْ غَيْرِ تَعَدُّ لَمْ يَضْمَنَّ)⁵⁰; tazmin yükümlülüğüne esas teşkil eden gerekçeler bakımından âriyet akdi, vedîa akdiyle aynı çerçevede değerlendirilmektedir.⁵¹ Şu farkla ki, âriyet akdinde, akde konu malın, salt kullanımı değil, akit esnasında öngörülmeleyen bir biçimde kullanımı teaddîlik teşkil etmektedir. Dolayısıyla vedîa akdi-tazmin yükümlülüğü ilişkisi bağlamında, teaddî kelimesinin terminolojik içeriğine dönük tespitler aynı zamanda âriyet akdi-tazmin yükümlülüğü ilişkisi bakımından da geçerlidir.

Söz konusu akitler örneğinde emanet akitleri bakımından teaddî kelimesinin, Klasik Hanefî literatürde, terminolojik içeriği bakımından hangi anlamları ifade etmek üzere kullanıldığının tespiti, kanaatimizce, emanet akitleri bakımından tazmin yükümlülüğüne gerekçe teşkil eden durumların tespitine bağlıdır. Böylelikle teaddî kelimesinin emanet akitleri bakımından, zararın açığa çıkması ile fâilin fiile dönük iradesi arasındaki ilişkiden

Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ty., c. IV, s. 173.

⁴⁹ Alî Haydar, c. II, s. 455.

⁵⁰ el-Merğînânî, c. IX, s. 7; el-Bağdâdî, c. I, s. 163.

⁵¹ Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî el-Kudûrî, *Muhtasarü’l-Kudûrî fi’l-Fıkhı’l-Hanefî*, Tahkik ve Ta’lik: Kâmil Muhammed Uveyda, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, s. 136; el-Haddâd, c. II, s. 41; İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-Râik*, c. VII, s. 478; Bilmen, c. IV, s. 202.

bağımsız olarak yalnızca hukuka aykırılığı mı yoksa hukuka aykırılıkla birlikte aynı zamanda kusurluluğu mu ya da hatâen açığa çıkmış haksız fiilleri dışarıda bırakacak şekilde yalnızca kusurlu haksız fiilleri mi ifade etmek üzere kullanılmış olduğu anlaşılmış olacaktır.

Vedâi akdinde, vedâyı elinde bulunduran kişinin, vedâ üzerinde açığa çıkan zarardan hukuken sorumlu tutulabilmesi, öncelikle, o kimsenin vedâyı hukukun öngördüğü çerçevede muhafaza etme yükümlülüğünü terk etmiş olmasına bağlıdır.⁵² Çünkü vedâ akdi, özü itibarıyla, vedâyı elinde bulunduran kişi bakımından, akde konu malı (vedâyı) hukukun öngördüğü çerçevede muhafaza etme yükümlülüğünü ifade etmektedir.⁵³ Söz konusu yükümlülüğün ihlâli ise, akdin gereklerine aykırılık teşkil eden bir davranış/durum niteliği taşımaktadır. Söz gelimi, hukukun öngördüğü çerçevede muhafaza edilmemiş olması sebebiyle vedâ bir başkası tarafından çalınsa, vedâyı tazmin yükümlülüğü, vedâyı elinde bulunduran kişiye aittir.⁵⁴ Dikkat edilirse, bahsi geçen durumda, vedâyı doğrudan zarar verme kastı bulunmamakla birlikte, muhafaza yükümlülüğünün ihmali sebebiyle vedâ üzerinde bir zararın açığa çıkması ve dolayısıyla vedâyı elinde bulunduran kişinin tazmin yükümlülüğü söz konusudur. Teaddî-hukuka aykırılık-kusur ilişkisi açısından incelendiğinde zarar, akdin gereklerine aykırılık teşkil etmesi sebebiyle hukuka aykırı ve aynı zamanda kusurlu (ihmal) bir davranış sonucu açığa çıkmıştır. Bu bağlamıyla Klasik Hanefî kaynaklarda, teaddî kelimesinin, hukuka aykırılığı ve kusurluluğu aynı anda ifade etmek üzere kullanılmış olduğu sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Vedâyı elinde bulunduran kimse bakımından tazmin yükümlülüğüne gerekçe teşkil eden bir diğer durum ise, vedânın kullanımı sonucu bir zararın açığa çıkmasıdır. Söz gelimi, vedâ olarak bırakılan elbiseyi giyme veya bineği kullanma sonucu bir zararın açığa çıkması bu türden bir tazmin gerekçesidir.⁵⁵ Vedâyı elinde bulunduran kişi, vedâyı kullanmakla yetkisiz bir tasarrufta ve akdin gereklerine aykırılık teşkil eden bir davranışta bulunmuş olmaktadır. Yetkisiz tasarrufu ve dolayısıyla akdin gereklerine aykırılık teşkil eden davranışı sebebiyle de, açığa çıkan zarardan hukuken sorumlu tutulmaktadır. Dikkat edilirse, bahsi geçen bağlamıyla zararın açığa çıkmasında, vedâyı elinde bulunduran kişinin ne doğrudan zarar kastı ne de zararın açığa çıkmasında (bir önceki paragrafta zikredilen durumda olduğu gibi) ihmali söz konusudur. Vedâyı elinde bulunduran kişinin iradesi/kastı, doğrudan zarar açığa çıkarmaya değil, akde konu malı kullanmaya dönüktür. Bu bağlamı esas alındığında, Klasik Hanefî literatürde

⁵² el-Kâsânî, c. VIII, s. 364; Şeyhîzâde, c. III, s. 469-470; Bilmen, c. IV, s. 178-179.

⁵³ el-Kâsânî, c. VIII, s. 364.

⁵⁴ el-Kâsânî, c. VIII, s. 364; Bilmen, c. IV, s. 178-179.

⁵⁵ el-Kâsânî, c. VIII, s. 364; Şeyhîzâde, c. III, s. 472; Bilmen, c. IV, s. 175.

teaddî kelimesinin, zararın açığa çıkmasına sebep teşkil eden irâdî/kastî hukuka aykırı davranışı ifade etmek üzere kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hanefî düşüncede, vedîaya hatâen verilen zarar tazmin konusu değildir.⁵⁶ Bu durum, zararın açığa çıkmasına sebep teşkil eden hukuka aykırı davranışı, irâdî/kastî kaydıyla sınırlamamıza imkân vermektedir.

Akde konu malın, sahibi tarafından iadesi istendiği halde geri verilmeyip inkâr edilmesi ve daha sonra zarar görmesi de, malı elinde bulunduran kişinin tazminle yükümlü tutulabilme gerekçelerinden bir diğeridir.⁵⁷ Çünkü söz konusu durumda malı elinde bulunduran kişi, sahibinin izni olmaksızın malı elinde bulunduran kişi (haksız zilyed) konumuna geçmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla, sahibinin iade talebinden sonra akde konu malda açığa çıkacak her türlü zarardan hukuken sorumlu tutulur. Burada tazmin yükümlülüğüne gerekçe teşkil eden durum, daha sonra zararın hangi şekilde (kusurlu veya kusursuz) açığa çıktığından tümüyle bağımsız bir biçimde, iade talebinin reddi ve dolayısıyla akdin gereklerine aykırılık teşkil eden irâdî bir davranışta bulunmaktır. Buradan hareketle, bahsi geçen bağlamıyla teaddî kelimesinin, -(bir zararı açığa çıkarıcı nitelikte olsun ya da olmasın) akdin gereklerine ve dolayısıyla hukuka aykırı irâdî/kastî davranışı ifade etmek üzere kullanılmış olduğu sonucuna ulaşmak mümkün gözükmektedir.

Akde konu malı elinde bulunduran kişinin tazmin yükümlülüğüne gerekçe teşkil eden durumlardan bir diğeri de, akit konusu mala bu malı elinde bulunduran kişi tarafından doğrudan ve kasıtlı bir biçimde zarar verilmesidir (itlaf).⁵⁹ Burada tazmine konu olan itlafı, doğrudan ve kasıtlı bir biçimde zarar verme olarak ifade etmemiz, hatâen verilen zararın, hanefî hukuk düşüncesinde sırf emanet akitleri bakımından tazmine konu edilmemesi sebebiyledir.⁶⁰ Bu bağlamıyla ele alındığında teaddî kelimesinin, Klasik Hanefî literatürde, doğrudan zarar kastıyla (kusur) gerçekleştirilmiş hukuka aykırı davranış anlamında kullanılmış olduğu çıkarımını yapmak mümkündür.

Tazmin yükümlülüğüne gerekçe teşkil eden durumlardan bir diğeri de, emanet akdinin varlığını inkâr etmemekle birlikte, mal sahibinin iade talebini reddetmek ve malı sahibinin izni dışında elde bulundurmaya devam etmektir.⁶¹ Bu durum, mal sahibinin malından istifadesini engelleyici ni-

⁵⁶ Âtîf Bey, VI. Kitap (Kitâbü'l-Emânât), s. 24; Alî Haydar, c. II, s. 458.

⁵⁷ el-Kâsânî, c. VIII, s. 365; el-Merğînânî, c. VIII, s. 514; el-Bağdâdî, c. I, s. 228-229; el-Haddâd, c. II, s. 38; Şeyhizâde, c. III, s. 471.

⁵⁸ el-Kâsânî, c. VIII, s. 365; el-Bağdâdî, c. I, s. 229; Şeyhizâde, c. III, s. 471.

⁵⁹ el-Kâsânî, c. VIII, s. 366.

⁶⁰ Âtîf Bey, VI. Kitap (Kitâbü'l-Emânât), s. 24; Alî Haydar, c. II, s. 458.

⁶¹ el-Kâsânî, c. VIII, s. 366; el-Merğînânî, c. VIII, s. 511; el-Bâbertî, c. VIII, s. 511; el-Haddâd, c. II, s. 37; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. VII, s. 467; el-Bağdâdî, c. I, s. 225; Şeyhizâde, c. III, s. 470.

telikte olduğu için, hükmen itlâf olarak değerlendirilmektedir.⁶² İade talebinin reddinden sonra akde konu olan mal üzerinde açığa çıkan zarardan, tümüyle malı elinde bulunduran kişi sorumlu tutulur. Tazmin yükümlülüğü bakımından gerekçe teşkil eden durum, iade talebinin reddedilip malın izinsiz/haksız bir biçimde elde bulundurulmaya devam edilmesidir.⁶³ Bu bağlamıyla düşünüldüğünde teaddî kelimesinin, zarar ve kusur unsurundan bağımsız olarak, hukuka aykırı iradî/kastî davranışı ifade etmek üzere kullanılmış olduğu açıktır.

Sözü edilen durumları esas alarak, sırf emanet akdi niteliği taşıyan akitler ile hukukî sorumluluk (tazmin yükümlülüğü) arasındaki ilişki bakımından teaddî kelimesinin terminolojik içeriğine dönük genel bir çerçeve ortaya koymak gerekirse; Klasik Hanefî kaynakların ilgili bölümlerinde teaddî kelimesinin, metin içindeki örnek hukukî çözümlemenin bağlamıyla doğrudan ilişkili olarak;

Akdin gerektirdiği özen yükümlülüğünün, hukukun öngördüğü şekilde yerine getirilmemesi durumu (özen yükümlülüğünün ihmali şeklinde açığa çıkan hukuka aykırı davranış),

Zarar kastı ve özen yükümlülüğünün ihmali söz konusu olmaksızın, ilgili akdin kişiye bir yetki/hak olarak tanımadığı bir tasarrufun/davranışın iradî/kastî olarak gerçekleştirilmesi durumu (zarar kastı ve özen yükümlülüğünün ihmali anlamı taşımayan hukuka aykırı iradî davranış) ve

Akde konu mala doğrudan zarar verme kastıyla gerçekleştirilen hukuka aykırı davranış (kusurlu/kasıtlı hukuka aykırı davranış),

anlamlarından herhangi birini ifade etmek üzere kullanılmış olduğu; buna karşılık hukuka aykırı ancak hatâen açığa çıkmış olan davranışların, teaddî kapsamında değerlendirilmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple, sırf emanet akitleri-hukukî sorumluluk ilişkisi bağlamında teaddî kelimesinin, terminolojik içeriği bakımından doğrudan ve yalnızca hukuka aykırılığı ifade edecek şekilde aktarımı, belirtilen sebeplerden dolayı isabetli gözükmemektedir. Çünkü modern hukuk terminolojisinde hukuka aykırılık, fâilin fiile dönük iradesinden bağımsız olarak, kişi bakımından bir hak ve yetki olarak tanınmamış bir davranışın gerçekleştirilmesini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Emanet Niteliği Taşıyan Muâvaza Akitlerinde Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi

Sırf emanet niteliği taşıyan akitlerde olduğu gibi, emanet niteliği taşıyan

⁶² el-Kâsânî, c. VIII, s. 366.

⁶³ el-Kâsânî, c. VIII, s. 366; el-Merğînânî, c. VIII, s. 511; el-Bâbertî, c. VIII, s. 511; el-Haddâd, c. II, s. 37; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, c. VII, s. 467; el-Bağdâdî, c. I, s. 225.

teaddî ile aynı zamanda hatâen açığa çıkan hukuka aykırı davranışı da kasdediyor olsaydı, metnin devamında, fâilin müteaddî olmamasını, onun hatalı davranışıyla örneklemesi söz konusu olmazdı. Çünkü metnin devamında “وَأِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا فِي الْإِفْسَادِ بِأَنْ أَفْسَدَ التَّوْبَ خَطَأً بِعَمَلِهِ مِنْ غَيْرِ قَصْدِهِ” denilmek suretiyle ecîrin müteaddî sayılmaması, onun (kasıtlı veya ihmali değil) hatalı davranışıyla izah edilmektedir. Hukuka aykırılığın, fâilin fiile dönük iradesinden bağımsız objektif bir unsur olduğu göz önüne alındığında, metindeki bağlamıyla teaddî kelimesinin yalnızca hukuka aykırılığı ifade etmek üzere kullanılmadığı açıktır. Diğer taraftan, ilgili örnekte hukuka aykırılık, sahibinin izni ve yetkilendirmesi söz konusu olmaksızın, onun malına doğrudan zarar verilmiş olmasıdır. Bu zararın, kasfî veya özensiz ya da hatalı davranış sonucu açığa çıkmış olması, hukuka aykırılık bakımından tanımlayıcı bir husus değildir. Kısacası el-Kâsânî, ilgili metinde müteaddî kelimesini, yalnızca hukuka aykırılığa değil, kusurlu bir biçimde açığa çıkan hukuka aykırı davranışa karşılık gelecek bir içerikte kullanmaktadır.

Hanefî hukuk düşüncesinde, doğrudan zarar verme kastı ve özen yükümlülüğünün ihmali söz konusu olmaksızın, ecîr-i müşterekin, elinde emanet hükmünde bulunan mal üzerinde akde konu işlemi gerçekleştirirken doğrudan kendi fiiliyle mala vermiş olduğu zarar, kendisi bakımından hukukî sorumluluk (tazmin yükümlülüğü) gerekçesi olarak görülmektedir. Dikkat edilirse söz konusu zararın ve dolayısıyla tazmin yükümlülüğünün açığa çıkmasında ne zarar verme kastı ne de özen yükümlülüğünün ihmali söz konusudur. Söz konusu durumda ecîr-i müşterekin hukukî sorumluluğu, kimi Hanefî kaynaklarda, onun davranışında müteaddî olmasıyla gerekçelendirilmektedir. Örneğin Kâdîzâde,

وَوَجِبَ التَّعَدِّي فِيمَا نَحْنُ فِيهِ عَلَى مَا فُهِمَ مِنَ الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ مِنْ قِبَلِ أَيْمَانِنَا هُوَ مُخَالَفَةُ الْأَجِيرِ لِذَنْ الْمُسْتَأْجِرِ حَيْثُ أَتَى بِالْعَمَلِ الْمُفْسِدِ ، مَعَ أَنَّ الدَّالِيلَ تَحْتِ إِذْنِهِ إِنَّمَا هُوَ الْعَمَلُ الْمُصْلِحُ⁶⁶

biçimindeki ifadesiyle ecîr-i müşterekin müteaddî olmasını, her ne kadar zarar kastı ve özen yükümlülüğünün ihmali söz konusu olmasa da, onun, akdin gereklerine aykırılık teşkil eden davranışıyla izah etmektedir. Çünkü ecîr-i müşterek bakımından akit, ilgili mal üzerinde akit konusu işlemin zarar verici (المُفْسِدِ) şekilde değil, akit esnasında öngörüldüğü şekliyle (الْعَمَلُ الْمُصْلِحُ) yerine getirilme yükümlülüğünü ifade etmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla ecîr-i müşterekin, herhangi bir zarar kastı ve ihmal söz konusu olmaksızın, akit konusu mala dönük zarar verici davranışı, kendisi bakımından

⁶⁶ Kâdîzâde, c. IX, s. 129.

⁶⁷ el-Kâsânî, c. VI, s. 57; el-Merğînânî, c. VIII, s. 126; Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I-II (5 Cüz), Müessesetü'l-Varâk, Amman 2006, c. II (Cüz, 4-5), s. 289; Kâdîzâde, c. IX, s. 128; Şeyhîzâde, c. III, s. 546.

akit yükümlülüğünün ihlâli veya akdin gereklerine aykırılık teşkil eden davranış anlamına gelmektedir. Klasik Hanefî kaynaklarda, ücret karşılığı hayvan otlatanın hayvanları hukukun öngördüğü sınırlar içinde sürmesine rağmen (ساق سوقا معتادا) hayvanların telef olması; ücret karşılığı yük taşıyan kişinin/hammalın ayağının kayması veya tökezlemesi sonucu malın düşerek zarar görmesi de yine söz konusu sorumluluk türünün örnekleri olarak zikredilmektedir.⁶⁸ Bu bağlamıyla ele alındığında teaddî kelimesinin, akdin gereklerine aykırılık teşkil eden hukuka aykırı kusursuz davranış anlamında kullanılmış olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Sözü edilen hususlar esas alındığında, emanet niteliği taşıyan muâvaza akitleri bağlamında teaddî kelimesinin, metin içindeki bağlamına ve ilgili hukukî çözümlemenin kurgusuna bağlı olarak;

Zarar verme kastı veya özen yükümlülüğünün ihlâline bağlı olarak kusurlu bir biçimde açığa çıkan hukuka aykırı davranışa veya akdin gereklerine aykırılık teşkil eden hukuka aykırı kusursuz davranışa karşılık gelecek bir içerikte kullanılmış olduğu tespitini yapmamız mümkündür. Teaddî kelimesinin ilk anlamını esas aldığımızda, emanet niteliği taşıyan muâvaza akitleri bakımından kusur sorumluluğunun; ikinci anlamını esas aldığımızda ise kusursuz sorumluluğun, bir diğer ifadeyle (zarar kastı ve ihmal söz konusu olmaksızın) yalnızca hukuka aykırılıktan kaynaklanan bir sorumluluğun söz konusu olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla emanet niteliği taşıyan muâvaza akitleri açısından hukukî sorumluluğu, kusur sorumluluğuna indirgemek Klasik Hanefî düşüncesi bakımından isabetli bir tespit olarak gözükmemektedir.

Sonuç

Klasik Hanefî literatürünün ilgili kısımları, örnek hukukî çözümlerinin kurgusu esas alınarak incelendiğinde, teaddî kelimesinin, tessebbüb ve mübâşeret sorumluluğu bağlamında, (zarar kastı bulunsun ya da bulunmasın) dolaylı olarak zararın açığa çıkmasına sebep teşkil eden hukuka aykırı davranışın kasıtlı/iradî olarak yapılmış olma durumuna veya hakkın, hu-

⁶⁸ Bahsi geçen iki örnekte herhangi bir zarar verme kastı veya ihmal söz konusu olmaksızın, ecîr-i müşterekin, hukukun öngördüğü sınırlar içinde davranmış olmasına karşın açığa çıkan zarardan hukukun sorumlu tutulması, kimi kaynaklarda teaddî olmaksızın açığa çıkan bir sorumluluk olarak değerlendirilmektedir. Ancak Kâdîzâde, ecîr-i müşterek bakımından teaddî olmaksızın sorumluluğun söz konusu olmayacağını, bahsi geçen örnekler bakımından teaddîliğin akdin gereklerine aykırılık teşkil eden davranış şeklinde açığa çıktığını ifade etmektedir. Kâdîzâde'nin gerekçelendirme biçiminin, bahsi geçen ve benzer diğer örnekler bakımından sorunu daha kapsamlı ve daha tutarlı izah edici olduğunu; bu sebeple onun izahlarına metinde yer verdiğimizizi belirmemiz gerekmektedir. Metinde zikri geçen söz konusu örnekler için bkz. el-Kâsânî, c. VI, s. 57.

kukun öngördüğü sınırlar içinde kullanımı hususunda gerekli özenin gösterilmemiş olma durumuna (özen yükümlülüğünün ihmali) denk düşecek bir içerikte; sırf emanet akdi niteliği taşıyan akitler ile hukukî sorumluluk arasındaki ilişki bağlamında, akdin gerektirdiği özen yükümlülüğünün, hukukun öngördüğü şekilde yerine getirilmemesi durumuna (özen yükümlülüğünün ihmali şeklinde açığa çıkan hukuka aykırı davranışa) veya zarar kastı ve özen yükümlülüğünün ihmali söz konusu olmaksızın, ilgili akdin kişiye bir yetki/hak olarak tanımadığı bir tasarrufun/davranışın irâdî/kastî olarak gerçekleştirilmesi durumuna (zarar kastı ve özen yükümlülüğünün ihmali anlamı taşımayan hukuka aykırı irâdî davranışa) ya da akde konu mala doğrudan zarar verme kastıyla gerçekleştirilen hukuka aykırı davranışa (kusurlu/kasıtlı hukuka aykırı davranışa) denk düşecek bir içerikte; emanet niteliği taşıyan muâvaza akitleri-hukukî sorumluluk ilişkisi bağlamında ise, zarar verme kastı veya özen yükümlülüğünün ihlaline bağlı olarak kusurlu bir biçimde açığa çıkan hukuka aykırı davranışa veya akdin gereklerine aykırılık teşkil eden hukuka aykırı kusursuz davranışa karşılık gelecek bir içerikte kullanılmış olduğu tespiti yapmamız mümkündür.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, Klasik Hanefî literatürde teaddî kelimesi, hukuka aykırı ve aynı zamanda fâilinin iradesi sonucu (veya en azından özen yükümlülüğünün ihmali sonucu) açığa çıkmış davranışı temsil etmek üzere kullanılmaktadır. Bir diğer ifadeyle teaddî kelimesi, teammüd anlamını da içerecek şekilde kullanılmaktadır. Esasen Mecelle’de, teaddî yerine teammüd kelimesinin kullanılmış olması da bu tespiti destekler niteliktedir.

Sözü edilen hususlar esas alınarak mâhiyetleri bakımından incelendiğinde, tessebbüb sorumluluğu bakımından en kapsayıcı ve dolayısıyla en tanımlayıcı ifade biçiminin haksız fiil sorumluluğu; mübâşeret sorumluluğu bakımından zarar sorumluluğu; sırf emanet akitleri ve emanet niteliği taşıyan muâvaza akitleri bakımından ise, tessebbüb sorumluluğunda olduğu gibi, haksız fiil sorumluluğudur. Dolayısıyla, her ne kadar kimi durumlarda kusur sorumluluğu olarak açığa çıkmaları söz konusu olsa da, tessebbüb sorumluluğu ile emanet akitlerine bağlı sorumluluğun kusur sorumluluğuna indirgenmesi, doğru bir yaklaşım biçimi değildir. Benzer şekilde, kimi durumlarda kusur sorumluluğu kimi durumlarda haksız fiil sorumluluğu şeklinde açığa çıkması söz konusu olsa da, mübâşeret sorumluluğunun haksız fiil sorumluluğuna indirgenmesi, klasik literatür esas alındığında, temellendirilebilir olmaktan uzak bir yaklaşım biçimidir. Çünkü, klasik literatürde, zarar-illet-sebepe kurgusuna bağlı olarak, zararlı sonuç doğuran fiilin teaddîlik niteliği taşıması, tüm hukukî sorumluluk türleri bakımından asgarî-ortak bir gerekçe olarak değil, tessebbüb sorumluluğu veya akdin gereklerine aykırılık teşkil eden davranış sebebiyle açığa çıkan sorumluluk bakımından bir şart olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Akıntürk, Turgut ve Karaman, Derya Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, Beta Yayınları, 22. Baskı, İstanbul 2014.
- Alî Haydar, Hoca Emîn Efendizâde (ö. 1334/1915), *Dureru'l-Hukâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, İstanbul 1330/1914.
- Antalya, Gökhan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, I-II, Beta Yayınları, İstanbul 2012.
- Âtîf Bey, Kuyucaklızâde Mehmet (ö. 1316/1898), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi ve Kavâid-i Külliyye-i Fıkhiyye'nin İzâhi*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339.
- Aydın, M. Akif, "İtlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 466-469.
- el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed (ö. 786/1384), *el-Inâye Şerhu'l-Hidâye* (İbnu'l-Humâm'ın Fethu'l-Kadîr'i ile birlikte), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Ğânim b. Muhammed (ö. 1032/1623 [?]), *Mecmeu'd-Damânât*, I-II, Dâru'l-İslâm, Kahire 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ty.
- Deryal, Yahya ve Genç, Cemal, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 4. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2010.
- el-Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed (ö. 800/1398), *el-Cevheratü'n-Neyyira*, I-II, Pakistan ty.
- el-Haskefî, Muhammed b. Alî b. Abdîrrahmân b. Muhammed (ö. 1088/1677), *ed-Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Thk. Abdülmun'ım Halîl İbrâhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.
- İbn Mâze, Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed (ö. 970/1562), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2003.
- _____ *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, I-IX, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- Kâdîzâde, Şemsüddîn Ahmed b. Mahmûd el-Edirnevî (ö. 988/1580), *Netâicu'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr/Tekmiletu Fethi'l-Kâdîr* (Fethu'l-Kâdîr'in devamında 8, 9 ve 10. ciltler), Ta'lik ve Tahrîc: Abdur-

- rezzâk Ğalib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, I-X, Tahkik ve Ta'lik: A. M. Muavvîd ve A. A. Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- el-Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî (ö. 428/1037), *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhü'l-Hanefî*, Tahkik ve Ta'lik: Kâmil Muhammed Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- el-Merġînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî* (Fethu'l-Kadîr içinde), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Meydânî, Abdülġanî b. Tâlib b. Hammâde el-Ğuneymî (ö. 1298/1881), *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2007.
- Nomer, Halûk N., *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 11. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul 2012.
- Reisoġlu, Safa, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 17. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul 2005.
- Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd (ö. 747/1347), *Şerhu'l-Vikâye*, I-II (5 Cüz), Müessesetü'l-Varâk, Amman 2006.
- es-Semerkandî, Alâuddîn (ö.539/1144), *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, (ö. 483/1090), *Kitâbu'l-Mesûd (el-Mesûd)*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân el-Kelibûlî (ö. 1078/1667), *Mecmeu'l-Enhur fi Şerhi Multeka'l-Ebhur*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1997.
- ez-Zerkâ, Ahmed b. Muhammed (ö. 1357/1938), *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1989.
- Ebu'l-Hâris el-Ğazzî, Muhammed Sıddîkî b. Ahmed el-Burnû, *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, I-XIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003.
- Yıldız, Kemal, *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, Hâceġan Akademi Kitaplığı, İstanbul 2005.
- ez-Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî (ö. 743/1343), *Tebyî-nü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

İLLETİN TAHSİSİNE CEVAZ VERMEK MU'TEZİLÎ OLMAK MIDİR?

DOES APPROVING THE SPECIALIZATION OF THE CAUSE LEAD TO BECOMING MU'TAZİLÎ?

ÖMER YILMAZ

YRD. DOÇ. DR.

NÂMIK KEMAL Ü. İLÂHİYAT FAK.



ÖZ

Hanefî usûlünde illetin tahsisi tartışması zaman zaman kelâmî bir hüviyet kazanmıştır. Kerhî, Cessâs ve Debûsî, illetin tahsisine cevaz verseler de Serahsî ile başlayan süreçte Hanefî usûlüne hâkim olan yaklaşım, illetin tahsisini reddetmek yönünde olmuştur. Bu yaklaşımın öncüsü durumunda olan Serahsî, illetin tahsisine cevaz vermeyi “Mu'tezile'ye meyil” olarak değerlendirmiştir. Ona göre illetin tahsisine cevaz verenler, Mu'tezile'nin temel öğretilerini - özellikle icthadda isabet meselesindeki görüşünü- kabul etmek durumundadırlar. Serahsî ile aynı dönemde Ebû'l-Usr Pezdevî ve bu âlimlerden iki asır sonra yaşamış bulunan Ebû'l-Berekât Neseî de icthadda isabet meselesi ile illetin tahsisi arasında bir bağ kurmuştur. İletin tahsisine cevaz verenlere yönelik olarak Hanefî usûlünde Serahsî, Ebû'l-Usr Pezdevî ve Ebû'l-Berekât Neseî ile sınırlı kalan bu yaklaşım, modern dönemde pek çok takipçi bulmuştur. Buna bağlı olarak Kerhî ve Cessâs gibi Irak Hanefîlerinin illetin tahsisine cevaz vermeleri Mu'tezilî etkiye mâruz kalmış olmalarının bir neticesi olarak değerlendirilmiştir. Araştırmanın odağını, bu değerlendirmenin sorgulanması oluşturmaktadır. Hanefî usûl eserlerinde illetin tahsisi tartışması, bunun icthadda isabet meselesi ile ilişkisi ve illetin tahsisine cevaz vermeyi “Mu'tezile'ye meyil” olarak değerlendiren yaklaşımın tarihî arka planı araştırma çerçevesinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İletin Tahsisi, Müctehidin Yanılmazlığı, Mu'tezile.

ABSTRACT

In Hanafi methodology, the specialization of the cause sometimes reflects theological identity. Although Karkhi, al-Jassas and al-Dabusi permitted the specialization of the cause, the prevailing approach to the specialization of the cause in Hanafi methodology in the period starting with Sarakhsi was to reject it. The leading scholar of this approach, Sarakhsi considered the permission for “the specialization of the cause” to be “inclination towards Mu'tazilism”. According to him, those who approve the specialization of the cause also accept other principles of Mu'tazilism, especially the principle about “isabat in ijthad (infallibility in ijthad)”. Al-Bazdawi, who lived in the time of Sarakhsi, and al-Nasafi, who lived two centuries later after them, made a connection between “isabat in ijthad” and “specialization of the cause”. This approach was adopted only by al-Sarakhsi, al-Bazdawi and al-Nasafi in Hanafi methodology, but in the modern era, it found many followers. Consequently, it is evaluated that Karkhi and al-Jassas approving the specialization of the cause was because the Iraqi Hanafism was strongly influenced by Mu'tazilism. The focus of the research is to question this evaluation. The debate about the specialization of the cause in Hanafi methodology, and its relation with the issue of “isabat in ijthad”, and the historical background of the approach suggesting that allowing for the specialization of the cause is the inclination towards Mu'tazilism are scrutinized in this research.

Keywords: Specialization of the Cause, Infallibility, Mu'tazilism.

Giriş

Hükmü bilinmeyen meselelerin hükümlerine ulaşmanın yollarından birisi kıyastır ve bu işlem, hükmü bilinen ve bilinmeyen meseleler arasında “illet” adı verilen ortak özelliğe dayalı olarak yapılmaktadır. “Asıl” adı verilen meselede hükmün dayalı olduğu illet, fer’ adı verilen ve hükmü bilinmeyen meselede de var ise fer’, aslın hükmünü almaktadır. Ancak zaman zaman asılda tespit edilen illet fer’de de olduğu hâlde bir mâniden dolayı fer’, aslın hükmünü almayabilmektedir. Köpeğin necis olarak kabul edilmesi buna örnek teşkil etmektedir. Peygamberimiz, kedinin etrafımızda dolaşan hayvanlardan olması illetine bağlı olarak onun temiz olduğuna hükmetmiştir. Köpek de böyle olduğu yani aynı illet bu hayvanda da bulunduğu hâlde illetten tahsiste bulunmuş ve köpek necis kabul edilmiştir.¹ Bu çerçevede bazı âlimlere göre illet bulunduğu hâlde, illete dayalı olarak verilen hükmün bulunmaması câizdir.² Aslında doğrudan fıkıh usûlünü ilgilendiren bu konudaki tartışma, Hanefî usûlünde zaman zaman kelâmî bir çerçevede cereyan etmiştir. Bu bağlamda illetin tahsisine cevaz vermeyenlerden birisi olarak Serahsî, buna cevaz vermeyi “Mu’tezile’ye meyil” olarak değer-

* Bu yazı için taslak niteliğindeki bir metin daha önce INES 1. International Academic Research Congress’de “Mâtürîdiyye İle Mu’tezile Arasında İletin Tahsisi Tartışması” adıyla sunulmuştur. Bkz. INES 1. International Academic Research Congress, Ankara 2016, s. 1377-1382.

¹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (thk. Muhammed Zeki Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 635.

² İletin tahsisine ilişkin görüş ayrılıklarına dair bkz. Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 137-154. Tahsisi genel olarak inceleyen araştırmalar için bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 2011; a. mlf., “Tahsis”, *DİA*, XXXIX, 432-434; a. mlf., “İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsis”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2003, XVI/3, s. 430-443.

lendirmiştir. Hatta bunu bir adım daha ileri götürerek illetin tahsisine cevaz verenlerin Mu'tezile'nin temel öğretilerini - özellikle icthadda isabet meselesindeki görüşünü- kabul etmek durumunda olduklarını söylemiştir.³ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ile aynı dönemde Ebü'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089) ve bu âlimlerden iki asır sonra yaşamış bulunan Ebü'l-Berekât Neseî (ö. 710/1310) de icthadda isabet meselesi ile illetin tahsisi arasında bağlantı kurmuştur.⁴ Klasik dönemde illetin tahsisine cevaz verenlere yönelik bu yaklaşım, modern dönemde de pek çok takipçi bulmuştur. Buna bağlı olarak Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) gibi Irak Hanefilerinin illetin tahsisine cevaz vermeleri Mu'tezilî etkiye mâruz kalmış olmalarının bir neticesi olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmenin incelenmesi, araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. İletin tahsisi nedir, Hanefilerde illetin tahsisine cevaz verenler ve vermeyenler kimlerdir, illetin tahsisi ile Mu'tezile'nin icthadda isâbet meselesi etrafındaki görüşleri arasında nasıl bir ilişki vardır, illetin tahsisine cevaz vermek Mu'tezile'nin temel görüşlerini kabul etmeyi zorunlu kılmakta mıdır ve bütün bu soruların hepsinin temeli olarak illetin tahsisine cevaz vermek Mu'tezilî olmak mıdır? Bu sorulara cevap arayan araştırmada konunun bir yandan Hanefî usûl eserlerindeki gelişimi incelenirken bir yandan da modern fıkıh usûlü çalışmalarına yansımaları ele alınmıştır. Özellikle Irak Hanefîleri ile Mu'tezile arasında bağ kurmak modern yazarlar arasında epey yaygındır. Wilferd Madelung⁵, Josef van Ess⁶, Nurit Tsafir⁷, Aron Zysow⁸ bu konuda akla gelen ilk örneklerdir. Ancak bu bağlantının tahkiki, illetin tahsisi gibi kelâmî yönleri de olan bir problemin Hanefî usulündeki gelişimini takip etmeyi gerektirmektedir. Diğer yandan illetin tahsisini savunmayı Mu'tezile ile özdeşleştiren bu yaklaşımın yaslandığı tarihsel zeminin de analiz edilmesi gerekmektedir.

Çalışmada öncelikli olarak illetin tahsisine yer verilerek Hanefî usûl âlimlerinin konuya yaklaşımları tahlil edilmiştir. İletin tahsisinin kavramsal çerçevesi, bunun cevazına ilişkin görüş ayrılıkları ve her bir görüşün dayanakları bu çerçevede incelenmiştir. Ardından illetin tahsisini reddeden bazı âlimler tarafından ileri sürülen illetin tahsisi - icthadda isâbet meselesi

³ Serahsî, *el-Usûl* (tahk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1374/1954, c. II, s. 207-212.

⁴ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1418/1997, c. IV, s. 47-56; Ebü'l-Berekât Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1986/1406, c. II, s. 310-315.

⁵ Wilferd Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler* (trc. Arslan Gündüz), Leiden 1971, s. 4; Sönmez Kutlu vd., *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (yay. haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 308.

⁶ Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge 2006, s. 173.

⁷ Nurit Tsafir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, Cambridge 2004, s. 43-49.

⁸ Aron Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Law and Society* (ed. Bernard Weiss), Leiden 2002, s. 235.

arasındaki bağlantı irdelenmiştir. Son olarak da illetin tahsisine cevaz vermeyi Mu'tezilî bir düşünceyi savunmak olarak gören âlimlerin bu konudaki tavırlarının belirlenmesinde etkili olan tarihî arka plan ele alınmıştır.

I. Hanefilerin İletin Tahsisine Yaklaşımları

Cessâs, eserinde illetlerle bu illetlere dayalı hükümler arasındaki ilişki üzerinde durur. Ancak bundan önce onun illetlerde aklî ve şer'î olmak üzere ikili bir ayırım yaptığını göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü burada illetin tahsisi ile kastedilen, şer'î illettir. Aklî illete gelince o; dinî yönü olmayan aklî meselelerdeki illettir, ateşin değdiği nesneyi yakması gibi. Ona göre illetler, bu illetlere dayalı hükümler için bir alâmet ve emâre niteliğindedir. Bir diğer ifadeyle biz, bu illetlerin varlığına tanık olduğumuzda bunları birer emâre kabul ederek bu illetlere dayalı hükümlerin de var olabileceği sonucunu çıkarırız. Ancak illetlerin varlığı mutlaka hükümlerin de var olmasını gerektirmez. Çünkü Cessâs'a göre illetle hüküm arasındaki bu ilişki, zorunlu bir ilişki değildir. Bu durum, illetin bulunduğu kimi yerlerde hükmün bulunmamasını mümkün kılmaktadır.⁹ Cessâs'ın, illeti "hükmü zorunlu kılmayan alâmet ve emâre" olarak tanımlamasıyla Mu'tezile'nin illet anlayışı arasında köklü bir ayırım vardır. Zira Mu'tezile'ye göre illet, hüküm için müessir niteliktedir. Bir diğer ifadeyle illetin varlığı, hükmün var olduğunun kabulünü gerektirir.¹⁰

İletle hüküm arasındaki bu ilişkiye Cessâs, şöyle bir örnek verir: "Dinimiz ölmüş hayvan etini (leşi) haram kılmıştır. Ancak ölmüş hayvan eti dinî bildirim olmadan önce de vardı ve hükmü haram değildi, dinî bildirimle haram hükmünü aldı ve ardından da bu haram hükmünün durumdan duruma tahsise uğraması câiz görüldü."¹¹ Bu örnekten çıkarılacak ilk sonuç, illetlerin hükümler için alâmet ve emâre niteliğinde olmasıdır. Ancak bu zorunlu bir ilişki değildir. Bir başka ifadeyle çoğu durumda illetin varlığı hükmün de var olduğunu gösterebilir. Ancak illet olduğu hâlde hükmün bulunmadığı durumların olması da mümkündür. Cessâs'a göre ölü hayvan etinin dinî bildirimden önce haram olmadığı hâlde dinî bildirimle haram kılınmış olması da önem taşımaktadır. Çünkü bu, Cessâs'ın hüsn-kubuh konusundaki görüşünü ortaya koymaktadır. Bu örnekten yola çıkıldığında hüsn-kubuhun şer'î olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, c. IV, s. 261-262.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed*, Dimaşk 1385/1965, c. II, s. 704. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin illete yaklaşımındaki bu farklılıkla ilgili değerlendirmeler için bkz. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-din ve Usûlü'l-fikh İlişkisi* (doktora tezi, 2012), AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 283.

¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, c. IV, s. 260.

İlletin tahsisini ise Cessâs, istihsanla aynı anlamda kullanır. Ona göre her iki kavram şu anlamı ifade etmektedir: “Bir mânanın hükmü gerektirdiğini ifade ettiğimizde söz konusu mânayı o hüküm için bir işaret olarak kabul etmiş oluyoruz ve biz bu mânaya ‘illet’ adını veriyoruz. İlletin bulunduğu durumlarda ona bağlı olarak hükmün de bulunduğu varsayılmaktadır. Ancak illet bulunduğu hâlde ona dayalı hükmün bulunmaması hâline ‘istihsan’ adı verilmektedir. İllete dayalı hükmün terk edilmesi ise nasla olabildiği gibi icmâ ile ya da kıyas ile de olabilmektedir.”¹²

Cessâs ayrıca illetin tahsisine ilişkin bu görüşünü “ashâbımız” diyerek kastettiği mezhebin kurucu imamlarına da isnat etmektedir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Ashâbımıza göre şer’î illetlerin (hükümlerinin) tahsisi câizdir. Ashâbımızın mezhebi, sözleri, ele aldıkları meseleler, onların bu görüşte olduklarını kabul etmemizi gerekli kılmaktadır. Ashâbımızdan ya da şeyhlerimizden bunu reddeden birisini tanınamaktayız.”¹³ Görüldüğü gibi Cessâs, illetin tahsisini Hanefî mezhebinin kurucu imamlarına dayandırmak sûretiyle ileri sürdüğü tezi güçlendirme eğilimindedir. Buna ilâve olarak Kerhî’nin görüşüne de Cessâs, kitabının pek çok yerinde temas etmektedir.¹⁴ Gerek Cessâs gerekse Hanefî usûlcülerin pek çoğunun Kerhî’ye isnad ettiği görüş dikkate alındığında Kerhî’nin illetin tahsisine cevaz verdiğinde hiçbir tereddüt kalmamaktadır.

Cessâs, okuyucusunu illetin tahsis edilebileceğine ikna etmek için çeşitli deliller ortaya koyar. Bunlardan birisi, isimlerle illetler arasındaki benzerliktir. Buna göre isim müsemmâ için işaret ve alâmet niteliğinde olduğu gibi illet de hüküm için işaret ve alâmet niteliğindedir. Bununla birlikte illetler önceleri bir hüküm için alâmet durumunda iken sonra bir başka hüküm için alâmet durumunda olabilirler. Meselâ Allah, Yahudilere Cumartesi günü çalışmayı haram kılmıştır ve bu hükümde Cumartesi günü haram hükmü için alâmet durumunda olmuştur. Ancak sonra Cenâb-ı Allah, ümmet-i Muhammed için Cumartesi günü çalışmayı mubah kılmıştır. Bu hükümde de Cumartesi, mubah hükmünün alâmeti durumuna gelmiş olmaktadır.¹⁵ Diğer yandan biliyoruz ki illetler, şer’î naslara dayalıdır. Şer’î naslarda tahsis câiz olduğuna göre bunlara dayalı olarak ortaya çıkan illetlerde de tahsis câizdir. Nitekim şer’î nasları inkâr eden “kâfir” olarak kabul edildiği hâlde bunlardan istinbat edilen illetleri inkâr edene bu isim verilmemektedir. Bu da göstermektedir ki; sübut açısından şer’, ondan istinbat edilen illetlerden

¹² Cessâs, *el-Fusûl*, c. IV, s. 243.

¹³ Cessâs, *a.g.e.*, c. IV, s. 255.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, c. I, s. 103.

¹⁵ Cumartesi günü çalışmanın hükmüne ilişkin olarak Cessâs’ın bu yaklaşımı da onun hüsün-kubuhun şer’îliği görüşünde olduğunu pekiştiren bir örnektir.

daha güçlü bir konumdadır. O hâlde şer’ın tahsisi câiz iken ondan istinbat edilen illetin tahsisinin câiz olması evlâdır. Bu çerçevede illetin tahsisini reddedenlerin pek çoğu çelişkili bir durum içerisinde. Zira nas tarafından belirlenmiş illetin tahsisine cevaz verdikleri hâlde ictihad yoluyla belirlenmiş illetin tahsisine karşı çıkmaktadırlar. Oysa nas tarafından belirlenmiş illetin tahsisine cevaz veriliyorsa ictihad yoluyla belirlenmiş illetin tahsisi evleviyetle kabul edilmelidir.¹⁶

İlletin tahsisine cevaz veren Debûsî ’ye (ö. 430/1039) göre de illet olarak tespit edilen vasfın mevcudiyetine rağmen hüküm bulunmuyorsa bu, söz konusu vasfın fâsîd olduğu anlamına gelmez. Çünkü hükmün bulunmadığı kimi durumlarda da illetin sahih olması mümkündür. Bu, bir mâniye dayalı olabileceği gibi vasıftaki bir eksiklikten de kaynaklanıyor olabilir. Yeter ki eksiklik, illetin rûknünde söz konusu olmasın. Meselâ muhayyerlik şartıyla yapılan satımda illet mevcut olduğu hâlde hüküm gerçekleşmemektedir. Çünkü muhayyerlik şartı, hükmün gerçekleşmesine mâni olmaktadır.¹⁷

Serahsî ise Cessâs’ın aksine illetin tahsisi ile istihsanı birbirinden ayrı değerlendirmektedir.¹⁸ Ona göre ta’lilde bulunan kişi, illete dayalı hükümden başka bir hüküm verilmesini gerektiren bir durumun ortaya çıkması üzerine “İlletin gereği şu olmasına rağmen ortaya çıkan şu mâniden dolayı bu konuda illetin tahsisi gerekli olmuştur.” demiş olmaktadır.¹⁹ Ancak Serahsî, bir yandan illetin tahsisini savunmanın barındırdığı tehlikelere işaret ederken bir yandan da ilk dönem Hanefî âlimlerden bu görüşte olanlara şöyle bir göndermede bulunur: “Bizim selefimizden kendilerinden razı olunan kimseler illetin tahsisine cevaz vermemişlerdir. İlletin tahsisine cevaz veren, Ehl-i sünnete muhalefet etmiş olur ve tüm müctehidlerin isabet ettiği görüşü gibi Mu’tezilî görüşleri savunmuş olur. Tüm müctehidlerin isabet ettiği ve ictihadın yakîni gerekli kıldığı görüşü dolaylı olarak aslahın vücûbiyeti görüşünü de kabul etmek anlamına gelmektedir. Diğer yönden bu, el-menzile beyne’l-menzileteyn ve mürtekeb-i kebîrenin cehennemlik olduğu görüşüyle de ilişkilidir. Bizim bu sözümüzün anlamı şudur: İlletin tahsisini tecviz etmek pek çok açıdan Mu’tezile’nin temel meselelerdeki görüşlerine meyletmek anlamına gelmektedir.”²⁰ Görüldüğü gibi Serahsî, konuyu kelâmî bir zemine çekme eğilimindedir. Ona göre illetin tahsisi Ehl-i sünnet mezhebine uygun olmadığı gibi bunu tecviz eden kişi Mu’tezile’nin temel meselelerdeki görüşlerini kabul etmek durumundadır. Ayrıca illetin tahsisine cevaz vermeyenleri “selefimiz içerisinde kendilerinden razı olunan kimseler” olarak nitelemesi de önem taşımaktadır. Onun bu sözyle

¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, c. IV, s. 261-263.

¹⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille* (thk. Halil Meys), Beyrut 1421/2001, s. 310-313.

¹⁸ Serahsî, *el-Usûl*, c. II, s. 207.

¹⁹ Serahsî, *a.g.e.*, c. II, s. 212.

²⁰ Serahsî, *a.g.e.*, c. II, s. 212.

Kerhî'ye, Cessâs'a ve Debûsî 'ye gönderme yaptığı düşünülebilir.

Ancak illetin tahsisini savunan bu âlimlerin Mu'tezile'nin temel meselelerdeki görüşlerini çürüten ifadelerinin olduğu da bir gerçektir. Meselâ Cessâs, büyük günah işleyenlerin âkıbeti konusunda Ehl-i sünnete ait görüşü savunmuş ve Mu'tezilî görüşe eleştiriler getirmiştir. Cessâs'a göre büyük günah, kişiyi dinden çıkarmaz ve bunu işleyen kişinin azâba uğratılması da mağfîret edilmesi de câizdir.²¹ İctihadda isâbet ve hüsün-kubuh meselelerinin

²¹ Cessâs'ın mürtekb-i kebîre konusunda Ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu gösteren ifadeleri tereddüde mahal bırakmayacak kadar açıktır. Ona göre cehennemde ebedî olarak kalacak olanlar, mürtekb-i kebîre değil sadece kâfirlerdir. Çünkü Cenâb-ı Allah'ın küfür dışındaki günahları affedeceğini belirten âyetler, ebedî cehennemle cezalandırılacakların sadece kâfirler olduğunu göstermektedir. O, kendi düşüncesini Ebû Hanîfe'ye dayandırmak sûretiyle şöyle açıklar: "Mürtekb-i kebîrenin cezalandırılmasına ilişkin olarak Ebû Hanîfe'nin meşhur görüşü kesin bir hüküm vermekten kaçınma yönündedir. Çünkü bu kimseleri Allah'ın affetmesi câizdir. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu görüşü haberlerdeki âm lafızların kapsamına ilişkin olarak vakîf görüşünü tercih etmesinden ileri gelmemektedir. Onun mürtekb-i kebîrenin cezalandırılması hakkındaki görüşünün dayanağı şudur: Cehennemde ebedî olarak kalmayı ifade eden âyetlerde kastedilen kâfirlerdir. Çünkü bu âyetlerin hususi olarak kâfirleri kapsadığını gösteren deliller vardır." Cessâs, *el-Fusûl*, c. I, s. 102-103. Âm lafızların kapsamıyla ilgili bir araştırmada Cessâs'ın yaklaşımı şöyle değerlendirilmiştir: "Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, imandan çıkar. Ancak inanç esaslarını inkâr etmiş olmadığından dolayı kâfir olarak değil fâsik olarak nitelenir. Bu çerçevede büyük günah işleyen kişinin durumuna ilişkin olarak Hanefilerle Mu'tezile arasında köklü bir ayrışmanın varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Bundan daha da önemlisi, Mu'tezilî inanç sisteminin en temel esası kabul edilen söz konusu meselede Cessâs'ın, Mu'tezile karşıtı görüşü açık bir şekilde temellendirmiş olmasıdır. Bu bilgi, tek başına Irak Hanefilerinde ve özellikle Cessâs'ta Mu'tezilî etkinin varlığına yönelik tezi reddetmek için kifâyet etmeyebilir. Ancak büyük günah işleyeninin durumu, Mu'tezilî inanç sisteminde belirleyici bir mesele olarak görüldüğünde Cessâs'ın bu konuda Mu'tezile karşıtı bir görüşü benimsemiş olmasının önemi artmaktadır. Burada Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748), Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinden büyük günah işleyeninin durumuna ilişkin bir soru neticesinde ayrıldığını (i'tizâl) hatırlamamızda fayda vardır." Ömer Yılmaz, "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2016, s. 17-21. Büyük günah işleyen kişinin âkıbeti konusunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında köklü ayrılıklar vardır. Ehl-i sünnetin yaklaşımına dair bk. Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azzam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 57-68; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 429-432; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1990, c. I, s. 150-152; Adil Bebek, "Kebîre", *DİA*, XXV, s. 163-164; Sönmez Kutlu vd., *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Yay. Haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 37-39. Konuya ilişkin Mu'tezilî yaklaşıma dair değerlendirmeler için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013, c. II, s. 620; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara 2005, s. 86; Ali Sami Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İstanbul 1999,

deki tavrı da Ehl-i sünnet çizgisindedir.²² Bu durumda Serahsî'nin yaklaşımının izaha ve ispata ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

Konuyu kelâmî bir çerçevede inceleme noktasında Serahsî yalnız değildir. Ebü'l-Usr Pezdevî'ye göre de illetin tahsisini tecviz eden kişi Mu'tezilî görüşlere kapı aralamış olmaktadır. O, illetin tahsisini şöyle izah eder:

“İlletin tahsisine cevaz veren kişi, bir vasfin illet olduğunu tespit ettiğinde bu illetin bulunduğu bir meselede illete bağlı hüküm bulunmazsa iki ihtimal var demektir: ya illet fâsiddir ve bu durum tenâkuzun varlığını gösterir ya da illet bulunduğu hâlde hükmün de bulunmasını engelleyen bir mâni vardır. Bu mâninin ne olduğu ibraz edildiği takdirde getirilen izah, kabul edilir. Mâninin ne olduğu ortaya konulamadığında yine tenâkuz söz konusu olmuş olur. Bu durumda da illetin tahsisini savunan kişinin sözü reddedilir. Çünkü onun dayandığı delilin fâsid olma ihtimali vardır. Ancak bu delile muhalif olan nasların fesada ihtimalleri bulunmamaktadır. İlletin tahsisi şekil açısından neshe, hüküm açısından istisnâya benzemektedir. Böyle olduğunda da iki nas arasında teâruz olduğu hâlde birisinin diğerini ifsad etmediği kabul edilmiş olmaktadır. Bu durumda da âm nas, istiâre anlamında kullanılmış olmaktadır. Çünkü âm nas, hüccet olmaya devam ettiği hâlde kapsamındaki fertlerinden sadece bazılarını kapsadığı kabul edilmiş olmaktadır. Bu ise illetlerle ilgili olarak asla kabul edilemeyecek bir husustur. Zira bu düşünce ictihadda tasvib, müctehidin masumiyeti, munâkaza ve aslah düşüncelerinin kabûlüne yol açmaktadır. Diğer yandan illete bir vasf ziyâdesinde bulunup ya da ondan bir vasfı çıkarmamız ve bunu ‘muhasis mâni’ olarak isimlendirmemiz durumunda illet değişmiş olmaktadır. Bu durumda hükmün yokluğunu illetin yokluğuna bağlamamız; illetin varlığını sürdürdüğünü kabul ederek muhasis mâniye bağlamamızdan daha isabetli gözükmektedir. Bizimle illetin tahsisini savunanlar arasındaki temel fark budur. Biz hükmün yokluğunu illetin yokluğuna bağlıyoruz, onlarsa bir mâniye bağlıyorlar.”²³

Görüldüğü gibi Ebü'l-Usr Pezdevî de illetin tahsisini reddetme ve bu düşüncüyü Mu'tezilî asıllarla ilişkilendirme açısından Serahsî ile aynı çizgidedir.

Serahsî'yi ve Ebü'l-Usr Pezdevî'yi takip eden kuşakta Alâeddin Semerkandî (ö. 539/1144) yer alır. Onun sistematik anlatımı, tartışmanın tarafları-

c. II, s. 263-265. Büyük günah işleyen kimselerle ilgili âyetlerin yorumuna ilişkin olarak bk. Osman Kara, *Kur'an'da Cehennem*, İstanbul 2014, s. 164-177; Yakup Bıyıkoglu, *Kur'an'ın Selefi Yorumu*, İstanbul 2015, s. 314-320; A. mlf., *Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, İstanbul 2005, s. 111-113.

²² Cessâs, *el-Fusûl*, c. IV, s. 260; Bilal Esen, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi* (doktora tezi, 2010), MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 213-226.

²³ Buhârî, *Kesf*, c. IV, s. 47-56.

na ve delillerine açıklık kazandırmıştır. Ancak illetin tahsisine ilişkin olarak Semerkandî'nin bakış açısını tespit etmek güçtür. Çünkü konuya ilişkin görüşleri delilleriyle birlikte serdeder, coğrafi bir ekolleşmenin varlığına işaret eder fakat kendi bakış açısını ortaya koymayı sanki istemez. Ona göre illetin tahsisini savunanlar; Mu'tezile, Irak Hanefileri ve Debûsî'dir. Semerkand Hanefilerine göre ise illetin tahsisi câiz değildir. Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşü de illetin tahsisinin câiz olmadığı yönündedir.²⁴ Kendisinin de Semerkandlı bir âlim olduğu göz önünde bulundurulduğunda Semerkandî'nin illetin tahsisini reddeden görüşe daha yakın olduğu düşünülebilir. Ancak şunu kesin olarak bilmekteyiz ki o, konuyu Serahsî ve Ebû'l-Usr Pezdevî gibi kelâmla ilişkilendirmemektedir. Bu çerçevede illetin tahsisini tecviz etmekle başta ictihadda isâbet meselesi olmak üzere Mu'tezilî görüşleri kabul arasında doğrudan bir bağlantı kurmamaktadır.

Serdettiği pek çok illet tanımı içerisinde Mâtürîdî'nin tanımını tercih etmesinden yola çıkarak Lâmişî'nin de illetin tahsisini reddettiği sonucuna ulaşılabilir.²⁵ İletin tahsisi ile Mu'tezilî görüşler arasında bağlantı kurmama açısından ise Lâmişî, Semerkandî ile aynı çizgidedir.

Ancak bundan bir kuşak sonra aynı bölgenin bir âlimi olarak Üsmendî (ö. 552/1157[?]), eserinde bu tartışmaya geniş bir yer ayırır ve illetleri sınıflandırır. Üsmendî'ye göre illetler nas tarafından ve ictihad yoluyla belirlenmiş olmak üzere iki kısımdır. Ona göre nas tarafından belirlenmiş illetlerde tahsis câizdir. Köpeğin necis olarak kabul edilmesi de buna örnek teşkil etmektedir. Çünkü Peygamberimiz, kedinin etrafımızda dolaşan hayvanlardan olması illetine bağlı olarak onun temiz olduğuna hükmetmiştir. Köpek de böyle olduğu yani aynı illet bu hayvanda da bulunduğu hâlde illetten tahsis-te bulunulmak sûretiyle köpek necis kabul edilmiştir. İctihad yoluyla belirlenmiş illetlerde ise Üsmendî'ye göre tahsis câiz değildir. Üsmendî'nin bir katkısı da tartışmanın taraflarında Hanefiler dışındaki âlimlerin görüşlerine yer vermesidir. Buna göre Şâfiîler ve Müttekellimîn ekolüne mensup usûlcüler içerisinde de ictihad yoluyla belirlenmiş illetin tahsisini tecviz edenler vardır. Diğer yandan Üsmendî, illetin tahsisini tecviz eden görüşün Kerhî aracılığıyla Ebû Hanîfe'ye isnadına karşı çıkar ve bunu şöyle temellendirir:

“İletin tahsisine cevaz vermek, şer'î hükümleri bilme yolunu böyle bir yol olmaktan çıkarmak demektir. Bu yüzden de buna cevaz verilemez. Bu konunun açılımı şöyledir: Biz ictihâdî hükümlerin sübûtunu, bir vasfın mevcudiyetine bağlı olarak bilmekteyiz. Bu vasfın mevcudiyeti, hükmün

²⁴ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984, c. II, s. 948-952. Mâtürîdî'nin fıkıh usûlüne ilişkin görüşlerine ilişkin olarak bkz. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul 2001.

²⁵ Lâmişî, *el-Kitâb fi Usûli'l-fıkh* (thk. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1415/1995, s. 191.

de bulunduğuna yönelik bir galip zan oluşturmaktadır. Bazı durumlarda vasfın bulunması ancak hükmün bulunmaması, illeti artık hükmü öğrenmemizi sağlayan bir yol olmaktan çıkarmaktadır. Bu durumda da illete dayalı olarak hüküm vermenin cevazı ortadan kalkmaktadır. İletin tahsisi, illet olarak tespit edilen vasıfla hüküm arasında bağlantı kurulmasına engel olmaktadır. Şöyle ki; hüküm, illet olarak tespit edilen vasfın bulunmasından kaynaklanmaktadır. Buna mukabil vasfın bu hükmü gerektirmesinden kaynaklanmamaktadır. Çünkü şer'î illetler mücib değil emâre durumunda olan vasıflardır. İlet bulunduğu hâlde hüküm bulunmazsa bu illete hüküm bağlanması bâtil olur ki böyle bir duruma da cevaz verilemez. İletin tahsisi, fer'î hükümlerin tespit edilmesini imkânsız hâle getirmektedir. Şöyle ki; biz bir yerde illet var olduğu hâlde hükmün sabit olmadığını kabul ettiğimizde bu illete dayalı diğer hükümlerin varlığını da reddetmek durumunda kalırız. Çünkü söz konusu illetle sabit olan hükümlerle bu illet var olduğu hâlde sabit olmayan hükümler arasında bir fark bulunmamaktadır. İletin tahsisi, vasfın illet olarak tespit edilmesini imkânsız kılmaktadır. Bunun açılımı da şöyledir: İlet olarak tespit edilen vasfın, hükmü gerekli kılmadığı görüldüğünde söz konusu vasfın artık illet olamayacağı düşünülmektedir. Çünkü illet hükmü gerektiren ya da hükmün varlığında etkili olan vasıftır.²⁶

Bu uzun alıntı, Üsmendî'nin illetin tahsisi ile Mu'tezilî görüşler arasında doğrudan bir bağlantı kurmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hanefî mezhebinin klasik sonrası döneminde Ebü'l-Berekât Neseî de illetin tahsisine güçlü eleştiriler getirmiştir. O, Serahsî ve Ebü'l-Usr Pezdevî'den yaklaşık iki asır sonra konuyu yeniden kelâmî bir çerçevede ele alma eğilimindedir ve açık bir şekilde illetin tahsisi ile Mu'tezilî görüşleri özdeşleştirir. Ona göre illetin tahsisini tecviz eden kişi, munâkaza ve icthadda isabet meselesinde tasvib görüşünü kabul etmek durumundadır. Bunun temelinde de yine Mu'tezilî bir görüş olarak aslah düşüncesi yatmaktadır. Diğer yandan -tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilk olarak Cessâs ile başlayan nas ile tayin edilmiş - icthad yoluyla belirlenmiş illet ayrımını Ebü'l-Berekât Neseî de benimsemiş gözükmektedir. Çünkü illetin tahsisi derken esas tartışma alanını icthad yoluyla belirlenmiş illetin tahsisinin oluşturduğunu ifade etmektedir. Nas tarafından belirlenmiş illetin tahsisine cevaz verenlerin çok olduğunu da bu çerçevede ifade etmektedir.²⁷

Ebü'l-Berekât Neseî'nin bu tavrına mukabil onunla aynı dönemde yaşamış bir âlim olarak Abdülazîz Buhârî (ö. 730/1330), tartışmanın kelâmî bağlantılarını önemsizleştirme gayretindedir. Bu konuda çok güçlü deliller ileri sürdüğünü de belirtmek gerekir. Bunların en önemlisi İmam Mâ-

²⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 635.

²⁷ Neseî, *Keşf*, c. II, s. 310-315.

lik ve Ahmed b. Hanbel gibi Mu'tezile ile aralarında bağlantı kurulması mümkün olmayan âlimlerin de illetin tahsisini tecviz etmeleridir. Abdülazîz Buhârî'nin anlatımında illetin tahsisini tecviz edenler güçlü/çoğunluk, buna karşı çıkanlar zayıf/azınlık olarak gösterilmiştir. Onun şu ifadeleri bunun kanıtı niteliğindedir:

Kerhî, Cessâs, Debûsî, Iraklı Hanefilerin çoğunluğu, Mâlik, Ahmed b Hanbel ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ictihad yoluyla belirlenmiş illetin tahsisini câiz görmüşlerdir. Orta Asya Hanefileri ise öteden beri bunun câiz olmadığını ifade etmişlerdir. Şâfiîlerdeki baskın görüş de bunun câiz olmadığı yönündedir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki bu tartışma ictihad yoluyla belirlenmiş illetin tahsisine ilişkindir. Nas tarafından belirlenmiş illetin tahsisinde ise durum biraz daha farklıdır. İctihad yoluyla belirlenmiş illetin tahsisine cevaz verenler, buna da cevaz vermişlerdir. İctihad yoluyla belirlenmiş illetin tahsisine cevaz vermeyenlerin çoğu da nas tarafından belirlenmiş illetin tahsisine cevaz vermişlerdir.²⁸

Bu ifadelerde dikkat çeken bir nokta da Orta Asya Hanefilerinin öteden beri Mu'tezile ile özdeşleştirmeye çalıştığı bu düşüncenin aslında Mu'tezile içerisinde de bir ittifak noktası oluşturmamış olduğudur. Çünkü her ne kadar azınlıkta kalmış olsalar da Mu'tezile içerisinde illetin tahsisine karşı çıkanlar bulunmaktadır. En önemlisi, Mu'tezile'ye mensubiyetleri asla söz konusu olmayan Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik gibi âlimlerin illetin tahsisine cevaz vermiş olmalarıdır.²⁹ Bu, illetin tahsisi ile ictihadda isâbetin birbirinden bağımsız iki tartışma olduğunu ve illetin tahsisini savunmanın Mu'tezile'ye mensubiyet anlamına gelmediğini gösteren güçlü bir delildir.

Orta Asya Hanefileri içerisinde etkili bir başka âlim olan Sadrüşşerâ (ö. 747/1346) da illetin tahsisini kabul etmez. O, illetin tahsisine cevaz verenlerin tanımlarını irdeleyerek konuya yaklaşır. Bu çerçevede illetin tahsisinin "illet bulunduğu hâlde ona bağlı hükmün bulunmaması" şeklinde tanımlanmasını eleştirir.³⁰ Zira bu tanımda hüküm bulunmasa da illetin varlığı kabul edilmiş olmaktadır. Ancak bunu reddederken o, hükmün bulunmamasını illetin bulunmayışına bağlamaktadır. Bu, mâninin bulunmamasını illetin sıhhat şartı olarak görmesinden ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle Sadrüşşerâ'ya göre illetin sahih olarak değerlendirilmesinin şartı, illetin varlığı hâlinde hükmün de var olmasını engelleyen bir mâninin bulunmamasıdır.

²⁸ Buhârî, *Keşf*, c. IV, s. 46.

²⁹ İletinin tahsisi, Hanbelî usûlünde üç türle sınırlı olmak üzere kabul edilmiştir. Bkz. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, Beyrut 1401/1981, s. 174-176. Ayrıca Hanbelî usûlünü irdeleyen bir araştırma için bkz. Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, c. XV, s. 525-547.

³⁰ Teftâzânî, *et-Telvih* (nşr. Zekeriyâ Umeyrat), Beyrut ts. , c. II, s. 183-184.

Böyle olunca illete bağlı hüküm bulunmadığında aslında illetin de bulunmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Sadrüşşerîa'nın bu açıklamasına dair izleri kendisinden sonraki Hanefî usûlcülerde de takip etmek mümkündür. Emîr Pâdişâh (ö. 987/1579) buna örnek teşkil etmektedir. O da illetin bulunması durumunda hükmün de bulunmasını engelleyecek bir mâninin bulunmamasını illetin sıhhat şartlarından birisi olarak değerlendirir.³¹ Sadrüşşerîa'nın bu açıklamasını takip eden sadece Emîr Pâdişâh değildir. "İlletin tahsisini reddetmek ancak buna cevaz verenleri Mu'tezile ile özdeşleştirmemek" şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım geç dönem Hanefî usûlünde güçlü bir etki bırakmıştır.³²

II. İlletin Tahsisi - İctihadda İsâbet Meselesi Arasındaki İlişki

İctihadda isâbet meselesinde tartışma temelde şu soru çerçevesinde cereyan etmektedir: Müctehid bir konuda elinden gelen gayreti gösterip icthad ettiğinde her hâlükârda isâbet ettiği mi kabul edilmelidir, yoksa bu durumda müctehidin hata etmesi de mümkün müdür? Allah katında doğruyu tek olarak gören, bu yüzden müctehidin hata etmesini de isâbet etmesini de mümkün görenler "muhatte" olarak nitelenmiştir. Hanefî usûlcüler arasındaki baskın görüş de bu yödedir. Tartışmanın diğer tarafını "musavvibe" olarak nitelenen ve çoğunlukla Mu'tezile'ye isnad edilen âlimler oluşturmaktadır. Musavvibe'ye göre Allah katında doğru birden fazladır. Bu yüzden müctehidin elinden gelen gayreti göstererek ulaştığı sonuç her hâlükârda doğru kabul edilir.³³

Başta Serahsî ve Ebü'l-Berekât Neseî olmak üzere bazı âlimler tarafından illetin tahsisi ile icthadda isâbet meseleleri arasında kurulmak istenen bağlantı kabaca şöyle anlatılabilir: Yukarıda da değinildiği gibi Mu'tezilî âlimler nezdinde baskın görüşe göre Allah katında doğru tek değildir. Bu yüzden elinden gelen gayreti göstererek icthad eden kişinin her hâlükârda isâbet ettiği kabul edilir. Asıl adını verdiğimiz hükmü bilinen meseledeki illetin tespit edilmesi de icthada dayalıdır. Aslında bulunan bir vasıf vardır ve bu vasıf, müctehid tarafından "asılın hükmünün dayalı olduğu illet" olarak tespit edilmiştir. Eğer herhangi bir meselede bu illet bulunduğu hâlde söz konusu illete dayalı hüküm bulunmuyorsa iki uçlu bir soruyla karşı karşıyayız demektir: Ya müctehid bu vasfı illet olarak tespit ederken yanılmıştır; ya da yanılmamıştır. Eğer müctehid yanılmadı ve o vasıf illet olarak varlığını

³¹ Emîr Pâdişâh, *Teysîrü'l-tahrîr*, Mısır 1350/1931, c. IV, s. 9-10.

³² Örnekler için bkz. Teftâzânî, *Telvîh*, c. II, s. 197; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl* (trc. Haydar Sadıkoğlu), İstanbul 2012, s. 345-359. İbn Melek, bunun istisnasını teşkil etmektedir. İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, İstanbul 1965, s. 289.

³³ Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usûlünde Muhatte ve Musavvibe* (doktora tezi 2009), SÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-20; Esen, *İctihad*, s. 195-239.

sürdürmeye devam ediyorsa niçin illete dayalı hüküm bulunmamaktadır? İllete dayalı hüküm bulunmamaktadır. Çünkü müctehidin illet olarak tespit ettiği vasıf tahsis edilmiştir. Bir diğer ifadeyle kapsamındaki bazı fertler, bu vasfın dışına çıkarıldığı için bazı durumlarda illet olduğu hâlde hüküm bulunmamaktadır. O hâlde illetin tahsisini kabul edenler, bu görüşlerini müctehidin yanılmadığı düşüncesi üzerine kurmaktadırlar. İlletin tahsisini reddedenler ise illet var da hüküm yoksa buradan müctehidin söz konusu vasfı illet olarak tespit ederken yanıldığı sonucuna ulaşmaktadır.³⁴

Görüldüğü gibi illetin tahsisini tecviz etmekle icthadda isâbet meselesi arasında hiçbir ilişkinin olmadığını ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Ama konunun en önemli noktası şudur: illetin tahsisine cevaz vermek mutlak sûrette her müctehidin isâbet ettiğini kabul etmeyi zorunlu kılar mı? Buna olumlu cevap vermenin önünde pek çok mâni vardır. Her şeyden önce illet olarak tespit edilen vasfa yönelik icthadı diğer herhangi bir konudaki icthadla aynı çerçevede değerlendirmemek gerekir. Çünkü illetin nasla belirlendiği durumlar da olabilmektedir. Böyle durumlarda illet var da hüküm yoksa illet olarak tespit edilen vasıfta hata olduğu sonucuna ulaşmak mümkün değildir. Diğer yandan illetin tahsisi tartışması ile icthadda isâbet meselesi arasındaki bağlantının gerçekten ziyâde bir kurguya dayalı olduğu açıktır. Çünkü Kerhî, Cessâs ve Debûsî, illetin tahsisini tecviz ettikleri hâlde icthadda isâbet meselesinde Mu'tezile ile özdeşleştirilen musavvibenin görüşünü tercih etmemişlerdir.³⁵ Ayrıca illetin tahsisini reddedenlerin de teslim ettikleri bir husus şöyledir: illeti tahsis eden kişi, buna dayanak teşkil eden bir mâni olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Eğer bu iddiasını delil ile destekleyebilirse kabul edilebilir.³⁶

III. Tarihî Arka Plan

Abbâsî iktidarında Mu'tezilî düşünce gelişme göstermiş, özellikle Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) ve onu takip eden halifeler döneminde Mu'tezilî âlimler uzunca bir süre idarî görevlerde bulunmuşlardı. Me'mûn (ö. 218/833) dönemine gelindiğinde ise halku'l-Kur'ân konusundaki Mu'tezilî görüş, devletin resmî ideolojisinin bir parçası hâline geldi. Eski bir tartışma olan halku'l-Kur'ân'ın yeniden canlanması ve siyasî bir hüviyet kazanması üzerine Halife Me'mûn, valilere birer yazı göndererek buldukları yerdeki âlimleri halku'l-Kur'ân meselesinde sorguya çekmelerini emretti. Bu emir, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlere yönelik bazı müeyyideleri de içeriyordu; resmî bir görev verilmemesi, görevden azil, şahitliğin ka-

³⁴ Serahsî, *el-Usûl*, c. II, s. 207-212; Neseî, *Keşf*, c. II, s. 310-315.

³⁵ Esen, *İctihad*, s. 211-219.

³⁶ Buhârî, *Keşf*, c. IV, s. 47-56.

bul edilmemesi ve ilerleyen süreçte hapis, işkence bunlardan bazılarıdır.³⁷ Ehl-i sünnet çizgisindeki âlimler üzerinde baskıya dönüşen bu durumdan Mu'tezile'nin sorumlu tutulması, sadece bu ekolün toplumdaki itibarını zedelemekle kalmadı. Aynı zamanda onlarla çeşitli konularda görüş birliği içerisinde olmak, Ehl-i sünnet çizgisinden bir sapma olarak değerlendirildi. Bu durum, sünnî mezheplerin toplumdaki nüfuzları üzerinde de etkili oldu. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel'in mihnele önemli bir direniş göstermesi bu tarihten sonra Hanbelîliğin yayılmasını hızlandırdı.³⁸ Buna mukabil önceden Mu'tezile ile çeşitli konularda görüş birliği içerisinde olmakta beis görmeyen Hanefîler, mihnenin üzerinden uzun bir süre geçmesi ve Mu'tezilî düşüncenin çöküş sürecinin akabinde artık Mu'tezile ile aralarına kalın bir duvar örme gereği duydular. Klasik dönem Hanefî usûlünün tartışmasız en önemli isimleri olan Kerhî, Cessâs ve Debûsî'nin illetinin tahsisine cevaz vermeleri, Mu'tezile'nin çöküşünü takip eden süreçte usûl eseri yazan Hanefîlerce bu yüzden takip edilmemiştir. Zira Mu'tezile'ye yönelik toplumsal algı zaman içerisinde değişime uğramıştır. Bunun pek çok nedeni arasında en önemlisi Mu'tezilî âlimlerin halku'l-Kur'ân meselesindeki tutumlarıdır.

Mu'tezile'ye yönelik algıda olumsuzluğun baskın gelmediği dönemlerde Mu'tezilî âlimlerle görüş birliği içerisinde olmak sakıncalı bulunmuyordu. Buna Hamdânîler dönemini örnek olarak vermek mümkündür. Kendileri Şîî olan Hamdânîler'in Ehl-i sünnet akidesini korumak gibi bir amaçları yoktu ve bu dönemin âlimleri çeşitli konularda Mu'tezile ile görüş birliği içerisinde olmakta beis görmüyorlardı. Hamdânîler döneminde yaşamış olan Kerhî'nin ve Cessâs'ın illetin tahsisi konusunda Mu'tezile ile görüş birliğinde olması bu çerçevede değerlendirilebilir.³⁹ Ancak bu âlimlerin bazı konularda Mu'tezile ile görüş birliğinde olmalarından yola çıkarak onların Mu'tezilî oldukları sonucuna varıldığında söz konusu âlimlerin Mu'tezile'nin temel yaklaşımlarını çürüten ifadelerini anlamlandırmak zor olacak-

³⁷ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, Beyrut 1987, c. V, s. 186-194; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, Beyrut 1408/1987, c. VI, s. 4-6; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi (Abbasiler Dönemi)*, İstanbul 2011, s. 197-203; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, c. XV, s. 371-375; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, c. XXX, s. 26-28; Nahide Bozkurt, "Me'mun", *DİA*, c. XXIX, s. 101-104.

³⁸ Tsafir, *Early Spread of Hanafism*, s. 43-49. Mihne hadiselerinin Mu'tezile'nin tarihî seyrine olan etkisini ele alan bir araştırma için bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* (doktora tezi, 2001), EÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

³⁹ Arkadaşlarının Kerhî adına Seyfûddeve el-Hamdânî'den (ö. 356/967) yardım istemiş oldukları göz önünde bulundurulduğunda Kerhî'nin ve Cessâs'ın yaşadığı dönemde Hamdânîlerin Bağdat üzerinde etkili oldukları sonucuna ulaşılabilir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Cize 1993, c. III, s. 220-224; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, Dımaşk 1992, c. II, s. 201; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut ts., s. 108-109.

tır. Cessâs'ın hüsün-kubuh ve mürtekb-i kebîre hakkındaki görüşleri buna örnek teşkil etmektedir.

Hanefilerden illetin tahsisine cevaz vermeyenler içerisinde bunu doğrudan Mu'tezilî öğretileri -özellikle de her müctehidin isâbet ettiği görüşünü kabul etmekle özdeşleştirenler; Serahsî, Ebü'l-Usr Pezdevî ve Ebü'l-Berekât Nesefî olmuştur.⁴⁰ Serahsî'nin bu konudaki duyarlılığı diğerlerinden biraz daha yüksektir. Nitekim Batı Karahanlılar'a yönelik sünnî çizginin dışına çıktığı yönündeki suçlamaları onun hapse girmesiyle ilişkilendirilmiştir.⁴¹ İletin tahsisine cevaz vermeyi "Mu'tezile'ye meyil" olarak değerlendiren Serahsî'nin bu tutumunu Hanefilerin Mu'tezile ile aralarına mesafe koyma ihtiyacına bir örnek olarak değerlendirmek mümkündür.

Serahsî ve Ebü'l-Usr Pezdevî'nin Mu'tezile'ye yönelik duyarlılıklarını Karahanlı iktidarının bir tezahürü olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu âlimlerin yaşadıkları dönemde ve bölgede Ehl-i sünnet anlayışının özellikle de Mâtürîdiyyenin güçlü olduğunda tereddüt yoktur. Nitekim Serahsî ve Ebü'l-Usr Pezdevî'nin çağdaşı durumunda olan yüz civarında âlimin Mâtürîdiyye kelâmı üzerinde çalışmasının olduğu bilinmektedir. Diğer yandan bu dönemde "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa, ehlü'l-hak, ashâbünâ, meşâihu Semerkant, ulemâu Mâverâinnehr" kavramları birbirlerinin yerine ve aralarında çok önemli bir ayırım gözetilmeden sıklıkla kullanılmıştır.⁴² Buradan yola çıkarak söz konusu dönemde Orta Asya Hanefiliğinin Mâtürîdiyye ile özdeşleşmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bunda Şîf Fâtımî idaresine son verip Müslümanları Ehl-i sünnet çatısı altında birleştirmeyi amaç edinen Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) dolaylı bir katkısının olduğu da düşünülebilir.⁴³

Sonuç

İletin tahsisine ilişkin olarak Hanefî usûl âlimlerinin yaklaşımları incelendiğinde buna cevaz veren âlimlerin Kerhî, Cessâs ve Debûsî ile sınırlı kaldığı görülmektedir. Serahsî ile başlayan süreçte ise Hanefî usûlüne hâkim olan yaklaşım, illetin tahsisini reddetmek olmuştur. Bu konuda Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının görüşlerini tespit etmek ise güçtür. Ancak gerek illetin tahsisine cevaz veren gerekse bunu reddeden âlimler içerisinde kendi görüşünü mezhebin kurucu imamlarına isnad edenler olmuştur. Me-

⁴⁰ Serahsî, *el-Usûl*, c. II, s. 207-212; Buhârî, *Keşf*, c. IV, s. 47-56; Nesefî, *Keşf*, c. II, s. 310-315.

⁴¹ Muhammed Hamîdullah, "Serahsî", *DİA*, c. XXXVI, s. 544-547. Serahsî ile sınırlı olmaksızın bu dönemde ulemâ ile yöneticiler arasında bir gerginliğin mevcudiyeti de bilinmektedir. Bkz. V. V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 335.

⁴² Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, c. XXVIII, s. 165-175.

⁴³ Faruk Sümer, "Tuğrul Bey", *DİA*, c. XLI, s. 344-346.

selâ Cessâs, mezhebin kurucu imamlarının illetin tahsisine cevaz verdiklerini ileri sürer. Buna mukabil Serahsî, selef içerisinde kendisinden razı olunan hiçbir kimsenin illetin tahsisine cevaz vermediğini ifade etmiştir. Aslında bu tavrı anakronizm olarak değerlendirmek de mümkündür. Çünkü mezhebin kurucu imamlarının döneminde böyle bir tartışmanın varlığına dair bir bilgi henüz elimizde mevcut değildir.

İlletin tahsisi tartışmasının başta icthadda isâbet meselesi olmak üzere Mu'tezilî görüşlerle ilişkilendirilmesi ise Hanefî usûlünde çok sınırlı ölçüde kabul görmüştür. İki konu arasında doğrudan bağlantı kuranlar; Serahsî, Ebü'l-Usr Pezdevî ve Ebü'l-Berekât Neseffî olmuştur. Bir başka ifadeyle illetin tahsisine cevaz verenlerin icthadda isabet meselesinde Mu'tezilî görüşü benimsemek durumunda oldukları Serahsî, Ebü'l-Usr Pezdevî ve Ebü'l-Berekât Neseffî tarafından dile getirilmiştir. Ancak illetin tahsisine cevaz vermeyi Mu'tezilî görüşlerle ilişkilendiren bu yaklaşım, ilerleyen dönemdeki Hanefî usûl âlimleri arasında çok takipçi bulamamıştır. İki konu arasında böyle bir bağlantı kurulmasına en önemli eleştiri ise Abdülazîz Buhârî'den gelmiştir. O, birbirinden bağımsız iki konu arasında bağlantı kurulmasına karşı çıkmıştır. Gerçekten ziyâde kurguya dayalı böyle bir bağlantıya dayanarak illetin tahsisine cevaz verenlerin Mu'tezile'ye meylettikleri varsayırsa Ahmed b. Hanbel gibi ömrünü Mu'tezile ile mücadeleye adanmış âlimlerin illetin tahsisine cevaz vermiş olmalarını izah etmek zordur. Diğer yandan iki konu arasında olduğu ifade edilen bağlantı yukarıda da değinildiği gibi gerçekten ziyâde kurguya dayalıdır. Zira Kerhî, Cessâs ve Debûsî; illetin tahsisine cevaz verdikleri hâlde icthadda isâbet meselesinde Mu'tezilî görüşü savunmamışlardır. Özellikle Cessâs; hüsün-kubuh, büyük günah işleyenlerin durumu gibi temel meselelerde Mu'tezilî görüşü çürüten bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu durumda illetin tahsisine cevaz verenlerin bu konuda Mu'tezile ile görüş birliği içinde olmakta sakınca görmemelerini Mu'tezile'ye yönelik algının zaman içerisindeki değişimiyle izah etmek daha isabetli görünmektedir. Halku'l-Kur'ân meselesindeki Mu'tezilî görüşün devlet eliyle baskı aracı hâline dönüşmesi, Mu'tezile'nin toplumdaki imajını olumsuz yönde etkilemiştir. Halku'l-Kur'ân tartışmalarını takip eden süreçte Ehl-i Sünnet imajı aşama aşama güçlenmiştir. Hicri 10. ve 11. Yüzyıllara gelindiğinde ise Orta Asya Hanefîleri herhangi bir konuda Mu'tezile ile görüş birliği içerisinde olmaktan hususiyetle uzak durmuşlardır.

Mihne olaylarından önce hızlı bir şekilde nüfuzunu artıran Hanefîliğin bu olayların akabinde bir duraklama içerisine girip girmediği araştırılmayı bekleyen bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Mihne olayları ve Mu'tezile'nin çöküşü akabinde Hanefîliğin yayılmasında bir duraklama yaşandığını reddetmek için şu an elimizde yeterli bir neden bulunmamaktadır. Bu varsayım doğru kabul edildiği takdirde Serahsî ve Ebü'l-Usr Pezdevî'nin

tutumunu Hanefiliğin içerisinde bulunduğu durumdan bir çıkış arayışı olarak değerlendirmek de mümkündür.

Kaynakça

- Abdülkahir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 2005.
- Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (Abbasiler Dönemi)*, İstanbul 2011.
- Bebek, Adil, “Kebîre”, *DİA*, c. XXV, s. 163-164.
- Alâeddîn Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984.
- Ali Sami Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İstanbul 1999.
- Aron Zysow, “Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory”, *Studies in Islamic Law and Society* (ed. Bernard Weiss), Leiden 2002.
- Esen, Bilal, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi* (doktora tezi, 2010), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille* (thk. Halil Meys), Beyrut 1421/2001.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Ebû'l-Berekât Neseffî, Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1986/1406.
- Ebû'l-Hasen Eş'arî, Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1990.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîru't-tahrîr*, Mısır 1931.
- Sümer, Faruk, “Tuğrul Bey”, *DİA*, c. XLI, s. 344-346.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 2011.

- _____, “Tahsis”, *DİA*, c. XXXIX, s. 432-434.
- _____, “Hanbelî Mezhebi”, *DİA*, c. XV, s. 525-547.
- _____, “İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsis”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2003, c. XVI/3, s. 430-443.
- Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, c. XXX, s. 26-28;
- Heyet, *INES I. International Academic Research Congress*, Ankara 2016.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil*, Beyrut 1408/1987.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Tâcü't-Terâcim*, Dımaşk 1992.
- İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, İstanbul 1965.
- Josef van Ess, *The Flowering Of Muslim Theology*, Cambridge: Harvard University Press 2006.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefîyye*, Cîze 1993.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ, Mahmud b. Zeyd, *el-Kitâb fî Usûli'l-fîkh* (thk. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1415/1995.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*, Beyrut ts.
- Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler* (trc. Arslan Gündüz), Leiden 1971.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmur b. Hoca Ali, *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (trc. Haydar Sadıkoğlu), İstanbul 2012.
- Muhammed Hamidullah, “Serahsi”, *DİA*, c. XXXVI, s. 544-547.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Hâdiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* (doktora tezi, 2001), EÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fîkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, Beyrut 1401/1981.

- Bozkurt, Nahide, “Me’mun”, *DİA*, c. XXIX, s. 101-104.
- Nurit Tsafirir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, Cambridge 2004, s. 43-49.
- Kara, Osman, *Kur’an’da Cehennem*, İstanbul 2014
- Yılmaz, Ömer, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2016.
- Telkenaroğlu, Rahmi, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe* (doktora tezi 2009), SÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü’s-Serahsî* (thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgâni), Kahire 1954.
- Sönmez Kutlu vd. , *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (yay. haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003.
- Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlüünün Yeniden İnşası*, İstanbul 2001.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, Beyrut 1987.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *et-Telvîh* (nşr. Zekeriyâ Umeyrat), Beyrut ts.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üsmendî, Ebü’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkandî, *Bezlü’n-nazar fi’l-usul* (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Kahire 1992/1412.
- V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990.
- Harman, Vezir, *Seyfeddin Âmidî’nin Kelâm Sisteminde Usûlü’-d-din ve Usûlü’l-fikh İlişkisi* (doktora tezi, 2012), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bıyıkoğlu, Yakup, *Kur’an’ın Selefi Yorumu*, İstanbul 2015.
- _____, *Esbâb-ı Nüzûl ve Kur’an’ın Anlaşılması*, İstanbul 2015.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, c. XV, s. 371-375;
- _____, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, c. XXVIII, s. 165-175.

YEDİ HARF BAĞLAMINDA KUR'ÂN'IN RESÛLULLAH DÖNEMİNDE KİTAPLAŞTIRILMASI MESELESİ THE ISSUE OF COMPILATION OF THE QUR'AN DURING THE TIME OF THE PROPHET IN THE CONTEXT OF THE SEVEN LETTERS

VEZİR HARMAN
YRD. DOÇ. DR.
NÂMIK KEMAL Ü. İLÂHİYAT FAK.



ABSTRACT

There is a widespread belief that the Qur'an was not compiled because of the revelation in the time of the Messenger of Allah. It is assumed that while the revelation continued, the Qur'an was memorized completely. However, some scholars argue that the entire Qur'an was written and memorized in the period of the Prophet Muhammad, and compiled as a book. It is known that the Messenger of Allah informed the revelation clerks about which verses should be written in which order in the book, and that he presented the Qur'an, compiled as much as revealed, to Jibreel in each Ramadan in a manner his companions would also be able to follow. In this paper, data suggesting that the Qur'an was compiled during the time of the Prophet Muhammad will be studied, and the content of the studies conducted during the time of Abu Bakr and Uthman will be examined.

Keywords: Qur'an, Book, Faith, Kalam.

ÖZ

Kur'ân'ın Resûlullah döneminde vahyin devam etmesi sebebiyle kitaplaştırılmadığı konusunda yaygın bir kanaat vardır. Hâlbuki vahyin devam etmesine rağmen Kur'ân'ın tamamen ezberlendiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte bazı âlimler Kur'ân'ın tamamının Peygamberimiz döneminde hem ezberlenerek hem de yazıya geçirilerek bir kitap hâline getirildiğini savunmaktadırlar. Zira Resûlullah'ın, gelen âyetlerin kitabın neresine yazılması gerektiğini vahiy kâtiplerine bildirdiği ve her Ramazan'da sahâbenin takip edebileceği şekilde o ana kadar gelen Kur'ân'ı Cebrâil'e arz ettiği bilinmektedir. Bu makalede Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde kitaplaştırıldığı konusundaki veriler araştırılacak, Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman döneminde yapılan çalışmaların mâhiyeti incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kitap, İman, Kelâm.

Giriş

Kur'ân'ın ne zaman kitaplaştırıldığı meselesi müminlerin merak ettiği konulardan birisidir. Zira Hz. Peygambere gelen vahiyle kemâle erdirilen İslâm dininin son ilâhî kitabı Kur'ân'dır. Kur'ân, usûlü'd-dîndir. Kur'ân'a iman zafiyete uğrarsa nübüvvete iman da zafiyete uğrar. Çünkü Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispat edilmesinde en önemli aklî mucize Kur'ân'dır. Küfrün ve dalâletin iptal olduğuna dair deliller onunla ortaya konur.¹ Kur'ân'ı geçmişteki ve gelecekteki hiç bir bilgi ve vâkıa iptal edemez. Zira Kur'ân'da hakikate muhalif veya birbiriyle çelişik hiçbir bilgi yoktur.² Kur'ân'ın indirilmesi ve korunması, Peygamberlerin gönderilmesi ve ısmeti, kulların Allah aleyhine sunabilecekleri bir huccet kalmaması açısından önemlidir.³ Peygamberlik ve vahiy son bulduğu, yeni bir peygamber ve kitap gönderilmeyeceği için Hz. Muhammed'e indirilen Kur'ân Allah tarafından koruma altına alınmış, cem' edileceği vaat edilmiş ve tahriften muhafaza edilmiştir. "*O'nun (Kur'ân'ın) cem' edilmesi okunması bize aittir.*"⁴ "*Zikri biz indirdik. Muhakkak ki onu Biz kesinlikle muhafaza edenleriz.*"⁵

Kur'ân'ın tahriften korunmuşluğu konusunda ortaya atılan bazı şüpheleri gidermek için böyle bir makaleyi kaleme almayı gerekli gördük. Bazı kesimler, Kur'ân'ın cem edilmesi konusunda sübütunun kat'îliğine dair tarihsel aktarımlardaki beşerî hataları ve zâhirde tutarsız gözükten ifadeleri suistimal ederek Kur'ân'ın tevâtürlüğüne gölge düşürmeye çalışmaktadır.

Günümüz Müslümanlarının en önemli sorunlarından birisi geleneksel birikimi, tutarlılık ve

¹ Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi Usûli'l-Fıkh*, tahk. Halil Muhyiddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, c. 1, s. 20.

² Bkz. Furkan, 41/42; Nisa, 4/82.

³ Bkz. Nisa, 4/165.

⁴ Kıyâmet, 75/17.

⁵ Hicr, 15/9.

doğruluk ölçüleriyle analiz etmeden ezbere tekrar etmeleridir. Bazıları tarafından Kur'ân'ın 6666 âyetten oluştuğu nakledilerek yaygın bir kanaat oluşturulmuştur. Hâlbuki şu an elimizdeki mevcut tüm mushafalarda Kur'ân 6236 âyetten oluşmaktadır.⁶ Geleneksel birikimin analiz edilmeden ezbere aktarılması, ilmî seviyesi yetersiz olan ve taklidi bir imana sahip olan Müslümanların kafalarının karışmasına ve şüpheye düşmelerine yol açabilir. Bundan dolayı İslâm'a dair kulaktan dolma bilgiler yerine ilmî araştırma yöntemlerine riayet ederek meselelerin kaynağına müracaat etmek ve basiret üzere hakikati araştırmak gerekmektedir.

Kur'ân'ın, Peygamber Efendimiz döneminde dağınık olduğu ve vahyin devam etmesi sebebiyle cem' edilmediği, Peygamberimizin vefatından sonra Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyet tarafından toplanıp bir mushaf hâline getirildiği konusunda genel kanaate dair ifadeleri sık sık eserlerde görmekteyiz.⁷

Genel kanaatin aksine son dönem âlimlerinden Hasan Basri Çantay'a göre Kur'ân, Resûlullah (s.a.s.) zamanında yazılıp bir kitap hâline getirilmiştir. Bakara Sûresi 2. ayetteki «*bu kitap*» ifadesi Kur'ân'ın daha o dönemde bir kitap hâline getirilmiş olduğunu göstermektedir. Sahih hadisler de bunu anlatmaktadır.⁸ Zira Arapçada «*كُتِبَ*» kelimesi «bir araya getirmek» demektir. Bundan dolayı Kitap, bir araya getirilerek yazılan şey için bir isim olmuştur.⁹ Dolayısıyla Kur'ân'a «kitap» isminin verilmesiyle hem yazıya geçirilerek bir araya getirilmesi tâlimatı verilmiş olmakta hem de bir araya getirildiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın tamamı ezberlendiği, hatta tamamı yazdırıldığı hâlde nasıl oluyor da Kur'ân'ın sahâbenin elinde dağınık şekilde bulunduğu ve tamamının bir nüshada toplanmamış olduğu söylenebiliyor? Bu çelişkiyi gidermek için bazı âlimler Kur'ân'ın tamamının Peygamber Efendimizin evinde sûrelerden oluşan fasiküller şeklinde yazılı olarak mevcut olduğunu Hz. Ebûbekir'in bu sayfaları iplerle bir araya getirerek iki kapak arasına topladığını savunmaktadır. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Bedreddin Zerkeşî

⁶ Osman Keskioglu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri (Ulûm-ı Kur'ân)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993, s. 108.

⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Engin Kitabevi, İstanbul 1959, s. 212, 213; Selim Özarlan, *İslâm İnanç Esasları/Akaid Esasları*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013, s. 101; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, Emin Yayınları, Bursa 2012, s. 18; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân Tarihi*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 382; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 85; İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, Ankara Okulu, Ankara 2017, s. 76.

⁸ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim* (Önsöz), Risale Yayınları, İstanbul 2014, c. 1, s. 22.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Darü's-Sadı, Beyrut 1414, c. 1, s. 698, c. 10, s. 395. *الكتاب اسمٌ لِمَا كُتِبَ مَجْمُوعاً*

(ö. 794/1392), Süyûtî (ö. 911/1505), Subhî Salih (1926-1986), Ebû Abdullah Zencânî (ö. 1340/1941), İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Osman Keskiöğlü (1907-1989),¹⁰ Muhammed Hamîdullah (1908-2002), Ramazan el-Bûtî (1929-2013) gibi bazı âlimler vahyin tamamının Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edildiğini savunmaktadırlar.¹¹ Buna göre Hz. Ebûbekir döneminde Zeyd'in başkanlığında Kur'ân'ın tamamının cem' edilmesi nasıl anlaşılmalıdır? Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman döneminde yapılan Kur'ân'ı cem' etme faaliyetlerinin birbirinden farkı ve ortak noktaları nelerdir? Bu ve benzeri sorular cevaplandığı zaman Kur'ân'ın cem edilmesine dair ortaya atılan bazı şüpheler giderilmiş ve günümüze ulaşan Kur'ân'ın tamamının sübütunun kat'î olduğu daha iyi anlaşılacak olacaktır. Bundan dolayı makaleyi iki kısma ayırdık. Önce Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesinin mâhiyeti üzerine durulacak, daha sonra yedi harf bağlamında Resûlullah dönemindeki ve sonrasındaki cem' çalışmalarının mâhiyeti incelenecektir.

A. Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi

Ahrufu's-Seb'a konusu, Kur'ân'ın cem'i meselesinin anahtarı meselesindedir. Kur'ân'ın önce tek harf daha sonra yedi harf üzerine indirildiği hakkındaki hadisler tevâtür derecesindedir. Yedi harfin ne olduğu konusunda kırka yakın farklı görüş beyan edilmiştir. Ancak bu görüşlerin çok azına itimat edilebilir. Biz bu makalede yedi harf ile ilgili ihtilâflardan ziyâde Kur'ân'ın cem'i meselesinde önemli bir yere sahip olan lehçe görüşü üzerinde duracağız. Zira Kur'ân'ın büyük bir bölümü, Mekke'nin fethine kadar Kureyş lehçesi üzerine indirilmiştir. Hicretten sonra Peygamber Efendimizin kurduğu İslâm devletinin toprakları genişleyince yeni Müslüman olan Arap kabilelerinin Kur'ân'ı daha kolay öğrenmesi için yaygın olan yedi lehçeye izin verilmiştir.¹²

Ubey b. Ka'b'tan rivayet edildiğine göre Cebrâil, Resûlullah'a gelerek "*Allah, ümmetine Kur'ân'ı tek harf üzerine okumanı emrediyor*" diye bildirince Resûlullah "*Allah'ın affını ve mağfiretini diliyorum*" diye dua etmiş. Bunun üzerine "*Allah, ümmetine Kur'ân'ı iki harf üzerine okumanı emrediyor*" diye bildirince Resûlullah "*Allah'ın affını ve mağfiretini diliyorum. Ümmetimin buna gücü yetmez*" diye buyurmuş. En sonunda "*Allah ümmetine Kur'ân'ı yedi harf üzerine okumanı emrediyor. Hangi harfle okurlarsa isabet etmişlerdir*" diye bildirilmiştir.¹³

¹⁰ Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s. 108.

¹¹ Ziya Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2006, s. 95.

¹² Zahit Kevserî, "Yedi Harf Nedir?", *Sakarya Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi* 2002, sy. 6, s. 108.

¹³ Müslim, "*Kitabu Salati'l-misâfirin*", 48.

1. Yedi Harfin Mâhiyeti ve Ruhsat Oluşu

Kur'ân'ın yedi harf üzerine indirildiğine dair rivayetler tevâtür derecesine ulaşmıştır. Zira yedi harfle ilgili hadislerin senetlerinde 27 sahâbînin ismi geçmektedir. Lakin Kur'ân'ın indirildiği yedi harften ne kastedildiğine dair 60 civarında görüş belirtilmiştir.¹⁴ Ulemânın çoğunluğu yedi harfin, yedi Arap lehçesi (Kureys, Huzeyl, Sakif, Hevâzin, Kinâne, Temîm, Yemen) olduğunu kabul etmiştir.¹⁵ Beyhakî'ye göre yedi harfin ne olduğu konusunda sahih olan görüş yedi Arap lehçesidir. Bu yedi lehçe farklılıklarından birisi **هَلُمَّ وَتَعَالَى** kelimelerinde olduğu gibi ashâba kolay gelen lehçeler arasında müterâdif olan farklı lâfızlarla Kur'ân'ı okumaktır.¹⁶ Bir millete indirilen dile lûgat; bir dilin çeşitli bölge topluluklara göre hem yazılış hem de söyleyişte gösterdiği farklılıklara lehçe denir.¹⁷

Hz. Ebûbekir dedi ki: Cebrâil Resûlullah'a geldi ve dedi ki "Tek harf üzerine oku." Mîkâil dedi ki: "Artırılmasını iste." Cebrâil dedi ki: "İki harf üzerine oku." Mîkâil dedi ki: "Artırılmasını iste." Ta ki yedi harfe kadar çıktı. Bunun üzerine dedi ki: "Oku. Rahmet âyetini azap âyetiyle, azap âyetini rahmet âyetiyle karıştırmadığın müddetçe her bir harf yeterlidir, kalbe şifa verir." Meselâ "gel" anlamında kullanılan **هَلُمَّ وَتَعَالُوا**, "git" anlamında kullanılan **أَقْبِلْ وَ اذْهَبْ**, "acele et" anlamında kullanılan **أَسْرِعْ وَ عَجَلْ** müterâdif kelimeler gibi. Bu tür rivayetlere dayanan Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre Hz. Ebûbekir'in Kur'ân'ı cem etme çalışması, yedi harfi toplamak şeklindedir.¹⁸

Yedi harf ruhsatının hikmeti, muhtelif kabilelerden olan müslümanların Kur'ân'ı farklı lehçelerde anlamasını ve okumasını kolaylaştırmaktır.¹⁹ "*Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun*"²⁰ âyeti farklı lehçelerle okunmaya bir ruhsat olarak da anlaşılmıştır. İmam Şafî'ye (ö. 204/820) göre Resûlul-

¹⁴ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler – Oryantalistlerin Görüşleri-*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013, s. 21, 90.

¹⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 75; Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, s. 72.

¹⁶ Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, thk. Abdülalî Abdulhamid Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd lin-Neşr ve't-Tevzi', Riyad 1423/2003, c. 3, s. 535.

¹⁷ Çetin, *Yedi Harf*, s. 27.

¹⁸ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, tahk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1415/1994, c. 8, s. 126.

¹⁹ Çetin, *Yedi Harf*, s. 62; Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2014, s. 34; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 45, 46. Yedi harfin ümmete kolaylık olsun diye ruhsat olarak verildiğine dair bir örnek olarak râ harfinin lâm harfine idğam edilerek okunmasına dair bir inceleme için bkz. Yakup Yüksel, "Bakara Sûresi 284. Âyette Geçen Râ Harfinin İdğamı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 20, sy. 1 (Haziran 2016), s. 273, 274.

²⁰ Müzzemmil, 73/20.

lah'ın ashâbı onun yanındayken Kur'ân'ın bazı lâfızlarında ihtilâf etmiş, mânalarında ihtilâf etmemiştir. Resûlullah, lâfızda ihtilâf ettikleri müterâdif kelimeleri ikrar etmiş ve “*Bu şekilde indirildi. Bu Kur'ân yedi harf üzerine indirildi. Ondan kolayınıza geleni okuyun*” demiştir.²¹ İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre de Kur'ân'ın yedi harf üzerine kolaylaştırılması, her kavmin kendi lehçesiyle okumasının emredilmesidir. Huzeyl kabilesi “*حَتَّى حِينَ*” âyetini²² “*عَتَّى حِينَ*” şeklinde telaffuz edip okuyordu. Esed kabilesi “*تَعْلَمُونَ*” kelimesini “*تَعْلَمُونَ*” şeklinde kesreli telaffuz ediyordu. Temim kabilesi “*يَوْمِنُونَ*” kelimesini “*يَوْمِنُونَ*” şeklinde hemzesiz okuyordu. Şayet bütün Arap kabilelerinin kendi lehçelerini terk edip Kureyş lehçesiyle okumaları emredilseydi, bir dili yeni öğrenen çocuklar gibi zorlanırlardı.²³ Taberî 'ye göre de «*تَعَالَوْا*» kelimesi bazı lehçelerde “*هَلْمْ*” şeklinde kullanılıyordu. Kur'ân'ın tek harf üzere indirilmesi azîmet, yedi harf yani yedi lehçe ile okunması bir kolaylık ve ruhsat idi.²⁴ Hz. Peygamber, sorun çıkması durumunda “*bu kelimenin senin lehçesindeki karşılığı nedir?*” diye sorarak karşısındakine “*öyleyse öyle oku*” demesi sebebiyle müterâdif lâfızlar kullanılmış, fakat bu, Hz. Osman döneminde mushafın istinsah ve teksirinde dikkate alınmamış ve Kureyşî aslı yazılmıştır. Bundan dolayı kıraat âlimleri de bu tür müterâdif lâfızları dikkate almamışlardır.²⁵

Hz. Ömer, Hişâm b. Hâkim'in kendisinden farklı şekilde okuduğunu duyunca meseleyi Peygamber Efendimize sormuş. Peygamber Efendimiz her ikisine “*Bu şekilde indirildi*” diyerek şöyle buyurmuştur: “*Kur'ân yedi harf üzerine indirildi. Ondan kolayınıza geleni okuyun.*”²⁶ Ancak Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakem Kureyşli olduğu için yedi harfin neleri içerdiği konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. Yedi harfe dayalı farklı okuyuşlar yedi sınıfta ele alınmıştır.

1. Harekesi değiştiği hâlde kelimenin yazım şekli ve anlamı değişmeyen i'rab farklılıkları. 2. Harekesi değiştiği hâlde kelimenin yazım şekli değişmeyen ancak anlamı değişen i'rab farklılıkları. 3. Noktalı harflerin noktasız olarak okunmasından kaynaklanan anlam farklılıkları. Örneğin “*كيف ننشزها*” “*Şimdi kemiklere bak, onları nasıl düzenliyoruz*”²⁷ âyeti noktasız “*كيف ننشزها*” şeklinde okunmuştur. 4. Şekli değişip anlamı de-

²¹ İmam Şâfiî, *İhtilafu'l-Hadis*, Daru'l-Marife, Beyrut 1410/1990, s. 600.

²² Yûsuf, 12/35.

²³ İbn Kuteybe Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, tahk. İbrahim Şemsuddin, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Trs, s. 32.

²⁴ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, 1420/2000, c. 1, s. 52, 59.

²⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 82.

²⁶ Müslim, “*Kitabu Salati'l-misafirin*”, 48.

²⁷ Bakara, 2/259.

ğişmeyen müterâdif kelimeler. 5. Hem lâfzın şekli hem de mânası değişen kelimeler. 6. Takdim-tehir şeklinde farklılaşmanın olduğu kelimeler. 7. Tefsir mâhiyetinde farklı kelimeler.²⁸

Hz. Ömer, resmî mektepler açarak bu mekteplere muallimler tayin etmiştir.²⁹ Kur'ân öğretene muallimlerin Kureyş lehçesini esas almasını emretmiştir. Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit'e mektup yazıp "Kur'ân Kureyş lehçesiyle indi. İnsanlara Kureyş lehçesiyle okutun Huzeyl lehçesiyle değil" demiştir.³⁰ Birisi Hz. Ömer'in yanında Yûsuf Sûresindeki "حَتَّىٰ حِينٍ" âyeti³¹ "عَتَا حِينٍ" şeklinde okuyunca bunu ona kimin öğrettiğini sormuş. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd'un bu şekilde öğrettiğini öğrenince İbn Mes'ûd'a bir mektup yazmış ve şöyle demiştir: "Allah, bu Kur'ân'ı Kureyş lehçesiyle indirmiştir. Onu apaçık Arapça bir lisan eylemiştir. Kur'ân'ı insanlara Kureyş'in lehçesiyle okut. Huzeyl'in ve Selam'ın lehçesiyle okutma."³²

Bu rivayetle bağlantılı olarak şu soru akla gelebilir. "Hz. Ömer, Kureyş lehçesi dışındaki altı lehçeye karşı ise Hz. Ebûbekir'in döneminde tüm vecihlerin, harflerin ve kıraatlerin toplandığı çalışmaya niçin ön ayak oldu?" İndirilen lehçelerin Hz. Ebûbekir döneminde bir yerde toplanmasının muhtemel temel sebebi, farklı lehçelerle okuma ruhsatının Resûlullah tarafından neshedilmemesinden dolayı lehçelerin zayı olmasının önüne geçmek ve ruhsatı gerektiren sosyal şartların devam etmesidir. Böylece hem indirilen lehçeler muhafaza edilmiş hem de inzal edilmeyen lehçeler uydurulmasının önüne geçilmiş oldu. Hz. Ömer, halife olunca Kur'ân'ı öğrenme konusunda sosyal şartlar değişmeye ve imkânlar artmaya başlamış, bilgisine başvurulacak fakih sahâbilerin vefat etmeye başlaması ve ortaya çıkacak muhtemel ihtilâflar sebebiyle Resûlullah'ın kat'î olarak neshetmediği bir ruhsatın artık terk edilmesi gerektiğini fark etmeye başlamış, ancak Mushafları tek harfe indirme konusunda ömrü vefa etmemiştir.

Resûlullah'ın ashâbı arasında iki yaklaşım tarzı vardı. Biri Ehl-i Hadîs'in temelini oluşturan sözlün literal mânasını esas alanlar, diğeri ise Ehl-i Rey'in temelini teşkil eden lâfızla kastedilen muradı esas alanlar. Ehl-i Hadîs anlayışına sahip olan sahâbelere göre Resûlullah, kat'î şekilde ruhsat

²⁸ Ebu Muhammed b. Ebi Talib Mekkî, *el-İbâne an Ma'âni'l-Kırâât*, tahk. Abdulfettah İsmail, Daru Nehdati Mısır, trs, s. 71, 72; Muhammed Abid Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, Ankara 2013, s. 198-200. Lehçe ve yedi harf farklılıklarına dair daha geniş açıklama ve değerlendirmesi için bkz. Çetin, *Yedi Harf*, s. 26-30, 94-108; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 54-74.

²⁹ Nihat M. Çetin, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, s. 278.

³⁰ Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*, s. 21.

³¹ Yûsuf, 12/35.

³² İbn Şebbe el-Basrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Seyyid Habib Mahmud Ahmed, Cidde 1399, c. 3, s. 1008.

olarak beyan ettiği yedi harfle okumayı kat'î şekilde neshetmediği için ruhsat devam ediyordu. İbn Mes'ûd'un Kureyş lehçesi dışında Kur'ân eğitime devam etmesi bir Ehl-i Hadîs tavrıdır. Hz. Ebûbekir'in, Hz. Ömer'in Kur'ân'ın tüm harflerini bir kitaba toplama fikrine önce karşı çıkması bir Ehl-i Hadîs tavrı olup Ehl-i Rey anlayışına sahip olan Hz. Ömer, Hz. Ebûbekir'i ikna etmiştir. Hz. Ömer çoğunlukla aldığı kararlarla Ehl-i Rey grubunu temsil etmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Rey'e göre yedi harfle okuma ruhsatı, bir ihtiyaçtan kaynaklanan, şartlara bağlı bir hükümdü. İlâhî rahmet olarak verilen ruhsat, şartlar değişip fitneye yol açınca ruhsat kalkmıştır.

2. Yedi Harfle Okuma Ruhsatının Süresi

Mehmet Dağ'a göre yedi harf ruhsatı Resûlullah'ın vefatından iki yıl önce konulmuştur.³³ Yedi harfle okuma ruhsatının ne zamana kadar devam ettiği tartışmalıdır. Bu ruhsatın neshedilip edilmediğine dair üç görüş bulunmaktadır.

Birinci görüşe göre yedi harf ruhsatı, arza-i ahîrede tamamen nesh edilmiştir. Kaynaklar Resûlullah'ın vefatından önce Ramazan ayında Cebrâil'e iki defa arz ettiği Kur'ân'ın, Kureyş lehçesiyle olduğunu nakletmektedir.³⁴ Bu görüşü savunanlar arasında Süfyan b. Uyeyne, İbn Vehb, Taberî, Tahâvî, İbn Abdilberre ve İbn Arabî bulunmaktadır.³⁵ Taberî gibi bazı âlimlere göre yedi harf Hz. Peygamber'in "son arzı" ile neshedilmiş olup bu bağlamda Hz. Osman insanları tek harf üzerine toplayarak diğer altı harften alıkoymuştur.³⁶ Taberî 'ye göre yedi harfle Kur'ân'ı okuma emri farz veya vâcib kılan bir emir değil, mubah kılan bir emir olduğu için sahâbeler yedi harfle okuma konusunda muhayyer kılınmıştır.³⁷

Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre yedi harf (ahrufû's-seb'a) meselesi, işin başında Arapların lehçelerinin birbirinden farklı olması ve birbirlerinin lehçesini telaffuz etmelerindeki meşakkat sebebiyle özellikle bir zarûretten kaynaklandığı için, Kureyş lehçesiyle Kur'ân tilâveti öğrenen insanların artmasıyla zarûret ortadan kalkmıştır. Nehhâs el-Mısırî'ye (ö. 338/950) göre meşhur yedi kıraat, Hz. Osman'ın Kureyş lehçesi üzerine cem ettiği mushaftaki bir harfin farklı okunuşlarıdır.³⁸

İkinci görüşe göre yedi harf ruhsatı son bulmamış olup Hz. Osman

³³ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 43.

³⁴ Ebu Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî (ö. 794/1392), *El-Burhân fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim, Daru'l-Marife, Beyrut 1376/1957, c. 1, s. 237.

³⁵ Çetin, *Yedi Harf*, s. 180.

³⁶ Zahit Kevserî, "Yedi Harf Nedir?", s. 108.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 1, s. 64.

³⁸ Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, c. 6, s. 100.

Mushaflarında ve kıraatlerde devam etmiştir. Bu görüşe göre yedi harf Hz. Peygamber'in "son arzı"nda, Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman'ın cem faaliyetinde vardı. Hz. Ebûbekir'in cem'inde yedi harfe dair farklı yazılımlar mushafın kenarlarına yazılmak sûretiyle cem edilmiştir. Hz. Osman'ın dört bir yana gönderdiği Mushaflara bu farklı harfler yayılmıştır. Meşhur kıraatlerde okunmaya devam etmiştir. Cumhuru Ulemâ, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), Kâdî Ebûbekr Bâkılânî, İbn Hazm (ö. 456/1064), kıraat âlimi Şâtübî (ö. 590/1190), İbn Cebbâre el-Makdisî (ö. 728/1328), Ca'berî (ö. 732/1332) ve daha pek çok âlim bu görüştedir.³⁹

İmam Eş'arî'den şöyle dediği nakledilmiştir: "Müslümanlar, Yüce Allah'ın indirdiği ve okunmasına müsaade ettiği kıraatleri men etmenin câiz olmadığına ittifak etmiştir. Bu yedi harf, bizim kıraatlerimizde mevcuttur. Yalnız Kur'ân'ın içinde dağınık bir hâldedir."⁴⁰ Bâkılânî'ye göre yedi harf konusunda sahih olan görüş şu şekildedir: "Yedi harften kastedilen, yedi lehçe, yedi vecih ve yedi kıraattir. Bu harflerin bazen mânaları bazen de lâfızları birbirinden farklıdır. Yedi harf Resûlullah tarafından ortaya konulmuş ve yayılmıştır. Ümmet de ondan dinleyerek bunları kayıt altına almıştır. Hz. Osman ve bir grup sahâbe bu yedi harfî bir mushafa kaydetmiştir. Bunun sıhhatini ortaya koymuş, ondan mütevâtir olmayanları hafzetmiştir."⁴¹ İbn Hazm'a göre yedi harf neshedilmemiş olup meşhur kıraatler içinde yaşamaktadır.⁴²

Üçüncü görüşe göre yedi harf ruhsatı tamamen değil, sadece mushafın hattına muhalif olan yazım ve kıraatler açısından Hz. Osman döneminde sahâbenin icmasıyla neshedilmiştir.⁴³ Resûlullah'ın son arzının Kureyş lehçesine göre yapılması ruhsatın açıkça ve kesin olarak nesh edildiği anlamına gelmez. Çünkü İbn Mes'ud gibi bazı sahâbeler Kureyş lehçesi dışındaki lehçelerle Kur'ân talimine devam etmişlerdir. Resûlullah, yedi harfle okuma ruhsatını kat'î bir nasla neshetmediği ve bu ruhsat henüz fitneye dönüşmediği için Hz. Ebûbekir döneminde Kur'ân yedi harf ile cem edilmiş, Hz. Osman döneminde bu ruhsat fitneye dönüştüğü için fitneye yol açtığı kadarıyla yedi harf, tek harfin yazımıyla sınırlandırılmıştır. Hz. Osman döneminde hazırlanan Mushaflar, Kur'ân'ın son arza'da karar kılan şekli esas alınarak yazılmış olup nokta ve hareke konulmayarak diğer harfler, vecihler ve lehçeler mümkün mertebe muhafaza edilmiştir. Selef ve halef âlimlerinin çoğunun bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Endülüslü kıraat

³⁹ Kevserî, "Yedi Harf Nedir?", s. 108; Çetin, *Yedi Harf*, s. 184.

⁴⁰ Çetin, *Yedi Harf*, s. 185.

⁴¹ Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed İsâmul-Kudât, Daru'l-Feth, Beyrut, 1422/2001, c. 1, s. 60, 375; Nevevî (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*, Daru İhya-i Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1392, c. 6, s. 100.

⁴² İbn-i Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Tahkik: Şeyh Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, Trs, c. 4, s. 165, 166.

⁴³ Mekki, *el-İbâne an Meâni'l-Kıraat*, s. 42.

âlimi Ebu Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammâr (ö. 440/1048), Ebu Ali el-Ahvezî (ö. 446/1054) ve İbn Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimler bu görüştedir.⁴⁴

Endülüslü kıraat âlimi Ebu Amr ed-Dânî'ye göre yedi harfin tamamı Kuran'ı Kerim'de dağılık olarak bulunmamaktadır. Bir hatimde onların hepsi okunmuş olmaz. Kıraat imamlarının birinin kıraati ile okuyunca yedi harfin tamamını değil, bir kısmı okunmuş olur.⁴⁵ Ayrıca Hz. Ebûbekir'in Kur'ân'ı bir mushafta iki levha arasında cem etmekteki maksadı, Resûlullah'tan sabit olan tüm farklı kıraatleri toplamak, bunların dışındaki kıraatleri engellemek ve ana bir mushafta insanları bir araya getirmektir. Hz. Osman'ın maksadı ise sınırlı kıraatlerle oluşan bir Mushaf etrafında insanları toplayıp bunun dışındaki kıraatlerden men etmektir.⁴⁶ Bize göre de bu görüş daha isabetlidir. Zira Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın cem edilmesi arasındaki farkı Hişam b. Urve babasından şu şekilde ifade etmiştir: "Ebûbekir, Kur'ân'ı mushaflarda ilk cem eden iken, Hz. Osman ise Mushafları bir mushafta ilk cem edendir."⁴⁷

Kasım b. Selâm'ın (ö. 224/839) aktardığına göre Ebû Ubeyde kurrânın, ziyâde veya noksandan kaçınmak için kitaba muhalif diğer kıraatleri terk ettiklerini, mushafın hattına muhalif olan Arapça dil mezheplerinin görüşlerine iltifat etmediklerini belirtmiştir.⁴⁸ İbn Ebi Tâlip Mekkî'ye (ö. 437/1050) göre Kur'ân'ın nasıl okunacağına dair insanların okuduğu sahih olan ve sahâbenin icmâ ettiği mushafın resmî hattına muvâfık tüm kıraatler, Kur'ân'ın indirildiği yedi harften birisidir. Hz. Osman, Kur'ân'ın resmî hattına aykırı olan kıraatleri nehyetmiştir. Bu konuda o dönemde yaşayan yaklaşık 12.000 sahâbe ve tâbiîn ona yardım etmiş, Hz. Osman'ın hazırlattığı mushafın hattına muvâfık kıraatlerini okumaya devam edip mushafın hattına muhalif kıraatlerini terk etmişlerdir. Günümüzde insanların okuduğu sahih olan tüm kıraatler, yedi harften bir parçadır.⁴⁹ Ebu Şâme'ye (ö. 665/1267) göre de Kureyş lehçesi dışındaki diğer altı lehçeye dair kıraat, Kur'ân'ın resmî hattına uygun olduğu kadarıyla hazırlanan mushafta kalmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ı tek harfe göre yazmak hem ruhsatı hem de kıraatteki genişliği tamamen ortadan kaldırmamıştır.⁵⁰

⁴⁴ Çetin, *Yedi Harf*, s. 187, 188.

⁴⁵ Ebu Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân fî Kirâati's-Seb'e*, Câmiatu's-Şârika, İmarat, 1428/2007, c. 1, s. 123.

⁴⁶ ed-Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 1, s. 131.

⁴⁷ ed-Dânî, Ebu Amr, *el-Mukni' fî Resmî Mesâhihil-Emsâr*, Tahkik: Muhammed Sadık Kamhâni, Mektebetü'l-Külliyâtil-Ezheriyye, Kahire, trs, s. 18.

عن هشام بن عروة عن أبيه إن أبا بكر الصديق أول من جمع القرآن في المصاحف حين قتل أصحاب اليمامة وعثمان الذي جمع المصاحف على مصحف واحد.

⁴⁸ Kasım b. Abdusselam, *Fadailul-Kuran*, Tahkik el-Atiyye, Muhsin Harabe ve Vefa Takiyuddin, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1415/1995, s. 361.

⁴⁹ Mekkî, *el-İbâne an Meâni'l-Kıraat*, s. 32, 65.

⁵⁰ Ebu Şâme, Ebu Kâsım Şihâbeddin Abdurrahman b. İsmail Dimesşkî, *el-Mürşidu'l-*

Ebu Bekr el-Vâsıtî (ö. 431/1039), Kur'ân'da kırk çeşit Arap lehçesi bulunduğunu savunmaktadır.⁵¹ Bu durum ilk bakışta Kur'ân'ın, Hz. Osman döneminde sadece Kureyş lehçesiyle değil, diğer lehçeleri de kapsadığını göstermektedir. Ancak lehçeler arasında ortak kullanımların olması imkânsız değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın indiği dönemde Kureyş lehçesinde bu kelimeler müşterek olarak kullanılıyor olabilir. Zira değişik zamanlarda Mekke'ye farklı Arap kabileleri gelirdi. Kureyşliler bunlardan işittiği lehçelerden en güzellerini alır ve kendi lehçelerine aktarırlardı. Bundan dolayı Kureyş lehçesi, Arap lehçelerinin en kapsamlısı ve en zenginiydi. Kureyş lehçesinin Arapçadaki birçok lehçeden bazı özellikleri kapsamı ve diğer lehçelerdeki zorlukların Kureyş lehçesinde bulunmaması sebebiyle âyeti kerimede Kur'ân'ın kolaylaştırıldığına dikkat çekilmiştir. “*Biz onu akletmeniz için Arapça bir Kur'ân eyledik*”⁵² “*Biz Kur'ân'ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık*”⁵³ Zira Kureyş kelimesi “*toplanmak, bir araya gelmek, karıştırmak*” anlamındaki “*takarruş*” kökünden gelmektedir.⁵⁴ Kureyş lehçesinde diğer lehçelerden müşterek lâfızların bulunması, Kureyş lehçesinin öğrenilmesini kolaylaştırmaktadır.

Tayyar Altıkulaç'a göre Hz. Osman'ın Mushaflarında hareke, noktalama vb. işaretler bulunmadığı gibi hemzelere de yer verilmemiştir. Günümüze ulaşan ve Hz. Osman'ın Mushaflarından istinsah edilen kadim mushaflarda imlâya dair ufak farklılıklar bulunmaktadır. Bu imlâ farklılıkları “Ahruf-i Seb'a” ruhsatı içinde yer almakta olup farklı kıraatlerin devam edebilmesini amaçlamaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla mütevâtir kıraatler, Kur'ân'ın indirildiği ilk ve asıl harf olan Kureyş lehçesinin resm-i Osman hattına muvâfık olan farklı okunuş şekilleridir. Abdurrahman Çetin'e göre yedi harf ruhsatı, “kolaylık ve genişlik” olarak değerlendirildiği ve bugün de Araplar içinde farklı lehçelerle konuşanlar bulunduğu için “keyfi” bir okuyuş değil, “mütevâtir kıraatler” dâhilinde kalmak şartıyla günümüzde hâlâ devam etmektedir. Ancak Arap olmayan Müslümanların lehçe farklılığından kaynaklanan güçlükler söz konusu olmadığı için Kur'ân'ı Kureyş lehçesiyle öğrenmesi daha uygundur.⁵⁶

Vecîz ilâ Ulûmin Teteallakü bil-Kitâbi'l-Azîz, Tahkik: Tayyâr Altıkulaç, Daru Sâdır, Beyrut, 1395/1975, s. 145.

⁵¹ Çetin, *Yedi Harf*, s. 32.

⁵² Zuhurf, 43/3.

⁵³ Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

⁵⁴ Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*, s. 23, 24, 28, 29.

⁵⁵ Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahifi Kadime: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 2015, s. 61, 92, 93.

⁵⁶ Çetin, *Yedi Harf*, s. 180.

B. Kur'ân'ın Cem'inin Tarihsel Süreci

1. Resûlullah Döneminde Kur'ân'ın Cem'i Çalışmaları

Kur'ân'a imanın sahih olmasının en önemli şartlarından birisi, Allah tarafından Resul aracılığıyla hiç bir tahrife uğramadan bize ulaştığına iman etmektir. Dolayısıyla Kur'ân'ın sübütunun kat'î olduğuna inanmadan, Allah'ın kitabı olduğuna iman etmek mümkün değildir. Muhammed Hamîdullah'a göre Kur'ân'ın Resûlullah döneminde tedvîninde, kitap hâline getirilmesinde ve muhafazasında dört husus dikkati çekmektedir. Birincisi, Kur'ân'ın itinalı ve Resûlullah'ın kontrolü altında yazıyla tespiti; ikincisi, Resûlullah'ın yetki verdiği bir Kur'ân mualliminin yanında öğrenim görme; üçüncüsü, ezberleme (hıfz); dördüncüsü ise her Ramazan ayında yapılan yıllık mukabeledir. Bu dört tedbir sayesinde, bu ilâhî metin insanı tatmin eder biçimde muhafaza edilmiş oldu. Vahyin devam etmesi sebebiyle tam ve kesin bir tedvîn ve kitap hâline getirme hareketinden bahsedilmese bile Buhârî ve benzeri güvenilir kaynakların aktardığına göre Kur'ân yüzlerce sahâbe tarafından kısmen, en az dört Ensarî Müslüman tarafından tamamı baştan sona ezberlenmişti.⁵⁷ Katâde, Enes b. Malik'e "Resûlullah döneminde Kur'ân'ı kim cem etti?" diye sorunca Enes dedi ki: "Ensardan olan dört kişi cem etti. Ubey b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd."⁵⁸ Bu rivayette geçen "cem" kelimesi yazarak toplamak veya ezberlemek veyahut ikisini birden yapmak şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca bu rivayetten Kur'ân'ı baştan sona ezberleyenlerin sayısının 4 ile sınırlı olduğu anlaşılmalıdır. Zira başka bir rivayette Ubey yerine Ebû'd-Derdâ'nın ismi geçmektedir. Bu tür rivayetlerde sadece önde gelen bazı sahâbelerin ismi verilmiştir. Hicri 4. yılda Bi'rîmaüne'de 70 hâfızın,⁵⁹ Hicri 12. yılda Müseylimetülkezzâb ile yapılan savaşta yaklaşık 700 hâfızın şehit olduğu nakledilmektedir.⁶⁰

a. Resûlullah'ın Vahiy Kâtiplerine Yazdırdığı Kur'ân Sahîfeleri ve Mushaflar

Kur'ân, ilk inen âyetlerde kaleme ve yazıya dikkat çekmiş ve bunun Allah'ın insanlara ikramı olduğu belirtmiştir.⁶¹ Her ne kadar Kur'ân'da açıkça Resûlullah'ın Kur'ân'ı yazdırması gerektiğine dair bir emir dikka-

⁵⁷ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1414, c. 2, s. 698, 699.

⁵⁸ Buhârî, "Fadâilu'l-Kur'ân", 8; Muhammed İbnü's-Sa'd, (ö. 230/845), *Tabakâtu'l-Kübrâ*, tahk. İhsan Abbas, Dâru Sâder, Beyrut 1968, c. 2, s. 355, 356.

⁵⁹ Zerkeşî, *El-Burhân*, c. 1, s. 241, 242.

⁶⁰ Çetin, *Yedi Harf*, s. 386, 387; Ahmet Önkal, "Müseylimetülkezzâb", *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, s. 90.

⁶¹ Alak, 96/1-5; Kalem, 68/1.

timizi çekmese de Kur'ân'ın levh-i mahfûzda yazılı olduğuna vurgu yapan âyetlerin ve ifadelerin işaretleriyle veya Resûlullah'ın muallimi olan Cebrâil'in tâlimatıyla yazdırılması mümkündür. Resûlullah'ın gelen âyetleri, vahiy kâtiplerine yerli yerine yazdırdığına dair birçok rivayet vardır. Kur'ân'ın kendisinden bahsedilirken, birçok yerde “el-Kur'ân” ve “el-Kitâb” kelimeleri kullanılmıştır. Toplamak ve bir araya getirmek anlamında müşterek olan bu isimler, onun hem okunan ve yazılan bir vahiy olduğuna hem de okuyuşta, ezberde ve yazılı malzemede toplanmaya başlandığına işaret etmektedir. Peygamber Efendimizin gelen vahiyleri ezberlemesi, sahâbeye ezberletmesi, inen âyetin Kur'ân'ın hangi sûresine dâhil edileceğini vahiy kâtiplerine belirtmesi Kur'ân'ın cem edilmesine verilen önemi göstermektedir.⁶²

Hicretten önce inen sûrelerde Kur'ân'dan kitap olarak bahsedilmeye başlanmıştır. “*Sana indirilen Kitapla uyarmaktan dolayı göğsünde bir sıkıntı olmasın.*”⁶³ Hz. Ömer'in Müslüman olduğu zaman kız kardeşinden Tâhâ ve Tekvîr sûrelerinin ilk âyetlerinin yazılı olduğu Kur'ân metnini istemesi, Kur'ân'ın Mekke'nin ilk döneminde yazılmaya başlandığını göstermektedir. Müşriklerin “*Öncekilerin masalları. Onları yazdırdı. (O yazdırdığı şeyler) sabah akşam ona okunmaktadır*”⁶⁴ şeklindeki sözleri de Kur'ân'ın Mekke döneminde yazdırıldığını ve sabah akşam okunarak Kur'ân tâlimine verilen ehemmiyeti göstermektedir. Bununla birlikte “Vefâu'l-Vefa bi Ahbari Sâri'l-Mustafa” adlı eserin sahibi Semhûdî'ye (ö. 911/1506) göre Resûlullah, Hicretten önce Akabe biatında Zureykaoğullarından Râfi' b. Mâlik ez-Zurakî'ye o güne kadar yani on sene boyunca nâzil olan bütün vahiy metinlerinin bir nüshasını vermiştir. Bu da Resûlullah'ın indirilen Kur'ân'ı yazılı bir metin olarak cem etmeye başladığını ispatlamaktadır.⁶⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'in “*ilmi, yazıyla kayıt altına alın*”⁶⁶ “*Kurân'ı (tek-rarı ve tedrisatıyla meşgul olarak) muhafaza ediniz. Muhammed'in nefsinin elinde tutan Allah'a yemin olsun ki, Kur'ân'ın kaçması, devenin bağlarından ayrılıp kaçmasından daha şiddetlidir*”⁶⁷ şeklindeki tâlimatları ve Medine'de okuma yazma oranının % 65'lere yükselmesi göz önüne alınınca Kur'ân'ın yazıyla kayıt altına alınmasını ve sonraki nesillere aktarılmasını önemseydiğini söyleyebiliriz.⁶⁸

⁶² Abdulhamit Birişik, “*Kur'ân (Tarihi, İsimleri, Tarihi, Tertibi)*”, DİA, İstanbul 2002, c. 26, s. 385.

⁶³ A'râf, 7/2.

⁶⁴ Furkan, 25/5.

⁶⁵ Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*, s. 38.

⁶⁶ Hasan b. Abdurrahman Râmüzhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvi ve'l-Vâ'î*, tahk. Muhammed Accac el-Hâtib, Dârul-Fikr, Beyrut 1404, s. 365. «قَبِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ»

⁶⁷ Buhârî, “Fadâilu'l-Kur'ân”, 23; Müslim, “*Salâtu'l-Musâfirîn*”, 231. تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ

⁶⁸ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 29.

İbn Hacer'e göre "رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً" "*Allah'ın elçileri temiz sahîfeleri tilâvet etmektedir*"⁶⁹ âyetinde işaret edildiği gibi Kur'ân, Resûlullah döneminde bir Mushaf içinde olmasa da sahîfelerde toplanmıştır. Kur'ân'ın tamamı sahîfelerde yazılmıştı, fakat birbirinden ayrıydı. Bugünkü ifadeyle fasikül şeklinde sûre sûre yazılıydı. Hz. Ebûbekir, Kur'ân'ın yazıldığı sahîfeleri bir yerde iki kapak arasında toplamıştır.⁷⁰

Suyûtî, Zerkeşî, Zürkânî, Zâhit Kevserî, Subhî es-Salih gibi âlimlere göre Resûlullah, vahiy kâtiplerine yazdırdığı kendisine vahyedilen âyetleri yanında toplamış ve bu yazdırdığı sahîfeleri vefat edince kendi evinde muhafaza etmiştir. Hâris el-Muhasibî "Fehmu's-Sünne" adlı eserinde şöyle demektedir: "Kur'ân'ın yazılması, bidat değildir. Hz. Peygamber Kur'ân'ın yazılmasını emretmişti. Fakat deri, kürek kemiği, hurma yaprağı vb. farklı yazı malzemelerine kaydedilmişti. Hz. Ebûbekir, onların bir yerden başka bir yere istinsah edilerek yazılmasını (farklı malzemelerde bulunan bu âyetlerin bir tek malzemeye yazılarak aktarılmasını) emretti. Bu durum, üzerine Kur'ân yazılı olan varakların yayılmış vaziyette Hz. Peygamber'in evinde bulunması anlamındadır. Hz. Ebûbekir, herhangi bir parçası kaybolmasın diye onları toplayıp bir iple bağladı."⁷¹ Bazı âlimler, vahyin bitişi ve Resûlullah'ın vefatının birbirine yakın olması sebebiyle Kur'ân'ın Resûlullah zamanında bir Mushaf içinde getirilmediğini söylese de âyetlerin ve sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre Resûlullah döneminde Kur'ân, sûreler şeklinde sahîfelerde cem edilmiştir.⁷²

İbn Şebbe el-Basrî (ö. 262/876) Tarihu'l-Medine adlı eserinde ilginç bir ayrıntıya yer vermektedir. Hz. Osman, Mushafı topladıktan sonra, Abdullah b Zübeyr'i (v. 73/692), Hz Âişe'ye göndermiş ve Hz Âişe'nin yanında bulunan Resûlullah'ın Kur'ân'ı yazdığı sahîfeleri getirterek, top-

⁶⁹ Beyyine, 98/2.

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/13.

⁷¹ Zerkeşî, c. 1, s. 238; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulumil-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebulfadl İbrahim, el-Hey'etul-Mısıriyyetil-Amme lil-Kutub, 1394/1974, c. 1, s. 207; Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'ân*, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, Trs, c. 1, s. 250; Subhî es-Salih, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn 2000, s. 74.

وَقَالَ الْإِمَامُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَارِثُ بْنُ أَسَدِ الْمُحَاسِبِيِّ فِي كِتَابِ فَهْمِ السُّنَنِ كِتَابَهُ الْقُرْآنَ لَيْسَتْ مُحَدَّثَةٌ فَإِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ بِكِتَابَتِهِ وَلَكِنَّهُ كَانَ مُفَرِّقًا فِي الرَّقَاعِ وَالْأَكْتَابِ وَالْعُسْبِ وَإِنَّمَا أَمَرَ الصَّدِيقُ بِنَسْخِهَا مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ وَكَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ أَوْزَاقٍ وَجِدْتُمْ فِي بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا الْقُرْآنُ مُنْتَشِرٌ فَجَمَعَهَا جَامِعٌ وَرَبَطَهَا بِخَيْطٍ حَتَّى لَا يَضِيعَ مِنْهَا شَيْءٌ

⁷² Muhammed Zahid Kevserî, *Makalâtü'l-Kevserî*, Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire, trs, s. 26, 27.

ladıkları Mushafı gözden geçirmişler ve onunla karşılaştırmışlardır.⁷³ Resûlullah'ın yazmasından bahseden rivayetler mecazi olarak kabul edilmiş olup “Resûlullah'ın yazdırdığı” kastedilmiştir. Zira bu olay başka bir rivayette şu şekilde aktarılmıştır: Hz. Osman, insanların farklı harf yani lehçelerden dolayı ihtilâfa düşmeye başladıklarını görünce, Kur'ân'ı asıl indirildiği Kureyş lehçesiyle çoğaltmak için Hz. Âişe'ye birini gönderip onun yanında bulunan Resûlullah'ın ağzından yazılan, Kur'ân'ın içinde bulunduğu deriyi talep etmiştir.⁷⁴ Sonuç itibarıyla her iki rivayete göre tüm Kur'ân'ın, Resûlullah döneminde yazılı olarak da toplanmış olduğu ve Hz. Osman döneminde Mushafın cem'i ve çoğaltılması sırasında esas alındığı anlaşılmaktadır.

Peygamber'in terekesi şu sözlerle ifade edilmiştir: “Resul bilinen dokuz şey bıraktı. Bir seccade, bir tesbih ve bir Mushaf. İki küfe, bir misvak ve bir hasır. Bir tarak, iki nalın ve lâtif bir ibrik.” Mushafın terekeden sayılması, Kur'ân'ı ilk defa toplayanın Hz. Ebûbekir olduğu şöhret bulduğu için reddedilmiştir. Kettânî'ye göre muhtemelen Resûlullah'ın terekесinden sayılan Mushaf'la, nüzülü sırasında Kur'ân'ın yazıldığı kemik vb. sayfalar kastedilmiştir.⁷⁵

Kur'ân'ın Resûlullah'ın huzurunda cem' edildiğine işaret eden delillerden birisi Zeyd b. Sâbit'in “كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرِّقَاعِ” “Biz Resûlullah'ın huzurunda rikâ' denilen deri veya kâğıt parçalarına Kur'ân'ı telif ediyorduk”⁷⁶ sözüdür. Beyhakî'ye göre Zeyd'in maksadı, farklı âyetlerin kendi sûreleri içinde Resûlullah'ın işaretiyle cem' edilmesi olabilir.⁷⁷ Zira Beyhakî'nin aktardığına göre Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: “Biz Kur'ân'ı rikâ' denilen deri veya kâğıt parçalarına telif ederdik. Resûlullah, farklı zamanlarda inen âyetleri kendi sûresinde cem etmemizi telif etmemizi istedi.” Böylece Zeyd b. Sâbit, Resûlullah'ın işaretiyle âyetleri kendi sû-

⁷³ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, c. 3, s. 991. İfade şu şekildedir:

فَجَمَعَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْمَصَاحِفَ، ثُمَّ بَعَثَنِي إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَجِئْتُ بِالصُّحُفِ الَّتِي كَتَبَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنَ فَعَرَضْنَا عَلَيْهَا حَتَّى قَوْمْنَاهَا، ثُمَّ أَمَرَ بِسَائِرِهَا فَسُقِّتْ

⁷⁴ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, c. 3, s. 997, 998. İfade şu şekildedir:

فَأُرْسِلْتُ إِلَى عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنْ تُرْسِلَ إِلَيَّ بِالْأَدَمِ الَّذِي فِيهِ الْقُرْآنُ الَّذِي كَتَبَ عَنْ قَوْمِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَى جِبْرِيلَ، وَأَوْحَاهُ جِبْرِيلَ إِلَى مُحَمَّدٍ، وَأَنْزَلَهُ عَلَيْهِ،

⁷⁵ Muhammed Abdulhay Kettânî, *et-Terâtibu'l-Idariyye (Hz Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar)*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, trs, c. 3, s. 97, 98.

⁷⁶ Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, tahk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dârü'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, c. 2, s. 249.

⁷⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, c. 1, s. 202, 203.

relerinde cem etmişti.⁷⁸ Dolayısıyla Kur’ân’ın en azından müstakil sûreler şeklinde sahîfeler olarak tertibinin ve toplanmasının Resûlullah tarafından hayattayken yapıldığı anlaşılmaktadır.

Yaygın kanaatin aksine Taberî’nin (ö. 310/923) ve Beyhakî’nin (ö. 458/1066) naklettikleri bir rivayete göre “Mushaf” kelimesini bizzat Resûlullah kullanmış ve Kur’ân’ı ezberden okumak yerine mushafa bakarak okumanın daha faziletli olduğuna işaret etmiştir.⁷⁹ Beyhakî zayıf bir isnadla aktardığı bir rivayete göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Gözlerinize ibadetten payını verin.” Gözlerin ibadetten payının ne olduğu sorulunca Resûlullah şöyle cevap vermiştir: “Mushafa bakmak, onda tefekkür etmek ve hârikulâde yönlerinden ders almaktır.”⁸⁰ Bu rivayetlere göre Resûlullah, Kur’ân’ın “Mushaf” hâline getirilmesini teşvik etmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’ın ilk dönemde sahîfeler şeklinde yazıya geçirilse de daha sonra vahyin bitmesine yakın “Mushaf” şeklinde bir araya getirildiği anlaşılmaktadır.

Resûlullah döneminde sahâbeler gelen vahiyleri yazarak kendilerine özel Mushaf lar oluşturmuşlardır. Sahâbeye ait yaklaşık on beş özel mushaftan bahsedilmektedir. Özel mushafı bulunan sahâbeler arasında Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka’b, Abdullah b. Zübeyr, İbn Abbas, İbn Mes’ud, Ebû Musa el-Eş’arî, Hz. Ebûbekir, Hz. Osman, Hz. Ömer, Hz. Ali, Enes b. Mâlik, Mikdâd b. Esved, Ubeyd b. Umeyr, Mevlâ Salim b. Ma’kûl, Abdullah b. Amr, Hz. Âişe, Hz. Fâtıma, Hz. Hafsa, Ümmü Seleme vb. sayılabilir.⁸¹ Bu sahâbelerin kendilerine özel Mushaf larının bulunmasının muhtemel sebebi aynı zamanda Kur’ân öğreticisi olmalarıdır.⁸²

Zerkeşî ve Süyûtî’ye göre sahâbenin Kur’ân’ı cem’ etmesi, Kur’ân’ın tertibiyle ilgili değil, bir yerde toplanmasıyla ilgilidir. Zira sahâbeler Kur’ân’ı Resûlullah’tan dinleyerek ezberlemişlerdir. Resûlullah’ın tilâvetinden do-

⁷⁸ Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, c. 1, s. 342.

⁷⁹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994, c. 1, s. 221; Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, c. 3, s. 507; Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahifi Kadime*: s. 56. Taberânî ve Beyhakî’nin rivayet ettiği hadis şu şekildedir: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَرَأَى الرَّجُلَ الْقُرْآنَ فِي غَيْرِ الْمُصْحَفِ أَلْفَ دَرَجَةٍ، وَفَرَأَتْهُ فِي الْمُصْحَفِ يُضَاعَفُ عَلَى ذَلِكَ إِلَى أَلْفِي دَرَجَةٍ» Beyhakî’nin rivayet ettiği benzer bir rivayet şu şekildedir:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي الْمُصْحَفِ كُتِبَ لَهُ أَلْفًا حَسَنَةً، وَمَنْ قَرَأَهُ فِي غَيْرِ الْمُصْحَفِ كُتِبَ لَهُ أَلْفٌ حَسَنَةٌ» قَالَ: «أَلْفٌ حَسَنَةٌ» Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, c. 3, s. 506.

⁸⁰ Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, c. 3, s. 509. Beyhakî’nin rivayet ettiği hadis şu şekildedir: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْطُوا أَعْيُنَكُمْ حَظَّهَا مِنَ الْعِبَادَةِ» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا حَظُّهَا مِنَ الْعِبَادَةِ؟ قَالَ: «النَّظَرُ فِي الْمُصْحَفِ، وَالتَّفَكُّرُ فِيهِ، وَالِإِعْتِبَارُ عِنْدَ عَجَائِبِهِ» إسنادُهُ ضَعِيفٌ

⁸¹ Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 91; Mustafa Öztürk; Hadiye Ünsal, *Kur’ân Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara 2016, s. 138, 139.

⁸² Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 91.

layı bu tertip konusunda mütevâtir haberlerden yakîn meydana gelmiştir. Resûlullah, kendisine inen Kur'ân'ı, Cebrâil'in tâlimatına uygun şekilde şu an mushaflarımızda olan tertip üzere sahâbeye öğretmiş ve arza-i ahîrede bugünkü tertip üzere okumuştur. Kur'ân, levh-i mahfûzda bugün elimizdeki mushaflarda bulunan tertip üzere yazılmış ve dünya semâsına bu şekilde bir kerede indirilmiştir. Hz Ali'nin mushafındaki tertibin farklı olmasının sebebi, Kur'ân'ı nüzûl sırasına göre tertip etmesidir.⁸³ Zerkeşî'ye göre Kur'ân'ın tertibinin tevkîfî mi icthâdî mi olduğu konusundaki ihtilâf aslî değil lafzî bir ihtilâftır.⁸⁴

Ebu Câfer en-Nehhâs'a⁸⁵ (ö. 338/950) göre tercihe şayan olan görüş, sûrelerin bu tertibinin Resûlullah tarafından yapıldığıdır. Zira Resûlullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir. “الْإِنْجِيلَ الْمَثَانِيَّ وَفُضِّلْتُ بِالْمُفَصَّلِيَّ” “أَعْطِيْتُ مَكَانَ التَّوْرَةِ السَّبْعَ الطُّوْلَ وَأَعْطِيْتُ مَكَانَ الزَّبُورِ الْمِئِينَ وَأَعْطِيْتُ مَكَانَ تَعْرَاتِهَا السَّبْعَ الطُّوْلَ وَأَعْطِيْتُ مَكَانَ التَّوْرَةِ السَّبْعَ الطُّوْلَ وَأَعْطِيْتُ مَكَانَ الزَّبُورِ الْمِئِينَ وَأَعْطِيْتُ مَكَانَ تَعْرَاتِهَا السَّبْعَ الطُّوْلَ” “Tevrat'ın yerine bana yedi uzun sûre (seb'i tıvâl) verildi. Zebur'un yerine bana yüz âyet civarı olan sûreler (miîn) verildi. İncil'in yerine bana tekrar edilen küçük sûreler (mesânî) verildi. Mufasssal sûrelerle faziletli kıldım.”⁸⁶ Nehhâs'a göre bu hadis, Kur'ân'ın telifi Resûlullah'tan alınmış olduğuna, bu sözün söylendiği vakitten itibaren telif edildiğine ve “Mushaf”ın bir şeyde cem edildiğine delâlet etmektedir. Çünkü bu hadis Kur'ân'ın telifine dair Resûlullah'ın lâfzıyla gelmiştir. Ayrıca bu hadiste Enfâl Sûresinin Tevbe Sûresi'nden bir parça değil, müstakil bir sûre olduğuna dair bir delil vardır.⁸⁷ Zira İbn Abbas, Hz. Osman'a niye mesânî sûrelerden olduğu hâlde Enfâl'i, miîn sûrelerden olan Tevbe sûresinden önce yazdıklarını Tevbe Sûresinin başına niçin besmeleyi yazmadan seb'i tıvâlın arasına yazdıklarını sorunca Hz. Osman Resûlullah'ın inen vahyi nereye yazılacağını vahiy kâtiplerine “صَعُورًا هَذِهِ فِي السُّورَةِ الَّتِي فِيهَا كَذَا وَكَذَا” diyerek bildirdiğini söylemiştir.⁸⁸

⁸³ Zerkeşî, *Bürhân*, c. 1, s. 236; Süyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 215, 216.

⁸⁴ Zerkeşî, *Bürhân*, 1/257. Süyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 217.

⁸⁵ Ebu Câfer en-Nehhâs, Mısır'da muhtemelen 270'li (883) yıllarda doğdu ve orada yetişti. Bağdat ve Filistin'e ilmî yolculuklar yaptı. Bu bölgenin hocalarından ders alarak özellikle kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı alanlarında kendini yetiştirdi. Müberred, Zeccâc, Tahâvî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî onun hocaları arasında yer alır. Muhammed Eroğlu, “Nehhâs”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, s. 543, 544.

⁸⁶ Taberânî, *Mucemul-Kebir*, tahk. Hamdi b. Abdullah el-Mecid, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415/1994, c. 22, s. 76.

⁸⁷ Zerkeşî, *Bürhân*, c. 1, s. 258. Süyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 218.

⁸⁸ Hâkim, *Müstedrek*, c. 2, s. 359. İbn Abbas'ın sorusu bu iki sûrenin iki ayrı sûre olduğuna delâlet etmektedir. Asıl sorun Tevbe Sûresinin başında besmelenin niye yazılmadığıdır. İbn Abbas, Hz Ali'ye Tevbe'nin başında niye Besmele'nin yazılmadığını sorunca Hz Ali şöyle cevap vermiştir: “Çünkü Bismillahirrahmanirrahim eman'dır. Berâe ise kılıçla indi. Onda eman yoktur.” Hâkim, *Müstedrek*, c. 2, s. 360.

Zerkeşî, Nehhâs'tan aktardığı bu görüşe rağmen yaygın olan kanaate uygun olarak vahyin devam etmesi ve bazı âyetlerin neshedilmesinden dolayı Resûlullah'ın Kur'ân'ı bir mushafta toplamayı terk ederek Râşid halifelere bıraktığını savunmuştur.⁸⁹ Bununla birlikte Zerkeşî'ye göre Resûlullah döneminde Kur'ân'ı, sadırlarda ezberleyerek cem' eden tevâtür derecesine ulaşacak kadar sahâbe vardı. Bi'rîmaûne'de şehit edilen Ensar hâfızların sayısı 70'ti. Zerkeşî, Resûlullah döneminde bütün Kur'ân'ın sadırlarda cem' edilmiş olması sebebiyle kaynaklarda zikredilen "Resûlullah döneminde Kur'ân toplanmadı" ifadesinin "Resûlullah döneminde Kur'ân, indirildiği tüm vecihler, harfler ve kıraatler üzerine bir yerde toplanmadı" anlamına gelebileceğini belirterek, Kur'ân'ın farklı okunuşuna ve yazılışına dair vecihlerin, harflerin ve kıraatlerin, Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Ebûbekir döneminde sahâbe tarafından toplanmış olabileceğini söylemiştir.⁹⁰ Hz Ali'nin "Mushaflar konusunda ecri en büyük olan Ebûbekir'dir. Çünkü Ebûbekir, Kur'ân'ı iki levha arasında toplayanların ilkidir"⁹¹ sözü şu şekilde anlaşılabilir: Hz. Ebûbekir, Kur'ân'ın yedi harfe göre yazılan ve kıraat edilen Mushafları bir araya getirerek Kur'ân'ın tüm farklı okunuş şekillerini bir mushafta toplayanların ilkidir.

b. Resûlullah'ın Her Ramazan'da Tüm Kur'ân'ı Arz Etmesi

Cebrâil ve Resûlullah, her Ramazan ayında o zamana kadar gelen vahiyleri birbirlerine okuyorlardı.⁹² Bazı rivayetlere göre Zeyd b. Sâbit ve Ubeyy b. Ka'b bu uygulamayı takip edenlerdendi.⁹³ Bu arz uygulaması, Kur'ân'ın kitaplaştırıldığıнын bir delilidir.⁹⁴ Kevserî 'ye (ö. 1371/1952) göre bu arz sırasında önce Cebrâil okur, Resûlullah dinler. Daha sonra Resûlullah okur, Cebrâil dinlerdi. Resûlullah ve Cebrâil arasında Kur'ân'ın karşılıklı okunması (mukabele) son Ramazan'da iki defa gerçekleşmişti. Resûlullah son arzın iki defa yapılmasından dolayı vefatının yaklaştığını hissederek şöyle buyurmuştu: "*Cebrâil benimle Kur'ân'ı her sene bir defa mukabele ederdi. Bu sene iki defa mukabele etti. Ecelimin yaklaştığını zannediyorum.*"⁹⁵ Bunun üzerine Resûlullah ashâbını toplayıp Kur'ân'ı son hâliyle onlara arz etmişti.⁹⁶ Bu arza gündüz yüksek sesle olup, Resûlullah o güne kadar vahyedilen âyetlerden oluşan Kur'ân metnini baştan sona tilâvet eder,

⁸⁹ Zerkeşî, *El-Burhân*, c. 1, s. 238, 233, 234.

⁹⁰ Zerkeşî, *El-Burhân*, c. 1, s. 241, 242.

⁹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 9, s. 16.

⁹² Buhârî, "Bed'u'l-Halk", 6.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 117; Hâkim, *Müstedrek*, c. 2, s. 225.

⁹⁴ Abdulhamit Birişik, "Kur'ân (Tarihi, İsimleri, Tarihi)", *DİA*, İstanbul 2002, c. 26, s. 385.

⁹⁵ Buhârî, "Fedâilu-Kur'ân", 7; Müslim, "Fedailu's-Sahabe", 99.

⁹⁶ Kevserî, *Makâlâtul-Kevserî*, s. 26.

sahâbeler kendilerine ait olan Kur'ân nüshalarını yanlarına alır, varsa kelime yanlışlarını düzeltir, âyet ve sûre tertibini Resûlullah'ın okuduğu şekilde tertip ederlerdi.⁹⁷

Son dönem araştırmacılarından İbrahim Ebyârî'ye göre de Kur'ân'ın tamamı, Resûlullah döneminde bazı sahâbeler tarafından ezberlendiği gibi insanların istifade edebilmesi için Resûlullah tarafından Kur'ân'ın tamamı okunabilecek bir sûrette yazdırılmıştır.⁹⁸ Nitekim Begavî (ö. 516/1122) ve Ebu Şâme'nin aktardığına göre Resûlullah, son arzada neshedilen âyetleri çıkartarak Kur'ân'ın son hâlini Cebrâil'e okurken Zeyd b. Sâbit hazır bulunmuştur. Kur'ân'ı Hz. Osman'a, Hz Ali'ye, Zeyd b. Sabit'e, Ubeyy b. Ka'b'a ve İbn Mes'ûd'a okuyan Kûfelî âlimlerden Ebu Abdurrahman es-Sülemî'ye⁹⁹ (ö. 73/692) göre de Zeyd, son arzadaki okuyuşu Resûlullah için yazmıştır. Daha sonra bu son arzada yazdığı nüshayı Resûlullah'a iki defa okumuştur.¹⁰⁰ Dolayısıyla Zeyd b. Sâbit, Resûlullah'ın Kureyş lehçesiyle okuduğu Kur'ân'ı baştan sonra bir mushafa kaydederek kitaplaştırmış oldu. Bu son arzada Resûlullah, Kureyş lehçesine göre okumuştur. Bu son arza Kureyş lehçesine göre yapıldığı için o günden itibaren Kur'ân, Kureyş lehçesiyle okunmuştur.¹⁰¹ Yine Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin haber verdiği göre Ebûbekir, Ömer, Osman, Zeyd b. Sâbit, Muhacir ve Ensâr'ın kıraatı/okuyuşu tekti. Resûlullah'ın vefat ettiği yıl Cebrâil'e iki defa okuduğu kıraat olan umumî kıraat üzere okuyorlardı. Hz Ali de ömrü boyu Hz. Osman'ın hazırlattığı imam mushafını okuyordu. Resûlullah, arza-ı ahîrede neshedilen ve bâkî olan âyetleri beyan etmiştir.¹⁰² Hz Ali'den

⁹⁷ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, c. 2, s. 698, 699; Şerafeddin Gölcük; Süleyman Toprak, *Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)*, Tekin Yayınevi, Konya 2012, s. 366; Suyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 217; Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, s. 119.

⁹⁸ İbrahim Ebyârî, *Târîhu'l-Kur'ân*, Darul-Kutubil-Mısriyye, Kahire 1411/1991, s. 102.

⁹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm, tahk. Beşşâr Avvâd Maruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 2003, c. 2, s. 897.

¹⁰⁰ Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud el-Bağavî, *Şerhu's-Sünne*, tahk. Şuayb Arnavut ve Muahammed Züheyr eş-Şâvin, el-Mektebetül-İslâmî, Beyrut 1403/1983, c. 4, s. 525, 526; Ebu Şâme, *el-Mürşidu'l-Vecîz*, s. 69; Mekkî, *el-İbâne an Ma'âni'l-Kırâât*, s. 100; Davut Aydüz, "Kur'ân-ı Kerîm'in İki Kapak Arasında bir Mushaf Hâlinde Cem Edilmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 2012, sy. XLVI, s. 198. İfade şu şekildedir: وَيُقَالُ: إِنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ شَهِدَ الْعُرْضَةَ الْأَخِيرَةَ الَّتِي عَرَضَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى جِبْرِيلَ، وَهِيَ الَّتِي بَيَّنَّ فِيهَا مَا نَسَخَ وَمَا بَقِيَ. قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ: قَرَأَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَامِ الَّذِي تَوَفَّاهُ اللَّهُ فِيهِ مَرَّتَيْنِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ هَذِهِ الْقِرَاءَةُ قِرَاءَةَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، لِأَنَّهُ كَتَبَهَا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَرَأَهَا عَلَيْهِ، وَشَهِدَ الْعُرْضَةَ الْأَخِيرَةَ، وَكَانَ يُقْرَأُ النَّاسَ بِهَا حَتَّى مَاتَ، وَلِذَلِكَ اعْتَمَدَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فِي جَمْعِهِ، وَوَلَاهُ عُثْمَانُ كِتَابَةَ الْمُصَاحِفِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ.

¹⁰¹ Abdalbaki Turan, "Arza", *DİA*, İstanbul, 1991, c. 3, s. 446, 447.

¹⁰² Ebu Şâme, *el-Mürşidu'l-Vecîz*, s. 68, 69.

ve İbn Mes'ud'tan ilim tahsil etmiş olan Kûfeli tâbiîn fakihlerden Ubeyde b. Amr es-Selmânî¹⁰³ (ö. 72/691) şöyle demiştir: “Resûlullah'ın vefat ettiği yıl kendisine arzedilen kıraat, bugün insanların okuduğu kıraattir.”¹⁰⁴

Arza-i ahîre Hicri 10-30 Ramazan 10 (10-30 Aralık 631) yılında gerçekleşmiştir.¹⁰⁵ Hz. Peygamber 14 Rebülevvel 11 (9 Haziran 632) yılında Salı günü vefat etmiştir.¹⁰⁶ Dolayısıyla arza-i ahîre ile Resûlullah'ın vefatı arasında yaklaşık 6 ay bir süre bulunmaktadır. Resûlullah, vefatının ve vahyin bitmesinin yaklaştığını fark etmiştir. Her ne kadar en son indirilen vahyin ne olduğu konusunda ihtilâf bulunsa da arza-ı âhireden sonra vahiy gelmeye devam etmiş, fakat Kur'ân vahyinin önemli bir kısmı sona ermiştir. Bu durum, Kur'ân'ın iki kapak arasında son hâlinin verilmesine engel olsa da sûreler şeklinde fasiküller şeklinde tertip edilmesine mani değildir. Bu son arzayı takip eden hâfizlar sadırlarında olanı, mushafı bulunanlar satırlarda olanı gözden geçirdiğinden dolayı, diyebiliriz ki Kur'ân, ilk inmeye başladığı tek harfe yani Kureyş lehçesine göre hem hıfzen hem de kitâbeten Resûlullah başkanlığında cem edilmiştir.¹⁰⁷ Zaten Resûlullah'ın Kureyş lehçesine uygun olarak okuduğu bu son okuyuşu halkın genel okuyuşu olarak günümüze kadar devam etmiştir.

2. Hz. Ebûbekir döneminde Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine Cem'i Meselesi

Hz. Ebûbekir, Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Peygamber'in evine gidip Kureyş lehçesine uygun olarak yazdırdığı fasikül şeklinde sûrelerden oluşan sahîfeleri onlardan bir şey kaybolmasın diye istinsah ettirerek iki kapak arasında bir iple bir araya getirerek “Mushaf”a dönüştürmüştür. Bu mushaf, Hz. Âişe'nin evinde bulunmaktaydı. Daha sonra Hz. Ebûbekir, Zeyd b. Sâbit başkanlığında yedi harfle yazılan mushafları bir mushafta cem etmiştir. Bu mushaf, Hafsa Mushafı olarak meşhurdur.

Subhi Salih'in tespitine göre âlimlerin çoğu Hz. Ebûbekir'in Zeyd b. Sâbit'e yazdırdığı mushafın Kur'ân'ın indirildiği yedi harfi kapsadığını savunmuştur.¹⁰⁸ Keskiöğlü'na göre bütün Kur'ân, hem Resûlullah'ın huzurunda yazılarak Resûlullah'ın evinde muhafaza ediliyordu hem de vahiy kâtiplerinin yanında da bulunuyordu. “Kimde ne varsa getirsin” demek, Kur'ân'ın toplu olmadığı anlamında değil, kemâli ihtiyattan dolayıydı.¹⁰⁹

¹⁰³ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. 2, s. 861.

¹⁰⁴ Ebu Şâme, *İbrazu'l-meânî min Hirzi'l-emânî*, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, trs, s. 5.

¹⁰⁵ Mustafa Fayda, “Muhammed (Hayatı)”, *DİA*, İstanbul, 2005, 30/420.

¹⁰⁶ Mustafa Fayda, “Muhammed (Hz Peygmaber Devri Kronolojisi)”, *DİA*, 30/481.

¹⁰⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 31.

¹⁰⁸ Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulumil-Kur'ân*, s. 77.

¹⁰⁹ Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, s. 84-87.

Zeyd b. Sâbit dedi ki: Ebûbekir, Yemâme'de şehit olanların akabinde haber yollayıp beni yanına çağırdı. Yanında Ömer b. Hattâb vardı. Ebûbekir bana şöyle dedi: “Ömer bana gelip Yemâme gününün şiddetli harbinde Kur'ân hâfızlarından birçoğunun şehit olduğunu, diğer harp alanlarında da harbin şiddetli olması sebebiyle Kur'ân hâfızlarının şehit edilmelerinden, bu sebeple Kur'ân'dan büyük bir kısmın zayı olup gitmesinden endişe ettiğini, bundan dolayı senin Kur'ân'ı kitap hâlinde toplamanı emretmemi söylüyor” dedi. Zeyd dedi ki: Bu sözlerden sonra Ebûbekir bana hitaben şöyle dedi: “Sen genç ve akıllı birisin. Biz senin hiçbir kusurunu görmedik. Sen Resûlullah için vahyi yazıyordun. Binaenaleyh sen Kur'ân'ı incele ve onu bir araya topla.” Zeyd, “sizler Resûlullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yapıyorsunuz” dedim. Ebûbekir “Allah'a yemin olsun ki, bu hayırlı bir iştir” dedi. “Nihayet Allah, Ebûbekir ve Ömer'in akıllarını yatıştırdığı ve kalplerini ferahlattığı bu işe benim de aklımı yatıştırdı ve kalbimi ferahlattı. Bunun üzerine ben de Kur'ân'ın ardına düşüp gereği gibi araştırdım. Onu, yazılı bulduğum hurma dallarından, ince taş levhalardan ve hâfızların ezberlerinden topladım. Nihayet Tevbe Sûresi'nin sonunu Ebu Huzeyme el-Ensârî'nin yanında buldum. O âyeti ondan başka kimsenin yanında bulamadım. Neticede toplanan bu sahîfeler, Allah kendisini vefat ettirinceye kadar Ebûbekir'in yanında bulundu. Sonra yaşadığı müddetçe Ömer'in yanında kaldı. Daha sonra Ömer'in kızı Hafsa'nın yanında kaldı.”¹¹⁰

Şehâvî 'ye (ö. 643/1245) göre hadisin mânası, bu iki kişinin getirdiği yazılı malzemenin Kur'ân'ın indiği 7 vecihten biri olduğuna ve Resûlullah'ın huzurunda yazıldığına dair iki şahit getirilmesidir. Zira Zeyd zaten Kur'ân'ın tümünü cem etmişti yani ezberlemişti.” Dolayısıyla Hz. Ebûbekir döneminde Zeyd, Kur'ân'ın indiği yedi vechi yazmıştır.¹¹¹ İbn Hacer'e (ö. 852/1448) göre “Zeyd'in, Kur'ân'ı ezberlemiş olmasına rağmen başkasının yanında bulunan yazılı metinleri toplamayı istemesi, ya bu görevde mübalağa ederek kendi ezberiyle yetinmeyip Resûlullah'ın huzurunda yazılan yazılı malzemelerle beraber yaptığı çalışmayı daha güvenilir kılması ya da iki kişinin getirdiği yazılı malzemenin Kur'ân'ın indiği farklı vechlerden birini içermesidir.”¹¹²

Bâkullânî'ye göre Tevbe süresinin son iki âyeti ve Ahzâb süresinin 23. âyetinin tespiti konusunda problem yaşandığına dair rivayetler “muzda-

¹¹⁰ Buhârî, “Fadailü'l-Kur'ân”, 3.

¹¹¹ Alemüddin Ali b. Muhammed Şehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-ikrâ*, tahk. Mervân el-Atiyye ve Muhsin Harâbe, Dârul-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut 1418/1997, s. 161, 163.

¹¹² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 9, s. 13, 14. Abdulvahap Özsoy, “Hz Ebûbekir Dönemi Kur'ân'ın Cem'i Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alâkalı Rivayetin Kaynak Değeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2015, sy. 43, s. 124-128.

rib” olduğu ve Hz. Ebûbekir döneminde mi yoksa Hz. Osman döneminde mi yaşandığına dair birbiriyle çelişik ifadelerden dolayı kabul edilemez.¹¹³ Tevbe Sûresi’nin son iki âyetinin yalnız zuşşehâdeteyn diye tanınan Ebû Huzeyme’de (ö. 37/657)¹¹⁴ bulunması bu iki âyetin âhâd bir rivayete dayandığı anlamına gelmez. Sehavî’ye göre Zeyd, ilgili âyetlerin farklı vecihlerini tespit etmek için ondan talep etmiştir.¹¹⁵ Zira başta Zeyd b. Sâbit olmak üzere tevâtür derecesine ulaşan bir sahâbe topluluğu tarafından zaten ezbere biliniyordu. Tüm Kur’ân âyetlerinin doğruluğunu birçok kimse hâfızasından olmak üzere teyit ve tasdik etmiştir.¹¹⁶ Zira bir hadisin mütevâtir olması için yazılı olarak nakledilmesi şart değildir. Mütevâtir derecesine ulaşmasını sağlayacak bir topluluğun ezberlerinden aktarmaları yeterlidir. Hatta şunu belirtmek gerekir ki bir metnin Hz. Peygamber’in tâlim ettiği birçok sahâbe tarafından ezbere ittifak edilerek nakledilmesi, kitâbeten nakledilmesinden daha güvenilirdir. Bazı âlimlere göre Hz. Ebûbekir’in Kur’ân’ı toplatırken şart koştuğu “iki şahit” aslında “ezber” ve “kitâbetin” bizzat kendisiydi.¹¹⁷ Bu tavır, aşırı bir ihtiyat olarak değerlendirilmiştir. Kur’ân âyetlerinin hepsi aslen ezber yoluyla tevâtür derecesinde nakledilmiştir. Ezbere ek olarak Resûlullah’ın şahitler huzurunda yazdırdığı sahîfenin talep edilmesi, mütevâtir dereceye ulaşan ezberi desteklemek veya âyetin yazıya yansıyan farklı yazılışlarını, vecihlerini ve kıraatlerini yani Kur’ân’ın indirildiği yedi harfi ortaya koymak için gerekli görülmüştür.

İbn Hacer’e göre Hz. Ebûbekir döneminde şart koşulan iki şahit meselesi ezber konusunda değil, yazılı metin konusundadır.¹¹⁸ Bundan dolayı Ehl-i Sünnet âlimleri sahâbenin elinde dağınık şekilde bulunan yazılı sahîfelerin Hz. Ebûbekir döneminde iki şahitle iki kapak arasına toplandığını kabul etmelerine rağmen hıfzen mütevâtir derecesinde nakledildiğini savunmuşlardır. “Onu (ezberlemek için) acele edip dilini depretmeye. Onu toplayıp okutmak bize aittir”¹¹⁹ âyeti Kur’ân’ın toplanmasının ve ezberlenmesinin ilâhî bir lütufla gerçekleşeceğini haber vermektedir. Peygamber Efendimiz tebliğ görevini eksiksiz bir şekilde yapmış ve Kur’ân mirasının hem hâfizlar hem de vahiy kâtipleri vesilesiyle sadırlarda ve satırlarda cem edilmesi için çabalamıştır. Cem’ etmenin bir mânası sadırda toplanarak ezberlenmesi diğer mânası ise satırda toplanarak kaydedilmesidir. Hz Ali’nin

¹¹³ Maşalı, *Kur’ân Tarihi*, s. 55.

¹¹⁴ Asri Çubukçu, “Huzeyme b. Sâbit”, *DİA*, İstanbul, c. 18, s. 436.

¹¹⁵ Sehâvî, *Cemâlu’l-Kurrâ ve Kemâlu’l-ikrâ*, s. 161.

¹¹⁶ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, s. 702.

¹¹⁷ Zerkeşi, *El-Burhân*, c. 1, s. 234; Salih, *Mebahis fi Ulumi’l-Kur’ân*, s. 76; Maşalı, *Kur’ân Tarihi*, s. 53.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, c. 9, s. 15.

¹¹⁹ Kıyâmet, 75/16, 17.

Resûlullah'ın vefatından sonra Kur'ân'ı cem etmek için özel bir çalışma yaptığı nakledilmiştir. Ancak İbn Hacer'e göre Hz Ali'ye nispet edilen bu cem' etme işinden kasıt Hz Ali'nin Kur'ân'ı ezberlemesidir.¹²⁰

3. Hz. Osman Döneminde Kur'ân'ın Tek Harf üzerine Cem'i Meselesi

Hiz. Osman hilâfete geldiğinde sahâbenin elindeki Mushaflar, Kur'ân'ın indirildiği yedi harf üzere yazılmışlardı. Zerkeşî'ye göre yedi harf üzere yazılan Mushaflar, Irak ve Şam halkı arasında fitneye yol açacak şekilde ihtilâfa yol açınca, Hiz. Osman Mushafların Kureyş lehçesiyle yazılmasını emretti ve diğer harflerle mushafların yazılmasını yasakladı. Hiz. Ebûbekir ve Hiz. Ömer döneminde Hiz. Osman gibi tek vecih (harf) üzerine Kur'ân'ı toplamaya ihtiyaç olmadı. Çünkü Hiz. Osman dönemindekine benzer ihtilâflar o dönemde ortaya çıkmadı.¹²¹ Hiz. Osman insanları Kur'ân'ın indirildiği asıl harf olan Kureyş lehçesi etrafında toplayıp fitneye yol açacak muhtemel ihtilâfları bertaraf etmek istedi.¹²² Bazı rivayetlere göre Hiz. Osman döneminde Huzeyfe b. Yemân, Ermenistan ve Azerbaycan fethi sırasında Hiz. Osman'ın yanına gelip “Ey Emirelmü'minîn! Yahudi ve Hristiyanların ihtilâfına benzer şekilde bu ümmetin Kur'ân konusunda ihtilâf etmesinden önce tedbir al” demiştir. Hiz. Osman ne olduğunu sorunca Huzeyfe şöyle dedi: “Şam halkı Ubey b Ka'b'ın kıraatiyle okuyor. Irak halkının işitmediği bir şekilde okuyor. Bundan dolayı Irak halkı Şam halkını tekfir ediyor. Irak halkı ise İbn Mes'ûd'un kıraatiyle okuyor. Şam halkının işitmediği bir şekilde okuyor. Bundan dolayı Şam halkı Irak halkını tekfir ediyor.”¹²³ Başka bir rivayete göre bu ihtilâf sebebiyle bazı gruplar birbirlerini katletmişlerdir.¹²⁴ Hiz. Osman, Hristiyanların İncil konusunda ihtilâf ettikleri gibi, Resûlullah'tan Kur'ân'ı öğrenen sahâbeler vefat ettikten sonra müslümanların ihtilâf etmelerinden endişe etmiştir. Bundan dolayı insanları bir mushaf etrafında toplamak istediğini “فَاكْتَبُوهُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ، فَإِنَّهُ نَزَلَ بِلِسَانِهِمْ” “Kureyş lehçesine göre yazınız. Çünkü Kur'ân onların lehçesinde indi” diyerek belirtmiş ve bu mushafa muhalif olan sahîfelerin ve mushafların yakılmasını emretmiştir.¹²⁵

İbn Şebbe el-Basrî'ye göre Hiz. Osman, Mushafları topladıktan sonra, Abdullah b Zübeyr'i (v. 73/692), Hiz Âişe'ye göndermiş ve Hiz Âişe'nin yanında bulunan Resûlullah'ın Kur'ân'ı yazdığı sahîfeleri getirtmiştir. Di-

¹²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 9, s. 13.

¹²¹ Zerkeşî, *El-Burhân*, c. 1, s. 239; Suyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 208.

¹²² Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, c. 8, s. 126, 132.

¹²³ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, c. 8, s. 126.

¹²⁴ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, c. 8, s. 132.

¹²⁵ İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, tahk. Muhammed b. Abduh, el-Fârûku'l-Hadîsiyye, Kahire 1423/2002, s. 88.

ğer bir rivayette Resûlullah'ın ağzından yazılan, Kur'an'ın içinde bulunduğu deriyi talep etmiştir. Topladıkları Mushafı gözden geçirmişler ve onunla karşılaştırmışlar.¹²⁶ Ayrıca Hz. Osman, Hz. Hafsa'ya birini gönderip yanında bulunan mushafı göndermesini ve bu mushafın istinsah edilmesini emretmiştir. Hz. Osman, Kur'an'ın istinsah edilmesi konusunda Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Sa'd b. As ve Abdurrahman b. Hâris'i görevlendirmiştir. Hz. Osman, Kureyş lisanıyla indirilmesi sebebiyle Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle yazılmasını emretmiştir. Hz. Hafsa'nın yanındaki mushaftan istinsah edilen ve Kureyş lehçesiyle yazılan bu Mushafı dört bir yana göndermiş ve bu Mushafın dışındaki Mushafın yakılmasını emretmiştir.¹²⁷ Hz. Ali, "şayet onun yerinde ben yönetimde olsaydım aynı şeyi yapardım" diyerek Hz. Osman'ın bu çalışmasının oldukça yerinde bir tavır olduğunu belirtmiştir.¹²⁸ Hz. Osman'ın vefatından sonra Mervan b. Hakem (ö. 65/685), Hafsa mushafını imha etmiştir.¹²⁹ Çünkü Hafsa Mushafı Hz. Ebûbekir'in tâlimatıyla Zeyd b. Sâbit başkanlığında hazırlanan yedi harfin bir araya getirildiği bir mushaftı.

Ebu Amr ed-Dânî'ye göre Hz. Ebûbekir, tek harf üzere değil, Kur'an'ı ümmetin tilâvet etmesine Allah'ın izin verdiği yedi harf üzerine ilk defa cem edendi. Hz. Osman, Irak ve Şam halkı arasında tekfire varan ihtilâf ortaya çıkınca ümmeti tek harf üzerine toplamak istedi.¹³⁰ Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman döneminde yapılan Kur'an'ı toplama ve istinsah etme çalışmasının asıl önemli yönü, Resûlullah'ın Cebrâil'e son arzda okuduğu şekildeki Kur'an'ı muhafaza çabasıdır. Bunu yapmak için son arza dışında sahâbenin elinde bulunan yedi vecih, harf veya kıraatten kaynaklanan şaz kıraatlerin Kur'an'ın aslıyla karışmasına engel olmak gerekiyordu. Dört halife döneminde bazı nüshaların imha edilmesinin bir sebebi de, işin hakikatini bilmeyen müstensihler tarafından tefsir mâhiyetindeki bu lâfızların Kur'an metninden zannedilerek Kur'an metnine dâhil edilmesi idi.¹³¹ Bundan dolayı İbn Esîr'e göre Resûlullah, daha yaşarken bu muhtemel tehlikeye karşı "*Benden Kur'an dışında bir şey yazmayın. Kim benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin*"¹³² diyerek tefsir mâhiyetinde bile olsa hadislerin Kur'an'la birlikte bir sahîfede yazılmasını nehyetmiştir.¹³³ Dolayısıyla Resûlullah, sahâbenin elinde bulunan Kur'an sahîfele-

¹²⁶ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, c. 3, s. 991, 997, 998.

¹²⁷ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, c. 3, s. 991; Dâni, *el-Mukni'*, s. 64; Zerkeşi, *el-Burhân*, c. 1, s. 236.

¹²⁸ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, c. 3, s. 995, 997, 998.

¹²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, c. 9, s. 20.

¹³⁰ ed-Dânî, *el-Mukni'*, s. 123.

¹³¹ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, s. 705, 706; Çetin, *Yedi Harf*, s. 107.

¹³² Müslim, "Kitabu'z-Zühde ve'r-Rekâik", 16. *أَتَكْتُبُوا عَلَيَّ، وَمَنْ كَتَبَ عَلَيَّ غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحُهُ*

¹³³ İbn Esir, *En-Nihaye fi Garibi'l-Hadîs vel-Eser*, tahk. Tahir Ahmed ez-Zâvi-Mahmud

rine Kur'ân'ın tefsirine dair Resûlullah'ın beyanlarını yazmalarını ileride Kur'ân ile karıştırılması endişesinden dolayı yasaklamıştır. Fakat buna rağmen bazı sahâbenin mushaflarında bu tür ilâvelerin bulunduğu nakledilmiştir. Meselâ İbn Mes'ûd mushafında “şehreyn” lâfzına “mütetabieyn” kaydı ekli olduğu nakledilmiştir. Hz Ali'nin de Kur'ân'ın tamamını bir mushafta topladığı nakledilmektedir. Ancak bazı âlimlere göre Hz. Ali'nin hazırlamış olduğu mushafta tefsir mâhiyetinde bazı lâfızlar bulunmakla birlikte nüzûl sırasına göre hazırladığından dolayı lafzı neshedilen âyetler de bulunmaktaydı. Önce mensuh âyeti yazıp arkasından onu nesheden âyeti bir araya toplamıştı.¹³⁴ Bundan dolayı onun hazırladığı nüshanın da imha edilmiş olması, ortaya çıkabilecek fitnelerin engellenmesi açısından yerinde bir uygulamadır.

Hz. Osman döneminde tek harf üzerine yazılıp çoğaltılan Kur'ân nüshası konusunda sahâbe icmâ etmiştir. İcma, şer'î bir delildir. Zira beş vakit namazın farziyeti gibi şer'î hükümler, icmâ ile bize intikal etmiştir.¹³⁵ Kur'ân, tevâtürle sabit olmuşken, buna muhalif olan hiçbir âhâd rivayetin değeri olamaz.¹³⁶ Bazı Alman Hristiyan bilim adamları geçen asırda eski yunanca İncil metinlerini incelemişler, aralarında 200.000 fark bulmuşlardır. Bunlardan yedide birinin önemli farklar olduğunu beyan etmişlerdir. 1934 yılında Münih Üniversitesi aynı incelemeyi 42.000 Kur'ân mushafı üzerinde yapmışlar. Muhtelif zamanlarda yazılan Kur'ân Mushafalarını toplamışlar ve uzun bir inceleme sonucunda Kur'ân nüshaları arasında hiçbir farkın olmadığı sonuca ulaşmışlardır.¹³⁷

Sonuç

Kur'ân'ın mütevâtir olarak bize ulaştığına iman etmek, iman esaslarından biridir. Kur'ân'ın bir âyetini bile inkâr etmek küfürdür. Bundan dolayı Kur'ân'ın tüm âyetlerinin sübûtunun kat'î olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Sübûtun kat'î olması için her dönemde tevâtür derecesinde rivayet edilmesi gerekmektedir. Peygamber Efendimiz hayattayken vahyin devam etmesi sebebiyle Kur'ân'ın kitap hâline getirilmediği ve yazılı metinlerin sahâbenin elinde dağınık şekilde olduğu konusunda genel bir kanaat hâkimdir. Kur'ân'ın Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ebû-bekir döneminde bazı âyetlerin bir iki sahâbenin şahitliğiyle Mushafa

Muhammed et-Tanahî, *Mektebetu'l-İlmiyye*, Beyrut 1399/1979, c. 4, s. 148; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 1, s. 698, 699.

¹³⁴ Ebu Abdullah Zencânî, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ziya Şen, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 82.

¹³⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, c. 8, s. 131.

¹³⁶ Çetin, *Yedi Harf*, s. 108.

¹³⁷ Gölçük, *Kelam*, s. 362, 363, 369.

kaydedildiği iddia edilmektedir. Bu kanaat Kur'ân'ın sübûtu konusunda bazı kesimlerin şüpheye düşmesine yol açmaktadır. Kur'ân'ın Peygamber Efendimiz döneminde bir nüshada bir araya getirilmediğini savunan âlimler bile bu konuda bir şüphenin câiz olmadığını kabul etmektedirler. Zira bir hadisin mütevâtir olmasının şartı yazılı olarak nakledilmesi değil, mütevâtir derecesine ulaşacak bir topluluğun şifahî olarak nakletmesidir. Kısım kısım ise binlerce sahâbe tarafından ezbere biliniyordu. Bundan dolayı sahâbenin Peygamber Efendimizin son arzında okuduğu gibi bütün Kur'ân'ı ezberleyen mütevâtir derecede sahâbe bulunduğu için, Kur'ân'ın sübûtunun kat'îliğine dair bir şüphe söz konusu değildir.

Kur'ân'ın üç merhalede cem edildiği kabul edilmiştir. Cem etmek birkaç açıdan anlaşılabilir. Birincisi, Kur'ân'ı sadırda cem etmek şeklindeki tamamen ezberlemek. İkincisi, Kur'ân'ı satırlarda cem etme şeklinde Kur'ân'ın yazdırılması. Bu yazdırma iki kapak arasına almadan tamamını yazıya geçirmiş olmak şeklinde anlaşılabilirdiği gibi iki kapak arasında bir mushafta bir araya getirmek şeklinde de anlaşılabilir. Üçüncüsü, Kur'ân'ı tek harf yani Kureyş lehçesini bir nüshada cem etmek veya Kur'ân'ın indirildiği yedi harfi yani yedi lehçeyi, vecihleri ve kıraat şekillerini bir mushafta cem etmek şeklinde anlaşılabilir.

Yaptığımız araştırma sonucuna göre Kur'ân, tek harf olan Kureyş lehçesiyle Resûlullah döneminde sadırlarda ve satırlarda cem edilerek toplanmış olup Hz. Ebûbekir ve Hz. Osman döneminde tahriften ve eklemelerden korunmak için bazı tedbirler alınmıştır. Bu tedbirin, yedi harf meselesine, metni neshedilen âyetlere ve Mushaf'lara eklenen tefsir mâhiyetindeki lâfızlara karşı fitneyi bertaraf etmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Fethedilen yerlere İslâm'ı anlatmak için gönderilen bazı sahâbeler son arzada Resûlullah'ın okuduğu asıl metinden habersizdi. Kimi sahâbenin elinde diğer altı lehçede yazılmış Kur'ân nüshaları, neshedilmiş âyetler, hatta tefsir mâhiyetinde kaydetmiş oldukları lâfızlar bulunmaktaydı. İlerde ihtilâfa yol açabilecek bu farklılıkları ortadan kaldırmak için Ramazan'da son arzada Resûlullah'ın ağzından dinlenerek yazılan orijinal Kur'ân dışındaki nüshaların toplanıp imha edilmesi gerekiyordu.

Hz. Peygamber'in, hayatında Kur'ân'ı bir nüshada toplamadığı şeklinde Zeyd b. Sâbit'e nispet edilen ifade "Kur'ân'ın indirildiği farklı okuma vecihlerinden oluşan yedi harfi bir nüshada toplamadığı" şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Mes'ûd ve onun gibi düşünen sahâbeler, Hz. Peygamber döneminde yedi kıraate cevaz verilmesi ve açıkça nesh edilmemesi sebebiyle yedi harfle okumanın devam ettirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ı yazım (resm) olarak Kureyş lehçesinin imlâsına uygun şekilde cem etme birkaç aşamada gerçekleşmiştir.

Hız. Ebûbekir, Resûlullah'ın Kureyş lehçesine göre son arzada okuyup yazdırdığı sûrelerden oluşan nüshaları bir ipe bir araya getirmiştir. Bu Mushaf Hz. Âişe'nin evinde muhafaza ediliyordu. Zaten Kur'ân'ı sadırlarında cem eden sahâbeler bu nüshayı baştan sonra ezbere biliyorlardı. Daha sonra Hz. Ebûbekir, Resûlullah'ın yedi harfe göre yazdırdığı sahîfeleri Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir mushafta toplamıştır. Bu Mushaf, Hafsa Mushaf'ı olarak meşhurdur.

Hız. Ömer, Kur'ân tâliminin, Kureyş lehçesiyle yapılmasını emrederek ve bu yönde eğitim kurumlarını yaygınlaştırarak Kur'ân'ın asıl indirildiği Kureyş lehçesinin öğrenilmesi için gayret sarf etmiştir.

Hız. Osman ise tekfire varan fitneler, Kur'ân'ı Resûlullah'tan öğrenen sahâbenin vefatı ve Kureyş lehçesinin Araplar arasında yaygınlaşması gibi sebeplerle, yedi harfe göre yazılan ve okunan mushafı Resûlullah'ın son arzada okuduğu Kureyş lehçesinde toplamak istemiştir. Bundan dolayı hem Hz. Âişe'nin evinde bulunan tek harfe yani Kureyş lehçesine göre Resûlullah'ın yazdırdığı mushafı; hem de yedi harfe göre Hz. Ebûbekir döneminde yazdırılan Hafsa Mushaf'ını cem etmiştir. Kureyş lehçesi dışındaki diğer altı lehçeye dair kıraat, Kur'ân'ın resmî hattına uygun olduğu kadarıyla hazırlanan bu imam mushafta muhafaza edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Osman'ın Kur'ân'ı tek harf olan Kureyş lehçesini esas alarak hazırlattığı mushaf hem ruhsatı hem de kıraatteki genişliği tamamen ortadan kaldırmamıştır. Zira önceden farklı lehçelere göre Kur'ân'ı okuyan tüm insanlar, Hz. Osman mushafının hattına muvâfık olan kıraatlerini devam ettirmiş, mushafın hattına muhalif olan kıraatlerini terk etmiştir. Hz. Osman, Kureyş lehçesini esas alarak hazırlattığı Mushafı dört bir yana göndermiş ve diğer altı lehçede yazılan Mushafı toplatıp imha etmiştir. Aksi hâlde farklı lehçelere göre yazılan nüshalar, büyük bir fitnenin konusu olacaktı.

Kısaca belirtecek olursak hem Hz. Peygamber'in sadırlarda ve satırlarda cem edilmesi için ortaya koyduğu gayret, hem de Hz. Ebûbekir'in, Hz. Ömer'in ve Hz. Osman'ın yedi harf konusunda aldıkları tedbirler zamanın şartlarına uygun olarak değerlendirilmelidir. Zira Kur'ân'ın cem edilmesi ve muhafazasında, zamanın şartlarına göre önce ihtiyaca daha sonra ihtiyata uygun olarak, İslâm'ın yayılmasına ve ortaya çıkan fitnelerin ortadan kaldırılmasına yönelik tedricî bir yöntem takip edilmiştir.

Kaynakça

Altıkulaç, Tayyar, *Günümüze Ulaşan Mesahifi Kadime: İlk Mushaf Üzerine Bir İnceleme*, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 2015.

Aydüz, Davut, *Kur'ân-ı Kerim'in İki Kapak Arasında bir Mushaf Hâlinde Cem Edilmesi*, Diyanet İlmî Dergi, 2012, sy. XLVI, s. 198.

- Bâkılânî, Ebûbekir, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed İsâmulkudât, Darul-Feth, Beyrut 1422/2001.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Darul-Kutubil-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- _____, *Şuabu'l-İman*, tahk. Abdülali Abdulhamid Hâmid, Mektebetu'r-Rüşd lin-Neşr ve't-Tevzi', Riyad 1423/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, Engin Kitabevi, İstanbul 1959.
- Birişik, Abdulhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2014.
- Câbirî, Muhammed Abid, *Kur'ân'a Giriş*, Çeviren: Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, Ankara, 2013.
- Çalışkan, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Okulu, Ankara 2017.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, Risale Yayınları, İstanbul 2014.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler –Oryantalistlerin Görüşleri-*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Kur'ân Okuma Esasları*, Emin Yayınları, Bursa 2012.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- Dânî, Ebu Amr, *Câmiu'l-Beyân fî Kırâati's-Seb'e*, Câmiatu's-Şârîka, İmarat, 1428/2007.
- _____, *el-Mukni' fî Resmî Mesâhifil-Emsâr*, tahk. Muhammed Sadık Kamhani, Mektebetül-Külliyâtil-Ezheriyye, Kahire, trs.
- Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, tahk. Halil Muhyiddin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- Ebu Şâme, Ebu Kâsım Şihabeddin Abdurrahman b. İsmail Dîmeşkî, *el-Mürşidu'l-Vecîz ilâ Ulûmin Teteallakü bil-Kitâbi'l-Azîz*, tahk. Tayyâr Altıkulaç, Daru Sâdir, Beyrut 1395/1975.
- _____, *İbrazu'l-Meânî min Hirzi'l-Emânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Gölcük, Şerafeddin; Toprak, Süleyman, *Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)*, Tekin Yayınevi, Konya 2012.
- Hâkim en-Neysaburî, Muhammed b. Abdullah, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, tahk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- İbn Ebi Dâvûd, *Kitabu'l-Mesâhif*, tahk. Muhammed b. Abduh, el-Fâruku'l-Hadîsiyye, Kahire 1423/2002.

- İbn Esir, *En-Nihaye fî Garibi'l-Hadîs vel-Eser*, tahk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Muhammed et-Tanahî, Mektebetul-İlmiyye, Beyrut 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethul-Bari Şerhu Sahihil-Buhârî*, Darul-Marife, Beyrut 1379.
- İbn Hazm, *el-İhkam fî Usulil-Ahkam*, tahk. Şeyh Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, Trs.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Darü's-Sadır, Beyrut 1414.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, tahk. İbrahim Şemsuddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Trs.
- İbnu's-Sa'd, Muhammed, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, tahk. İhsan Abbas, Dâru Sâder, Beyrut 1968.
- İbn Şebbe el-Basrî, *Tarihu'l-Medine*, tahk. Fehim Muhammed Şeltut, Seyyid Habib Mahmud Ahmed, Cidde 1399.
- İmam Şâfiî, *İhtilafu'l-Hadîs*, Darü'l-Marife, Beyrut 1410/1990.
- Kasım b. Abdusselam, *Fadailü'l-Kuran*, tahk. el-Atiyye, Muhsin Harabe ve Vefa Takiyuddin, Daru İbn Kesir, Beyrut 1415/1995.
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin b. Muhammed, *Mehâsinu't-Te'vil*, tahk. Muhammed Bâsil Uyûnus-Sûd, Darul-Kütübil-İlmiyye, Beyrut 1418.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri (Ulûm-ı Kur'ân)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993
- Kettânî, Muhammed Abdulhay, *Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, trs.
- Kevserî, Zahit, *Makalatu'l-Kevserî*, Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, trs.
- _____, "Yedi Harf Nedir?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. 6.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân Tarihi*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Mekkî, Ebu Muhammed b. Ebi Talib, *el-İbâne an Ma'âni'l-Kırâât*, tahk. Abdulfettah İsmail, Daru Nehdati Mısır, trs.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyeddin, *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*, Dârü İhya-i Turasil-Arabî, Beyrut 1392
- Özarlan, Selim, *İslâm İnanç Esasları/Akaid Esasları*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013.
- Özsoy, Abdulvahap, "Hz. Ebûbekir Dönemi Kur'ân'ın Cem'i Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alakalı Rivâyetin Kaynak Değeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2015, sy. 43.
- Öztürk, Mustafa; Ünsal, Hadiye, *Kur'ân Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara, 2016.

- Râmüzhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Bey-ne'r-Râvî ve'l-Vâ'i*, tahk. Muhammed Accac el-Hâtib, Dârul-Fikr, Beyrut 1404.
- Salih, Subhî, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.
- Sehâvî, Alemüddin Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, tahk. Mervân el-Atiyye ve Muhsin Harâbe, Dârul-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut 1418/1997.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebûbekir, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebulfadl İbrahim, el-Hey'etul-Mısriyyetil-Amme lil-Kutub, 1394/1974.
- Şen, Ziya, *Kur'ân'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2006.
- Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415/1994.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiul-Beyan fi Tevilil-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetür-Risale, 1420/2000.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, tahk. Şu-ayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1415/1994.
- Yüksel, Yakup, “Bakara Sûresi 284. Âyette Geçen Râ Harfinin İdgamı” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 20, sy. 1 (Haziran 2016), s. 267-288.
- Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, tahk. Beşşâr Avvâd Maruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zencânî, Ebu Abdullah, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ziya Şen, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedruddin, *El-Burhân fi Ulumi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ebulfadl İbrahim, Daru'l-Marife, Beyrut 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'ân*, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, Trs.

İSLÂM DÜŞÜNCE VE MEDENİYETİNDE YÖNETİM- AHLÂK İLİŞKİSİ MANAGEMENT-ETHICS RELATIONSHIP IN ISLAMIC THOUGHT AND CIVILIZATION

HAYDAR BEKİROĞLU
DİB YÖNETİM HİZMETLERİ
GENEL MÜDÜRÜ V.



ÖZ

Birlikte yaşama ihtiyacıyla var edilen insanların, birbirleriyle ilişkilerine dair planlama, uygulama ve denetim süreçlerini gerçekleştirme aracı olarak ortaya çıkan yönetimin hangi ilke ve değerlere dayanması gerektiği konusu kadim medeniyetlerden beri tartışılmıştır. Yönetimin etik-ahlâkî değerlerle ilişkisine dair yaklaşımlarda köklü bir geçmişe sahiptir.

Günümüz dünyasında önemli bir araştırma alanı bulunan yönetim etiği/ahlâkî konusunun, İslâm düşünce ve medeniyetinde siyasî, itikadî, ahlâkî ve fikhî izdüşümleri bulunmaktadır. İslâm düşüncesinin şekillenmesine de etki eden bu arka plan, yönetim ahlâkına dair Kur'ân kavramlarının sağlıklı analizi açısından önemli veriler sunmaktadır.

İslâm'ın evrensel mesajlarının günümüz yönetim etiği/ahlâkî yaklaşımlarına kazandıracığı perspektif açısından da yönetim ahlâkına dair arka planın bir süreç olarak analiz edilmesi önemli bir ihtiyaçtır. Bu bağlamda, bu makale, Hz. Peygamberin yönetime dair yaklaşımlarının yanı sıra ondan sonraki dönemlerde yaşanan süreçlerin barındırdığı anlam çerçevelerini ele almakta, farklı ilmi disiplinlere göre gelişip biçimlenen yaklaşımlar üzerinden, İslâm düşünce ve medeniyetinde yönetim ahlâkî tartışmalarının zeminini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Yönetim, Ahlâk, Siyaset, Din.

ABSTRACT

It has been discussed since ancient civilizations that which principles and values the management, which emerged as a means to realize planning, implementation and supervision of the relationships among humans who by nature need to live together with each other, should be based on. The position of management according to ethical-moral values has a long history as well.

Management ethics/morals, which has an important domain for research in today's world, features political, faith-related, ethical, and fiqh-related projections. This background, which also contributes to the development of the Islamic thought, provides important data for healthy analysis of the Qur'anic concepts regarding the ethics of management.

Evaluating the development of management ethics on a time course is crucial to gain the perspective of Islamic notion with respect to the needs of the modern world. In this respect, this study presents the standpoint of the Prophet Muhammad regarding the management as well as the period after his time, and the foundation upon which debates over management ethics take place through Islamic thought and civilization developed by different scholarly disciplines and approaches.

Keywords: Management, Ethics, Politics, Religion.

Giriş*

İslâm düşünce ve medeniyetinde yönetim ile ahlâk arasında kurulan ilişki, farklı disiplinlerce değişik açılardan değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme biçimlerini genel olarak teorik ve pratik yaklaşımlar olmak üzere iki kategoride tasnif etmek mümkündür. Teorik yaklaşımlar, insanın yönetim görevini üstlenmek üzere yaratıldığı varsayımından hareketle, yönetim sisteminin ve yöneticinin ontolojik statüsü tartışmaları üzerinden şekillenirken, pratik yaklaşımlar yönetimin varoluşsal konumu ve meşruiyeti tartışmalarından bir miktar uzak kalarak, yönetim ve yönetici hakkında belirli ahlâkî sınırlar çizilmesine ve uygulama ilkelerinin belirlenip geliştirilmesine odaklanır. Her iki yaklaşım, İslâm düşünce ve medeniyetinin gelişim süreciyle aynı eksende seyreder.

Bu makalede, öncelikle yönetim-ahlâk ilişkisine dair teorileri besleyen belli başlı siyasî olaylar ve akımlar ele alınmış, devamında ise yönetim-ahlâk ilişkisinin İslâm inanç ilkeleri ve ekolleriyle etkileşimi, itikadî/kelâmî kaynaklar perspektifinden incelenmiştir. Yönetim-ahlâk ilişkisinin teorik boyutunun belirginleşmesini amaçlayan konular, “siyasî açıdan yönetim-ahlâk ilişkisi” ve “itikadî/kelâmî açıdan yönetim-ahlâk ilişkisi” başlıkları altında ele alınmıştır.

Yönetim-ahlâk ilişkisine bakış açısını pratiğe dönük ilkeler üzerinden gerçekleştiren anlayış, daha çok ahlâk, tasavvuf ve fıkıh eserlerinde kendisine yer bulmuştur. Bu bakımdan, birbiriyle kesişen noktaların yoğunluğu nedeniyle, ahlâkî ve tasavvufî anlayış bir arada incelenmiş, fikhî bakış açısı ise ayrı bir başlık altında derlenmiştir. Ahlâkî ve tasavvufî bakış açısıyla fikhî yaklaşımları içeren iki başlığın ardından, yönetim-ahlâk ilişkisinin teorik ve pratik temellerinin değerlendirmesini içeren sonuç kısmıyla makale tamamlanmıştır.

* "Kur'an'da Yönetim Ahlâkı" isimli tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

1. Siyasî Açından Yönetim-Ahlâk İlişkisi

Hz. Peygamber'in üstlendiği siyasî ve idarî sorumlulukların onun nübüvvet görevinin kapsamı içerisinde bulunup bulunmadığı hususu, Müslümanların devlet tasavvuruna da kaynaklık etmiştir. İslâm tarihinde devlet oluşumunun Akabe biatları¹ ile başlayıp geliştiği ve Hz. Peygamber'in önderliğindeki Medine toplumunun; siyasî güç örgütlenmesinin bütün fonksiyonlarına sahip bir yapılanma olduğu kabul edilir.²

Medine siyasî toplumu, Hz. Peygamber'in teori ile pratiği, siyasî ideal ile siyasî gerçekliği birleştirdiği, inanca dayalı ancak her türlü üyeliğe açık toplum anlayışını esas alır. Etnik farklılaşmaya dayalı katı üyelik kalıpları ve siyasî katılım kısıtlamaları yoktur. Farklı istişare usulleri uygulanmak sûretiyle toplumun her kesimi için açık bir katılım söz konusudur.³ İslâm tarihi içinde siyasî yapılara model teşkil eden bu ilk uygulamada devletin, toplumdan bağımsız, soyut ve baskın bir yapıda olmadığı görülür. Devlet, inanç sisteminin belirlediği ahlâkî ve sosyal idealleri gerçekleştirmek için bir araçtır.⁴ Dolayısıyla ilk uygulamalarda, fert ve toplumu devlet adına denetlemeye dayalı siyasî ve sistematik mekanizmaların varlığı söz konusu değildir.⁵

Hz. Peygamber, nübüvvet görevini sürdürürken Müslümanların dinî ve dünyevî işlerini düzene koymuş, hukukî ihtilâfları çözmüş, ahlâkî temellerde yeni bir toplum inşa etmiş, toplumun sosyal ve siyasal birliğini sağlamış, bir takım idarî yapılar kurmuş ve aynı zamanda kamunun idaresiyle ilgili bazı yetkileri kullanarak bu konuda görev ve sorumluluk üstlenmiştir.⁶

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte, siyasî birliğin bozulmaması adına, henüz Hz. Peygamber'in naaşı toprağa verilmeden Sakîfetü Benî Sâide'de

¹ Akabe biatlarının gerçekleşmesi, biate katılanlar ve yapılan akitle ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdülmelik Cemalüddîn ibn-i Hişâm el-Meârifî, *es-Sîretü'n-Nebevî*, II. Basım, Mısır, Şeriketü Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955, c. 1, s. 431-442; Muhammed İbn-i Hibbân b. Hibbân Ebû Hâtim et-Temîmî, *es-Sîretü'n-Nebevî ve Ahbâru'l-Hulefâ*, II. Basım, Beyrut, el-Kütübü's-Sekafî, 1997, c. 1, s. 105-111.

² Muhammed Nezir Kaka Khel, "Foundation Of The İslâmic State At Medina And Its Constitution", *İslâmic Studies*, 1982, c. XXI, sy. 3, s. 61.

³ Ebû Bekir İbn Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-İşbirî el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III. Basım, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. I, s. 391; Ayrıca bkz. Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *DİA*, c. IX, s. 236, 237.

⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, Dârü'l-Hadîs, Kahire ts. s. 15-16; Davutoğlu, "Devlet", *DİA*, c. IX, s. 236.

⁵ Davutoğlu, "a.g.m.", c. IX, s. 236.

⁶ Bkz. Adil Yavuz, "Gazzâlî'nin Yönetim Anlayışında, Hadis ve Sünnet Kültürünün Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 34, s. 8; Casim Avcı, "Hilâfet", *DİA*, c. XVII, s. 539.

ensar ve muhacir arasında yapılan istişareler sonucunda Hz. Ebû Bekir'e biat edilmiştir.⁷ Hz. Ali bu süre zarfında Hz. Peygamberin defin işlemleriyle meşgul olduğundan toplantıya katılmamış,⁸ ancak yaklaşık altı ay sonra, Hz. Fâtıma'nın vefatını müteakiben, biatinin gecikme gerekçelerini de anlatıp Hz. Ebû Bekir'e biat etmiştir.⁹ Hz. Peygamber'in vefatından sonraki siyasî olaylar ile yöneticinin seçim usulü etrafında gelişen fikirler, devamında gelişen ilke tabanlı tartışmalara da kaynaklık edecektir.¹⁰

Müslüman toplumun kendi arasından farklı usullerle yöneticiler belirlediği Hulefâ-yi Râşidîn döneminde (632-661) siyaset ve devlet olgusu insanın sorumluluk, kabiliyet ve ehliyet alanı içinde kavranmıştır. Halifeler, ölümünden sonra yerine geçecek yöneticiyi belirlerken, kendi ailesinden birini düşünmemiştir. Yöneticinin belirlenmesinde yüksek ahlâka ve insanî değerlere sahip ilk Müslümanlardan ve Aşere-i Mübeşşere'den olma gibi değerler dikkate alınmıştır.¹¹

Devletin teşekkül ve devamında ihtiyaç duyulan bilgi kaynağını ilmî içtihatlar sağlarken, siyasî liderliğin tesis edilme yöntemi de ümmetin şûra ve biati şeklinde ortaya konmuştur. Bu yaklaşım Ehl-i Sünnet'in temel anlayışını oluşturmuş ise de Şîa, siyasî liderliğin tayin ve tesisinde nassın esas alınması gerektiğini ileri sürmüş ve tevarüs esasına dayalı bir imâmet teorisi geliştirmiştir.¹²

Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, devlet anlayışı ve müesseseseleşme itibarıyla sonraki dönemlere ait uygulamaların İslâmîliği konusunda kaynak ve mikyas kabul edilmiştir. İlk halifeler; yürütme, yargı ve belirli ölçüde yasama yetkisini ellerinde tutmalarına rağmen Kur'ân ve Sünnet'in ölçülerine bağlı bir iktidara sahip bulduklarının farkında olarak uygulamalarda bulunmuşlardır. Ayrıca onlar, "Hz. Peygamber'in halifesi" sıfatıyla iş gören, devletin ve ümmetin menfaatleriyle şahsî menfaatlerini birbirinden ayırbilen idealist anlayışı da korumuşlardır.¹³

Bu dönemdeki uygulamalar, devletin temel siyasî ve ahlâkî hedeflerine sadık kalındığı sürece müesseseseleşme konusunda esnek ve yenileşmeye açık bir anlayış geliştirilebileceğini de göstermiştir.¹⁴ Hz. Ömer'in savaş ganimetlerini ve fethedilen arazileri devlet mülkü olarak değerlendirip

⁷ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn-i Kesîr el-Kureyşî ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk. Mustafa Abdülvâhid), Beyrut, Darü'l-Ma'rife, 1976, c. IV, s. 488-492.

⁸ İbn-i Hişâm, *Sîret*, c. II, s. 656-658.

⁹ İbn-i Hibbân, *Sîret*, c. II, s. 435-436.

¹⁰ Bkz. Avcı, "a.g.m.", c. XVII, s. 540-541.

¹¹ Bkz. Mustafa Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn", *DİA*, c. XIII, s. 324-332.

¹² Bkz. Davutoğlu, "a.g.m.", c. IX, s. 236.

¹³ Mustafa Fayda, "a.g.m.", c. XIII, s. 331.

¹⁴ Davutoğlu, "a.g.m.", c. IX, s. 237.

gazilere maaş bağlaması,¹⁵ içki içene Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde kırk değnek vurulurken Hz. Ömer'in bunu seksene çıkarması¹⁶ gibi adımlar bu bağlamda örnek verilebilir. Sonraki dönemlerde meydana gelecek siyasî tartışmalarda atıfta bulunulan konulardan biri olan yönetim yetkisinin üstlenilmesinde usul sorunu ile ilgili yaklaşım farklılıklarının da yönetim-ahlâk ilişkisinin konumlanmasında da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Üçüncü halife Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde yönetim-ahlâk ilişkisinin kavramsal çerçevede olmasa da somut olaylar üzerinden şekillendiği, fetihlerle gelen zenginleşmenin ve akabinde yaşanan ekonomik kriz sırasında yaşanan ahlâk eksenli tartışmaların sonraki siyasî ayrışmalara da kaynaklık ettiği görülmüştür. İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre Hz. Osman döneminde fetihler büyük ölçüde tamamlanmış, millete ait devlet tekemmül etmiş, Araplar diğer uluslarla kendileri arasında sınır konumunda olan Basra, Kûfe, Şam ve Mısır'a ulaşmışlardı. Hz. Peygamber'in hidâyet yoluna uymak, ardından gitmek ve âdâbına riayet etmek, Kureyş ve Hicaz ehlinde muhacir ve ensar olan sahâbeler ile onlar dışındaki dar bir kesime mahsus hâle gelmişti. Benî Bekir b. Vâil, Abdü'l-Kays, Rabîa, Ezd, Kinde, Temîm, Kuzaa ve diğer kabilelerin az sayıdaki mensupları dışındaki Müslüman toplumun geneli Hz. Peygamber'le yakın bir sohbet içinde olmamışlardı. Bununla birlikte bu kabile mensupları, fetihlere katkıları ve zaferlerdeki başarıları nedeniyle kendilerine bir pay çıkarıyor, içlerindeki faziletli insanların öncelikli hak sahibi olduğuna inanıyorlardı. Nübüvvet döneminden sonra belirli bir zamanın geçmesi ve vahyin kesilmiş olması, sürçme ve yalpalamaların etkenleri arasındaydı. Câhiliye damarlarının da harekete geçmesiyle bu kesimler, ensar, muhacir ve sahâbe dışında kendilerinin de yönetime lâıyk ve hak sahibi olduğuna inandılar.

Tüm bu düşüncelerin oluşmaya başladığı zamanlar Hz. Osman'ın dönemine denk düşüyordu. Artık halifenin büyük vilâyetlere atadığı valilere ithamlar yöneltiliyor, valilerin zulmettikleri ve israfına yöneldikleri gibi gerekçeler ileri sürülerek itaatte gevşeklik gösteriliyor, bir kısmının görevden alınmasına dair talepler dillendiriliyor, nihayetinde de bu yetkilileri görevden almadığı için halifeye olumsuz eleştirilerde bulunuluyordu. Bu söylentiler bir süre sonra Medine'ye de ulaşmış, sahâbe arasında rahatsızlık

¹⁵ Bilgi için bkz. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1989, s. 26 vd.

¹⁶ Abdürezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403, c. VII, s. 377-379; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu'l-Müsne'dü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh sallallâhu aleyhi vesellem ve Sünenih ve Eyyâmih)*, haz. Muhammed Nizâr Temîm-Heyssem Nizâr Temîm, Dârü'l-Erkam, Beyrut 1995, "Hudûd", 5.

oluşmuş, Hz. Osman'ın görevi bırakması veya sıkıntılı valileri görevden alması yönünde temayül belirmişti. Bunun üzerine halife, bazı sahâbîleri farklı illere göndererek duyular hakkında denetim yaptırdı. Ammar b. Yâsir dışındaki diğer denetçiler iddiaların asılsız olduğu ve herhangi bir olumsuzluk görmedikleri kanaatiyle geri döndüler. Ancak Yahudi kökenli gruplar ve münafıklar tarafından desteklenen fitne hareketi, valiler hakkındaki iddiaları dilden dile ve mektuplarla yaymaya devam etti. Bu arada insanların zühtten uzaklaşıp yozlaştığını, israfın yaygınlaştığını ve bir günlük yeme-içme ihtiyacından fazla mal edinmenin, altın veya gümüş biriktirmenin israf olduğunu dile getiren Ebû Zer el-Gıfârî, yöneticilere dair eleştirileri nedeniyle rahatsızlığa neden olmuştu. Halife Hz. Osman'ın ise bu rahatsızlığı gidermek amacıyla, Ebû Zerr'in de talebi ve rızası doğrultusunda onu Rebeze'ye sürgün etmesi muhalifler tarafından tartışmalara malzeme edilmişti.¹⁷

Hz. Osman döneminde yaşanan siyasî tartışmaların temelinde diğer nedenlerin yanında yönetimin ahlâkîliğine dair tartışmalar bağlamında dile getirilen idarî kadroların belirlenmesinde ehliyet ve liyakatin göz ardı edildiği, kabilecilik yapıldığı, kamu kaynaklarının kullanılmasında tasarrufa riayet edilmediği, arazi rejiminin adalet ilkelerine göre gerçekleştirilmediği, ganimet ve hazine mallarının dağıtımında ölçülü ve ilkeli davranılmadığı gibi iddialar, halifenin şehit edilmesine kadar varan siyasî çalkantıların da temelini teşkil etmiştir.¹⁸

Müminlerin emirinin muhalefet hareketi tarafından ortaya atılan iddialar üzerinden yönetimi bırakmaya davet edilmesi ve görevinin başındayken şehit edilmesiyle birlikte, halifenin sorumluluğu, halifenin görevini ifâda kusur ettiğinde hal' edilip edilemeyeceği, isyan ve siyasî muhalefet gibi konularda farklı görüşlerin ileri sürülmesine de zemin hazırlamıştır.¹⁹

Hz. Osman'ın şehit edilmesi ayrışmaları sonlandırmamış, aksine Hz. Osman'ın haksızlığa uğradığı ve dördüncü halife Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın katillerine karşı etkin bir mücadele sergilemediği iddialarını ileri süren gruplar, halifenin icraatına karşı fiilî tepki koymuştur. Katillerin cezalandırılması konusunda baskı altında olan Hz. Ali, "Osman'ı hepimiz öldürdük!" diyen kalabalık bir grup karşısında çaresiz kalmış, Hz. Osman'ın valilerini görevden almış, bu durumda her geçen gün artan iç karışıklıklarla fetihler durmuş, ashab bölünmüştür. Hz. Âişe'nin öncülük ettiği, aralarında Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm gibi saygın sahâbîle-

¹⁷ İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübteda ve'l-haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âserehüm Min zi'ş-Şe'ni'l-Ekber*, II. Basım, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1988, c. II, s. 583-588.

¹⁸ Bkz. İsmail Yiğit, "Hz. Osman", *DİA*, c. XXXIII, s. 440.

¹⁹ Avcı, "a.g.m.", c. XVII, s. 541.

rin de bulunduğu muhalefet hareketi ile Hz. Ali yönetimi arasında Cemel Vak'ası olarak bilinen muharebe gerçekleşmiştir.²⁰ Hz. Âişe'nin öncülük ettiği hareketin, Hz. Ali'nin hilâfetine değil, Hz. Osman'ın katillerine yaptırım uygulanmasına yönelik bir hukukîlik arayışı olarak değerlendirilmesi de mümkün görünmektedir. Nitekim Hz. Âişe'nin taraftarlarına hitabında, “*Kendilerine Kitaptan bir pay verilenleri görmüyor musun ki, aralarında hüküm vermesi için Allah'ın Kitabına çağrılıyorlar.*”²¹ âyeti üzerinden bir motivasyon sağlaması bu duruma işaret etmektedir.²²

Hz. Osman'ın katillerinden hesap sorulmadığı gerekçesiyle Hz. Ali'ye biat etmeyip halifenin oluşturulacak bir şûra meclisi tarafından belirlenmesi gerektiğini ileri sürerek başka bir muhalefet hareketi başlatan Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) ile Halife Hz. Ali'nin ordusu arasında yaşanan Sıffin Savaşı²³ ise yönetim yetkisinin üstlenilmesinde dinî referansların araçsallaştırılması bakımından önemli bir parametre niteliğindedir. Aylarca süren ve aynı inanç ve değerlere sahip binlerce insanın birbirini katlettiği bu savaşta yenileceğini anlayan Muâviye, askerlerine Kur'ân sayfalarını mızraklarının ucuna takıp “Savaşı bırakalım, aramızda Allah'ın kitabı hakem olsun” diyerek karşı tarafa seslenmelerini emretmiştir. Bu manevra karşısında savaşı durdurmak durumunda kalan Hz. Ali, Muâviye'nin iki taraf arasında bir hakem heyeti oluşması ve ihtilâflı konuların bu heyet tarafından sonuçlandırması teklifini de kabul etmiştir.²⁴

Diğer yandan bu yaklaşımı meşrû bulmayan başka bir grup ise, Allah'ın kitabı dışında kimsenin hakemliğinin kabul edilemeyeceği argümanı ile yeni bir akım başlatmış,²⁵ “Hâricîler” olarak bilinen bu grubun ileri sürdüğü fikirler bir sonraki başlıkta anlatılacak olan itikadî/kelâmî yönelişler açısından da önem arz etmiştir.²⁶ Ortak bağımsız bir heyetin ihtilâfları gi-

²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târih-i Taberî, Târihü'r-Rûsul ve'l-Mülûk*, II. Basım, Dârü't-Türâs, Beyrut 1967, c. IV, s. 442-563; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dârü'l-Fikr 1986, c. VII, s. 229-245; İbn Haldûn, *a.g.e.*, c.II, s. 606-608; Ethem Ruhi Fıçlalı, “Cemel Vak'ası” *DİA*, c. VII, s. 320.

²¹ Âl-i İmrân, 3/23.

²² Bkz. İbn Haldûn, *a.g.e.*, c. II, s. 265.

²³ Taberî, *Târih*, c. IV, s. 563-566, c. V, s. 67-71; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. VII, s. 276-277; İbn Haldûn, *a.g.e.*, c. II, s. 625-635; İsmail Yiğit, “Sıffin Savaşı”, *DİA*, c. XXXVII, s. 107.

²⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c. II, s. 632.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Edisyon ve Tahkik: Hudr Muhammed Nebhâ) I. Basım, Beyrut, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012, 20/96-98; Yiğit, “a.g.m.”, c. XXXVII, s. 108; İrfan Aycan, “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *DİA*, c. XXX, s. 333.

²⁶ Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1984, c. I, s. 113-138.

dermek için karar vermesi konusundaki uzlaşma üzerine oluşturulan hakem heyetinin etkin kararlar alamaması ve alınan kararların manipüle edilmesi, yönetim-ahlâk ilişkisinin pratik değeri açısından ele alınmaya muhtaçtır.

Râşid Halifelerin dördüncü halkası Hz. Ali'nin, Hâricî Abdurrahman b. Mülcem tarafından yaralanıp şehit edilmesi,²⁷ kendisinin yerine geçecek bir halife tayin etmeyi uygun görmemesi, oğlu Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) da yönetici olması konusundaki taleplere rağmen, ümmetin birliğinin sağlanması adına halifelikten feragat edip Muâviye b. Ebû Süfyân'a biat etmesiyle²⁸ birlikte, daha önce temelleri atılan Emevî Devleti resmen kurulmuştur.²⁹

Emevî Devletinin kuruluşu ve yönetime dair usul ve ilkeleri ile yönetim uygulamaları, yönetim-ahlâk ilişkisi açısından yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etmektedir.³⁰ Hulefâ-yi Râşidîn "halîfetü resûlillâh" (Allah resulünün halifesi) veya "emîrû'l-mü'minîn" (müminlerin idarecisi) unvanını kullanmışken³¹ Emevîler döneminde devlet başkanı için "halîfetullah" (Allah'ın halifesi) unvanının kullanılması,³² yöneticiye Allah adına ve ondan aldığı yetkiyle uygulayan kişi olma şeklinde mânevî bir güç ve otorite sağlamıştır. Merkezî devleti kutsallaştıran anlayışın, sonraki bölümlerde de tartışılacak olan, devleti Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması ya da mutlak ruhun (geist) tarih içindeki tecessüm etmiş şekli olarak tanımlayan Hegel'in (ö. 1831) fikriyle³³ benzerlik taşıması dikkat çekicidir.

İlk dört halifenin yönetimi üstlendiği "hilâfet dönemi" ile Emevîler'in yönetim yetkisini deruhte ettikleri "saltanat dönemi" hakkındaki değerlendirmelerde, yönetim ahlâkı kavramının kapsamına giren; yöneticinin seçilme usulleri ve yöneticinin taşıması gereken nitelikler ile yönetim uygulamalarının ön plana çıktığı görülmektedir. İlk dört halifenin seçiminde, ehliyet ve liyakat sahibi olmanın yanı sıra, istişare ve icmâ yoluyla seçilme prensipleri dikkate alınmışken Muâviye'nin, savaşı da içeren siyasi mücadeleyle yönetimi ele geçirmesi ve oğlu Yezîd'i (ö. 64/683) veliaht tayin etmesi,³⁴ yöneticiliğin intikalinde veraset sistemini ortaya çıkarmıştır.³⁵ Bu dönemde, yönetimde dinin hükümlerinin ikinci planda tutulduğu, gücün hukuktan değil kuvvetten beslendiği, kamu yararı yerine kişi, aile, akraba

²⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c. 2, s. 645; Ethem Ruhi Fıçlalı, "Ali", *DİA*, c. 2, s. 374.

²⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, c. II, s. 648.

²⁹ İsmail Yiğit, "Emeviler", *DİA*, c. XI, s. 88; Avcı, "a.g.m.", c. XVII, s. 541.

³⁰ Bkz. İbn Haldûn, *a.g.e.*, c. II, s. 650.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Thk. İhsan Abbas), I. Basım, Dârü's-Sadr, Beyrut 1968, c. III, s. 183.

³² Yiğit, "a.g.m.", c. XI, s. 88, Avcı; "a.g.m.", c. XVII, s. 541.

³³ Davutoğlu, "a.g.m.", c. IX, s. 235.

³⁴ Taberî, *Tarih*, c. V, s. 323 vd.

³⁵ İbn Haldûn, *Tarih*, c. II, s. 650.

ve kabile gibi bağların ve çıkarların öncelendiği gibi iddialar, İslâm âlimleri ve Müslüman toplum tarafından yoğun bir şekilde gündemde tutulmuş, bu nedenlerle Emevî dönemi boyunca meşruiyet, hukukîlik ve ahlâkîlik eksenli tartışmalar canlılığını korumuştur.³⁶

Yönetime getirilmesindeki usule yapılan itirazların ve meşruiyeti olmadığı iddialarının yanı sıra, Yezîd b. Muâviye'nin dinî ve ahlâkî değerlere bağlılık konusunda kişisel zafiyetlerinin de bulunduğunu dillendiren muhalif hareket, Hz. Peygamberin torunu Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) hilâfet makamına elverişli olduğunu benimsemiş ise de Hz. Hüseyin, Yezîd ordusu tarafından Kerbelâ'da şehit edilmiştir.³⁷ Aynı şekilde hilâfetin saltanata dönüştürülmesine bir karşı duruş olarak kendisini emîrül-mü'minîn ilân eden ve yaklaşık on yıl boyunca Müslüman coğrafyanın yarısına yakınının desteğini alan Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) de Haccâc b. Yûsuf tarafından Kâbe'de aylarca muhasara altında tutulmuştur. Hz. Hüseyin'in acımasızca şehit edilmesi ve Abdullah b. Zübeyr taraftarlarına yönelik kuşatmada Kâbe'nin mancınıklarla taşlanması, Abdullah'ın taraftarlarıyla birlikte katledilmesi³⁸ gibi travmatik olaylar, elim birer tarihî hâdiseden ibaret kalmamış, aynı zamanda yönetim sistemlerinin ve yöneticilerin ahlâkîliği konusu üzerinden itikâdî ve siyasî çekişmelerin süregelen derin bir ayrışmaya dönüşmesine neden olmuştur.

Yönetimin toplumun din ve dünya işlerini düzenlemek amacından sapıp belirli bir ailenin hâkimiyetini meşrûlaştırmak için kullanıldığı kabulüne dayalı fikrî muhalefetin saltanat dönemi boyunca devam ettiği görülür. Ağırlıklı olarak Kûfe merkezli hareketlerin ön plana çıktığı dinî argümanlara dayalı bu muhalefet otoriteye değil yönetimin meşruiyetine karşıdır.³⁹ Aynı şekilde, kamu gücünün ve maliyesinin ırk, kabile veya akrabalık bağları ön plana alınarak kullanılması ve Arap olmayan Müslüman grupların (mevâli), kamu uygulamalarında eşitliksiz muameleye tabi tutulması da toplum kesimleri arasında kırılmayı derinleştirmiş ve idareye yöneltilen ahlâk ve adalet eksenli eleştirilere kaynaklık etmiştir.⁴⁰

Emevîler'den sonra yönetimi ele alan Abbâsîler ümmet içinde kötü bir intiba bırakmış olan Emevî hilâfetinin alternatifi olma avantajını iyi kullanmış, toplumsal muhalefeti besleyen kamu uygulamalarının oluşturduğu rahatsızlıktan yararlanmış ve Hz. Peygamber'e nesep itibarıyla yakınlığı da meşruiyet için gerekçe göstererek devlet yönetimini ele geçirmişlerdir. Emevîlerle başlayan “yöneticinin dinî/mânevî gücü ve otoriteyi de temsil

³⁶ Bkz. Yiğit, “a.g.m.”, c. XI, s. 88-89.

³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. VIII, s. 159; Ethem Ruhi Fıçlalı, “Hüseyin”, *DİA*, c. XVIII, s. 520; Ünal Kılıç, “Yezid”, *DİA*, c. XXXXIII, s. 514.

³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. VIII, s. 250; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *DİA*, c. I, s. 145-146.

³⁹ Avcı, “a.g.m.”, c. XVII, s. 542.

⁴⁰ İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *DİA*, c. XXIX, s. 424-426.

ettiği” anlayışı Abbasilerde de sürdürülmüş, yöneticilere “halifetullah” ve “zıllullahi fi’l-arz” gibi unvanlarla hitap edilmiştir.⁴¹

1055’te Bağdat’a gelen Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Tuğrul Bey’in (ö. 455/1063) Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh’ın (ö. 467/1075) hilâfetine son vermeyip yönetim yetkisini paylaşma yolunu seçmesi, dinî-mânevî iktidarı temsil eden halifenin yanına, idarî ve siyasî iktidarı temsil eden sultanın eklenmesi ve bu iki otoritenin genel olarak birbirlerini güçlendirecek uygulamalarda bulunması⁴², din ve devlet işlerinin farklı otoritelerce temsil edildiği bir yönetim teşkilatlanması olarak algılanmamış, yönetimde yetkinin paylaşıldığı yeni bir sistemin başlangıcı olarak kabul edilmiştir.⁴³ Selçuklu sultanları döneminde bu ilişkinin sürdürüldüğü görülmektedir. Halife veya sultan lakabıyla anılan yöneticilerin belirlenmesinde nesep bağı olması şeklindeki tercih devam etmiştir.

Osmanlı Devleti dönemine gelindiğinde yönetim-ahlâk ilişkisi kuramsal ve pratik anlamda karşılık bulmuş, Kınalızâde Ali Efendi’nin (ö. 979/1572) “dâire-i adliye” olarak ifade ettiği “adalet döngüsü” yönetim uygulamalarının temelini oluşturmuştur. Buna göre; devlet, halk, ekonomi ve ordu/güç arasındaki bağı koruyan ve mülkü ayakta tutan çekirdek güç adalettir.⁴⁴ Kaynağını İslâm dininden alan ve kendine özgü kurumsallaşmış bir yapıyı ifade eden bu adalet döngüsü, ulemâ ve düşünürlerin devleti denetlemesinde anahtar bir konuma sahip olmuş, toplumsal dengenin sağlanması ve devletin gevşeklik, bıkkınlık ve gerileme gibi olumsuz durumların içine düşmekten kurtulması da “esasların esası” olarak kabul edilen adaletle ilişkilendirilmiştir.⁴⁵

Kamu idaresinin en üst otoritesini temsil eden Osmanlı padişahlarının, Yavuz Sultan Selim’den (ö. 926/1520) itibaren halife unvanını da taşıdıkları, başlangıçta “hâdimü’l-haremeyni’ş-şerifeyn” unvanıyla yetinilirken, Kanûnî Sultan Süleyman’dan (ö. 974/1566) itibaren “halife-i rûy-i zemîn”, III. Selim’den (ö. 1223/1808) sonra ve özellikle Sultan Abdülaziz’den (1830-1876) itibaren de “halife-i müslimîn” ve “zıllullahi fi’l-arz” lakaplarının kullanıldığı bilinmektedir.⁴⁶ Böylece dinî/şer’î ve siyasî otoriteyi tek kişide toplayan yönetsel anlayışa geri dönülmüş, Emevî döneminde olduğu gibi, yöneticinin Yaratıcıyla ilintili bir unvanla anılması geleneği canlandırılmıştır.

⁴¹ Bkz. Yıldız, “a.g.m.”, c. I, s. 31 vd; Avcı, “a.g.m.”, c. XVII, s. 542.

⁴² Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XV, s. 792.

⁴³ Bkz. Avcı, “a.g.m.”, c. XVII, s. 542.

⁴⁴ Ersan Ersoy, “Devlet Ahlâkı veya Ahlâklı Devlet”, *Sosyolojca*, s. 110; Abdülâtif Armağan, “Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışında Dair Bazı Düşünceler”, *Gazi Akademik Bakış*, c. 5, sy. 9, Kış 2011, s. 155.

⁴⁵ Ejder Okumuş, “Osmanlılar’da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Mart 2005, sy. 5, s. 45-51.

⁴⁶ Armağan, “a.g.m.”, s. 149-150.

İslâm tarihi boyunca devlet anlayışındaki en önemli değişmelerden biri, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla hilâfetin ortadan kalkışı ve sömürge döneminin ardından ortaya çıkan millet-devlet örgütlenmesine geçiştir. Bu dönüşüm, gerek teorik gerekse pratik devlet anlayışında ciddi bir hesaplaşma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Öncelikle devlet, hukukî ve ahlâkî temelli hayat anlayışını siyasî anlamda hayata geçiren bir araç olmaktan çok, modern milletlerarası sistemin bir unsuru olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Müslüman toplumların II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlaşan bağımsızlık mücadeleleri, Müslüman nüfusa dayanan millet-devletlerin ortaya çıkışı ile sonuçlanmıştır. Bu devletlerin yönetimi, kendi medeniyet geçmişi ve dolayısıyla da kendi tarihine özgü yönetim anlayışı dışında, yeni bir siyasî anlayışın esaslarına göre şekillenmiştir.

Modern dünyanın, Müslüman toplumları idare eden erklerin oluşum evrelerinde, “devletin İslâmî-ahlâkî idealleri gerçekleştiren bir araç olduğu” anlayışını ötelemeleri, “İslâmî devlet” kavramı üzerinden yeni bir dinî/siyasî arayışa giren akımları tetiklemiştir. Ancak bu akımların, bir millet-devletin İslâmî esaslara göre düzenlenmesi anlayışıyla sınırlı kalmaları, alternatif bir milletlerarası hukuk ve siyaset sistemi oluşturmalarını zorlaştırmıştır.⁴⁷

Günümüz dünyasında; dinî referansların otoritenin meşrûlaştırılma aracı hâline getirilmesi şeklindeki tarihsel örneklerin de etkisiyle, dinî değerlerin ilkelere dayalı bir yönetimin inşası açısından elverişli olup olmadığı tartışma konusu edilmiştir. Yönetim ahlâkına dair ilkelerin, güncel anlayış ve beklentiler de göz önünde bulundurularak yeniden ele alınması, değişen ve gelişen dünyanın etik ilkeler ve değerler noktasındaki beklentilerine karşılık gelmektedir.

2. İtikadi/Kelâmî Açıdan Yönetim-Ahlâk İlişkisi

İslâm düşüncesinde inançla yönetim arasında teorik ilişki kurulması amacıyla, ilâhiyat ve tabîiyat konularıyla birlikte imâmet ve hilâfet meseleleri de akaid/kelâm kitaplarında ele alınmıştır.⁴⁸ Yönetim ve yöneticiyle ilgili konuların inancın sıhhati açısından ele alınmasının yerinde olmadığı,

⁴⁷ Bkz. Davutoğlu, “a.g.m.”, c. IX, s. 238.

⁴⁸ Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, I. Basım, Kahire, Dârü'l-Ensar, 1977, s. 251-260; İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik Ebü'l-Meâlî Cüveynî, *Lumau'l-Edille fî Kavâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, (Thk. Fakiya Hüseyin Mahmud), Beyrut 1986, s. 128-130; Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Akâidu'l-Tahâviyye*, (*Şerh ve Ta'lik: Nasıruddîn el-Elbânî*), Beyrut 1993, s. 81; Şemsüddin Ebü Abdillâh ez-Zehbî, *el-Mukaddimetü'z-Zehrâ fî İdâhi İmâmeti'l-Kübrâ*, (Thk. Ali Rıza b. Abdillâh b. Ali Rıza), Kahire 2008, s. 12 vd; Davutoğlu, “a.g.m.”, c. IX, s. 238.

daha çok Fıkıh ilmi açısından değerlendirilmesi gerektiği dile getirilmekle birlikte,⁴⁹ özellikle Şîa'nın imâmet ve hilâfeti inanç meselesi olarak işle-mesiyle birlikte, konunun akaid/kelâm kitaplarında tez-antitez şeklinde ele alındığı kabul edilmektedir.⁵⁰

Akaid-Kelâm kaynaklarında imâmet veya hilâfet başlığı altında ele alınan tartışmalar, ilk dört halifenin yöneticiliğinin temellendirilmesine ve meşruiyete dair ileri sürülen anti tezlerin çürütülmesine yöneliktir. Bununla birlikte, meşruiyete dair tezlerin Kur'ân ayetlerinin tefsir edilmesi şeklinde ortaya konmuş olması,⁵¹ meseleyi aynı zamanda Tefsir ilminin ilgi sahasına çekmiştir. Öte yandan, Hulefâ-yi Râşidîn'in ilmî, ahlâkî ve idarî kapasiteleri bakımından halifelğe en lâyük kişiler olduğu anlatımı âyet ve hadislerle pekiştirilmiş,⁵² yöneticide bulunması gereken vasıflar sayılırken yönetim ahlâkî anlayışının ilk örnekleri de ortaya konmuştur.

Şîa mensupları, Hz. Peygamber'den sonra onun mânevî sorumluluklarını da üstlenecek şekilde, toplumun liderliğini deruhte etmek üzere, nasla belirlenmiş bir imamın bulunmasının zorunlu olduğu iddiasını güçlendirmek için Kur'ân âyetleri ve hadisler karşısında mezhebi bir anlayış ve yaklaşım sergilemişlerdir. Böylece; yönetim-ahlâk ilişkisi, yönetim-inanç perspektifinde değerlendirilmiş, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile gibi inanç ekolleri tarafından da sorun inanç konusu olarak işlenmiştir.

Şîa'ya göre Cebrâil (a.s.) Vedâ Hutbesi sırasında Hz. Peygamber'e Hz. Ali'nin hilâfetini ilân etmesini iletmiş, Hz. Peygamber ise ashâbının bunu kabullenmekte zorlanacağını düşünerek bir süre bu konuda duraksamış, hac sonrasında Medine'ye dönüş yolunda Gadîr-i Hum mevkiinde konak-larken (H. 10, M. 632) "*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni teb-lîğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfir-ler topluluğunu hidâyete erdirmeyecektir.*"⁵³ âyeti nâzil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) ashâbını toplayarak "Sekaleyn hadisi" diye meşhur olan sözlerini söylemiştir: "*Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve Ehl-i Beytimi. Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz...*"⁵⁴ Resûl-i Ekrem konuşmasını bitirdikten sonra

⁴⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 2004, s. 120, 127.

⁵⁰ Osman Oral, "Kelam Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı'nın Görev ve Hakları", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 19, sy. 62, s. 380; Mehmet Âkif Aydın, "İmâmet" *DİA*, c. XXII, s. 204.

⁵¹ Oral, "a.g.m.", s. 380; Bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, s. 128; Eş'arî, *a.g.e.*, s. 251-260.

⁵² Bkz. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 251-260.

⁵³ Mâide, 5/67.

⁵⁴ Hadis için bkz. Tirmizî, "Menâkıb", 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Thk. Şuayb el-

Hız. Ali'yi sağ tarafına almış, elini tutup kaldırmış ve şöyle demiştir: “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!*” Hız. Peygamber'in bu açıklamalarından sonra, başta Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer olmak üzere orada bulunan Müslümanlar Hız. Ali'yi tebrik etmişlerdir. Bunun üzerine nâzil olan “*Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı beğendim*”⁵⁵ mealindeki âyet de anlam olarak bu olayı anlatmaktadır.⁵⁶

Şîf müfessirler Allah'ın en son emrettiği farzın velâyet olduğunu, böylece dinin kemâle erdiğini ileri sürmekte,⁵⁷ Hız. Peygamber'in Sekaleyn hadisinde Ehl-i Beyt'in kendisinden sonra velâyeti üstleneceğine vurgu yapması üzerine, bir grup Müslüman'ın Kâbe'de buluşup, imâmetin Ehl-i Beyt'ten birine verilmesini asla kabul etmeyeceklerine dair gizli bir anlaşma yaptıklarına dair rivayetlere yer vermişlerdir. Bu anlatımlara göre, “*Yoksa (gerçeği kabul etmeme konusunda) bir işe kesin karar mı verdiler? Şüphesiz biz de (onları cezalandırmakta) kararlıyız. Yoksa onların sırlarını ve gizli konuşmalarını duymadığımızı mı sanıyorlar? Hayır! Öyle değil, yanlarındaki elçilerimiz (melekler) yazmaktadırlar.*”⁵⁸ âyeti de bu durumu Hız. Peygamber'e bildirmek amacıyla nâzil olmuştur.⁵⁹

Şîa'nın hilâfet, imâmet, vesâyet ve velâyet gibi yönetim kavramlarına bakışı, Kur'ân âyetlerinde yer verilen pek çok kavram gibi ahlâkî kavramlara da yansımış, nifak, zulüm, bağı, fahşâ gibi olumsuz nitelikleri anlatan âyetlerin Hız. Âişe, Hız. Ebûbekir, Hız. Ömer ve Hız. Osman başta olmak

Arnaûd-Adil Mürşid), I. Basım, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, c. II, s. 71, 94, 262. Hadisin Şîa ve Ehli Sünnet kaynaklarındaki varyasyon ve tartışmaları için bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I. Basım, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994, c. V, s. 13-20; Mustafa Öz, “Sekaleyn”, *DİA*, c. XXXVI, s. 325-326; Ebû'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, ts. s. 459.

⁵⁵ Mâide, 5/3.

⁵⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I. Basım, Kum, Müessesetü'l-İmam Mehdî, 2014, c. I, s. 254-256; Ebu-Nadr Muhammed b. Mes'ud el- Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I. Basım, Tahran, Merkezu't-Tab' ve'n-Neşr fî Müesseseti'l-Bi'se, 2001, c. II, s. 63-66; Muhammed b. Muhammed Rıza el-Kummî el-Meşhedî, *Kenzü'd-Dekâik ve Bahrü'l-Garâib* (Thk. Hüseyin Dergâhî), I. Basım, Tahran, Müessesetu Şemsu'd-Duhâ, 1968, c. IV, s. 20; Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I. Basım, Beyrut, Dâru'l-Murtedâ, 2006, c. III, s. 313-314; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *Tefsîrü'l-Beyân fî'l-Muvafakati beyne'l-Hadîsi ve'l-Kur'ân*, (Thk. Asğar İrâdetî), I. Basım, Beyrut, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 2006, c. III, s. 200-202, c. III, s. 313-315; Ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadîr-i Hum”, *DİA*, c. XIII, s. 280.

⁵⁷ el-Kummî, *a.g.e.*, c. I, s. 239; el-Meşhedî, *a.g.e.*, c. IV, s. 21-22.

⁵⁸ Zuhruf, 43/79-80.

⁵⁹ el-Kummî, *a.g.e.*, c. I, s. 254.

üzere sahâbenin önde gelenleri ve Muâviye b. Ebu Sufyân ile diğer Emevî hükümdarlarına işaret ettiği, adalet, ihsan ve mîzan gibi olumlu konuları anlatan âyetlerin ise Hz. Ali ve Ehl-i Beyt imamlarına işaret ettiği yaklaşımı benimsenmiştir. Kur’ân âyetlerinin vahyedildiği dönemde henüz gerçekleşmemiş olayların âyetlerin nüzul sebebi olarak gösterilmesi sorunu ise “te’vili tenzilinden sonra vuku bulan âyetler” formülüyle aşılılmıştır.⁶⁰

Şîa’nın yönetim anlayışının inanç ilkeleriyle ilişkilendirilmesi ve nasları mezhebî perspektifle yorumlaması karşısında Ehl-i Sünnet mezheplerinden Eş’ariyye’nin kurucusu Ebû’l-Hasan el-Eş’arî (ö. 324/935-36), el-İbâne isimli eserinde yer verdiği “Hz. Ebû Bekir Sıddîk’in İmâmîti” babında, onun hilâfetinin meşruiyetini Kur’ân âyetleri ve hadislerle kanıtlamaya yönelmiştir. Eş’arî; “*Allah, içinizden, iman edip de sâlih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaatte bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar.*”⁶¹ “*Onlar öyle kimselerdir ki, şayet kendilerine yeryüzünde imkân ve iktidar versek, namazı dosdoğru kılar, zekâtı verir, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar. Bütün işlerin âkibeti Allah’a aittir.*”⁶² âyetlerini zikrettikten sonra, Allah Teâlâ’nın Kur’ân’ın pek çok yerinde muhacir ile ensarı ve bunlardan İslâm’a ilk girenleri övdüğünü, ayrıca Bey’atü’r-Rıdvân’a⁶³ katılanlardan razı olduğunu, “*Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur.*”⁶⁴ âyetiyle buyurduğunu belirtir.

Eş’arî’ye göre, Hz. Ali gibi Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman da Allah’ın Kur’ân’da övdüğü ve kendilerinden razı olduğunu açıkça belirttiği kimseler arasındadır. Allah’ın övgüsüne mazhar olan sahâbe topluluğunun Hz. Ebû Bekir’in yöneticiliğinde icmâ etmesi ve onu “Resûlullah’ın halifesi” unvanıyla isimlendirip biat etmesi, hem erdem ve fazilet bakımından hem de yöneticilik için gerekli olan; ilim, zühd, güçlü görüş ve toplumu yönetme kabiliyeti gibi nitelikler bakımından aralarındaki en liyakatli kişi olduğunu onaylamaları anlamına gelmektedir. Hz. Ali ve Hz. Abbas’ın

⁶⁰ Mustafa Öztürk, “Şîî-İmamî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, I. Basım, İstanbul 2010, s. 259.

⁶¹ Nûr, 24/55.

⁶² Hac, 22/41.

⁶³ Hicretin 6. yılında ashâbın Hudeybiye’de Hz. Peygamber’le yaptıkları biat. (Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “Bey’atü’r-Rıdvân”, *DİA*, c. VI, s. 39-40.)

⁶⁴ Fetih, 48/18.

gecikmeli de olsa biat etmeleri tam anlamıyla icmân gerçekleştiğini göstermektedir. Her iki ismin de gönülden olmamakla birlikte zâhiren biat ettikleri şeklindeki Şîî görüşleri reddeden Eş'arî, insanların zâhirî görüşleri üzerinden hüküm verilmesi gerektiğini, aksi hâlde hiçbir konuda hüküm verilemeyeceğini ifade eder. Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti meşrû olduğu gibi, Hz. Ömer'in hilâfeti Hz. Ebû Bekir tarafından yapılan atama nedeniyle, Hz. Osman'ın hilâfeti şûra meclisi kararıyla, Hz. Ali'nin hilâfeti de ehl-i hal' ve'l-akd olan sahâbenin kararıyla meşrûdur. Hulefâ-yi Râşidî'nin hilâfet sıralamaları aynı zamanda erdem, fazilet ve ilim bakımından da geçerli bir sıralamadır. Dört halifenin her biri İslâm ümmetinin yöneticisidir ve dördünün de adalet ve fazilet sahibi oldukları konusunda ümmet ittifak etmiştir. Hz. Peygamber'in “*Ümmetim arasında halîfelik otuz sene olacaktır bu müddetten sonra hükümdarlık gelecektir*”⁶⁵ hadisi de dört imamın her birinin hilâfetinin meşru olduğuna delildir.⁶⁶

Hicrî ikinci asırda Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in öncülüğünde başlayan ve inanç anlayışı, “usûl-i hamse” olarak bilinen; “tevhit”, “adalet”, “va'd ve vaîd”, “el-menzile beyne'l-menziletayn”, “emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker” kavramları temeline dayanan Mu'tezile mezhebi, yönetime bakış açısını da bu zemine oturtmaya çalışmıştır. Mezhebin ünlü kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Şerhu'l-Usûli'l-Hamse isimli eserinde, beş temel ilkedden emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker başlığı altında imâmet bahsini işlemiştir. Ona göre birey ve topluma iyiliği anlatıp yaymak ve insanları kötülükten sakındırıp alıkoymak, Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleriyle her Müslüman için zorunlu kılınan bir görevdir. “*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz.*”⁶⁷ Âyeti ve Hz. Lokman'ın dilinden oğluna hitâben zikredilen “*Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy.*”⁶⁸ âyeti buna delildir. ⁶⁹ İyiliği yaymak ve kötülüklerden sakındırmak ancak yöneticiler tarafından yerine getirilebileceğinden, imâmetin bu başlıkla bağlantısı vardır. İmam, yönetimin en üst otoritesini temsil eder. Şer'î hükümlerin yürütülmesi, şehirlerin huzurunun temin edilmesi, bozguncuların engellenmesi, aksaklıkların giderilmesi, ordu, savaş ve adaletle ilgili işlerin düzenlenmesi ve benzeri konular, yönetim olmadan gerçekleştirilemeyecek konulardır. Bu bakımdan, toplumu yönetecek bir imamın

⁶⁵ Tirmizî, “Fiten”, 48; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 8; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Tahkik ve tahrîç: Hasan Abdülmün'im Çelebi), I. Basım, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001, c. VII, s. 313.

⁶⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 251-259.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/110.

⁶⁸ Lokman, 31/17.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk. Abdülkerim Osman), III. Basım, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996, s. 741.

belirlenmesi zorunluluk (vücûb) ifade eder.⁷⁰

Mu'tezile, yönetimle ilgili konularda gerek Ehl-i Sünnet'in gerekse Şîa'nın delil olarak gösterdiği âyetleri farklı bir bakış açısıyla ele alarak bu nasların belirgin bir şekilde Hz. Peygamber'den sonra herhangi bir ismin halife olmasına delâlet etmediğini, böyle bir açıklık olması hâlinde halifeye biat etmeyenlerin kâfir olarak kabul edilmelerinin gerektiğini, oysa sahâbeden bir kısmının dahi kime biat edileceği konusunda farklı tutumlarının olduğunu ileri sürmüştür. Âyet veya hadislerin bâtinî anlamları üzerinden bir hüküm inşa etmenin de doğru olmadığını savunan Mu'tezile mensupları, halifelerin meşruiyetinin icmâ ve akde dayandığını, sahâbenin bir araya gelip Hz. Ebû Bekir'i ve ardından da diğer halifeleri icmâ ile halife olarak kabul ettiklerini ve yaptıkları biatle de halifeyle bir akit gerçekleştirmiş olduklarını, böylece yönetimin meşruiyet kazandığını benimsemiştir.⁷¹

Mu'tezile, yönetim-ahlâk ilişkisi tartışmalarını ise mezhebin yukarıda atıfta bulunulan beş temel ilkesinden "adalet" ile ilişkilendirmiştir. Buna göre adalet, hem yönetim görevini üstlenecek kişide aranan vazgeçilmez bir koşul, hem de doğru ve iyi yönetim uygulamalarını altında toplayan bir çatı kavramdır. Çünkü yönetici ve yönetim, etkileri diğer insanlara yansıyan, sadece kendinde sınırlı kalmayan yapıdadır. Bu anlamda, fâsik kişinin namazda imamlık yapması kabul edilebilirse de topluma önderlik yapması kabul edilemez. Çünkü toplum liderinin verdiği kararlar, uygulayacağı hükümler ve cezalar, başka insanların yaşantısına etki edecektir.⁷²

Yönetim ve ahlâk konusunu inanç ilkeleri açısından detaylı bir şekilde ele alarak tartışan Mu'tezile ekolleri, Şîa'nın imamın nasla tayin edilmesinin ve mâsum olmasının vâcib olduğu, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam olarak tayin edildiği ve ilk üç halifenin hilâfetinin meşrû olmadığı iddialarını detaylı bir şekilde tartışarak anti tezler sunmuştur. Bu bağlamda, Kâdî Abdülcebâr, Şîa tarafından delil olarak ileri sürülen ve bazı örnekleri yukarıda serdedilen âyet ve hadisleri bir bir ele alarak Şîa'nın bu nasları anlama biçiminin sorunlu olduğunu ispatlama çabası sergiler.⁷³

3. Ahlâkî/Tasavvufî Açından Yönetim-Ahlâk İlişkisi

İslâm düşünce tarihinde ahlâktan bağımsız bir alan olarak sekülerize edilmiş bir siyasî düşünce birikiminden bahsetmek imkânsızdır.⁷⁴ Bu anlamda, devletle ahlâkın ilişkisini koymaya çalışan gelenekçi ahlâkçılar; siyasetin ahlâkın üçüncü ana konusu olduğunu dile getirirler. Çünkü ahlâkî davranışlar, bireysel ve toplumsal hayatın hem önemli bir ürünü, hem de

⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 751.

⁷¹ Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 753-755.

⁷² Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, c. XX, s. 215-223.

⁷³ Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, c. XX, s. 159-197.

⁷⁴ Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *DİA*, c. IX, s. 239.

düzenleyicisi olup, insana bireysel ve toplumsal hedefler belirler.⁷⁵

Kur'ân'ın yönetim alanında kullandığı terimleri ve İslâmî düşünce geleceğinin yönlendirici etkisi ile yönetime dair kavramlaştırma ve sınıflandırmaları yapan İslâm felsefecileri, meseleye daha çok felsefî bir ideal olarak yaklaşmıştır. Oysa tasavvufî ve ahlâkî anlayışın eseri olarak ortaya çıkan ilke arayışlarının, sadece bir ideal devlet fikri oluşturma veya ideal yönetici tasavvuru inşası amacıyla sınırlı kalmadığı, gerçekçi bir yaklaşımla, fiilî ve pratik sonuçların hedeflendiği görülür.⁷⁶ Ahlâkın devlet için önemi kadar, ahlâkî ilkelerin yerleşmesi, yaygınlaşması ve korunması bakımından ahlâkın otoriteye duyduğu ihtiyacı da göz önünde bulunduran ahlâkî ve tasavvufî yaklaşım, yönetimle ahlâk arasında karşılıklı ve sürekli bir ilişki kurmuştur.⁷⁷

Daha çok tavsiye ve nasihat formunda kendisini gösteren ahlâkî/tasavvufî yaklaşım, Kur'ân, hadis ve İslâm tarihi içindeki örneklerden hareketle prensipler belirlemiştir. Ancak belirlenen ilkeler ve varılan sonuçlar fikhî bir hüküm kesinliğinde değil, tavsiye ve öğüt mâhiyetindedir. Devleti bir “müessese” olarak kabul eden bu anlayış, erdemli bir idarecinin müessese-yi ayakta tutan ve başarılı kılan konumunu dikkate alarak,⁷⁸ iyi bir idareci inşa etme arayışında olmuştur.

Devlet başkanlarına ve kamu görevi üstlenen yetkililere nasihatlerde bulunmak amacıyla kaleme alınan ve genel olarak “siyâsetnâme” başlığı altında derlenen eserlerde tasavvufî/ahlâkî yaklaşımın izdüşümlerini görmek mümkündür. Siyâsetnâme geleneğinde, devlet başkanları için yazılan eserler “nasîhatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enîsü'l-mülûk” gibi isimlerle adlandırılırken, vezir, emir veya diğer devlet adamlarına yönelik eserler, “nasîhatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'atü'l-vüzerâ” gibi başlıklarla isimlendirilmiştir.⁷⁹

Benzer şekilde, içtimaî hayatın bir unsuru olarak bireyin kişisel ve toplumsal davranışlarının, etik değerler anlayışı içerisinde ele alınarak incelendiği, ahlâkî ve içtimaî kuralları içeren âdâb eserlerini de bu kategoride değerlendirmek mümkündür. “Âdâbü'l-mülûk”, “âdâbü'l-vizâre”, “âdâbü'l-kadî” ve “âdâbü'l-müftî” isimleriyle anılan⁸⁰ eserlerde yönetim alanında görev üstlenen kişilerin yanı sıra yöneticilerle iletişim kuran top-

⁷⁵ Hüsamettin Erdem, “Felsefî Açıdan Devlet (Siyaset)-Ahlâk İlişkisi”, *Bilge Adamlar, Düşünce ve Edebiyat Dergisi*, yıl: 10, sy. 31, Kasım 2012, Birleşik Matbaa, s. 33, 34.

⁷⁶ Bkz. Davutoğlu, “a.g.m.”, c. IX, s. 239.

⁷⁷ Bkz. Erdem, “a.g.m.”, s. 35.

⁷⁸ Bkz. Davutoğlu, “a.g.m.”, c. IX, s. 239.

⁷⁹ Hasan Hüseyin Adaloğlu, “Siyâsetnâme”, *DİA*, c. XXXVII, s. 306.

⁸⁰ Bkz. Abdullah İbn-i Mukaffâ', *el-Edebü'l-Kebîr*, (Âsâru İbni'l-Mukaffâ' içerisinde) I. Basım, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989, s. 247; Abdülaziz Bayındır, “Âdâb”, *DİA*, c. I, s. 334; Hasan Hüseyin Adaloğlu, “a.g.m.”, c. XXXVII, s. 306.

lum bireylerinin takınması gereken tutumlar ile ilgili etik kurallar tartışılırken, Kur'ân âyetleri ve hadislerle dinî tecrübeden yararlanılır.⁸¹

Dinin emirleri ile ahlâk kuralları arasında tam bir ilişkinin bulunduğu benimsen İslâm ahlâkçıları, dinî emirlerle ahlâkî görevlerin kaynağının aynı olduğunu savunur. Yaratılış itibarıyla medenî bir varlık olarak yaratılan insan, cemiyet hâlinde yaşamaya ve kamu yönetimi tarafından idare edilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla insanın yönetime karşı bazı sorumlulukları bulunduğu gibi, yönetimin de insana karşı sorumlulukları vardır.⁸² “Kul hakkı”, “sorumluluk”, “fazilet”, “tövbe” ve “âhiret” gibi kavramlarla temellenen ahlâkî/tasavvufî anlayış,⁸³ yöneticiyi de bir birey olarak değerlendirip, onda bulunması gerekli olan nitelik ve davranışlarla ilgili değerler oluşturmaya çalışmıştır. Bu bakış açısı yönetim ahlâkını, sadece kamu yönetimi alanıyla sınırlandırılmamış, bireyin kendisi, ailesi ve çevresindeki insanlarla yönetişimini de ahlâkîlik açısından değerlendirmiştir.⁸⁴

Sözgelimi Mâverdî (ö. 450/1058), Dürerü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk isimli eserinde, insanın, başkalarını yönetmeye başlamadan önce kendisini yönetmeye başlaması gerektiğini, kendi kişilik haklarını ihlâl eden ferdin, başkalarının hukukunu daha öncelikli olarak çiğneyeceğini ifade eder.⁸⁵ Kitabın devam eden bölümlerinde tevazu, kibirden kaçınma, insaf, vakar, şefkat, merhamet, müsamaha ve iyi niyetli olma gibi olumlu ahlâkî özelliklerin yanı sıra, kibir, ihtiras, cimrilik, gereksiz öfke, başa kakma gibi menfi ahlâkî davranışlar ele alınır ve hikmetli sözler, âyetler ve hadisler ışığında anlatılır. Ona göre “(Ey Muhammed!) *Sen elbette yüce bir ahlâk üzere-sin.*”⁸⁶ âyeti, bir eyleme değer kazandıran temel unsurun, onun övgüye değer ahlâkî bir nitelik taşımasıyla doğrudan ilintili olduğunu göstermektedir. Çünkü insanlar için en yüce mertebe olan nübüvvet, ahlâkî faziletlerin en üstünlerine sahip olan Hz. Peygamber'e tevdi edilmiştir.⁸⁷

Yönetimin iyiliği yaymak ve kötülüğü engellemek için bir araç olduğunu benimsen tasavvufî/ahlâkî anlayış, bu alanda görev üstlenmenin, a) saâdet-i mahze ve rızâ-i ilâhî, b) sevâb ve ikâb-ı uhrevî perspektifinden de-

⁸¹ Bkz. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*, I. Basım, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 14; Ebû Mansûr, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî en-Nîsâbü'rî, *Lübabü'l-Âdâb*, I. Basım, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 27 vd.

⁸² Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Derstleri*, I. Basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016, s. 163, 164.

⁸³ Bkz. Akseki, *a.g.e.*, s. 163-166; Erdem, “a.g.m.”, s. 34.

⁸⁴ Bkz. Akseki, *a.g.e.*, s. 164; Erdem, “a.g.m.”, s. 34.

⁸⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Dürerü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, (Tahk. Fuad Abdü'l-Mün'im Ahmed), Dârü'l-Vatan, Riyad ts. s. 58.

⁸⁶ Kalem, 68/4.

⁸⁷ el-Mâverdî, *a.g.e.*, s. 57.

ğerlendirilmesini gerekli görür.⁸⁸ Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker görevini üstlenen herkes, bu yönüyle, Allah'ın, Resûlü'nün ve ona vahyedilen kitabın halifesidir.⁸⁹

Kamu yönetimi görevini üstlenmek, Allah'ın her devirde belirli insanlara verdiği bir nimet ve aynı zamanda da bir emanettir. Bu emaneti üstlenenler, ahlâkî değerler çerçevesinde hizmet ettikleri sürece mülkleri devam eder. İdarenin ahlâkîliğini yitirmesi ise çöküş getirir. İdarecilerin Allah'ın rızasını elde etmek için kamu hizmetine sunulmak üzere yaptıkları tüm iyi işler, toplumun hayır duasını almaya ve nihayetinde âhiret sevabına ermeye de vesile olur.⁹⁰

Yönetime dair tasavvufi/ahlâkî bakış açısının izdüşümlerini özellikle Kur'ân'ı tasavvufi/ahlâkî bakış açısıyla yorumlayan⁹¹ işâri tefsirlerde belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Yönetici olan bireyi, “kamu yararına hizmet etme sorumluluğunu üstlenen kişi”, yönetimi de “kamu hukukunu ayakta tutmakla sorumlu yapı” olarak gören bu bakış açısı, iyiliğin yayılması ve kötülüğün engellenmesi sorumluluğunu bireysel sorumlulukla vicdanî ve dinî sorumluluğu birleştirerek anlatır. Yöneticiler ahlâkî değerlerden sapmalara karşı vaaz ve nasihat üslûbuyla uyarılır ve edep kavramı üzerinden davranış modelleri oluşturulmaya çalışılır.

“*Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir.*”⁹² âyetinin tefsirinde Seâlibî (ö. 875/1471), dünya hayatının, Allah'a itaat ve ibadet için gerekli olan şeyleri tedarik etmek ve ihtiyaçları karşılamak anlamında yerilmediğini, dünya hayatı dışında herhangi bir değer taşımamanın yerildiğini belirtir. Bu noktada özellikle yöneticilerin, daha önce sahip olmadıkları imkânları yöneticilik vasıtasıyla elde ettikten sonraki hâllerinin ibretlik olduğunu, gereksiz işler ve eğlencelerle meşgul olduklarını, insanın özüne katkı sunmayan ziynetlerle güzelleşmeye çalıştıklarını, câhiliye geleneklerine dönerek, soy, mal-mülk ve neseple övünmeye başladıklarını, işte bu şekildeki “dünya hayatı”nın, âyetin devamında Allah (c.c.) tarafından, çiftçilerin hoşuna giden bir bitkinin daha sonra kuruyup sararması ve ardından da çer çöp olup değersizleşmesi örneğiyle anlatıldığını ifade eder.⁹³

⁸⁸ Akseki, *a.g.e.*, s. 136.

⁸⁹ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhü'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, (Tahk. Ali Abdülbârî Atiyye), I. Basım, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts. c. II, s. 239.

⁹⁰ Nizâmü'l-Mülk Ebü Alî Kivâmüddîn (Gıyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tüsî, *Siyâsetnâme/Siyerü'l-Mülûk*, (tahk. Yusuf Hasan Bekar), II. Basım, Dârü's-Sekâfe, Katar 1986, s. 46; Gazzâlî, *et-Tibrü'l-Mesbûk*, s. 14.

⁹¹ Süleyman Uludağ, “İşari Tefsir”, *DİA*, c. XXIII, s. 424.

⁹² Hadîd, 57/20.

⁹³ Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî Tefsiri'l-*

Tasavvufî bir tefsir olan Letâifu'l-İşârât'ta Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Sebe Melikesi Belkıs'ın Hz. Süleyman'ın mektubunu aldıktan sonra etrafındaki kimselerle girdiği diyalogdan bir kısmını içeren “*Ey ileri gelenler! Durumum hakkında bana görüş bildirin. Sizler yanımda bulunmadıkça hiçbir işe kesin olarak karar vermem.*” Dediler ki: “*Biz güçlü kimseleriz ve çetin savaşçılarız. Emir senin. Ne emredeceğini düşün.*” âyetini, yöneten ve yönetilenlere bir âdap ve usul öğretmesi yönüyle ön plana çıkarır. Ona göre bu âyette Belkıs'ın yüce insanlara yakışır şekilde, kararlarını istibdatla değil, etrafındaki insanlara danışarak ve onların fikirlerini önemseyerek alması örnek olarak gösterildiği gibi, etrafında bulunan insanların âdâba riayet ederek, Belkıs'ın yönetiminde her türlü çabayı göstereceklerini, öneri sunmakla ilgili yükümlülüklerini yerine getirmenin ötesine geçmeyeceklerini ve yönetici tarafından verilen kararları birebir uygulayacaklarını ifade etmeleri de örnek gösterilmiştir.⁹⁴

Müfessir Âlûsî (ö. 1270/1854), “*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.*”⁹⁵ âyetinde yer verilen “emanet” kavramının, hukukullah (kamu hukuku) ve kişi hakları olarak sorumluluğu üstlenilen tüm hususları kapsayan, söz, eylem ve inanç boyutu taşıyan bir terim olduğunu ifade eder. Bu itibarla, söz konusu âyette, özellikle kamu yönetimini üstlenenler kast edilerek, yönetilenlerin hukukunu korumaları ve onları dinin ve şer'in gereklerine uygun şekilde yönlendirmeleri emredilir. Âyetten, mevki ve makamların ehliyet ve liyakat sahibi kimselere tevdi edilmesinin gerektiği de anlaşılır. Âyette emanetin Allah'ın emri ile ilişkilendirilmesi, konunun önemini vurgulamanın yanı sıra bu konudaki sorumluluğu eksiksiz şekilde yerine getirip korumanın zorunluluğunu ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.); “*Emanet anlayışına sahip olmayanın imanı da olmaz*”⁹⁶ buyurmuştur. Emanetin korunması, aynı zamanda mümin ile münafık arasındaki ayırt edici özelliklerdendir.⁹⁷

Ebû İshak es-Sa'lebî (ö. 427/1035), Hakâikü't-Tefsir isimli eserinde hilâfet ile krallık arasındaki ayrımcı kriterin etik değerler olduğuna dair görüş ve yorumlara yer verir. “*Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir*

Kur'ân, I. Basım, Dârü İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. V, s. 389.

⁹⁴ Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III. Basım, Mısır, ts., c. III, s. 36.

⁹⁵ Nisâ, 4/58.

⁹⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. el-Ferrâ' el-Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, (Thk. Şuayb el-Arnaût), II. Basım, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımaşk 1983, c. I, s. 75; Ebû Bekr el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Horasânî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ') II. Basım, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. VI, s. 471, c. IX, s. 387.

⁹⁷ Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, c. III, s. 62.

*halife yaratacağım” demişti. Onlar; “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökcek birini mi yaratacaksın?” demişlerdi...”*⁹⁸ âyetini de yönetimin ahlâkîliği bağlamında değerlendirir. Ona göre, yönettiği kimselere âdil davranan, hakları eşit dağıtan, aile bireylerine şefkat gösterir gibi yönettiklerine de şefkat gösteren ve Allah’ın kitabıyla hükmeden kişi halifedir. Herhangi bir kimsenin hakkı olan bir dirhemi haksız yere alıp da hukuka aykırı olarak kullanan, halife değil, kraldır.⁹⁹ Müfessirin burada hilâfet kavramıyla hukukî ve ahlâkî sorumluluk arasında ilişki kurduğu, ahlâkî endişeler taşımayan yönetimi ise krallık kavramıyla özdeşleştirdiği görülmektedir.

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) de yönetim ahlâkî anlayışını Kur’ân âyetleri bağlamında kurguladığı görülür. Örneğin, “*Görmedin mi, Allah nasıl bir benzetme yaptı. Güzel söz, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir*”¹⁰⁰ âyetini zikrettikten sonra, ağaç metaforu üzerinden yöneticiye şu nasihatlerde bulunur: “(Ey melik!) Allah, sana ebedî saadetin ve içinde sonsuz yaşayacağın nimetlerin iman çekirdeğini kalbinin en duru yerine ekti, kalbine ve sırrına tevdi etti ve sana bu çekirdeği yetiştirme imkânı sundu. O hâlde sen de bu ağacı itaatle sulamasın ki, âyette anlatıldığı gibi, köklerin yerin en derinliklerinde ve dalları da yüce semalarda olsun. Ağacın dalları imanla kemale ermezse, dalları da tekemmül edemez. O zaman ağacın son nefesini verip ölüp yitmesinden korkulur. Kalp ile iman kök, beden organlarıyla amel ise dallardır. Bilgili sultan, ağacı yetiştirmekle meşgul olmalıdır. Bunun için de haftanın günlerinden birini sadece ibadetlere ayırmalıdır ki bu gün, Cuma günü olmalıdır”. Devamında ise, yönetime yönelen riskler, danışma ve fikir alışverişinde bulunmanın önemi, uzmanlardan yararlanmanın gerekliliği, zulümden, kibirden, öfke ve intikam duygularından kaçınma, affedici olma, empati yapma, insanları eşit görme, kamu hizmetlerini diğer işlere önceleme, lüks ve israftan kaçınma ve halim olma gibi ahlâkî değerleri öğütler.¹⁰¹

Benzer bir örnek olarak da Osmanlı ahlâkçısı Birgivî Mehmed Efendi’nin (ö. 981/1573) satırlarına yer verilebilir. Cilâû’l-Kulûb adlı meşhur eserinde onun yönetim mesuliyetini üstlenen kişilere yönelik nasihatlerini bir arada okumak mümkündür. II. Selim’in hocası Atâullah Efendi’nin ricasıyla kaleme aldığı risâlenin üçüncü bölümünü Hâce-i Sultânî’ye özel nasihatlere ayıran Birgivî, neredeyse her cümlesini âyet ve hadislere dayandırmak sûretiyle yöneticilere seslenir. Herkesin çoban olduğunu ve

⁹⁸ Bakara 2/30.

⁹⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’an*, (Thk. Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 2002, c. I, s. 177.

¹⁰⁰ İbrâhîm, 14/24.

¹⁰¹ Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk*, s. 6-8 vd.

raiyyetinden mesul bulunduğunu hatırlatarak başlayan cümleler arasında âmirin, memurlarının ahlâkî durumundan da sorumlu olduğuna yer verilmesi dikkat çekicidir. Birgivî'ye göre yönetici, bulunduğu makamın yüceliğine aldanmaksızın kendi eksiklerini görmesini bilmeli, Allah'a yalvarıp af, afiyet, rıza, tevfiğ ve istikamet dilemeli, Allah'ın nimetlerine kendi kazancı ile değil, O'nun lütfu ile kavuştuğunu kabul edip, bütün işlerini 'gaybı ve görünüp duranı bilen'e havale etmeli, fazlını dileyerek O'na dayanmalıdır.¹⁰²

4. Fıkhî Açıdan Yönetim-Ahlâk İlişkisi

İmâmet, hilâfet, velâyet gibi yönetime dair konular, konuya atfedilen önem, ihtiyaçların çeşitliliği ve bakış açısı farklılığı gibi nedenlerle kelâm, İslâm ahlâkı, İslâm felsefesi, dinler tarihi, fıkıh ve tefsir gibi pek çok disiplin içerisinde kendisine alan bulmuştur. Yönetimle birlikte elde edilen gücün sağladığı kazanımlar ise meselenin sadece ilmî yönüyle değil, sosyal ve siyasal yönüyle de incelenmesine neden olmuştur. Dinler Tarihiçisi Şehristânî'nin (ö. 548/1153); "İslâm dininin diğer temel meseleleriyle karşılaştırıldığında, imâmet meselesi, Müslümanların birbirlerine en fazla kılıç çekme sebebi olmuştur."¹⁰³ şeklindeki yorumu, İslâm düşüncesinin her döneminde yönetimin konumunun tanımlanmasına duyulan ihtiyacı çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir.

Asr-ı Saâdetten itibaren Müslümanlar, hayatlarını Kur'ân ilkeleri doğrultusunda ve Hz. Peygamber'in örneğine göre düzenleme arayışına girmişlerdir. Bunun sonucunda ahlâk hadisleri, büyük hadis koleksiyonlarının "Kitâbü'l-Edeb", "Kitâbü'l-Birr", "Kitâbü Hüsni'l-hulk" gibi başlıkları altında derlenmiş, ahlâk rivayetlerini bir araya getiren müstakil eserler kaleme alınmış ve fıkıh kitaplarında da amelî ahlâk konuları müstakil başlıklar hâlinde derlenmiştir.¹⁰⁴

İslâm siyasî düşünce tarihi içinde en önemli kaynaklar, İslâm hukuku metodolojisi çerçevesinde devleti ve siyasî yapılanmaları yorumlayan eserlerdir. "el-Ahkâmü's-sultâniyye" ve "es-Siyâsetü's-şer'îyye" gibi isimler altında toplanan bu eserlerde devlet anlayışı, siyasî gerçekliğin İslâm hukuku açısından yorumlanması ve yönlendirilmesi şeklinde ortaya

¹⁰² Birgivî Mehmed Efendi, *Cilâü'l-kulüb (Müellif hattı)*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., no: 1477, vr. 24b-26a. Birgivî Mehmed Efendi, *Risâle fi Medhi's-Sultâni'l-Âdil ve Zemmi's-Sultâni'z-Zâlim* adlı eseriyle de yönetim-ahlâk ilişkisini irdeleyen bir Osmanlı âlimidir. Detaylı bilgi için bkz. Huriye Martı – Ahmed Ürkmez, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve "Zühru'l-Mülûk" Adlı Eserinin Tercümesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 2, Temmuz-Aralık 2015, s. 1-28.

¹⁰³ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Halebî, c. I, s. 22.

¹⁰⁴ Mustafa Çağrıç, "Ahlâk", *DİA*, c. I, s. 554.

konmuştur. Söz konusu eserlerde bir yandan Kur’ân ve Sünnet’e dayanan bir siyaset teorisi geliştirmeye çalışılırken öte yandan İslâm toplumunun siyasî hayatına girmiş müesseseleri İslâmî prensipler ışığında yeniden yorumlamaya ve ahlâkî denetim altına almaya gayret sarf edilmiştir. Hukukun belirleyici rolünün ağırlık taşıdığı bu eserlerde varılan her hüküm ve sonuç bu çerçevede delillendirilmeye çalışılmış, teoriler de bu temel prensip üzerine inşa edilmiştir.¹⁰⁵

Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye* isimli eserinde siyaset-ahlâk ilişkisini “emanet” ve “velâyet” kavramları üzerinden şekillendirmiştir. Ona göre bu iki kavram, dikey ve yatay boyutta, ehliyet, liyakat ve sorumluluk gibi hukukî-ahlâkî değerleri kapsayacak bir mâhiyete sahiptir. Böylece o, devletin hukukla ilişkisini müesseseler düzeyiyle sınırlı tutmayıp, bireysel ve toplumsal ahlâkla kamu idaresi arasında bağ kurmuştur. İbn Teymiyye’ye göre, “*Ey iman edenler! Allah’a ve Peygamber’e hainlik etmeyin. Bile bile kendi (aranızdaki) emanetlerinize de hainlik etmeyin.*”¹⁰⁶ âyetinden anlaşılması gereken, ehliyet veya liyakat sahibi olmadan sorumluluk üstlenip kendisine emanet mâhiyetinde tevdi edilen konuların gereğini ihlâl etmenin, Allah’a ve Resûlüne hainlik etmekle ilintili olduğudur.¹⁰⁷ Aynı şekilde, yönetim ilkeleri arasında yer alan şûrâ da sadece bir müessese değil, aynı zamanda gereğinin yapılması dinî/vicdânî neticeler doğuran bir anlayıştır.¹⁰⁸

Yönetim alanını hukukun öngördüğü ahlâkî prensiplerle yorumlayan bakış açısına göre yönetim ve yönetici, insanlara ve dine hizmet etmek için birer vesiledir. İmâmet kavramı, dinî değerlerin korunması ve dünya ile ilgili işlerin yönetilmesi amacıyla peygamberlerin ardından yüklenilen bir görevi ifade eder. Bu bağlamda, ümmet içerisinde bu fonksiyonları yerine getirecek birinin belirlenmesi, aklî ve şer’î delillere göre, şaz bazı görüşler dışında vâcib kabul edilmiştir.¹⁰⁹

Siyaset ile hukuk arasında bir ilişki kurarak devleti temel müesseseleriyle tanımlayıp belli bir hukukî yaklaşım içinde ele alan ve müesseseleri hukukun öngördüğü ahlâkî prensiplerle yorumlamayı amaçlayan¹¹⁰ fıkıh

¹⁰⁵ Bkz. Davutoğlu, “a.g.m.”, c. IX, s. 238.

¹⁰⁶ Enfâl, 8/27.

¹⁰⁷ Bkz. Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, I. Basım, Vizâretü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkaf ve’d-Da’ve ve’l-İrşâd, Suudi Arabistan 1997, s. 5 vd.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 126.

¹⁰⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultaniyye*, s. 16; Kadı Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, (thk. Muhammed Hamid el-Fakiy), I. Basım, Mısır 1938, s. 19.

¹¹⁰ Davutoğlu, “a.g.m.”, c. IX, s. 239.

âlimlerinin ortaya koydukları teoriler ve bunların uygulamaları dikkate alındığında, siyâset-i şer‘iyyenin, toplumun/ümmetin yapısı itibariyle dünyevî olan ihtiyaçlarının karşılanması konusunda aklın merkeze konulduğu ve üst ilkenin din tarafından çizildiği geniş bir hareket kabiliyeti verdiğini söylemek mümkündür. Bu metodoloji, Müslüman bilginlere devlet idaresi, adaletin ve asayişin sağlanması, insanların refah düzeyinin artırılması gibi konularda başka örflerden ve kültürlerden istifade etmeleri, farklı kültürlerdeki yararlı düzenlemeleri alıp içselleştirmeleri imkânını vermiştir. Bu teorik imkân, Müslümanlara ana istikamet ve eksenden sapmadan, özellikle sözü edilen alanlarda, değişikliklere açık bir toplumsal yapı kurma ve koruma yolunu açmaktadır. Hz. Ömer zamanından başlamak üzere Osmanlıların son zamanlarına kadar dış kültürlerden faydalanma kapısını açan anlayış budur. Günümüzde iktisadî, siyasî, adlî, idarî ve benzeri alanlardaki düzenlemelerle hak ve adaletin yerini bulması, toplumsal ilişkilerde sükûn ve asayişin hâkim olması, insanların refah düzeyinin yükseltilmesi, kısaca insanların yararının gerçekleştirilmesi yönündeki her türlü düzenlemenin bunların mâhiyetleri neyi gerektiriyorsa o şekilde yapılması, hatta bilimsel ve teknolojik gelişme yolundaki faaliyetlerin siyâset-i şer‘iyye kapsamında düşünülmesi mümkündür.¹¹¹

Tefsir kaynaklarının tasnifi sırasında “Fıkhî Tefsir” olarak da isimlendirilen bu eserlerde, devlet rejimi ve ana ilkeleri, idare edenler ve edilenlerin, fertlerin ve toplumların temel hakları ile diğer devletlerle ilişkiler Kur’ân âyetleri ışığında ele alınıp incelenmiştir.¹¹²

Ebû Bekir el-Cassas (ö. 370/980); “*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.*”¹¹³ âyetini tefsir ederken, “adaletle hükmetmek” ve “ulü’l-emre itaat etmek” şeklinde iki başlık açarak, burada adalet ve hüküm kavramları ile ilkelerini tartıştıktan sonra, yöneticide aranan ilkeleri ve bu konudaki farklı yaklaşımları da geniş bir biçimde ele alarak değerlendirmiştir.¹¹⁴ Aynı şekilde, “*Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır.*”¹¹⁵ âyetinin tefsirinde de karar vericinin hükmünde adaleti tesis edebilmesi için eşitlik ilkesini nasıl gerçekleştireceğine dair pratik

¹¹¹ H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer‘iyye”, *DİA*, c. XXXVII, s. 304.

¹¹² Mevlüt Güngör, *Kur’an Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir*, I. Basım, Bayrak Matbaası, Ankara 1996, s. 19.

¹¹³ Nisâ, 4/58.

¹¹⁴ Bkz. Ebû Bekr Ahmed er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1992, c. III, s. 176 vd.

¹¹⁵ Mâide, 5/8.

bilgiler veren müfessir, akrabalık, yakınlık veya maddî konum gibi tarafsız karar vermeyi önleyen durumlara karşı da uyarılarda bulunur.¹¹⁶

İbn Nûreddin'in (ö. 825/1422) *Teysîrü'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'ân* isimli tefsirinde de namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetlerle ilgili âyetlerin yanı sıra, evlenme, boşanma, borçlar hukuku ve diğer muâmelât alanlarına dair âyetlerin de toplandığı görülür. Söz konusu eserde müfessir, yönetim alanıyla ilgili olduğu düşünülen âyetleri de imâmet başlığı altında ele alıp fıkıh usulü metodolojisi içerisinde yönetim-hukuk ilişki inşa etmeye çalışmıştır. Örneğin; “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulü’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve âhîret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlü’ne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*”¹¹⁷ âyetini “min ahkâmi’l-imâme” başlığı altında yorumlayan müfessir, âyette ifade edilen emir sahiplerinin bir görüşe göre yönetimi üstlenen idareciler, diğer görüşe göre ise ilim ve fıkıh itibarıyla yetkin kimseler olduğunu belirttikten sonra, her iki durumda da ulü’l-emre itaatın şer’î delillere göre vâcib olduğunu, Mu’tezile’nin itaatın vücûbiyetini aklî delillere dayandırmasının ise yerinde olmadığını ifade eder. Ona göre “*Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi.*”¹¹⁸ âyeti de ulü’l-emre itaatın vâcib olduğunu kanıtlar.¹¹⁹

Sonuç

Tarih boyunca yaşanan farklı süreçler, son çağlara damgasını vuran baş döndürücü bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı fırsatlar ve tehditler, insanı fitrat-bilim-moral değerler üçgeninde farklı sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. İnsanların gerek bölgesel gerekse küresel ölçekte “adalet” hakkında duydukları güvensizlik, insana emanet edilen dünyayı şiddet, eşitsizlik, gelir dağılımı dengesizliği gibi pek çok yönetsel sorunla yüzleştirmiştir.

20. yüzyılda gelişen bir disiplin olarak “yönetim ahlâkı” ya da “yönetsel etik”, modern dünyanın eşitlik, özgürlük, insan hakları gibi söylem ve arayışları bağlamında gelişip şekillenmekle birlikte, söz konusu arayışın tarihî süreçlerde izdüşümlerinin bulunduğu da anlaşılmaktadır.

¹¹⁶ Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. III, s. 272.

¹¹⁷ Nisâ, 4/59.

¹¹⁸ Nisâ, 4/83.

¹¹⁹ Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. İbrahim b. el-Hatîb el-Yemenî eş-Şâfiî, *Teysîrü'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I. Basım, Dârü'n-Nevâdir, Suriye 2012, c. II, s. 417-418.

Toplum üzerindeki yetkinin kurumsallaşmış hâlini ifade eden yönetim, kendisini oluşturan toplumun siyasî, itikâdî, ahlâkî ve hukukî sınırları ve anlayışlarıyla şekillenen aktif bir yapılanmadır. Başka bir ifadeyle, insanlara hizmet sunmak üzere oluşturulan yönetim, hizmet sunduğu toplumların inanç ve beklentileriyle karşılıklı etkileşim içine girer. Toplum ve yönetim arasındaki bu ilişki, yönetimin yapılanma biçimini ve ahlâkî sınırlarını belirleyip şekillendirir.

İslâm düşünce ve medeniyeti, kaynağını vahiyden ve Hz. Peygamber'in örnekliliğinden alan bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan, yönetimle ilgili ilke ve değerlerin tartışılması sırasında da öncelikle meseleye Kur'an ayetleri ile Hz. Peygamber'in sünneti perspektifinden yaklaşım getirilmeye çalışılmıştır. Yöneticide bulunması gereken nitelikler, yöneticinin seçilme veya atanma usulü, yönetimin görevleri, yöneticinin sorumlulukları, toplumun yönetime ve yöneticiye karşı yükümlülükleri, yöneticinin takınması gereken bireysel tutumlar gibi konularla ilgili geliştirilen argümanlar, bir şekilde dinin temel referanslarıyla ilişkilendirilerek inşa edilmiştir.

Farklı disiplinlerin yönetime yaklaşımları da kendi yapılarıyla uyumlu şekilde gelişmiştir. İslâm tarihi açısından mesele ele alınırken daha çok konunun siyasî boyutu üzerinden değerlendirilmesi yapılırken, itikat ve kelâm alanı, konuyu insanın varoluşsal sorumlulukları ve dinin emirleri karşısında insanın tâbi olduğu zorunluluklar açısından değerlendirip, yönetimle din arasında daha ontolojik bir ilişki kurmuştur.

Yönetimin sâlih insan ve iyilik toplumu inşası için araçsal konumunu ön plana çıkaran ahlâk âlimleri, yönetim ahlâkı konusunu daha çok yöneticinin ahlâkı ve âdâbı çerçevesinde ele almıştır. İlk dönem hadis kaynaklarında âdâb ve ahlâk ile ilgili kitap ve bablarda kendine yer bulan rivayetler, sonraki dönemlerde siyâsetnâmeler gibi, yöneticilere öğüt ve tavsiye içeren eserlerde teyit edici argümanlar olarak değerlendirilmiştir.

Fıkhî anlayışın da yönetimin pratikteki uygulamalarını sistematik hâle getirmeye yönelik kurallar üzerinden yönetim ahlâkını ele aldığı görülmektedir. Günümüzde ceza yargılaması usulüne denk düşen konularla benzerlik taşıyan fıkhî yaklaşım, daha çok hüküm icrası sırasında tarafsızlık ve adalet ilkelerinin gerçekleşmesi için hangi ilke ve tutumlara riayet edilmesi gerektiği konularına yoğunlaşmıştır.

Bununla birlikte, yönetim ahlâkı konusunun, farklı ilmî disiplinler açısından bakıldığında, birbiriyle kesişen pek çok noktasının bulunduğu, dolayısıyla konuyu sadece belirli bir disiplinin yaklaşımıyla ele almanın eksik kalacağı da anlaşılmaktadır. Yönetim ahlâkının İslâm düşünce ve medeniyetinin gelişim süreci içerisinde ele alınması, bütüncül bir yaklaşıma ulaşmayı kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin, “Siyâsetnâme”, *DİA*, c. XXXVII, s. 304-306.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Thk. Şuayb el-Arnaûd-Adil Mürşid), I. Basım, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Akseki, Ahmed Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, I. Basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016.
- Apaydın, H. Yunus, “Siyâset-i Şer’iyye”, *DİA*, c. XXXVII, s. 299-304.
- Armağan, Abdüllatif, “Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışında Dair Bazı Düşünceler”, *Gazi Akademik Bakış*, c. 5, sy. 9, Kış 2011.
- Avcı, Casim, “Hilâfet”, *DİA*, c. XVII, s. 539-546.
- Aycan, İrfan, “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *DİA*, c. XXX, s. 332-334.
- Aydın, Mehmet Âkif, “İmâmet” *DİA*, c. XXII, s. 203-207.
- Bayındır, Abdülaziz, “Âdâb”, *DİA*, c. I, s. 334.
- Beyhakî, Ebû Bekr, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Horasânî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, (Tahk. Muhammed Abdülkadir Atâ) II. Basım, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Birgivi Mehmed Efendi, *Cilâü’l-Kulûb* (Müellif hattı), Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., no: 1477, vr. 24b-26a.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî* (el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh sallallâhü aleyhi vesellem ve Sünenih ve Eyyâmih), Haz. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm, Dârü’l-Erkam, Beyrut 1995.
- Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn Abdülmelik Ebu’l-Meâlî, *Lumau’l-Edille fi Kavâidi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaa*, (Thk. Fakiya Hüseyin Mahmud), Beyrut 1986.
- Çağrıçı, Mustafa, “Ahlâk”, *DİA*, c. I, s. 554.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sünen*, I-II, Thk. ve Thr. Fevâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb’ el-Alîmî, Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1987.
- Davutoğlu, Ahmet, “Devlet”, *DİA*, c. IX, s. 234-240.
- el- Ayyâşî, Ebu-Nadr Muhammed b. Mes’ud el- Ayyâşî, *Tefsiru’l-Ayyâşî*, I. Basım, Tahran, Merkezi’t-Tab’ ve’n-Neşr fi Müesseseti’l-Bi’sse, 2001.
- el-Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyin el-Âlûsî, *Rûhü’l-Meânî fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-Seb’il-Mesânî*, (Thk: Ali Abdülbârî Atiyye), I. Basım, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts.

- el-Bağdâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Thk. İhsan Abbas), I. Basım, Dârü's-Sadr, Beyrut 1968.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. el-Ferrâ' el-Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, (Thk: Şuayb el-Arnaût), II. Basım, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk 1983.
- el-Cassas, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî el-Cassas, Hücçetü'l-İslâm, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1992.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, I. Basım, Kahire, Dâru'l-Ensar, 1977.
- el-Ferrâ', Kadî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', el-*Ahkâmü's-Sultâniyye*, (thk. Muhammed Hamid el-Fakiy), I. Basım, Mısır 1938.
- el-Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, ts.
- el-Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I. Basım, Kum, Müessesetü'l-İmam Mehdî, 2014.
- el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdîmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III. Basım, Mısır, ts.
- el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, Dârü'l-Hadîs, Kahire ts. s. 15-16.
- _____, *Dürerü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, (tahk. Fuad Abdü'l-Mün'im Ahmed), Dârü'l-Vatan, Riyad ts.
- el-Meşhedî, Muhammed b. Muhammed Rıza el-Kummî el-Meşhedî, *Kenzü'd-Dekâik ve Bahrü'l-Garâib* (tahk. Hüseyin Dergâhî), I. Basım, Tahran, Müessesetu Şemsu'd-Duhâ, 1968.
- en-Nisâburî, Ebû Mansûr, Abdîmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî en-Nisâburî, *Lübabü'l-Âdâb*, I. Basım, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Erdem, Hüsamettin, "Felsefî Açıdan Devlet (Siyaset)-Ahlâk İlişkisi", *Bilge Adamlar, Düşünce ve Edebiyat Dergisi*, yıl 10, sy. 31, Kasım 2012.
- Ersoy, Ersan, "Devlet Ahlâkı veya Ahlâklı Devlet", *Sosyologca Dergisi*, sy. 9, İstanbul- 2015.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, c. I, s. 177.
- es-San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, tahk. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403.
- es-Seâlibî, Ebû Zeyd, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî,

- el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I. Basım, Dâru ihyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Halebî, ts.
- et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *Tefsîrü'l-Beyân fî'l-Muvafakati beyne'l-Hadîsi ve'l-Kur'ân*, (tahk. Asğar İrâdetî), I. Basım, Beyrut, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 2006.
- et-Tabersî, Ebü Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I. Basım, Beyrut, Dâru'l-Murtedâ, 2006.
- et-Tahavî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, I. Basım, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- _____, *Akâidu't-Tahâviyye*, (Şerh ve Ta'lik: Nasıruddîn el-Elbânî), Beyrut 1993.
- ez-Zehbî, Şemsüddin Ebu Abdillâh ez-Zehbî, *el-Mukaddimetü'z-Zehrâ fî İdâhi İmâmeti'l-Kübrâ*, (tahk. Ali Rıza b. Abdillâh b. Ali Rıza), Kahire 2008.
- Fayda, Mustafa, "Bey'atü'r-Rıdvan", *DİA*, c. VI, s. 39-40.
- _____, "Hulefâ-yi Râşidîn", *DİA*, c. XIII, s. 324-338.
- _____, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1989, s. 26 vd.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ali", *DİA*, c. II, s. 371-374.
- _____, "Cemel Vak'ası" *DİA*, c. VII, s. 320-321.
- _____, "Gadîr-i Hum", *DİA*, c. XIII, s. 279-280.
- _____, "Hüseyin", *DİA*, c. XVIII, s. 518-521.
- Gazzâlî, Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut 2004.
- _____, *et-Tıbru'l-mesbûk fî Nasîhati'l-mülûk*, I. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir*, I. Basım, Bayrak Matbaası, Ankara 1996.
- İbn Arabî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-İşbirî el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III. Basım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Divânü'l-mübteda ve'l-haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve*

- Men Âserehüm min zi'ş-şe'ni'l-ekber*, II. Basım, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed İbn-i Hibbân b. Hibbân Ebû Hâtîm et-Temîmî, *es-Sîretü'n-Nebevî ve Ahbâru'l-Hulefâ*, II. Basım, Beyrut, el-Kütübü's-Sekafî, 1997.
- İbn Hişam, Abdülmelik Cemalüddîn ibn-i Hişam el-Meârîfî, *es-Sîretü'n-Nebevî*, II. Basım, Mısır, Şeriketü Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn-i Kesîr el-Kureşî ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk: Mustafa Abdülvâhid), Beyrut, Darü'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Nûreddin, Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. İbrahim b. el-Hatîb el-Yemenî eş-Şâfî, *Teysîrü'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I. Basım, Dârü'n-Nevâdir, Suriye 2012.
- İbn Teymiyye, Bkz. Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, I. Basım, Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan 1997.
- İbn Mukaffâ', Abdullâh İbn-i Mukaffâ', *el-Edebü'l-Kebîr*, (Âsârü İbni'l-Mukaffâ' içerisinde) I. Basım, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Thk. Abdülkerim Osman), III. Basım, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996.
- _____, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Edisyon ve Tahkik: Hudr Muhammed Nebhâ) I. Basım, Beyrut, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Khel, Muhammed Nezîr Kaka, "Foundation Of The İslâmic State At Medina And Its Constitution", *İslâmic Studies*, yıl 1982, c. XXI, sy. 3.
- Kılıç, Ünal, "Yezid", *DİA*, c. XXXXIII, s. 513-514.
- Martı, Huriye– Ürkmez, Ahmed, "XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve "Zühru'l-Mülûk" Adlı Eserinin Tercümesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 2, Temmuz-Aralık 2015.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Tahkik ve tahrîç: Hasan Abdülmün'im Çelebi), I. Basım, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nizâmü'l-Mülk, Ebû Alî Kıvâmüddîn (Gıyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî, *Siyâsetnâme/Siyerü'l-Mülûk*, (thk. Yusuf Hasan Bekar), II. Basım, Dârü's-Sekâfe, Katar 1986.
- Okumuş, Ejder, "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Mart 2005, sy. 5.

- Oral, Osman, “Kelâm Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı’nın Görev ve Hakları”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 19, sy. 62.
- Öz, Mustafa, “Sekaleyn”, *DİA*, c. XXXVI, s. 325-326.
- Öztürk, Mustafa, “Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*; İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, I. Basım, İstanbul, 2010.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, (Thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1984.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî, *Târih-i Taberî, Târihü’r-Rusul ve’l-Mülûk*, II. Basım, Dâru’t-Türâs, Beyrut 1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrâhim Atve), II. Basım, Mısır 1975.
- Uludağ, Süleyman, “İşari Tefşir”, *DİA*, c. XXIII, s. 424-428.
- Yavuz, Adil, “Gazzâlî’nin Yönetim Anlayışında, Hadis ve Sünnet Kültürünün Etkisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34, 2012.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *DİA*, c. I, s. 145-146.
- Yiğit, İsmail, “Emeviler”, *DİA*, c. XI, s. 87-104.
- _____, “Hz. Osman”, *DİA*, c. XXXIII, s. 438-443.
- _____, “Mevâlî”, *DİA*, c. XXIX, s. 424-426.
- _____, “Sıffin Savaşı”, *DİA*, c. XXXVII, s. 107-108.

MEZHEP OLGUSU VE MEZHEPÇİLİK EKSENİNDE İHTİLÂF AHLÂKI ETHICS OF CONTROVERSY BASED ON THE PHENOMENON OF SECT AND SECTARIANISM

CENKSU ÜÇER
DOÇ. DR.

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİ. İSLÂMİ İLİMLER FAK.
DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU BAŞKANVEKİLİ



ABSTRACT

In this study, the ethics of controversy, which covers how the phenomenon of sect and the phenomenon of sectarianism should be perceived, is dealt with. It is noted that the basic elements arising out of the connection between human, his immediate social environment, place, time, and idea–incident should be taken into consideration while dealing with the phenomenon of sect. Moreover, it is also discussed that many factors such as psychological, sociological, environmental, political, financial, and religious (texts and differences in interpretation) ones in addition to those above cause differences in perceptions and practices of humans regarding their existence, social life and religious life.

ÖZ

Bu çalışmada mezhep olgusu ve mezhep olgusunun nasıl anlaşılması gerektiğini içeren ihtilaf ahlâkı üzerinde durulmuştur. Mezhep olgusu ele alınırken insan, insanın yakın sosyal çevresi, mekan, zaman ve fikir-hâdise irtibatından oluşan temel unsurların mutlaka dikkate alınması gerektiğine işaret edilmiştir. Bu temel unsurlarla birlikte psikolojik, sosyolojik, çevresel, siyâsal, ekonomik, dînî (metinler ve yorum farklılığı) gibi pek çok unsurun da insanların varlık, sosyal hayat ve dînî hayatla ilgili algı ve uygulamalarında farklılıklara sebep olduğu işlenmiştir.

Bu gerçekliğe bağlı olarak İslam dünyasında da mezhebî ve meşrebî yapılar ortaya çıkmıştır. İhtilaf ahlâkı açısından bunların fitrî unsurlara ve doğal süreçlere bağlı olarak ortaya çıkan beşerî ve toplumsal yapılar olduklarının dikkate alınması, sağlıklı ilişkiler için kaçınılmazdır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Mezhepçilik,
İhtilâf Ahlâkı

Because of that reality, sectarian and dispositional structures have emerged. For healthy relations, it is necessary to take into consideration the fact that these are human and social structures arising out of innate factors and natural processes regarding the ethics of controversy.

Keywords: Sect, Sectarianism, Ethics of Controversy

Giriş

İnsanlar farklı dillerde, renklerde, karakter ve algı düzeylerinde; farklı millet, boy, soy ya da kabilelere mensup olarak yaratılmış; onlara akıl nimeti bahşedilmiş, ayrıca yol göstermek amacıyla vahiy indirilmiştir. Dünyanın değişik bölgelerinde ve farklı zamanlarda yaşayan insanların varlık, sosyal hayat, dinî hayat vb. anlayışları da bahse konu fitrî gerçekliğe bağlı olarak farklılık arz etmiştir.

Bu çalışmada, insanların dinî hayattaki farklı algı ve uygulamalarının bir tezahürü olan mezhep olgusunun çerçevesi çizilecek, geçmişten bugüne Müslümanlar arasında var olan mezhep algıları ele alınacak ve bu gerçeklik karşısında sergilenmesi gereken tavrı ifade eden “ihtilâf ahlâkî” işlenecektir.

1. Mezhep Olgusu

Mezhep olgusu hakkında genel bir kanaat açısından uzmanların İslâm Mezhepler Tarihi için çizmiş oldukları çerçeveyi paylaşmak yerinde olacaktır. “İslâm Mezhepleri Tarihi, geçmişte ve günümüzde siyasî ve itikadî gayelerle vücut bulmuş ‘İslâm düşünce ekolleri’ diyebileceğimiz beşerî ve toplumsal oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldıkları bölgeleri ve İslâm düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hâdise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle inceleyen bir bilim dalıdır.”¹ Bu tanıma dikkatlice bakıldığında bazı önemli noktalara vurgu yapıldığı görülmektedir. Buna göre, mezhepler beşerî ve toplumsal oluşumlardır. Nitekim mezhep olgusunun kavranması için öncelikle insan, sosyal çevresi, içinde yaşadığı mekân ve zaman ile fikir-hâdise irtibatından oluşan ana unsurların mutlaka göz önünde

¹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 10-11.

bulundurulması gerekmektedir. Ayrıca bu ana unsurların detaylandırılması ve mezhep olgusunun anlaşılmasına katkı sağlayan yardımcı unsurlar olarak psikolojik, sosyal, kültürel, siyasî ve dinî etkenler de göz ardı edilmemelidir.

Söz konusu unsurlar hakkında detaylı bilgi vermeden önce mezhep olgusu konusunda bir hususa yer vermek yararlı görülmektedir. Türkçe’de “bir dinin görüş, yorum ve anlayış ayrılıkları sebebiyle ortaya çıkan kollarından her birini” tanımlamak için kullanılan mezhep sözcüğü, hem bu kolların mensuplarını hep birden belirterek sosyolojik bir oluşumu (firka) betimlemekte hem çevresinde söz konusu mensubiyet bağının geliştiği fikrî ve fiilî bir sisteme (fikir, görüş, rey vb.) işaret etmektedir.²

a. İnsan Unsuru ve Psikolojik Etkenler

Mezhep olgusunun kavranması için göz önünde bulundurulması gereken ana unsurların ilki insan unsurudur. Zira mezhep denilen olgu, insanların dinî konuları algılama biçimlerinin neticesinde ortaya çıkmaktadır. İnsan yapısı gereği pek çok psikolojik özelliklere sahip bir varlıktır. Ancak insan-mezhep ilişkisi ve psikolojik etkenler bağlamında insanların farklı karakter, mizaç ve özelliklerde yaratılmış olması, zihniyet ve gayelerinin farklı olması, liderlik tutkusu ile itaat etme ve uyumlu olma gibi temel özellikleri³ önemlidir. Söz konusu özellikleri detaylı bir şekilde ortaya koymak mümkün değildir. Bu itibarla Kur’ân-ı Kerim’de insanların farklı karakterlerde, mizaçlarda ve özelliklerde yaratılmış olmasına yapılan vurguyu zikretmek, çizilecek çerçeve için yeterli olacaktır.

Kur’ân-ı Kerim’de, göklerin ve yerin yaratılışı nasıl ki Allah’ın varlığının delillerinden ise insanların farklı dillerde ve renklerde yaratılmasının da Allah’ın varlığının delillerinden olduğu şöyle ifade edilmiştir. “وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافُ السَّنْتِكُمْ وَالْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ” “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.”⁴ Âyet-i kerîmede insanların biyolojik ve kültürel farklılıklara sahip olmaları üzerinde dikkatle düşünüp bundan sonuçlar çıkarılmasına işaret edildiği görülmektedir. O halde bu olgu

² M. Ali Büyükkara, “Mezhepler Tarihine Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Ali Büyükkara, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012, s. 3; Mustafa Öz, “Mezhep Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XV, sy. 1-2, Ankara 2002, s. 305; M. Ali Büyükkara, “İslâm Mezhepler Tarihinde Terminolojiye İlişkin Sorunlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. IXX, sy. 2, Ankara 2006, s. 258-259.

³ H. İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016, s. 120-147.

⁴ Rûm, 30/22.

üzerinde düşünürken, üslûp ve ifade farklılıklarının insana verilen düşünme ve muhâkeme yeteneğinin verimliliğini sağlamadaki etkileri, ilim, fikir ve sanat hayatının geliştirilmesindeki yansımaları, hatta medeniyetlerin temelinde bu farklılıkların yattığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.⁵

Kişilik farklılıklarına işaret eden diğer bir âyet-i kerîme şudur: “بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ” “Evet, parmaklarına varıncaya kadar yeniden yapmaya gücümüz yeter.”⁶ Âyet-i kerîmede insanların öldükten ve bedenleri çürüyüp toprak hâline geldikten sonra yeniden diriltilmesini imkânsız görüp alaylı bir şekilde Hz. Peygamber’e (s.a.s.) bunun nasıl olacağını soranlara, kesin ve ince bir üslûpla ölümden sonra dirilmenin gerçekleşeceği anlatılmaktadır. Bilindiği gibi her bir insanın avuç içinde ve parmak uçlarında bulunan çizgiler, onun bir tür kişilik şifresi olup başka hiçbir insanda bulunmayan, yalnız ona ait olan bir kompozisyonda yaratılmıştır.⁷

Göz önünde bulundurulması gereken diğer bir temel özellik ise her insanın kendi mizaç/karakterine göre amel edeceği hususudur. Nitekim âyet-i kerîmede “قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكْرَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا” “De ki: “Herkes kendi karakterine göre iş yapar. Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu en iyi bilendir”.⁸ buyurularak bu gerçek açıkça ifade edilmektedir. Âyet-i kerîmede geçen ve “mizaç/karakter” şeklinde tercüme edilen şâkile kelimesi, “tabiat, âdet, din, ahlâk, niyet, seciye” gibi mânalara gelmektedir.⁹ Âyet-i kerîmenin insan davranışlarının temelini, onun ruhsal yapısındaki psikolojik eğilimler olduğuna işaret ettiği görülmektedir. Bu eğilimlerin oluşmasında insanın yaratılıştan sahip olduğu karakter yapısının da etkin olduğu açıktır.¹⁰

b. İnsanın Sosyal Çevresi ve Sosyal Etkenler

Mezheplerin ortaya çıkışında hem psikososyal çevre hem fizikî-sosyal çevre oldukça önemlidir. Allah Teâlâ insanları bir aile, soy, boy ya da millet içinde yaratmıştır.

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ”

“Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi

⁵ Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2014, c. IV, s. 305.

⁶ Kıyâmet, 73/4.

⁷ *Kur’ân Yolu*, c. V, s. 505-506.

⁸ İsrâ, 50/ 84.

⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili (1-IX)*, Eser Kitabevi, İstanbul 1970, c. V, s. 3196.

¹⁰ *Kur’ân Yolu*, c. III, s. 516.

*tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır...*¹¹ Âyet-i kerîme, “kimlik edinme ve bu kimlikle tanınma, tanışma” fonksiyon ve hikmetini onaylamakla birlikte farklı sosyal ve etnik gruplara mensup olmanın üstünlük vesilesi olarak kullanılmasını reddetmekte; insanın şeref ve değerini, kendi iradesi ile elde etmediği etnik aidiyete değil, bizzat kendi irade ve çabasıyla elde ettiği evrensel değerlere bağlamaktadır. Fakat âyetin konuyu ilgilendiren asıl yönü; fertler, gruplar, kavimler, ümmetler ve milletlerin siyasî, kültürel, biyolojik, coğrafi farklarla birbirinden ayrılacağı; bu farklara bağlı olarak farklı kimliklere sahip olacağına işaret edilmiş olmasıdır.¹²

Kur’ân- Kerîm’de, insanların fertler, gruplar, kavimler, ümmetler ve milletler olarak farklı kimliklere sahip oldukları gerçeğinin biraz daha özel bir alanda ifadesi olarak görülebilecek bir tanımlamanın yer alması oldukça dikkat çekicidir. “*وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتُكُمْ*” “*Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir...*”¹³ âyet-i kerîmesi yeryüzündeki bütün canlıların, gökyüzünde kanat çırpıp uçan bütün kuşların da insanlar gibi birer “ümmet”, yani “düzenli birer topluluk” olduklarını ifade etmektedir.¹⁴ Burada anlaşılması gereken insanların algılarının mensup oldukları topluluklara, diğer bir ifadeyle sosyal ortama göre şekilleneceği hususudur. Nitekim “sosyal öğrenme kuramı” bu vâkıyı teyit eden veriler ortaya koymaktadır. Buna göre birey öğrenmeyi çevresindeki insanları gözlemleyerek gerçekleştirmekte, bu ise model alma yolu ile olmaktadır. Model alma da bilgi aktarma yolu ile gerçekleşmektedir. Gözlemci, yapacağı gözlemi sırasında, uygun davranışlara yol gösterici olan, model aldığı davranışların sembolik temsilini kazanmaktadır.¹⁵

İnsanların yaşadıkları mekânların diğer bir ifadeyle fizikî-sosyal çevrenin de temel algıları üzerinde mutlaka önemli etkileri vardır. Nitekim köy hayatı ile şehir hayatı, bir dağ köyündeki hayat ile orman köyü ya da ova köyündeki şartlar ve hayat; büyük şehir ile küçük şehir, şehrin şu kısmındaki şartlar ile başka bir kısmındaki şartlar birbirinden farklıdır. İnsanın yaşadığı çevredeki şartlar algılarını da etkilemekte ve farklılaştırmaktadır. Ayrıca çevresi değiştikçe birey, kendi maksatları için olayları ve nesnelere farklı biçimde yorumlayabilir. Fiziksel çevrenin değişip değişmediği önemli

¹¹ Hucurât, 49/13.

¹² *Kur’ân Yolu*, c. V, s. 97-98.

¹³ En’âm, 6/ 38.

¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III, s. 1919-1920; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989, c. III, s. 141-142.

¹⁵ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara 2001, s. 100.

değildir. Fiziksel çevrenin birey için anlamı değiştiğinde, bireyin onunla etkileşimi de değişir ve yeni görüşler kazanır. Özetle, birey ve çevresi arasında dinamik bir ilişki vardır. Çevresel olaylar, kişisel faktörler ve davranış birbirini etkileyen belirleyicilerdir.¹⁶

Bu bağlamda, kişi ve çevre faktörleri birbirinden bağımsız değişkenler olmayıp, birbirlerini sürekli olarak etkilemektedir. Çevre şartlarındaki değişiklikler, bireyin davranışını önemli ölçüde etkileyebilmektedir. Dolayısıyla sosyokültürel çevrenin tutum, tavır ve davranışlar üzerindeki etkisi çok açıktır. Öte yandan psikososyal faktörler, bireyin gelişiminde ve farklı kişisel özelliklerin kazanılmasında baskın bir rol oynamaktadır. Yakın sosyal çevre (aile, akraba, öğretmen vb.) bireyin davranışlarında etkili olmakla birlikte, kitle iletişim araçları, kültürel kurumlar ve diğer uzak sosyal çevre de bireyin davranışlarında etkili olmaktadır.¹⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de bedevîlerin din algıları hakkındaki âyetler,¹⁸ bu noktanın daha iyi görülmesine vesile olmaktadır. Söz konusu âyetlerde bir taraftan Arap yarımadasındaki nüfusun önemli bir kısmının göçebe ya da yarı göçebe topluluklardan oluşması ve İslâmiyet'in buralarda da yayılıp tutunabilmesi için onların da bu birliğe dâhil edilmesi zarûretinin bulunması ve bu bağlamda onların da ıslah edilmesi hedefine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Yine bu âyetlerde yerleşik bir toplumsal düzen içinde yaşamının icaplarını yerine getirmeye fazla yatkın olmayan bu kimselerin inkârcılık ve nifak yolunu tuttuklarında haşin tabiatlarına uygun bir tutum ortaya koyduklarına, dolayısıyla dinin getirdiği sınırlara riayet etme konusunda sorun çıkarmaya müsait olduklarına işaret edildiği görülmektedir.¹⁹

c. Coğrafyanın Algılar Üzerindeki Etkisi

İnsanların yaşadıkları bölge ya da coğrafyanın da bir dili, kültürü ve geleceği bulunmakta, bu özellik insanların algı ve anlayışlarının şekillenmesine etki etmektedir. Söz gelimi, Türkiye'nin şartları Hindistan'inkinden, Hindistan'ınki Mısır'dan, Mısır'ınki Suudi Arabistan'dan farklı olduğu için buralardaki algı ve anlayışlar da birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Sadece ülkeler bazında değil; bir ülkenin kendi içindeki bölgeler arasında da bazı farklılıklar görülebilmektedir. Meselâ, Karadeniz ile Güneydoğu, Doğu ile Trakya, İç Anadolu ile Ege bölgelerindeki şartlar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan algı ve anlayışların birbirinden farklılık gösterebildiği, bilinen ve tecrübe edilen bir husustur.

¹⁶ Nermin Çelen, *Öğrenme Psikolojisi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, s. 114.

¹⁷ Alim Kaya, *Eğitim Psikolojisi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2007, s. 424.

¹⁸ Tevbe, 9/ 90-99.

¹⁹ *Kur'ân Yolu*, c. III, s. 48-49.

Öteden beri din, kültür-iklim ve coğrafi bölge/fizikî çevre arasında ilişki kurulmaktadır. Nitekim Müslüman medeniyet tarihçisi İbn Haldûn (ö. 808–1406), özellikle iklim koşulları ve yenilen gıdalar ile insanların sosyal ve psikolojik karakterleri arasında ilişki kurarak, üretim ve tüketim biçimlerinin toplumların sadece kategorik olarak bedevî-hadârî tarzında sosyal yapılarını değil; aynı zamanda onların dinî-kültürel düşüncelerini de doğrudan etkilediğini belirtir.²⁰ Bir iklim bölgesi; ilimleri, sanatları, din ve dinî hükümleri, devlet ve siyaset anlayışıyla diğerlerinden ayırt edilir.²¹ İnsan asıl benliğini ve şahsiyet özelliklerini “sosyokültürel miras” ya da “mânevî kültür” de denilen yakın psikososyal çevresinde kazansa da söz konusu bu kazanımları, “dış çevre” olarak ifade edilen tabii, fizikî veya coğrafi şartlarda cereyan etmektedir.²²

Bu durum İslâm Mezhepler Tarihi açısından oldukça önemlidir ve mezhep olgusunu anlarken mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir yönü ifade etmektedir. Burada zikredilecek birkaç misal de vâkıayı teyit etmektedir. Bunlardan ilki, İslâm tarihinde Müslümanlar arasında ortaya çıkan “beyan”, “burhan” ve “ırfan” şeklinde ifade edilen ana ilmî geleneklerin merkezlerinin farklı yerler olmasıdır.²³ Diğer Mu'tezile'nin, Basra ve Bağdat şeklindeki iki ekolünün arasındaki farkların, merkezlerinin farklı yerler olmasıyla ilişkili olmasıdır.²⁴ Bir diğeri ise İmam Şafî'nin “kavl-i kadîm” ve “kavl-i cedîd” şeklinde iki ayrı safhada tasnif edilen görüşlerinin Mısır'a geçerek coğrafya değiştirmesiyle alâkalı görülmesidir.²⁵

²⁰ Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sy. 2, Bursa 2009, s. 14.

²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991, c. I, s. 336.

²² İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2008, s. 237-358.

²³ Söz konusu gelenekler hakkında detay bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999.

²⁴ Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 202-207. Konu hakkında farklı veriler için bkz. Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 93-140.

²⁵ Bilal Aybakan, “Şafî Mezhebi”, *DİA*, Ankara 2010, c. 38, s. 233-247; Abdurrahman Candan, *İmam Şafî'nin Kadîm ve Cedîd Görüşleri*, Vadi Grafik Yayınları, Ankara 2017, s. 45. Farklı zaman ve mekânda bir müçtehidin vermiş olduğu hükümlerin değişmesi ile ilgili bazı örnekler için bkz. Yaşar Yiğit, “Zaman, Çevre ve Şartların Değişmesiyle Hükümlerin Değişmesi Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 38, sy. 2, Ankara 2002, s. 88-89.

d. Zamanın Algılar Üzerindeki Etkisi

İnsan algılarında zamanın etkisi göz önünde bulundurulurken onun çocukluk, gençlik, yaşlılık dönemleri ile toplumsal zamana dikkate alınmalıdır. İnsanın farklı dönemlerindeki maddî ve mânevî ihtiyaçlarının, imkân ve kabiliyetlerinin farklı olduğu, bunun da algı ve anlayışlarını şekillendireceği hepimizin müşâhede ettiği bir vâkıdır. Aynı şekilde toplumda yaşanan süreçler de insanları bir şekilde etkilemektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً” *“Allah, sizi güçsüz olarak yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından bir güç veren, sonra gücün ardından bir güçsüzlük ve yaşlılık verendir. O, dilediğini yaratır. O, hakkıyla bilendir, hakkıyla kudret sahibidir.”*²⁶ buyrulurken insanın yaşamış olduğu söz konusu evrelere işaret edildiği görülmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kendisine yöneltilen aynı sorulara cevap verirken menfaat-zarar durumunu, yani kişilerin genç ya da yaşlı olma vb. vasıfları dikkate aldığı gösteren veriler konu açısından kayda değerdir.²⁷

Sosyal zaman, toplumsal hayatın bütün boyutlarını içine alan veya bütün boyutlarının içinde yer aldığı bir olgudur. Toplum ve toplumsal ilişkiler zaman boyutludur. Dolayısıyla toplum ve toplumsal ilişkiler zaman üretir, zamanda gerçeklik bulur; toplumsal eylem, değişim, rutin, istikrar, gelenek, etkileşim ve sistem hep zamanla, zaman içinde varlık kazanır.²⁸ Toplumsal değişimde pek çok farklı etken olmakla birlikte, toplumların modernleşme, sanayileşme ve sekülerleşme sürecine girmeleriyle, genel olarak benimsedikleri tutum ve davranışlardan bir kısmının değişime uğradığı, bir kısmının ise işlevsel daralma gösterdiği ya da yok olmak üzere olduğu gözlenmiştir.²⁹ Nitekim İslâm toplumlarında yaşanan çeşitli ekonomik, kültürel ve sosyal şartların değişmesiyle, İslâmî hükümlerin uygulamasında da bir takım değişikliklerin söz konusu olduğu görülmüştür.³⁰

Gerek Sahâbe gerek Tabiîn döneminde şartların değişmesiyle hükümlerin uygulanmasında bir takım değişikliklerin söz konusu olması, bunun son derece tabii bir olgu olduğunu göstermektedir. Meselâ gazâ esasında

²⁶ Rûm, 30/54. Konu hakkında benzer âyetler için bkz. Hac, 22/5; Mü’minûn, 23/12-15.

²⁷ Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yaşlı bir adam gelip eşiyile, cinsel temas dışında ilgilenip ilgilenmeyeceğini sormuş, Resûlullah (s.a.s.) o yaşlı kimseye bunu yasaklamamıştır. Başka bir zaman aynı soruyu genç bir kimse sorunca Hz. Peygamber (s.a.s.) olumsuz cevap vermiştir. Hamdi Döndüren, “Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâm’ın Hükümü Değişir mi?”, *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 7, sy. 7, Bursa 1998, s. 90.

²⁸ Ejder Okumuş, “Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sy. 2, 2002, s. 170.

²⁹ A. Faruk Sinanoğlu, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Hikmet Yurdu*, sy. 2, 2008, s. 29.

³⁰ Döndüren, “İslâm’ın Hükümü Değişir mi?”, s. 87.

hadlerin uygulanmaması, Hz. Ömer'in valinin gayr-i müslim bir kadınla evliliğine rıza göstermemesi, Hz. Osman'ın İslâm'a yeni giren ve kavrayışlarından emin olamadığı insanların yanlış anlamalarından çekinerek seferde namazları tam kılması, müellefe-i kulûba zekât verilmesi hususunda Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in uygulamaları ile Ömer b. Abdülazîz'in uygulamasının "müslümanların zayıf olması" ve "kalplerin İslâm'a ısındırılması" noktalarından hareketle farklı olması, hadislerde yer alan şuf'a hakkının zaman içerisinde gayri menkule ortak olma hâlerinden mücerred, bitişik komşu bulunmak hâlini alacak şekilde anlamlandırılması, bu meyanda zikredilebilecek misallerdir.³¹

Müctehid imamların illet sebebiyle ortaya koymuş oldukları görüşlerindeki farklılıklar ise konumuzun anlaşılması için oldukça önemlidir. Söz gelimi Kur'ân'da Allah Teâlâ alışverişi helâl kılmıştır.³² Bununla birlikte fakihler alışverişin hükmünü vâcip, mendub, mekruh ve haram kısımlarına ayırmıştır. Burada şahısların ve olayın özel durumu dikkate alınarak farklı sonuçlara varıldığı anlaşılmaktadır.³³

e. Fikir-Hâdis İrtibatı

Fikir-hâdis irtibatı fikirlerin ve gruplaşmaların, çeşitli coğrafi, siyasal, sosyal ve ekonomik şartlar ve zarûretlerin neticesinde ortaya çıktığı gerçeğini ifade eden metodik bir yaklaşımdır. Buna göre bir mezhebin tarih sahnesine çıkmasında etkili olarak gösterilen hâdiselerle o mezhebi diğerlerinden farklı kılan ilk fikirleri ve onun etkilerini araştırarak bu ikisi arasında bir ilişkinin var olup olmadığını ya da fikrin o hâdisenin sebebi olup olmadığını ortaya koymak gerekir. Bu fikirden hâdiseye veya hâdiseden fikre işleyen iki yönlü bir araştırmadır. Bu itibarla bir düşüncüyü ya da fikri incelerken bunun hangi mekân ve zamanda ve hangi olaylara bağlı olarak ortaya çıktığı son derece önemlidir.³⁴ Meselâ, büyük günah işleyen kişinin durumunu ifade eden "mürtekib-i kebîre" kavramı³⁵, Müslümanların savaş

³¹ Döndüren, "İslâm'ın Hükümü Değişir mi?", s. 92-95.

³² Bakara, 2/275.

³³ Döndüren, "İslâm'ın Hükümü Değişir mi?", s. 99. Müctehid imamların konu hakkındaki tutumlarına ilişkin örnekler için aynı makalenin 96-98. sayfalarına bakılabilir. Zaman faktörünün hükümlerin değişimine etkisi hakkında örnekler için bkz. Yiğit, "Hükümlerin Değişmesi Meselesi", s. 86-88.

³⁴ Büyükkara, "Mezhepler Tarihine Giriş", s. 4; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 32-34.

³⁵ Mustafa Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah / Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2000, c. 36, sy. 4, s. 63-67, 70-86; Adil Bebek, "Kebîra", *DİA*, Ankara 2002, c. XXV, s. 163-164.

ortamında birbirini öldürmelerine bağlı olarak tartışılmaya başlanmıştır.³⁶ Ancak burada konu açısından daha önemli olan husus, farklı grupların bu kavramın içeriğini, yaşanan olaylar ve sonrasında ortaya çıkan gelişmelerle kendi pozisyonlarını birleştirerek şekillendirmiş olduklarının açıkça görülmüş olmasıdır. Tarihte, bu beş temel unsurla birlikte bir takım siyasî olaylar, bazı ekonomik gelişmeler, farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşim, tercüme türü bilimsel gelişmeler vb. faaliyet ve olaylar insanların anlayış ve algılarını etkilemiş ve şekillendirmiştir.

Buraya kadar işaret edilen unsurlar, bütün insanlar için geçerli olan hususlardır ve bunlar insanların varlık, sosyal hayat, dinî hayat vb. alanlardaki anlayışlarını farklılaştırmıştır. İnsanların varlık, sosyal hayat vb. alanlardaki anlayışlarını farklılaştıran bu unsurlar, dinî hayat noktasında da farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gerek Yahudilik gerek Hristiyanlık gerekse İslâm mensupları arasında farklı dinî anlayışların ortaya çıkması, bunu destekleyen fiilî bir durumdur. Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen “73 Fırka Hadisi”³⁷ olarak bilinen rivayetlerin bir yönüyle bu gerçeğe işaret ettiği düşünülebilir.

2. Müslümanlar Arasında Mezheplerin Ortaya Çıkması

Buraya kadar çerçevesi çizilen insan, sosyal çevresi, mekân, zaman ve fikir hâdise irtibatından müteşekkil ana unsurlarla bahsedilen diğer hususların her birinin İslâm tarihinde mezheplerin ortaya çıkışını şekillendiren bir yönü mutlaka bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) henüz vefat etmeden önce baş gösteren ilk ihtilâflar, vefatından sonra ortaya çıkan siyasî ortam, siyasî ortamın devamı mâhiyetinde cereyan eden siyasî anlaşmazlıklar ve bazı iç savaşlar, İslâm toplumlarında yaşanan ekonomik gelişmeler, İslâmiyet’in geniş coğrafyalara yayılmasına bağlı olarak farklı din ve medeniyetlerle karşılaşma, tercüme faaliyetleri vb. unsurlar kaçınılmaz olarak Müslümanlar arasında farklı anlayışların sistemleşerek mezheplerin ortaya çıkmasında önemli paya sahip olmuştur.³⁸

³⁶ Türkçülü, “Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar”, s. 68-70; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 137-138.

³⁷ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, *Sünen*, 1/4596, Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, Beyrut 1997; İbn Mâce, “Fiten”, *Sünen*, 17 (3991-3994), 1. Baskı, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1998, c. IV, s. 261-262. Hz. Peygamber (s.a.s.) farklı sened ve metinlerle rivayet edilen hadislerinde Yahudilerin 71, Hristiyanların 72 fırkaya ayrıldıklarını, kendi ümmetinin de 73 fırkaya ayrılacağını haber vermiştir. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 10, 21-55.

³⁸ İslâm toplumlarında mezheplerin doğuş sebepleri hakkında bkz. Hasan Onat; Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepler Tarihine Giriş” *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 49-59; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 120-147.

a. Dinî Metinlere Yaklaşımında Metot Farklılığı

Yukarıda işaret edilen genel ve özel unsurların yanı sıra dinî metinlerin anlaşılma biçimleri -diğer din mensupları arasında olduğu gibi- İslâm tarihinde Müslümanlar arasında mezheplerin ortaya çıkışında en önemli etkenlerin başında gelmektedir. Burada konunun anlaşılmasına katkı bağlamında dinî metinlere yaklaşımda metot farklılığı ve dinî metinlerin karakteri konularının ele alınmasında fayda görülmektedir.

Müslümanlar arasında çeşitli anlayışların ortaya çıkmasında rol oynayan önemli hususlardan biri şüphesiz ki dinî metinlere yaklaşımda sergilenen metot farklılığıdır. Âyet-i kerîmede “لَكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ”

“...Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. ...”³⁹ buyrulmak sûretiyle bütün peygamberlerin ana ilkeleri aynı olan bir dine (İslâm) bağlı kalırken, zaman, mekân ve ahvale göre değişiklikleri olan şeriatlara sahip olabileceklerinin vurgulandığı görülmektedir. Bununla birlikte insanın birden fazla din karşısında bulunması, bunlar içinden hak olanı seçmesi bakımından bir imtihan vesilesi olduğu gibi; kavim, ümmet, millet vb. isimlerle birbirinden ayrılmış sosyal gruplardan birine mensup olması da bir imtihan aracıdır. Bu noktanın şu ifadelerle de teyit edildiği görülmektedir:

“وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (811) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقْتُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمَلْتُمْ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ”

“Rabbin dileseydi, insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilâfa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yarattı. Rabbinin, “Andolsun ki cehennemi hem cinlerden, hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım” sözü kesinleşti.”⁴⁰ Âyetlerin tefsirinde bu çalışmada üzerinde durulan hususlara işaret edildiği görülmektedir: “İnanç, düşünce, tercih farkı insanın fitratına, yaratılıştan gelen nitelik ve özelliklerine bağlıdır. Bu fark kültür ve mârifet zenginliğini, toplumun çeşitli ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlamıştır. Bu arada farklı inanç gruplarının (ümmetler) oluşmasına da sebep olmuştur. İnsanoğlu bu niteliklerden yoksun yaratılsaydı doğru ile eğri arasında seçim yapma ve hayatına ahlâkî bir anlam, mânevî bir boyut kazandırma imkânı veren serbest irade ve seçme özgürlüğünden de yoksun kalırdı. Oysa onu diğer canlılardan ayıran bu niteliklerdir. Allah insanoğlunu seçme ve

³⁹ Mâide, 5/48.

⁴⁰ Hûd, 11/118-119.

tercih etme yetenekleriyle donatılmış olarak yaratmış, cennet ve cehennem yollarını açık bırakmıştır.”⁴¹

Mâide sûresinin 48. âyet-i kerîmesinin aynı zamanda bir metot farklılığını dile getirmiş olması, konulara yaklaşımdaki farklılıklara bağlı olarak değişik tarz ve tavırların ortaya çıkabileceği hususunu da akla getirmektedir. Âyet-i kerîmenin işaret ettiği vâkıa çerçevesinde İslâm düşünce ekolleri arasında temel bilgi kaynaklarına vurgu bağlamında farklı geleneklerin ortaya çıktığı mâlûmdur. Nakli önceleyen gelenek “beyan”, akli önceleyen gelenek “burhan”, ilham ve keşfi önceleyen gelenek ise “irfan”⁴² olarak isimlendirilmiştir. Tefsir tarihinde kaleme alınan eserlerin bu geleneklere göre farklı isimler almış olması; beyan geleneği içinde yazılan eserlere ‘rivayet tefsiri’⁴³, burhan geleneği içinde yazılanlara ‘dirâyet tefsiri’⁴⁴, irfan geleneği içinde yazılanlara ise ‘işârî tefsir’⁴⁵ denilmesi, izah edilmeye çalışılan hususun, kadim ilim geleneğine yansımaları görmek açısından oldukça önemlidir.

İslâm tarihinde ortaya çıkan dinî hareketleri zihniyet olarak yapısal analize tâbi tutma bağlamında ortaya konulan çerçeve de konumuzu teyit eder bir mâhiyet taşımaktadır. Farklı karakterler, farklı sosyal yapı ve farklı yorum geleneklerini dikkate alan bir tasnife göre İslâm tarihinde ortaya çıkan hareketler 1. Tepkisel-Kabilevî Zihniyet, 2. Akılcı-Hadârî Zihniyet, 3. Gelenekçi-Muhafazakâr Zihniyet, 4. Politik-Karizmatik Liderci Zihniyet, 5. Keşifçi-İnzivâcî Zihniyet şeklinde tespit edilmiştir.⁴⁶ Söz konusu bu tasnif, bu çalışmada ele alınan konunun pratik olarak alandaki karşılığının görülmesine katkı sağlamaktadır.

⁴¹ *Kur’ân Yolu*, c. III, s. 207. Bu âyet hakkındaki farklı yorumlar için ayrıca bkz. Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, c. IV, s. 350.

⁴² Söz konusu kavramlar için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *DİA*, Ankara 1992, c. VI, s. 429-430; Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *DİA*, Ankara 2000, c. XXII, s. 444-447; Süleyman Uludağ, “Marifet”, *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 54-56. Te’vîl geleneğinin de aynı tasnifle anlaşıldığına dair bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 29-33.

⁴³ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 126-159; Muhammed Aydın, “‘Rivayet Tefsiri’ Kavramı ve Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sakarya 2009, c. II, sy. 20, s. 2-4.

⁴⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 159-195.

⁴⁵ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1974, s. 27-165; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 226-235. Ayrıca bkz. Muhammed Vehbi Dereli, “İşârî Tefsir Anlayışına İlişkin Bazı Mülâhazalar”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2012, c. XLVIII, sy. 4, s. 23-31.

⁴⁶ Kutlu, *Giriş*, s. 55-64.

b. Nasların Karakteri

Müslümanlar arasında gerek siyasî gerek itikadî gerekse fikhî mezheplerin ortaya çıkması ve şekillenmesinde en önemli unsurlardan birinin nasların karakteri meselesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bilindiği gibi nas, genel ve ilk akla gelen anlamıyla Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerini, diğer bir ifadeyle Kur'an ve hadislerin lâfızlarını ifade eder.⁴⁷

Konumuz açısından olaya bakılacak olursa, nasların yani âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîflerin başta üslûb ve sübût-delâlet olmak üzere özellikleri, farklı görüşlerin ortaya çıkmasında esaslı bir etkiye sahiptir. Nitekim âyet ve hadîs metinlerinin teşbih,⁴⁸ temsil,⁴⁹ mecaz,⁵⁰ kinaye⁵¹ gibi edebî üslûplara sahip olması, bazısının muhkem⁵² bazısının ise müteşâbih⁵³ olması aynı metinlerden farklı anlamların çıkarılabilmesine imkân vermektedir.⁵⁴

Nasların sübût ve delâletine gelince, âyet-i kerîmelerin sübûtu ve sıhhati konusunda Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Bütün Müslümanlar Kur'an'ın ilahî vahyin bir mahsulü olduğu ve Fatıha sûresiyle başlayıp Nas sûresiyle biten metnin Mushaf olduğu hususunda hemfikirdir. Bu itibarla bütün âyet-i kerîmelerin sübûtu kat'îdir, ancak delâletleri yani onların neye işaret ettikleri ya da delil olup olmadıkları konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hadîs-i şerîflerin ise hem sübûtu (yani bir metnin hadis ya da ne tür bir hadis olduğu; sahih mi,

⁴⁷ H. Yunus Apaydın, "Nas", *DİA*, Ankara 2006, c. XXXII, s. 391.

⁴⁸ Süleyman Koçak, "Kur'an Deyimlerinde Teşbihin Genel Özellikleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, www. Dinbilimleri.com, 2007, c. VII, sy. 4, s. 341-370.

⁴⁹ İsmail Durmuş, "Temsil", *DİA*, Ankara 2011, c. LX, s. 435. Ayrıca bkz. Sadık Kılıç, "Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri -İnsanî, İlahî ve Uhrevî Hakikatlerin Sunumu Bağlamında Semantik ve Pedagojik Bir Deneme", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2010, sy. 1, s. 11-40; Necdet Çağıl, "Hakikat- Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur'an'da Temsili (Simgesel) Anlatım", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2013, c. VIII, S. 1, s. 93-112.

⁵⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 1985, s. 177-178; Abdülhamit Birişik, "Mecâzü'l-Kur'an", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 224. Ayrıca bkz. İsmail Çalışkan, "Hakikat Ve Mecazın Belirleyicisi Müfessirdir -Günümüz Tefsirinde Mecazın İmkânlarından İstifade Edilmesi-", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2013, c. VIII, sy.1, s. 139-160.

⁵¹ İsmail Durmuş, "Kinaye", *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 34-36. Ayrıca bkz. Galip Yavuz, "Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri", *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas 2006, c. X, sy. 2, s. 379- 383.

⁵² Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *DİA*, Ankara 2006, c. XXXI, s. 42-44.

⁵³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 128-133; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbihat", *DİA*, Ankara 2006, c. XXXII, s. 204-207.

⁵⁴ Bu konu hakkında İslâm alimlerinin yürüttüğü bir takım tartışmalar hakkında bkz. Hacı Önen, "İbn Kesir Ve Taberi'nin Muhkem-Müteşâbih İle İlgili Görüşlerinin Mukayesesi", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2014, yıl 18, sy. 60, s. 309-320.

zayıf mı olduğu vb.) ya da bir hadîs-i şerîfin delâletinin kat'î ve zannî oluşu,⁵⁵ kurbanın vâcip mi ve sünnet mi olduğuna dair yürütülen tartışmalar örneğinde⁵⁶ de açıkça görüldüğü üzere, Müslümanlar arasında ihtilâfların ortaya çıkması ve farklı hükümlerin ortaya konulmasına sebep olmuştur.⁵⁷

c. İslâm Dünyasındaki Fiilî Durum

Yukarıda birinci başlık altında sözü edilen unsurlara, nasların karakteri ve metot farklılıklarından kaynaklı farklılaşmalar da eklenince, mezhebî ve meşrebî yapılar tabii olarak ortaya çıkmıştır.

Bütün bu unsurların neticesi olarak İslâm dünyasında ilk hicrî asırda ortaya çıkan hilâfet, büyük günah işleyeninin durumu, iman- amel ilişkisi, insanın fiilleri-kader ve Allah'ın sıfatları gibi siyasî ve itikadî tartışmalara bağlı olarak Hâricîlik, Mürcîlik, Cebrîlik, Kaderîlik; ikinci-üçüncü ve dördüncü asırda Mu'tezîlik, Zeydîlik, İsmâîlîlik, Eş'arîlik, Mâtürîdîlik, İmâmîlik; yine ikinci ve üçüncü asırda hemen hemen hepsinin dönemlerinde yürütülen siyasî ve itikadî konularda görüşleri olsa da daha çok fıkıh mezhepleri olarak Hanefîlik, Zeydîlik, Mâlikîlik, Şâfîlik ve Hanbelîlik gibi mezhepler ortaya çıkmıştır. Tarihte ayrı bir mezhep olarak var olmuş ancak zaman içerisinde mensubu kalmadığı için tarihe mal olmuş Evzâîlik gibi mezhepler de çıkmıştır.

Günümüzde Eh-i Sünnet anlayışına mensup itikadî mezhep olarak Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik, fikhî mezhep olarak Hanefîlik, Şâfîlik, Hanbelîlik ve Mâlikîlik; Şîî anlayışa mensup itikadî mezhep olarak Zeydîlik, İsmâîlîlik ve İmâmîlik; fikhî olarak da Zeydîlik ve Câferîlik; (büyük ölçüde değişikliğe uğramış olsa da) Hâricî geleneğin itikadî-fikhî temsilcisi olarak İbâdîlik (Körfez ülkelerinden Umman'da) varlıklarını devam ettirmektedir.⁵⁸ Ayrıca özellikle ülkemizden örnek verilecek olursa Alevîlik (daha çok Erdebil Sûfiyân Süreği mensupları ve diğer bazı ocaklar), Bayramîlik, Bektaşîlik, Kâdirîlik, Nakşîlik, Mevlevîlik, Rufâîlik vb. irfan geleneğine mensup tasavvufî ekollerin de varlıklarını devam ettirdikleri görülmektedir.

⁵⁵ Mehmet Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı Ankara 2002-Tebliğ ve Müzâkereler-*, DİB Yayınları, Ankara 2004, s. 225-240.

⁵⁶ Halit Çalı, "Kurbanın Dinî Hükümü ve Fert ya da Aile Adına Kesilmesi Tartışmaları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2004, sy. 3, s. 211-230.

⁵⁷ Nasların delâletinin ne anlama geldiği hakkında bkz. Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, Ankara 1994, c. IX, s. 119-122.

⁵⁸ Bu konuda genel bir kanaat için bkz. M. Ali Büyükkara, "İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-makâlât -Mezhep Araştırmaları-*, www. Mezhep.org, 2013, c. VI, sy. 2, s. 321-354.

3. Mezhep Olgusu Karşısında Sergilenmesi Gereken Tavır

Söz konusu mezhebî ve meşrebî yapılar, tarihte ve günümüzde dinin anlaşılma ve hayata uygulanma biçimleri oldukları için dinî hayatın önemli birer unsuru olmuştur. Dinin insanın en temel ihtiyacı ve hayatın ayrılmaz bir parçası olması ve dinî hayatın mezhebî ve meşrebî telakkiler üzerinden anlamlandırılması, bu olgunun Müslümanlar için esaslı bir unsur olması sonucunu doğurmuştur. Geçmişten günümüze dinî hayatın ayrılmaz ve önemli bir parçası olan söz konusu mezhebî ve meşrebî mensubiyetler, mensuplarının bir insan/insan grubu olarak yürüttükleri sosyal ve siyasî faaliyetlerinde de belirleyici bir öge olarak görünürlük kazanmıştır. Tarihte Müslümanlar arasında cereyan eden bazı tarihî olaylarda insanların söz konusu mezhebî-meşrebî mensubiyetleri üzerinden bir takım faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Osmanlı- Safevî mücadelesinde bahse konu mezhebî ve meşrebî anlayışların etkin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.⁵⁹

Bugün de söz konusu olgunun Ortadoğu ve yakın coğrafyamızda cereyan eden olaylarda etkin bir şekilde kullanılmaya çalışıldığına şahit olunmaktadır. Müslümanların bu konuda özellikle bilinçli hareket etmeleri son derece önemlidir. Unutulmamalıdır ki, Müslümanlar ilk dönemde önce mezheplere ayrılıp bu mezhep mensubiyetleri nedeniyle birbirleriyle savaşmamışlar; aksine sosyolojik gruplar olarak birbirleriyle karşı karşıya gelmeleri neticesinde meydana gelen ölüm hâdiselerinin nasıl anlaşılacağı hakkında yapılan tartışmalara (büyük günah ve iman-amel ilişkisi) bağlı olarak ortaya atılan görüşlerin sistematik hâlde gelmesiyle mezhebî yapılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu itibarla, İslâm dünyasında bugün itibarıyla ortaya çıkan durumu mezhep çatışmaları olarak görmek, “gösterilmek istenen şeye göre tavır almak durumunda kalma” anlamına gelebilecektir.

Mezheplerin Allah Teâlâ'nın Müslümanlara yasakladığı bir hâl, yani “iftirâk” ya da “tefrika”ya sebep olmaması; aksine bir rahmet vesilesi kılınması için Müslümanların “ihtilâf ahlâkı” olarak nitelendirilebilecek bu konuda oldukça hassas davranması gerektiği açıktır. Bu bağlamda bu konuda sahip olunması gereken temel yaklaşımlar hakkında önemli görülen birkaç hususa işaret edilebilir:

a. Mezhebî ve Meşrebî Yapıların Dinin Yerine İkame Edilmemesi

Mezhebî-meşrebî yapıların yukarıda izah edilmeye çalışıldığı üzere, insanın psikolojik, sosyolojik şartları ile zaman ve mekâna göre dinin anlaşılma biçimleri olduğu ve fitrata uygun son derece tabii/doğal ve beşerî oluşumlar olduğu hususunun hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gereği

⁵⁹ Osmanlı-Safevî siyasi mücadelesinde bu hususun nasıl kullanıldığına dair örnekler için bkz. Mustafa Ekinci, *Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002, s. 81-192.

ortadadır. Dolayısıyla dinin anlaşılma biçimi olan bu doğal süreçler ya da oluşumların dinin yerine ikame edilmemesinin son derece elzem olduğu anlaşılmaktadır.

b. Müslümanların Birbirini Tekfir Etmekten Kaçınmaları

Kur’ân ve Sünnet’in Müslümanların birbirini tekfir etmesini (kâfir ilân etmelerini ya da haklarında kâfir hükmü vermelerini) yasaklayan emirlerinin ve gelenekte bu noktada kabul gören temel hareket noktasının bugüne de hâkim kılınması önemli bir husustur. Bu konuda hareket noktasının ne olması gerektiğini ifade eden bir âyet-i kerîmede şöyle buyurulmaktadır:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ آَلَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامُ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“

“Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın. Size selâm veren kimseye (kelime-i tevhid okuyana ve Müslüman olduğunu söyleyene), dünya hayatının geçici menfaatine (ganimete) göz dikerek, ‘Sen mü’min değilsin’ demeyin.”⁶⁰ Bir emrin⁶¹ aynı âyette iki defa tekrarlandığı ender âyetlerden olan söz konusu bu âyet-i kerîmenin nüzûl sebepleri arasında zikredilen; bir sahâbînin, karşısındaki şahıs selâm verdiği –bir rivayete göre– kelime-i tevhidi telaffuz ettiği hâlde, ölümden kurtulmak için ve korkusundan böyle yapıyor diyerek onu öldürmesini Hz. Peygamber öğrenince çok üzülüp “Kalbini mi yardım, samimi olmadığımı nereden biliyorsun?”⁶² diyerek öldüren sahâbîye çıkıştığı⁶³ göz ardı edilmemesi gereken bir ilkedir.

Diğer bir âyet-i kerîmede savaşa gitmekten korkan münafıklar hakkında “küfre daha yakın” ifadesi kullanılmak sûretiyle “Müslümanım” diyen kimseleri bazı karinelere dayanıp tekfir etmenin yanlışlığına dikkat çekilmiştir:⁶⁴

”لِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعَانَاكُمْ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ“

“Onlara (münafıklara), “Gelin, Allah yolunda savaşın veya savunmaya geçin” denildi de onlar, “Eğer savaşmayı bilseydik, arkanızdan gelirdik”

⁶⁰ Nisâ, 4/94.

⁶¹ Âyet-i kerîmede / فَتَبَيَّنُوا / “fetebeyyenû/ gerekli araştırmayı yapın” emri iki defa tekrarlanmaktadır.

⁶² Müslim, *Sahih*, “İman”, 158/273, 4. Baskı, Dârü'l-Ma‘rife, Beyrut 1997, c. IV, s. 286.

⁶³ *Kur’ân Yolu*, c. II, s. 118-119.

⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *DİA*, Ankara 2013, c. LX, s. 351.

dediler. Onlar o gün, imandan çok küfre yakın idiler. Ağızlarıyla kalplerinde olmayı söylüyorlardı. Oysa Allah, içlerinde gizledikleri şeyi çok iyi bilmektedir.”⁶⁵ Bu bağlamda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “Kişi Müslüman kardeşini tekfir ettiğinde o küfür ikisinden birine geçer.”⁶⁶ ikazı da oldukça önemlidir.

Tarihte gerek teolojik gerek siyasî gerekçelerle Müslümanların birbirini tekfir ettikleri bir vâkıdır ve bunun pek çok siyasî, sosyal ve ekonomik etkileri görülmüştür.⁶⁷ Bu etkilerin olumsuzluğu dikkate alındığında, gelenekte var olan “Ehl-i kible tekfir edilmez”⁶⁸ ya da “Tenzilin (Kur’ân’ın) inkârı olmadıkça te’vilin (yorumların) inkârı tekfiri (kişiyi kâfir görmeyi) gerektirmez”⁶⁹ düsturlarının şiar edinilmesi, bugün son derece önemli görülmektedir.

c. Mezhebî ve Meşrebî Yapılar İçin Hak ve Bâtıl Kavramlarını Kullanmaktan Uzak Durulması

Mezhebî ve meşrebî yapılar için hak ve bâtıl nitelemelerinin kullanılmasının, aslında tekfir olgusuyla bağlantılı görülebilecek bir konu olduğu açıktır. Bu itibarla söz konusu bu yapılar için hak ve bâtıl kavramlarını kullanmaktan uzak durulması gereği ortadadır. Zira Müslümanların birbirlerini nitelemek de dâhil olmak üzere farklı alan ve anlamlarda kullanıldığı bilinen⁷⁰ bu kavramların Kur’ân ve hadislerde inanç bağlamında daha çok İslâm ve İslâm dışı inançlar için kullanıldığı görülmektedir. Nitekim “hak” kavramının Kur’ân ve hadislerde “doğru, gerçek, adalet, batılın zıddı, vâcip, mal, zekât, sadaka, vahiy, azap, suç, doğru haber, yeniden dirilme, nitelik, çocuk, ihtiyaç, kıyamet günü, delil, âyet vb. pek çok anlama karşılık gelmek üzere kullanıldığı görülmekle birlikte daha çok Allah, Kur’ân, Hz. Peygamber, İslâm dini ve tevhit anlamına da kullanılması⁷¹ işaret edilen hususu teyit etmektedir.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/167.

⁶⁶ Buhârî, “Edeb”, 5728, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 3. Baskı, Beyrut 1985, c. XXI, s. 224.

⁶⁷ Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2012, c. LII, sy. 2, s. 97-110.

⁶⁸ Ehl-i Sünnet âlimlerinin genel kanaatinin bir değerlendirmesi için bkz. Hilmi Karaağaç, “Ehl-i Sünnet’e Göre Tekfir Problematigi”, *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Erzurum 2013, sy. 40, s. 163-184.

⁶⁹ Ebû Hanife’ye atfedilen bu ifade vahyin yani Kur’ân’ın inkârı söz konusu olmadıkça yorumları kabul etmemenin ya da farklı yorumlamanın insanı küfre götürmeyeceği ifade etmektedir. Hasan Onat, “Kur’ân’ı Doğru Anlamak”, www.hasanonat.net/index.php/45-kur-an-dogru-anlamak.

⁷⁰ Mustafa Çağrı, “Hak”, *DİA*, Ankara 1997, c. XV, s. 137; Fahrettin Olguner, “Bâtıl”, *DİA*, Ankara 199, c. V, s. 148.

⁷¹ Çağrı, “Hak”, s. 137-138; Süleyman Mollaibrahimoğlu, “Kur’ân’da Hak Kavramı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 1996, c. XXXII, sy. 1, s. 25-40.

İslâm içinde olduğunu söyleyen kişi ya da gruplar için hak ve bâtıl ayırımına dair bir kullanımın onlar hakkında bir nevi tekfir mekanizması işletme anlamına gelebileceği göz ardı edilmemesi gereken bir noktadır. Bunun yerine, çerçevesi çizilmeye gayret edilen hususlar dikkate alındığında geleceğimizde var olan “ben ya da biz en hakk/doğru olabiliriz; ama başkaları da hakk/doğrudur” anlamını ifade eden ve daha kuşatıcı olan “ehakk” kullanımının daha isabetli olabileceği değerlendirilmektedir.

Bu meyanda diğer önemli bir hususa daha işaret etmek yerinde olacaktır. Özellikle Kur’ân’da müşrikler başta olmak üzere gayr-ı müslim unsurlarla ilgili olan bir takım âyet-i kerimeleri, Müslümanlar arasındaki ilişkileri değerlendirirken doğrudan delil olarak kullanmak sıhhatli bir yaklaşım olmayacaktır. Söz gelimi En’âm sûresinin 159. âyet-i kerimesinde

”إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ“

“Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir alâkan yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir.” buyurulmaktadır. Bu âyette, İslâm ümmeti içinde daha sonra ortaya çıkan gruplaşmalara işaret buyurulduğu ve dinde birlik ve beraberliğin öneminin vurgulandığı, bu hususta ayrılığa düşenlerin Hz. Muhammed’den (s.a.s.) uzaklaşmış olacaklarına işaret edildiğinin düşünülebilmesi mümkündür. Ancak âyette “dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar”dan maksat Yahudiler ile Hristiyanlar ve başka bir görüşe göre de müşriklerdir.⁷² Nitekim 158. ayet-i kerime bu hususu teyit etmektedir. Bu durumda Allah’ın varlığını ve birliğini, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) peygamberliğini, Kur’ân-ı Kerîm’i ve getirdiklerini (yani tenzili) kabul eden Müslümanların; âyet-i kerimede işaret edildiği üzere bu hususları kabul etmemek için pek çok gerekçe ortaya atan ve Allah’ın muradına mugayir farklı inançlara sahip olan gayr-ı müslim unsurlar ile özellikle müşrikleri konu alan bir noktaya doğrudan muhatap kılınması usul açısından sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır.⁷³

⁷² Kur’ân Yolu, c. II, s. 493-494.

⁷³ Aynı hususun, Rûm suresi 31-32. âyet-i kerimeleri için de söz konusu olduğu görülmektedir. ”مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (13) مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا كُلِّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرَّخُون“.

“Allah’a yönelmiş kimseler olarak yüzünüzü hak dine çevirin, O’na karşı gelmekten sakının, namazı dosdoğru kılın ve müşriklerden; dinlerini darmadağın edip grup grup olan kimselerden olmayın. (Ki onlardan) her bir grup kendi katındaki (dini anlayış) ile sevinip böbürlenmektedir.” Tefsirlerde genellikle burada, değişik fırkalara ayrılan Yahudi ve Hristiyanların, hak din olan İslâm’ı terk edenlerin veya İslâm ümmeti içinde bidatler geliştirenlerin ve bölünmeyi körükleyenlerin kastedildiği yorumu yapılmıştır. Bazı müfessirler ise burada kişisel eğilim ve tercihlerine göre mâbud seçip ayrılık içine düşen müşriklerin kastedildiğini belirtmişlerdir. Her

d. İslâm'ın Tefrikayı Yasaklaması Bağlamında 73 Fırka Rivayeti

Kur'ân-ı Kerim'de bir taraftan dinin özündeki diğer taraftan ise toplum bütünlüğündeki bozulmayı ve ayrılığı ifade eden tefrika yasaklanırken, topluca Allah'ın ipine sarılmanın vurgulanması oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada ihtilâf, hilâf ve tefrika ile cemaat kavramları önem arz etmektedir.

“Terim olarak ihtilâf ‘söz ve davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak’ şeklinde tanımlanır. Gerek sözlük gerek terim anlamı olarak ihtilâf kelimesine yakın anlamları bulunan hilâf kelimesi ile ihtilâf kelimesi arasında ince bir anlam farkı söz konusudur. İhtilâfın daha çok ‘farklı bir görüşe sahip olma, farklı görüşlerden birini benimseme’ anlamı taşımasına mukabil, hilâfın diğer görüşlere karşı bir tavır alışı ifade ettiği söylenebilir.”⁷⁴

Kur'ân'da bazen ihtilâfla aynı manada kullanılan tefrika ise terim olarak belirli bir dinî, fikrî ve siyasî birliğe sahip olan insan topluluklarının bölünüp parçalanmasını, fırkalara ayrılmasını; cemaat ise aksini, yani birliğini ifade etmektedir. Gerek âyetlerde gerek hadislerde özellikle tefrikadan kaçınmak ve topluca Allah'ın ipine sarılmak gerektiği⁷⁵ ısrarla vurgulanmaktadır.⁷⁶

“Herhangi bir konunun varlığı kabul edildikten sonra, muhteva ve mâhiyeti üzerinde idrak ve anlayış yeteneğine göre değişik sonuçlar çıkarmak şeklinde tanımlamak mümkün olan ihtilâfın, İslâm toplumunu parçalayıcı bir nitelik kazanmadığı sürece hiçbir sakıncası yoktur. Fakat asıl tehlike, tefrika mânasına gelen dinde ihtilâf çıkarmaktır. İnsanlar arasında fikrî ihtilâf bazı sınırlar içinde doğal karşılanırsa da sosyal ayrılıklar toplumsal hayatın yapısını sarsacağı, Müslüman topluluğu parçalara ayırıp onların şevket ve kudretini zaafa uğratacağı için haramdır. Bu sebeple hakkında kesin delil bulunan konuların mevcudiyeti konusunda dinde ihtilâf edilemeyeceği belirtilmiştir. Yoksa dinî hükümlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda delillere dayanılarak farklı görüşlerin beyanı tefrika değil, rahmet olarak telakki edilir.”⁷⁷

hâlükârda âyetin, dinî kitlelere hâkimiyet aracı olarak kullanıp tefrika çıkaranlara ve böylece onu aslı hüviyeti dışına taşırmaya çalışanlara yönelik ağır bir eleştiri içerdiği, aynı zamanda tarihsel tecrübe ışığında Müslümanlara yönelik önemli bir uyarı taşıdığı açıktır. Bkz. *Kur'ân Yolu*, c. IV, s. 315.

⁷⁴ Şükrü Özen, “İhtilâf”, *DİA*, Ankara 2000, c. XXI, s. 565; A. yzr., “Hilâf”, *DİA*, Ankara 1998, c. XVII, s. 527.

⁷⁵ Bkz. Âl-i İmrân, 3/ 103.

⁷⁶ Tuncay Başoğlu, “Tefrika”, *DİA*, Ankara 2011, c. LX, s. 279-280.

⁷⁷ Ramazan Altıntaş, “İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika”, *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas 1996, sy. I, s. 112-113.

Buraya kadar ele alınan konular bağlamında 73 fırka rivayetlerine baktığında, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) farklı sened ve metinlerle aktarılan rivayetlerde Yahudi ve Hristiyanların 71 ve 72 fırkaya ayrıldıkları, Müslümanların da 73 fırkaya ayrılacağına haber verilip bu hakikate işaret edilmiş olduğu ve İslâm toplumlarının yaşamış olduğu sürecin de bunu fiilen doğruladığı yönünde bir anlaşılma biçiminin söz konusu olduğu görülmektedir.⁷⁸

73 fırka rivayetlerinin Müslümanlarında farklı gruplara ayrılacaklarını ifade eden yönüne ilâveten farklı rivayetlerinde yer alan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolu ile birlikte cemaat kavramına da vurgu yapıldığı görülmektedir.⁷⁹ Gerek Kur'an'da gerek hadislerde Müslümanların kardeş oldukları, bir bedenın uzvu gibi oldukları vb. ifadeler⁸⁰ dikkate alındığında, 73 fırka hadisinin bir tefrikaya sebebiyet verecek şekilde anlaşılmasının aksine tefrikaya yol açmadığı müddetçe fırkalara ayrılmanın doğal ve kaçınılmaz olduğunu dile getiren nebevî bir ihbar şeklinde anlamak sûretiyle "değişik fikir ve düşünceleri görürseniz şaşmayın; ayrılığa/gayrılığa düşmeyin ve ortak değerler etrafında birleşin" anlamında bir ikaz olarak görülmesi yerinde olacaktır.⁸¹

e. Farklılıkları Hayırda Yarışmaya Vesile Kılma

Kur'an-ı Kerim'de ele alınan bu konu ile ilişkili olarak görülen ve bir kısmına bu çalışmada yer verilen âyetlerde "hayırda yarışma ya da hayırlı işlerde öne geçme" vurgusunun varlığı oldukça dikkat çekmektedir. Gerek Kur'an'ın kendilerine mirasçı kılınan mü'minlerin bu mirasa karşı tavırlarını ve mertebelerini anlatan Fâtır sûresinin 32. âyet-i kerîmesinde gerek insanların farklı metotlarla hareket edip farklı sonuçlara ulaşabileceklerine dair yukarıda zikrettiğimiz Mâide sûresinin 48. âyet-i kerîmesinde "hayırda yarışma" prensibine vurgu yapıldığı görülmektedir. Nitekim Fâtır sûresinin söz konusu âyet-i kerîmesinde şöyle buyurulmaktadır:

”تَمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ“

⁷⁸ Özler, *73 Fırka Kavramı*, s. 141.

⁷⁹ Özler, *73 Fırka Kavramı*, s. 24-27.

⁸⁰ "Mü'min için mü'min birbirini perçinleyen duvar gibidir." Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Yayınları, İstanbul 1983, c. X, s. 537, ("Birr", 65); "Birbirlerini sevmekte, birbirine acımakta ve birbirine şefkat hususunda mü'minlerin misâli, cesed gibidir. Ondan bir uzuv şikâyet ederse, cesedin sair uzuvları uykusuzluk ve humma ile ona (iştirake) çağrışırlar." Davudoğlu, *Sahih-i Müslim*, c. X, s. 537-538, (Birr, 66).

⁸¹ Osman Oral, "73 Fırka Hadisi", *Kelam Araştırmaları*, 2014, c. XII, sy. 2, s. 310-311; Mehmet Kubat, "73 Fırka Hadisi", *İnönü Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Malatya 2012, c. III, sy. 2, s. 41.

“Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed’in ümmetine) miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu büyük lütuftur.” Mâide sûresinin ilgili âyeti ise şu şekildedir: “(Ey Muhammed!) Sana da o Kitâb’ı (Kur’ân’ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık, Allah’ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.” Kıblenin Beytülmakdis’den Mescid-i Harâm’a çevrilmesini anlatan âyet-i kerîmeler kümesi içerisinde yer alan Bakara sûresinin 148. âyet-i kerîmesi de bu noktada zikre değerdir. “وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ” “Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır. Öyleyse hayırda yarışın...” Biri, mü’minlerin kendi arasındaki farklılara, diğeri insanlar arasındaki metodik farklılara, bir diğeri ise din mensupları arasındaki farklılara işaret ettikten sonra her üç âyette de hayırda ya da iyiliklerde yarışma hususuna vurgu yapılması son derece önemlidir. Bu itibarla söz konusu bütün bu farklılıkların sadece fitrî bir durum ve bir zenginlik olarak değil; aynı zamanda her bireyin ya da grubun kendi güzelliklerini toplumla paylaşmak suretiyle hayırda yarışma için önemli bir imkân olarak görülmesi gerektiği yönünde bir değerlendirme yerinde olacaktır.

Sonuç

İnsanlar farklı dillerde, renklerde, karakter ve algı düzeylerinde; millet, boy, soy ya da kabilelere mensup olarak yaratılmıştır. Ayrıca akıl ve vahiy gibi iki önemli nimet bahşedilmiştir. Dünyanın değişik bölgelerinde ve farklı zamanlarda yaşayan insanların gerek varlık anlayışları gerek sosyal hayata dair pratikleri, söz konusu fitrî gerçekliğe bağlı olarak farklı olmuştur. Söz konusu farklılıkların dinî hayat için de geçerli olacağı açıktır. Nitekim hem dinler bazında hem bir dinin kendi içindeki müntesipleri bazında dinî hayatla ilgili düşünce, algı ve uygulamalar farklı olmuştur. Buna bağlı olarak da beşerî ve toplumsal oluşumlar ana vasfıyla mezhebî ve meşrebî yapılar var olagelmıştır.

Mezhep-meşreb, diğeri bir ifadeyle dinî grup olgusunun kavranması için öncelikle insan, sosyal çevresi, içinde yaşadığı mekân ve zaman ile fikir-hâdise irtibatından oluşan ana unsurların mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu ana unsurların detaylandırılması ve mezhep-meşreb olgusunun anlaşılmasına katkı sağlayan yardımcı unsurlar olarak psiko-

lojik, sosyal, kültürel, siyasî ve dinî etkenler de göz ardı edilmemelidir. Nitekim tarihte, bu beş temel unsurla birlikte bir takım siyasî olaylar, bazı ekonomik gelişmeler, farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşim, tercüme faaliyetleri türü bilimsel gelişmeler vb. faaliyet ve olaylar insanların anlayış ve algılarını etkilemiş ve şekillendirmiştir.

Mutlaka insan, sosyal çevresi, mekân, zaman ve fikir hâdisi irtibatından müteşekkil ana unsurlarla bahsedilen diğer hususların her birinin İslâm dünyasında mezheplerin ortaya çıkışını şekillendiren bir yönü bulunmaktadır. Nitekim İslâm dünyasında mezheplerin ortaya çıkış sürecine bakıldığında, Hz. Peygamber (s.a.s.) henüz vefat etmeden önce ortaya çıkan ilk ihtilâflar, vefatından sonra ortaya çıkan siyasî ortam, siyasî ortamın devamı mâhiyetinde baş gösteren siyasî anlaşmazlıklar ve bazı iç savaşlar, İslâm toplumlarında yaşanan ekonomik gelişmeler, İslâmiyet'in geniş coğrafyalara yayılmasına bağlı olarak farklı din ve medeniyetlerle karşılaşma, tercüme faaliyetleri vb. unsurlar ile dinî metinlerin karakteri ve dinî metinleri yorumlamadaki metot farklılıkları vb. unsurlar, kaçınılmaz olarak Müslümanlar arasında farklı anlayışların sistemleşerek mezheplerin ortaya çıkmasında önemli paya sahip olmuştur.

Bütün bu unsurların neticesi olarak İslâm dünyasında hicrî ilk asırda ortaya çıkan hilâfet, büyük günah işleyeninin durumu, iman- amel ilişkisi, insanın fiilleri-kader ve Allah'ın sıfatları gibi siyasî ve itikadî tartışmalara bağlı olarak Hâricilik, Mürcîlik, Cebriîlik, Kaderîlik; ikinci-üçüncü ve dördüncü asırda Mu'tezilîlik, Zeydîlik, İsmâîlîlik, Selefilik, Eş'arîlik, Mâtürîdîlik, İmâmîlik; yine ikinci ve üçüncü asırda hemen hemen hepsinin dönemlerinde yürütülen siyasî ve itikadî konularda görüşleri olsa da daha çok fıkıh mezhepleri olarak Hanefîlik, Zeydîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik gibi mezhepler ortaya çıkmıştır. Ayrıca farklı zaman dilimlerinde ve farklı coğrafyalarda pek çok tasavvuf ekolü de tarih sahnesinde yerini almıştır.

Söz konusu mezhebî ve meşrebî yapıların, tarihte ve günümüzde dinin anlaşılma ve hayata uygulanma biçimleri oldukları için dinî hayatın önemli birer unsuru olduklarında şüphe yoktur. Dinin insanın en temel ihtiyacı ve hayatın ayrılmaz bir parçası olması ve dinî hayatın mezhebî ve meşrebî telakkiler üzerinden anlamlandırılması, bu olgunun Müslümanlar için esaslı bir unsur olması sonucunu doğurmuştur. Buna bağlı olarak mezhebî ve meşrebî mensubiyetler, mensuplarının bir insan/insan grubu olarak yürüttükleri sosyal ve siyasî faaliyetlerinde de belirleyici bir öge olarak görünürlük kazanmıştır. Tarihte Müslümanlar arasında cereyan eden bazı tarihî olaylarda, insanların söz konusu mezhebî-meşrebî mensubiyetleri üzerinden bir takım faaliyetler gerçekleştirilmiştir.

Bugün de söz konusu olgunun Ortadoğu ve yakın coğrafyamızda cereyan eden olaylarda etkin bir şekilde kullanılmaya çalışıldığına şahit

olunmaktadır. Müslümanların bu konuda özellikle bilinçli hareket etmeleri son derece önemlidir. Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki, İslâm dünyasında ne ilk zamanlarda ne de yakın dönemde “mezhep çatışması” olarak adlandırılabilir bir mücadele olmamıştır. Müslümanlar ilk dönemde önce mezheplere ayrılıp bu mezhep mensubiyetleri sebebiyle birbiriyle savaşmamışlardır. Aksine sosyolojik gruplar olarak birbiriyle karşı karşıya gelmeleri neticesinde meydana gelen ölüm hâdiselerinin nasıl anlaşılacağı hakkında yapılan tartışmalara (büyük günah ve iman-amel ilişkisi) bağlı olarak ortaya atılan görüşlerin sistematik hâle gelmesiyle mezhebî yapılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu itibarla, İslâm dünyasında bugün itibarıyla ortaya çıkan durumu, mezhep çatışmaları olarak görmek, “gösterilmek istenen şeye göre tavır almak durumunda kalma” anlamına gelecektir.

Mezheplerin Allah Teâlâ'nın Müslümanlara yasakladığı bir hâl, yani “iftirâk” ya da “tefrika”ya sebep olmaması; aksine bir rahmet vesilesi kılınması için oldukça hassas davranılması gerektiği açıktır. Bu bağlamda mezhebî-meşrebî yapıların insanın psikolojik, sosyolojik şartları ile zaman ve mekâna göre dinin anlaşılma biçimleri olduğu ve fitrata uygun son derece tabii/doğal ve beşerî oluşumlar olduğu hususunun hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gerektiği ortadadır. Dolayısıyla dinin anlaşılma biçimi olan bu doğal süreçler ya da oluşumların dinin yerine ikame edilmemesinin son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân ve Sünnet'in Müslümanların birbirini tekfir etmesini yasaklayan emirlerinin ve geleneğe bu noktada kabul gören temel hareket noktasının bugüne de hâkim kılınması önemli bir husustur. Bu itibarla geleneğe var olan “Ehl-i kible tekfir edilmez” ya da “Tenzilin (Kur'ân'ın) inkârı olmadıkça te'vilin (yorumların) inkârı tekfiri gerektirmez” düsturlarının şiar edinilmesinin her zaman olduğu gibi bugün gelinen noktada da son derece önemli olduğu görülmektedir.

Mezhebî ve meşrebî yapılar için hak ve bâtil nitelemelerinin kullanılmasının aslında tekfir olgusuyla bağlantılı görülebilecek bir konu olduğu açıktır. Bu itibarla mezhebî ve meşrebî yapıları tekfir etmeme bağlamında önemli bir hususun, söz konusu bu yapılar için hak ve bâtil kavramlarını kullanmaktan uzak durulması olduğu kesindir. Zira Müslümanların birbirlerini nitelemek de dâhil olmak üzere farklı alan ve anlamlarda kullanıldığı bilinen bu kavramların Kur'ân ve Sünnet'te inanç bağlamında daha çok İslâm (hak) ve İslâm dışı inançlar (bâtil) anlamında kullanıldığı görülmektedir. İslâm içinde olduğunu söyleyen kişi ya da gruplar için hak ve bâtil ayırımına dair bir kullanımın onlar hakkında bir nevi tekfir mekanizması işletme anlamına gelebileceği, göz ardı edilmemesi gereken bir noktadır. Bunun yerine geleneğe var olan “ben ya da biz en hakk/doğru olabiliriz; ama başkaları da hakk/doğrudur” anlamını ifade eden ve daha kuşatıcı olan “ehakk” kullanımının daha isabetli olabileceği değerlendirilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bir taraftan dinin özündeki diğer taraftan ise toplum bütünlüğündeki bozulmayı ve ayrılığı ifade eden tefrika yasaklanırken; topluca Allah’ın ipine sarılmanın vurgulanması oldukça dikkat çekicidir. Bu itibarla 73 fırka hadisinin Müslümanların da farklı gruplara ayrılacaklarını ifade eden yönüne ilâveten farklı rivayetlerinde yer alan Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yolu ile birlikte cemaat kavramına da vurgu yapıldığı görülmektedir. Gerek Kur’ân’da gerek hadis-i şeriflerde Müslümanların kardeş oldukları, bir bedenın uzvu gibi oldukları vb. ifadeler dikkate alındığında, 73 fırka hadisinin bir tefrikaya sebebiyet verecek şekilde anlaşılması; aksine tefrikaya yol açmadığı müddetçe firkalara ayrılmanın doğal ve kaçınılmaz olduğunu dile getiren nebevî bir ihbar şeklinde anlamak sûretiyle “değişik fikir ve düşünceleri görürseniz şaşırmayın; ayrılığa/gayrılığa düşmeyin ve ortak değerler etrafında birleşin” anlamında bir ikaz olarak görülmesi gerekmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de ele alınan konu ile ilişkili olarak görülen âyet-i kerimelerde “hayırda yarışma” vurgusunun varlığı oldukça dikkat çekmektedir. Biri, mü’minlerin kendi arasındaki farklılara (Fâtır, 35/32), diğeri insanlar arasındaki metodik farklılara (Mâide, 5/ 48), bir diğeri ise din mensupları arasındaki farklılara (Bakara, 2/ 148) işaret ettikten sonra her üç âyette de hayırda ya da iyiliklerde yarışma hususuna vurgu yapılması son derece önemlidir. Bu itibarla söz konusu bütün bu farklılıkların sadece fitrî bir durum ve bir zenginlik olarak değil; aynı zamanda her bireyin ya da grubun kendi güzelliklerini toplumla paylaşmak sûretiyle hayırda yarışma için önemli bir imkân olarak görülmesi gerektiği yönünde bir tablonun ortaya çıktığı görülmektedir.

Yazımızı, özellikle ilmî geleneğimizde yer alan “ben bunları söyledim, böyle düşünüyorum; ama yine de “Allahu e’lemu bi’s-savâb/ Doğruyu en iyi Allah bilir” anlamını içeren bir güzelliğimizi hatırlatarak En-fâl suresinin 46. âyet-i kerîmesi ile tamamlamak yerinde olacaktır: “وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ” “Allah’a ve Resûl’üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider. Sabırlı olun. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, “İrfâniyye”, *DİA*, Ankara 2000, c. XXII, ss. 444-447.
- Altıntaş, Ramazan, “İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika”, *Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas 1996, sy. I, ss. 111-121.
- Apaydın, H. Yunus, “Nas”, *DİA*, Ankara 2006, c. XXXII, ss. 391-3 242.
- Aydın, Muhammed, “ ‘Rivayet Tefsiri’ Kavramı ve Kur’ân’ın Kur’ân’la

- Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sakarya 2009, c. II, sy. 20, ss. 1-32.
- Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve ve Ebü'l-Huzeyl Allaf*, s. 92.
- Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara Ün. İlahiyat Fa. Yayınları, Ankara 1974.
- _____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri (I-XII)*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989.
- Aybakan, Bilal, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, Ankara 2010, c. XXXVIII, s.E-bu'l-Huzeyl Allaf, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Bardakoğlu, Ali, “Delâlet”, *DİA*, Ankara 1994, c. IX, ss.119-122.
- Başoğlu, Tuncay, “Tefrika”, *DİA*, Ankara 2011, c. LX, ss. 279- 281.
- Bebek, Adil, “Kebîra”, *DİA*, Ankara 2002, c. XXV, ss. 163-164.
- Bırışık, Abdülhamit, “Mecâzü'l-Kur'ân”, *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, ss. 223-224.
- Buhârî, *Sahîh (I-XXV)*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Baskı, Beyrut 1985.
- Bulut, H. İbrahim, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016.
- Büyükkara, M. Ali, “Mezhepler Tarihine Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Ali Büyükkara, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012.
- _____, “İslâm Mezhepler Tarihinde Terminolojiye İlişkin Sorunlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. IXX, sy. 2, Ankara 2006, ss. 257-271.
- _____, “İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, *e-makâlât -Mezhep Araştırmaları-*, www.Mezhep.org, 2013, c. VI, sy. 2, ss. 321-354.
- Câbirî, Muhammed Âbid,, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan K öroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.
- Candan, Abdurrahman, *İmam Şafî'nin Kadîm ve Cedit Görüşleri*, Vadi Grafik Yayınları, Ankara 2017.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1985.
- Çağıl, Necdet, “Hakikat- Mecaz Kutuplaşması Bağlamında Kur'ân'da Temsilî (Simgesel) Anlatım”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2013, c. VIII, sy. 1, ss. 93-112.
- Çağrı, Mustafa, “Hak”, *DİA*, Ankara 1997, c. XV, ss. 137-139.
- Çalış, Halit, “Kurbanın Dinî Hükümü ve Fert ya da Aile Adına Kesilmesi

- Tartışmaları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2004, sy. 3, ss. 211-230.
- Çalışkan, İsmail, “Hakikat Ve Mecazın Belirleyicisi Müfessirdir -Günümüz Tefsirinde Mecazın İmkânlarından İstifade Edilmesi-”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2013, c. VIII, sy.1, ss. 139-160.
- Çelen, Nermin, *Öğrenme Psikolojisi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Yayınları, İstanbul 1983.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfi Yayınları, İstanbul 2010.
- Dereli, Muhammed Vehbi, “İşârî Tefsir Anlayışına İlişkin Bazı Mülâhazalar”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2012, c. XLVIII, sy. 4, ss. 23-38.
- Döndüren, Hamdi, “Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâm’ın Hükümü Değişir mi?”, *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. VII, sy. 7, Bursa 1998, ss. 77-113.
- Durmuş, İsmail, “Temsil”, *DİA*, Ankara 2011, c. LX, ss. 434-435.
- _____, “Kinaye”, *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI, ss. 34-36.
- Ebû Dâvûd, *Sünen (I-V)*, Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, Beyrut 1997.
- Ekinci, Mustafa, *Anadolu Alevîliği’nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili (I-IX)*, Eser Kitabevi, İstanbul 1970.
- Esen, Muammer, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2012, c. LII, sy. 2, ss. 97-110.
- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2008.
- Görmez, Mehmet, “Hadislerde Delâlet Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı, Ankara 2002–Tebliğ ve Müzâkereler-*, DİB Yayınları, Ankara 2004, ss. 225-240.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991.
- İbn Mâce, *Sünen (I-IV)*, 1. Baskı, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1998.
- Karaağaç, Hilmi, “Ehl-i Sünnet’e Göre Tekfir Problematiği”, *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, Erzurum 2013, s. 40, ss. 163-186.
- Karaman Hayrettin ve diğerleri, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (I-V)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2014.

- Kaya, Alim, *Eğitim Psikolojisi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2007.
- Kılıç, Sadık, “Kur’ân ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri -İnsanî, İlâhî ve Uhrevî Hakikatlerin Sunumu Bağlamında Semantik Ve Pedagojik Bir Deneme”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2010, sy. 1, ss. 11-40.
- Koçak, Süleyman, “Kur’ân Deyimlerinde Teşbihin Genel Özellikleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, www.dinbilimleri.com, 2007, c. VII, S.4, ss. 341-370.
- Kubat, Mehmet, “73 Fırka Hadisi”, *İnönü Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Malatya 2012, c. III, sy. 2, ss. 9-45.
- Kurt, Abdurrahman, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVIII, sy. 2, Bursa 2009, ss. 1-26.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.
- Müslim, *Sahih (I-LXX)*, 4. Baskı, Dârü'l-Ma‘rife, Beyrut 1997.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, “Kur’ân’da Hak Kavramı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 1996, c. XXXII, S. 1, ss. 21-41.
- Okumuş, Ejder, “Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. X, sy. 2, 2002, ss. 121-174.
- Onat, Hasan, “Kur’ân’ı Doğru Anlamak”, www.hasanonat.net/index.php/45-kur-an-dogru-anlamak.
- Onat, Hasan- Kutlu, Sönmez, “İslâm Mezhepler Tarihine Giriş” *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.
- Oral, Osman, “73 Fırka Hadisi”, *Kelam Araştırmaları*, 2014, c. XII, sy. 2, ss. 295-313.
- Önen, Hacı, “İbn Kesir Ve Taberî’nin Muhkem-Müteşâbih İle İlgili Görüşlerinin Mukayesesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2014, sy. 60, ss. 309-320.
- Öz, Mustafa, “Mezhep Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, c. XV, sy. 1-2, Ankara 2002, ss. 304-308.
- Özen, Şükrü, “İhtilâf”, *DİA*, Ankara 2000, c. XXI, ss. 565- 568.
- _____, “Hilâf”, *DİA*, Ankara 1998, c. XVII, ss. 527- 538.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nün Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Senemoğlu, Nuray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara 2001.
- Sinanoğlu, A. Faruk, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Hikmet Yurdu*, sy. 2, 2008, ss. 23-29.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.

_____, “Mârifet”, *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, ss. 54-56.

Yavuz, Galip, “Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri”, *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas 2006, c. X, sy. 2, ss. 375-383.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Burhan”, *DİA*, Ankara 1992, c. VI, ss. 429-430.

_____, “Müteşâbihat”, *DİA*, Ankara 2006, c. XXXII, ss. 204-207.

_____, “Tekfir”, *DİA*, Ankara 2013, c. LX, ss. 350-356.

Yiğit, Yaşar, “Zaman, Çevre ve Şartların Değişmesiyle Hükümlerin Değişmesi Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 38, sy. 2, Ankara 2002, ss. 83-106.

**NEBEVÎ SÜNNETTE MÂNEVÎ DANİŞMA VE REHBERLİK:
ABDULLAH B. AMR'IN "İBADET HAYATI" GÖRÜŞMESİ**
SPIRITUAL COUNSELLING AND CARE IN THE NABAWI SUNNAH:
ABDULLAH B. AMR'S INTERVIEW ABOUT WORSHIP LIFE
AHMED ÜRKMEZ

**HANEFÎ BORÇLAR HUKUKU LİTERATÜRÜNDE
TEADDÎ KAVRAMININ ANLAM ÇERÇEVESİ: TEADDÎ-HUKUKA
AYKIRILIK-KUSUR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME**
THE MEANİNG OF THE CONCEPT OF TAADDÎ IN HANAFI CONTRACT
LAW LİTERATURE: IN THE
CONTEXT OF RELATIÖNS BETWEEN TAADDÎ AND İLLEGALİTY AND
DEFECT
ÜNAL YERLİKAYA

**İLLETİN TAHSİSİNE CEVAZ VERMEK MU'TEZİLÎ OLMAK MIDIR?
DOES APPROVING THE SPECIALIZATION OF THE CAUSE LEAD TO
BECOMING MU'TAZİLİ?**
ÖMER YILMAZ

**YEDİ HARF BAĞLAMINDA KUR'ÂN'IN RESÛLULLAH DÖNEMİNDE
KİTAPLAŞTIRILMASI MESELESİ**
THE İSSUE OF COMPILATION OF THE QUR'AN DURING THE TIME OF
THE PROPHET IN THE CONTEXT OF THE SEVEN LETTERS
VEZİR HARMAN

İSLÂM DÜŞÜNCE VE MEDENİYETİNDE YÖNETİM-AHLÂK İLİŞKİSİ
MANAGEMENT-ETHICS RELATIONSHIP IN İSLAMIC THOUGHT AND
CIVILIZATION
HAYDAR BEKİROĞLU

MEZHEP OLGUSU VE MEZHEPÇİLİK EKSENİNDE İHTİLAF AHLAKI
ETHICS OF CONTROVERSY BASED ON THE PHENOMENON OF SECT
AND SECTARIANISM
GENKSU ÜÇER



Fiyatı: 10 ₺