

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 37 (NİSAN | APRIL 2022)

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Studies بحوث إسلامية

 istanbul
Zaim
Universitesi

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı/Issue 37 | Yıl/Year 2022

| | |
|--|---|
| Sahibi/Owner | İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar |
| Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor | Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz |
| Editör/Editor | Doç. Dr. Mustafa Öztürk |
| Editör Yardımcıları/ Associate Editors | Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş Arş. Gör. Muhammed Furkan Cinisli |
| Alan Editörleri/ Executive Editors | |
| Tefsir/Tafsir | Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa Doç. Dr. Muhammet Abay |
| Hadis/Hadith | Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı Prof. Dr. Hayati Yılmaz |
| Fıkıh/Fiqh | Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım Dr. Abdullah Tırabzon |
| Kelam/Kalam | Prof. Dr. Çağfer Karadaş Doç. Dr. Fikret Soyal |
| Tasavvuf/Sufism | Prof. Dr. Necdet Tosun Doç. Dr. Veysel Akkaya |
| Arap Dili ve Belagatı/ Arabic Language and Rhetoric | Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz |
| İslam Tarihi ve Sanatları/ Islamic History and Arts | Prof. Dr. Ziya Kazıcı Doç. Dr. Osman Aydınlı |
| Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious Sciences | Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kanger |
| Kitâbiyat/ Book Review | Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon |
| Dil Editörleri/ Language Editors | |
| Türkçe/Turkish | Dr. Öğr. Üyesi Özlem Güneş Arş. Gör. Ayşe Hilal Öztürk Arş. Gör. Hatice Şanlıbayrak |
| İngilizce/English | Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş |
| Arapça/Arabic | Uzman İyat Erbakan Arş. Gör. Büşra Yüksel |
| Yayın Sekreteri/ Assistant Editor | Seybetullah Yüce |
| Baskı/Printed by | Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş. |

Yayın Kurulu/
Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Bostancı
Prof. Dr. Bilal Gökkr
Prof. Dr. Erdiç Ahatlı
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
Prof. Dr. Hayati Yılmaz
Prof. Dr. Necmettin Gökkr
Prof. Dr. Recep Cici
Doç. Dr. Muhammet Abay
Doç. Dr. Osman Aydınlı
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım
Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz
Osman Acun

Danışma Kurulu/
Advisory Board

Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa (İ. Sabahattin Zaim Üni.)
Prof. Dr. Adem Apak (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk Beşer (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Hacı Ahmet Özdemir (Necmettin Erbakan Üni.)
Prof. Dr. İsmail Adak (Yalova Üniversitesi)
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (İstanbul Medeniyet Üni.)
Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut Okumuş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin Akbaş (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Melbourne Başkonsolosluğu)
Prof. Dr. Raşit Küçük (TDV İSAM)
Prof. Dr. Saim Kayadibi (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman Baki (Tetova Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Zulkifli Mohd Yusoff (University of Malaya)
Doç. Dr. Esra Gözeler (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman Kaya (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi A. Hamdi Yıldırım (İ. Sabahattin Zaim Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Adem Ergül (İ. Sabahattin Zaim Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Jaber Thalji (Yarmouk Uni.)
Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz (Marmara Üni.)
Engin Yılmaz (İHAM)

Usul İslam Araştırmaları yılda iki sayı (Nisan, Ekim) yayımlanan
Ulusal, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlara aittir.

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışi Caddesi, No: 2,
34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye
Tel: +90 (212) 692 88 44, E-posta: usul@izu.edu.tr
www.usuldergisi.com

© İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZU), 2022
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies/بحوث إسلامية

Sayı/Issue 37 • Yıl/Year 2022

Editörden/Editorial _____ VII

Makaleler/Articles

Adalet İlkesi, İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Mâtürîdî Örneği
The Principle of Justice, Its Reflections on People and Society: The Example
of Mâturidi

مبدأ العدالة وانعكاساته على الناس والمجتمع: مثال قضية ماتوريدي

Emine Ögük _____ 1

Hâss Lafzın Delâleti Çerçevesindeki Tartışmalar ve Fürû Fıkha
Yansımaları (Hanefî ve Şâfiî Mezhebi Özelinde)

Discussions Within the Scope of the Indication of the Khas Term and Its
Reflections to Furu' al-Fiqh (Examples of Hanafi and Shafi Schools of Law)

نقاش حول دلالة اللفظ الخاص وانعكاساته على الفروع الفقهية في المذهبين الحنفي والشافعي

Salih Güner _____ 31

Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Cevâhirü'l-İslâm Adlı Eseri ve Bu
Eserdeki İtikadî Görüşlerinin Tahlili

Qādī-zāde Mehmed Efendi's Work named Javāhir al-Islam and the Analysis
of his Theological Views in This Work

كتاب قاضي زاده محمد أفندي المسمى جواهر الإسلام، وتحليل ما جاء فيه من آرائه الاعتقادية

Ali Durmuş _____ 55

Osmanlı Devleti'nde Ayasofya Camii Kayyımları (Ayasofya'nın Bakım
ve Temizlik Görevlileri)

Trustees of the Hagia Sophia Mosque in the Ottoman Empire

لقائمين على جامع آية صوفيا للدولة العثمانية

Erdoğan Polat _____ 81

Memlûklerdeki Ağır Teşhir Cezalarının Fıkhî Olarak Konumlandırılması
Positioning Heavy Public Exhibition Penalties in Terms of Fiqh in the
Mamluks
التقدير الفقهي لعقوبات التشهير الرادعة في الدولة المملوكية
Betül Acar_____103

Mâide Süresi 93. Ayetin Müşkîlû'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi
Evaluation of the 93rd Verse of Surah Maidah in context of Mushkil al-
Qur'an
دراسة في مشكل القرآن الكريم في سورة المائدة (الآية ٩٣)
Gürkan Eyigün_____131

Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve Gelmesinde Seçimin Yeri -
Ehlü'l-Hall ve'l-Akd Modeli-
The Role of Election in the Appointment of the Caliph in the Caliphate
Governing System -The Ahl al-Hall wa al-Aqd Model-
دور الانتخاب في تعيين الخليفة في نظام إدارة الخلافة -نموذج أهل الحل والعقد-
Yahya Solmaz_____145

Tazmin Yükümlülüğü Üstlenilmeyen Şeyden Kâr Elde Edilmesi
Making Profit from A Thing for Which No Indemnification Is Taken Upon
مسألة ربح ما لم يضمن
Ahmet Numan Ünver_____171

Kitap Tanıtları/Book Reviews

Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi
Musa Calayır_____197

الأستاذ الدكتور محمد يشار فان دمير، إلى ماذا يرمي منكرو الحديث النبوي الشريف
محمد أبو اليسر عطار_____205

Yayın İlkeleri/Editorial Guidelines_____213

EDİTÖR'DEN | EDITORIAL

Değerli Okuyucularımız,

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi bünyesindeki Usul İslam Araştırmaları Dergisi'nin 37. sayısına hoş geldiniz. İlahiyat alanında klasik ve güncel yaklaşımlarıyla dikkat çeken birçok bilimsel araştırmayı sizlere sunmaktan dolayı heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bir önceki sayımızdan bu sayıya kadar geçen süre içerisinde büyük bir ilgiye mazhar olan dergimize pek çok makale gönderilmişti. Bunlar arasından hakem onayı alınarak seçilen toplam sekiz özgün makale ve iki kitap tanıtımı ile karşınızdayız.

Dergimizdeki ilk makale, Doç. Dr. Emine Ögük tarafından “Adalet İlkesi, İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Mâtürîdî Örneği” başlığıyla kaleme alınmıştır. Araştırmada adaletin mahiyeti, ilişkili olduğu kavramlar, türleri ve toplumdaki tezahürleri tanıtılarak adaletin sağlanması için alınması gereken tedbirlerin neler olduğu Mâtürîdî düşüncesi çerçevesinde tetkik edilmiştir.

İkinci makale, Arş. Gör. Salih Güner'e aittir. Güner, “Hâss Lafzın Delâleti Çerçevesindeki Tartışmalar ve Fürû Fıkha Yansımaları (Hanefî ve Şâfiî Mezhebi Özelinde)” başlıklı çalışmada fıkıh usulünde tartışmalı bir konu olan hâss lafzın delâleti ve beyanı problemi üzerinde durmaktadır. Meseleyi Hanefî ve Şâfiî eksenli görüşlerle sürdüren yazar, makalesinde her iki mezhebin hâss lafza bakış açısını ele almış, ardından usûl-fürû farklılaşmasının sebep ve sonuçlarını tahlil etmiştir.

Üçüncü makale, “Kadıızâde Mehmed Efendi'nin *Cevâhiru'l-İslâm* Adlı Eseri ve Bu Eserdeki İtikadî Görüşlerinin Tahlili” başlığını taşımaktadır. Dr. Ali Durmuş tarafından hazırlanan makalede, Kadıızâde'nin söz konusu eseri sade bir dille latinize edilerek bilhassa itikadî görüşlerinin tespitine yönelik analizler yapılmıştır.

Dördüncü makale, Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan Polat tarafından “Osmanlı Devleti’nde Ayasofya Camii Kayyımları (Ayasofya’nın Bakım ve Temizlik Görevlileri)” başlığıyla hazırlanmış olup, Fatih Sultan Mehmed’in Ayasofya vakfiyesinde görevlendirdiği kayyımlardan başlamak üzere diğer kayyımların vazife ve hakları, sosyal konumları tetkik edilmiş, ayrıca son dönemlerde görevini kötüye kullanan istismarcı kayyımlardan bahsedilmiştir.

Beşinci makale, Dr. Betül Acar’a ait olup “Memlûklerdeki Ağır Teşhir Cezalarının Fıkhî Olarak Konumlandırılması” başlığıyla dergimizde yer almıştır. Makalede, öncelikle İslâm ceza hukukunda infazda hakkaniyeti sağlayacak bazı ilkelere değinilmiş, ardından teşhir cezasının mahiyeti ve Memlûklerde teşhir cezası ile ilgili oldukça ilginç ve çarpıcı örnekler zikredildikten sonra bu cezaların fıkıh doktrini içerisindeki yeri tespiti edilmiştir.

Altıncı makale, Yüksek Lisans öğrencisi Gürkan Eyigün tarafından kaleme alınmıştır. “Mâide Sûresi 93. Âyetin Müşkilü'l-Kur’ân Açısından Değerlendirilmesi” başlığını taşıyan makale, ilgili âyetle benzer konuda indirilen diğer âyetler arasında yenilip içilmesi haram olan gıdalarda akla gelebilecek soru işaretlerini izale etmeye çalışmakta ve tefsir usûlünde önemli bir yere sahip “Müşkilü'l-Kur’ân” meselesini gündeme taşımaktadır.

Yedinci makale, Dr. Yahya Solmaz tarafından kale alınmıştır. “Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve Gelmesinde Seçimin Yeri -Ehlü'l-Hall ve'l-Akd Modeli-” başlıklı makalede, İslam âlimlerinin halifenin göreve geliş yöntemleri ile ilgili görüşleri, râşit halifeler devrinde hayat bulan uygulamalar esas alınarak incelenmiş ve halife seçiminde ehlü'l-hall ve'l-akd modeli ile ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Sekizinci ve son makale, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Numan Ünver’e aittir. “Tazmin Yükümlülüğü Üstlenilmeyen Şeyden Kâr Elde

Edilmesi” isimli makalede yazar, fukahânın damân-kâr ilişkisini ne şekilde ele aldıklarını çeşitli örneklerle ortaya koymakta, bu noktada kârın sebepleri olarak zikredilen mal-amel-damân üçlüsü arasındaki ilişki üzerinde bilhassa durarak bunlarla helâl kâr arasındaki alakayı netleştirmeye çalışmaktadır.

Dergimizin kitâbiyat bölümünde ise Yüksek Lisans öğrencisi Musa Calayır, Dr. Ali Durmuş’un kaleme aldığı “Osmanlı Hanefilerinin Hanefiliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi” başlıklı kitabını değerlendirmiştir. Bunun yanında bir diğer Yüksek Lisans öğrencisi Muhammed Ebü'l-Yüsr el-Attar, Prof. Dr. Mehmet Yaşar Kandemir’in “Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor?” isimli kitabını Arapça olarak tanıtmaktadır.

Usul dergisinin 37. sayısının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, alan editörlerimize, dil ve yazım editörlerimize, hakem olarak görev yapan bütün akademisyenlerimize ve özellikle de geçmiş sayılarımızda editör olarak hizmet veren Prof. Dr. Recep Cici Bey’e Yayın Kurulumuz adına şükranlarımızı arz ederiz. Ayrıca Üniversitemize rektör olarak yeni atanan ve dergimizin sahipliğini üstlenen Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar Bey’e ve nihayet dergimizle ilgili taleplerimizi memnuniyetle karşılayan dekanımız Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Hocamıza dergi ekibi olarak çok teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Mustafa Öztürk

Editör

Usul İslam Araştırmaları
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279
Nisan/April 2022, 37 (37): 1-30

Adalet İlkesi, İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Mâtürîdî Örneği

The Principle of Justice, Its Reflections on People and Society: The
Example of Mâturidi

Emine Öğük

Doç. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelâm
Anabilim Dalı
emine.oguk@gop.edu.tr | ORCID: 0000-0001-6306-1730

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 23 Kasım/November 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 18 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 1-30

Cite as/Atıf: Öğük, Emine. “Adalet İlkesi, İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Mâtürîdî Örneği [The Principle of Justice, Its Reflections on People and Society: The Example of Mâturidi]”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 1-30.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emine Öğük).

Adalet İlkesi, İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Mâtürîdî Örneği

Öz

Hayatın bütün safhalarıyla ilgili geniş anlamlar ifade eden adalet kavramı, insanın kendisiyle olan ilişkisinden başlayarak yaratıcıyla, başka insanlarla, canlı-cansız tüm varlıklarla olan münasebetini düzenleyen en önemli prensiplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin temel yapı taşlarından olan adalet toplumdaki herkesin varlığını huzur içinde sürdürmesinin teminatıdır. İnsan ve tabiatın yaratılışındaki düzeni ifade eden adaletin gereği olarak toplumda her konuda olması gereken denge ve itidal sağlanınca doğal olarak adalet de gerçekleşmiş olmaktadır. Doğuştan ya da sonradan sahip olunan hakların insanlar eliyle gasp edilerek heba edilmesi, toplumları kaos ve kargaşaya sürükleyen hak ihlallerine neden olmaktadır. İnsanlar ve toplumlar üzerinde artan baskı, zulüm ve haksızlığın hâkim hale geldiği günümüzde adaletin ne ölçüde önemli olduğu bir kez daha fark edilmiş, toplumda, yönetimde, mahkemelerde ve insanlar arası ilişkilerde adaletin tam anlamıyla uygulanmasına daha da fazla ihtiyaç hissedilmiştir. Bu makalede adaletin mahiyeti, ilişkili olduğu kavramlar, türleri ve toplumdaki tezahürleri tanıtılarak adaletin sağlanması ve korunması için alınması gereken tedbirlerin neler olduğu, Mâtürîdî'nin düşüncesi ekseninde konu edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Adalet, Tevhîd, Hak, Hikmet.

The Principle of Justice, Its Reflections on People and Society: The Example of Mâturidi

Abstract

The concept of justice, which has broad meanings regarding all phases of life, emerges as one of the most important principles that regulates the relationship of man with the creator and all beings. Justice, which is one of the basic building blocks of religion, is the guarantee of everyone to continue their existence in peace. As a requirement of justice which expresses the order and balance in the creation of man and nature, when the balance and moderation that should be in every issue in society is ensured, justice is naturally realized. The usurpation of innate or acquired rights by people causes rights violations that drag societies into chaos and turmoil. In today's world, when increasing pressure and injustice have become dominant on people and societies, the importance of justice has been realized once again, administration and interpersonal relations has been felt even more. In this article, the nature of justice, the concepts it is related to, its types and its manifestations in society will be introduced, and the measures to be taken for the provision of justice will be discussed in the axis of Maturidi's thought.

Keywords: Maturidi, Justice, Tawhid, Right, Wisdom.

مبدأ العدالة وانعكاساته على الناس والمجتمع: مثال قضية ماتوريدي

الملخص

يظالعنا مفهوم العدالة بمعانيه الواسعة في جميع مراحل الحياة وصفحاتها، كأحد أهم المبادئ التي تنظم علاقة الإنسان بداية من موقف من نفسه ومن الناس وسائر المخلوقات الحية وغير الحية من حوله إلى علاقته بالخالق سبحانه وتعالى، فالعدل يشكل أحد أهم اللبنات الأساسية للدين، وكذلك يمثل الضامن لاستمرار سلامة كل فرد، ويقوم شرطاً أساسياً لتحقيق النظام والتوازن في خلق الإنسان والطبيعة والمجتمع، فعندما يقوم العدل في كل قضية من قضايا الحياة، يتحقق النظام ويستقر المجتمع، وإذا أُنقصت الحقوق الفطرية أو المكتسبة جر ذلك المجتمعات إلى الفوضى والاضطراب، كما نرى في عالم اليوم، حيث أصبحت الضغوط المتزايدة والقمع والظلم هو الثقافة السائدة بين الناس والمجتمعات، مما يستدعي البحث في أهمية العدالة مرة أخرى، ويُشعر بالحاجة الملحة إلى التنفيذ الكامل للعدالة في المجتمع والإدارة والمحاكم والعلاقات الشخصية بصورة أفضل، ويجاول هذا المقال عرض طبيعة العدالة، والمفاهيم المتعلقة بها، ورصد أنواعها ومظاهرها في المجتمع، ومناقشة التدابير الواجب اتخاذها لتوفير العدالة وحمايتها في ضوء فكر الإمام الماتريدي.

الكلمات المفتاحية: ماتوريدي، العدل، التوحيد، الحق، الحكمة.

Giriş

İslam düşüncesinde çok yönlü anlam alanına sahip temel sözcüklerden birisi olan adâlet kavramı, lügatlerde müsavat¹, hakkını vermek,² doğruluk, doğru yol,³ istikâmet,⁴ ölçüde ve tartıda eşitliği sağlamak,⁵ hüküm verirken âdil⁶ ve hakkaniyetli davranmak,⁷ mükâfat, ücret, ceza türünden karşılık ifade eden durumlarda adaletli olmak⁸ gibi mânalara gelmektedir. Adalet kavramının bu anlamları gözden geçirildiğinde diğerleri arasında “istikamet üzere olma”, “her şeyi yerli yerine koyma”, “hak sahibine hakkını teslim etme” anlamlarının öne geçtiği görülür. Mâtürîdî de adâletin “bir şeyi ait olduğu yere veya yerli yerine koymak”⁹ şeklindeki anlamına özellikle vurgu yapmıştır. Sahibine teslim edilmesi gereken haklar içinde sadece maddî olanlar değil, özgürlük gibi herkes tarafından talep edilen manevi kazanımlar da vardır. Başkalarının insan üzerindeki hakları arasında onlara ihanet etmemek, kötülükle değil güzellikle muamelede bulunmak, kimseye eziyet etmemek, herkese karşı insafli olmak gibi sorumluluklar vardır. Hakkaniyetli ve adil olmak merhametli olmayı, ihtiyaç içinde olanlara yardım etmeyi, suçlu ve hatalı olanları cezalandırmayı, her hakkı gerçek sahibine teslim etmeyi, aleyhinde bile olsa doğru şahitlikte bulunmayı ve toplum düzenini sağlamayı gerektirir.

İnsanlar bir kısım haklarına doğuştan sahip olurken, bir kısmını da kendi gayret ve çabalarıyla elde ederler. Birey olarak doğuştan elde edilen haklar arasında hür olarak yaşama, onur kırıcı ve insanlık dışı muamelelere muhatap

¹ Cemâleddîn Ebi'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2000), “adl”, 11/514-521; Râgıb el-İsfehâni, *Müfredâtü'l-İlmiyye*, ed. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002), “adl”, 551-553; Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Lüga*, ed. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1994), 1/422-423.

² Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî (Temel Türkçe Sözlük)*, (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1985), 8.

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.), 2/208-214; Ebi'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzi, *Mu'cemü Mekâyisi'l-lüga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999); Ebû't-Tâhir Mecdüddin Yahup b. Muhammed Firuzabâdî, *Kâmûs Tercümesi*, çev. Mütercim Asım Efendi (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305), 281-283.

⁴ Seyyid Şerif Cürcâni, Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hüseynî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 150.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/514-521; İsmail b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sıhâhi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru İlmi'l-melâyin, 1984) 5/1760-1761.

⁶ İsmail b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-lüga*, 5/1760-1761.

⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 2/ 208-214.

⁸ Râgıb el-İsfehâni, *Müfredâtü'l-İlmiyye*, “adl”, 551-552.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/ 208, 325, 5/327, 7/176, 8/176 ; *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 152,192.

olmama, yasalar ve hukuk önünde eşit haklara sahip olma, özel hayatın gizliliği, evlenerek yuva kurma gibi başlıklar vardır. Allah tarafından verilmiş olan bu hakların insanlar tarafından muhafaza edilmesi gerekir. Aksi durumda hak ihlalleri ortaya çıkmaktadır. Mal ve mülk edinme gibi dünyada çalışma sonucu elde edilen ve ahirete müteallik olan haklara insanlar kendi gayret ve çabaları sonucunda ulaşırlar. Yine insan ilahî rahmete mazhar olma hakkını iman ve salih amelleri yoluyla elde etmektedir.¹⁰ Bunun gibi ilahî azap da insanın fiil ve tasarrufunun sonucunda maruz kaldığı bir durumdur. Şu halde bunu hak eden bir kişi için ilahî azap adaletin gerçekleşmesi açısından bir gerekliliktir.¹¹

İslam düşüncesi açısından oldukça önemli bir anlam alanı bulunan adalet kavramının çeşitli yönleriyle ele alındığı bu makalede adaletin sahip olduğu bu zengin örgünün çözümlenmesine çalışılacak ve bu amaçla, kavrama özel bir anlam atfeden Mâtürîdî'nin tespitlerinden de faydalanarak adaletin mahiyeti, ilişki alanları, türleri, insan ve toplum üzerindeki etkileri üzerinde çeşitli tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır. Adaletin hikmet, tevhid ve hak kavramlarıyla olan ilişki alanlarının tespiti, kavramsal çerçeve içinde gerçek anlamının pekişmesi açısından önemlidir. Yine adaletin sadece fizik dünya ile sınırlı olmayıp, fizik dünyanın ötesine taşan bir anlam alanına sahip olması, bu mânada da nasıl anlamlandırılması gerektiğine dönük çabayı beraberinde getirmiştir. Makalede ayrıca beş temel ilkesi (usûl-ü hamse) içinde adalete yer veren Mu'tezile'nin adalet düşüncesi, Mâtürîdî'nin fikirleriyle mukayeseli şekilde açıklanacaktır.

1. Adaletin Mahiyeti ve İlişkili Olduğu Kavramlar

Adalet insanın kendine ait olanı teslim alması, başkasına ait olanı da sahibine teslim etmesini gerektirir. Diğer bir ifadeyle sözü, emeği, malı ve her şeyi yerli yerince sarf etmektir. Devlet idaresinden tutunuz da çöpçülük görevine kadar üstlenilen tüm vazifelerde, ailede kadın, erkek, eş ve çocuk tüm bireyler arasında adalete riâyet edilmeli, her hak sahibinin hakkı eksiksiz şekilde kendisine teslim edilmelidir. Bu nedenledir ki adaleti hakkaniyete dayandıran Kur'an-ı Kerim, insanlara adalet sahibi olup onu muhafaza etmelerini hatırlatmıştır.¹²

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 586.

¹¹ Emine Ögük, "Kötülük Problemi Karşısında Etkili Öğreti: Hikmet ve Adalet", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2013), 70.

¹² *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, haz. Halil Altuntaş-Harun Özdemirci (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/8; el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/159, 181; Hüd 11/85 ve dğrl.

Adalet düşüncesi insanın doğasıyla uyumludur, zira insanın fitratı zulmün her çeşidine karşıdır. Adaletin insan tabiatıyla olan uyumu ve insan tabiatının adalete olan yatkınlığından bahseden Mâtürîdî, Allah'ın doğruluk, hikmet ve adaleti akılların nazarında güzel, zulüm, hikmetsizlik ve yalanı da çirkin gösterdiğini;¹³ adaleti muazzam ve değerli, zulmü ise bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleştirdiğini söyler. Bu sebeple akılların doğruluk, adalet, zulüm ve yalan gibi davranışları işlemeyi emreden, sahibini küçük düşürenlerden de sakındıran bir istikamet aldığı ve hakkını eda eden kimsenin insanlık şerefine kemalini bulduğunu, nefsânî arzularını aklın rehberliğine tercih eden kimsenin de hak ettiği cezanın gerçekleştiğini söylemiştir.¹⁴ Bu bakış açısından hareket edildiğinde adaletin yeryüzünde Allah'ın yarattığı denge ve düzene işaret ettiğini söylemek mümkündür. Allah adildir ve her şeyi adalet üzere yaratmıştır. Her şeyin yerli yerinde olduğu bu adalet düzeni insanlar tarafından anlaşılabilir bir özellik arz eder.

İnfîtar Sûresi'nin yedinci ve sekizinci âyetlerinde de insan fiziolojisindeki ahenk, uyum ve estetik görünümünün, adalet kavramıyla ifade edilmesi manidardır.¹⁵ Mâtürîdî bu âyetin yorumunda Allah Teâlâ'nın insanın el ve ayaklarından birini uzun diğerini kısa şekilde değil, her ikisini de birbirinin aynı uzunlukta yarattığına işaret eder.¹⁶ Dolayısıyla adalet insanın yaratılışının detaylarında bile kendini gösterir, hatta yaratılıştaki düzen ve dengeyi en iyi ifade eden kavramlardan biridir. Mâtürîdî Kur'an-ı Kerim ve hadislerde daha çok denge, düzen, eşitlik, gerçeğe uygunluk, takvaya yöneliş, tarafsızlık ve dürüstlük gibi anlamlara gelen adaletin aynı zamanda peygamberliğin varlık delillerinden biri olduğuna dikkat çeker ve peygamberlerin insanlara doğruluk ve adalet belirtileriyle zıtları olan zulüm ve yalan âlâmetlerini gösterdiklerini söyler.¹⁷

Mâtürîdî'ye göre adalet güzel, zulüm de çirkindir.¹⁸ Mâtürîdî'nin bu açıklaması, adaletin sadece doğru ve isabetli olmaktan ibaret olmadığını, aynı zamanda güzel olma vasfına sahip bulunduğunu göstermektedir. Yine bu yaklaşım, adaletin kendinde objektif/nesnel bir değere sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu işaret, kişilerin verdiği adalet hükmünün bazen yanıltıcı

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 346.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 274.

¹⁵ el-İnfîtar 82/7-8.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/91.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 275.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/134; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 346.

olabileceği anlamına gelmektedir. Adaletin zıddı olan zulüm ise, bir şeyi ait olmadığı yere koymanın¹⁹ veya bir şeyi yerli yerinde yapmamanın adıdır.²⁰ Mâtürîdî hak sahibinin izni olmaksızın bir şeyi ele geçirmenin zulüm olduğunu söyler.²¹ Acaba kişinin bir şeyin adaletli ya da zulüm olduğu yönünde verdiği hüküm her zaman isabetli olur mu? Mâtürîdî'ye göre bu her zaman isabetli olmaz. Yani kişi adaletli olanın ne olduğu konusunda bazen yanılabilir.²² Adalet ve zulmü birbirinden ayırmadaki ölçü genellikle fayda-zarar ilkesidir. Ancak belli bir konumda faydalı olduğu görülen bir şeyin daha başka bir konumda zararlı olması mümkündür. Allah ise her türlü hakkın sahibi olduğu için Mâtürîdî'ye göre O'nun yaptığında zulüm yoktur.²³ Adaletin ilişkili olduğu kavramlar arasında öne çıkanlar şunlardır:

1.1. Tevhîd

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin tebliğ ettiği kitapların getirdiği söz adil bir sözdür.²⁴ Adil olan sözden kasıt ise kelime-i tevhiddir.²⁵ Bu demektir ki adaletin tahakkuku evvelen ve bizzat tevhid ile gerçekleşir. Çünkü her hakkın başında uluhiyet hukuku vardır. Gözetilmesi gereken ilk uluhiyet hukuku vahdaniyettir. Yani adaletin ilki ve en yücesi Allah'ı gerektiği gibi bilmek, O'nun varlığını ve birliğini kabul etmek ve O'na layıkıyla iman etmektir. Mâtürîdî hak ve adaletin tevhidi gerektirdiğine ilişkin görüşünü şu şekilde temellendirir:

Kainatta müşahade edilen işleyişin mükemmel ve ahenkli oluşu, yaratıcının bir ve tek olduğunun delilini oluşturmaktadır; Eğer düzenleme ve yönetim iki ayrı varlık tarafından meydana getirilseydi mutlaka çelişki doğururdu. Şöyle ki tanrılardan her biri diğerinin aksine iş görür, onun yapıp yönettiğini bozmaya çalışırdı. Dolayısıyla bu tabiat nesnelere insanları yaratıcısının birliğine davet edip durur. O, bir sanat eseri olarak meydana getirdiği evrene, birliğinin delillerini ve rububiyetinin harikulade tecellilerini yerleştirmiştir.²⁶

Mâtürîdî'nin bu açıklaması, Kur'an'da adaletin tevhîd anlamında kullanıldığı âyetle²⁷ de paralellik arz etmektedir. İnsanı yaratan ve ona türlü ikramlarda bulunan, sahip olduğu her şeyi ona bahşeden ve insan üzerinde

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/115,243.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/57; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 551.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/235.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 347.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/235.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/326.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/325.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/ 201.

²⁷ en-Nahl, 16/90.

sayılamayacak kadar nimeti olan Allah'ın hukukunu takdir edemeyen insanın, başkalarının hukukunu gözetmesi, koruması ve tüm varlıklarla arasındaki dengeyi doğru şekilde kurabilmesi mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı adalet erdeminin gerçek mânada teşekkül etmesi için kişinin sahip olması gereken en temel niteliğin tevhid akidesi olduğu görüşü kabul görmüştür.²⁸

1.2. Hikmet

Hikmet kavramını da, “isabet etmek, hak sahibine hakkını teslim etmek ve her şeyi yerine koymak” şeklinde hak ile adalet kavramlarının anlamlarını muhtevi bir genişlikte tanımlayan Mâtürîdî,²⁹ bu kavramın ayrıca hakikat ve hüküm sözcükleriyle olan bağına işaret etmiştir. Bu tanımlara göre adalet hikmet kavramıyla yakınlaşmakta ve adeta hak, adalet ve hikmet sözcüklerinden her biri bir örgü halinde birbirini tamamlayan bir yapıya dönüşmektedir. Mâtürîdî de bir şeyin hakikatinin yaratıcının o şeyde var kıldığı ve kullarına layık gördüğü mânayla bütünleştiğine vurgu yapmıştır. Bu noktada adalet ve hikmet adeta hakka açılan pencereler olarak düşünülmekte, hikmet sahibi yaratıcıdan hakikate aykırı söz ve davranışların sadır olması beklenmemektedir. Mu'tezile'ye göre de Allah adalet sıfatı gereği âlemi belli bir hikmete binaen yerli yerince yaratmıştır.³⁰ Ancak Mâtürîdî'nin hikmet ve adalet düşüncesi Mu'tezile'nin aslah fikrine zemin hazırlayan adalet anlayışından farklıdır. Mu'tezile kader, irade ve kulların fiilleri konusundaki görüşlerini adâlet ilkesi çerçevesinde temellendirir.

Mu'tezile'ye göre adalet ilkesi gereği, kulun fiillerinde tamamen hür olması gerekir. Herhangi bir fiili yapmak veya terketmekle sorumlu tutulan ve yaptıkları amellere göre sevap veya cezaya maruz bırakılan insanların kendi iradeleriyle fiili yapma veya terketme gücüne sahip olmaları, kendi iradeleriyle iman etmiş olmaları gerekir.³¹ Bu izahlar iyi ve kötü fiilin kul tarafından işlenmesinde Allah'ın etkisini zayıflatarak neredeyse ortadan kaldırmaktadır.³²

Mu'tezile'ye göre şer insanın kendi kudret ve iradesiyle işlediği günahlardan ibarettir. Adalet ilkesi, yaratıcının bütün fiillerinin iyi olmasını

²⁸ Harun Savut, “Hikmet ve Fitrat Ekseninde Adaletin Temelleri”, *Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014), 463.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 152; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/ 239; İbn Manzûr, “adl”, 11/“hkm” md.

³⁰ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1964), 4/80.

³¹ bk. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, 4/77-78; Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mâhmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin* (Tunus: Dâru't-Tunüsiyye, 1974), 63.

³² İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/ 396.

gerektirir. O çirkin olan bir şeyi yapmaz ve kimseye zulmetmez. Dolayısıyla Allah'ın yaratmasında şer yoktur. Bu düşünce çerçevesinde bazı Mu'tezilî düşünürler Allah'ın kudretinin mevcut olan hiçbir şerre taalluk etmediğini ifade etmişlerdir.³³

Mu'tezile'nin adalet ilkesinin sonuçlarından biri olan aslah anlayışına göre hikmet ve adâlet sahibi olan yaratıcıdan sadece aslah (en iyi) olan fiil zuhur eder.³⁴ Mu'tezile içinde aslah olan fiilin Allah'a vücûbiyeti noktasında bazı farklı fikirler gelişmiştir.³⁵ Genel anlamda Bağdat Mu'tezile alimleri Allah için aslaha riyeti gerekli görürken,³⁶ Allah'ın aslah olanın haricinde bir fiil yapma kudretinin olmadığını savunanlar da olmuştur.³⁷ İnsanlara peygamber gönderilmesi, itaatkâr kullara mükâfat, isyankâr olanlara ise ceza verilmesi, insanların sorumlu oldukları fiilleri yapma kudretine sahip olmaları, tövbelerin kabul edilmesi gibi Allah'a vacip olduğu düşünüldüğü için aslah kapsamında değerlendirilen konuların yaratılması³⁸ Allah'ın hikmet ve adâletinin bir gereğiymiş gibi sunulmuş, bu da Allah'ın aslah olanın dışında bir şey yapamayacağı şeklinde yorumlanarak Allah'ın kudretini sınırlandırıcı bir hüviyet kazanmıştır.

Mu'tezile'nin adâlet ilkesi, hem insanı fiillerinde tamamen özgür kabul etmeye, hem de aslah fikrine zemin hazırlamış, bu durum yaratıcının kudretinin sınırlandırılmasına yol açmıştır. Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'yi düalist Tanrı inancına kaymakla eleştirmesinin temeli de buraya dayanır. Şerri kula nispet

³³ *Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhid*, 146; Ebû İshâk Rüküddin İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyîni, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırak* (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1940), 39.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, derl. Isâmüddin Muhammed Ali, Ahmed Murtaza, (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1985), 150.

³⁵ Mu'tezile içinde aslahı savunan âlimler için bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 294-297.

³⁶ Seyfeddin Amîdî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 224.

³⁷ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire: Dârü't-türâs, t.s.), 182; Ebül-Hüseyn el-Hayyât, *el-İntisar ve'r-Red ala İbn Râvendî el-Mülhid*, nşr. Albert. N. Nadir (Beyrut: Matbaatu'l-Kasuleykiyye, 1957), 21-22, 25-27.

³⁸ Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

etmeleri, iyi ve kötü herşeyin fâili olarak Allah'ı kabul eden sünnî yaklaşım tarafından tenkit edilmiştir. Mu'tezile'nin bu telakkileri ile Mecûsîler'in fikirleri arasında benzerlik kuran Mâtürîdî onları bu görüşleri sebebiyle eleştirmektedir.

Mâtürîdî "Allah'ın kulları için en uygun olanı yapması" anlamına gelen ve Allah'ın üzerinde bir hak ve vecîbenin olduğu îmasına sahip olan aslah düşüncesine karşı çıkar.³⁹ Henüz Allah'tan başka bir varlık yokken yaratıcı üzerinde başkasına ait bir haktan bahsetmek, ya da yaratılışın tamamına yönelik soru sormak ona göre muhaldir. Bu durumda Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi insanların iyiliği için yarattığını söylemek anlamsızdır.

Mâtürîdî adaletin güzel, zulmün çirkin olduğunu söylemek suretiyle⁴⁰ bunların kendinde değer taşıdıklarına vurgu yapmış, kişiye göre değişen bir adalet anlayışının geçerli ve makbul bir adalet düzeni tesis edemeyeceğini ifade etmiştir. Kişi kendi menfaatleri doğrultusunda bir adalet tesis ettiği durumda adalet vehmi zulme dönüşebilecektir. Adalet ancak kendi gerekleri ve temel ilkeleri esas alınmak suretiyle gerçekleştirilmelidir. Bunu sağlama noktasında önderlik yapanlar, üstün meziyetli kişiler olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber, adil devlet başkanı ve idarecilerin mahşer yerinde Allah'ın yüce lütfuna ve himâyesine mazhar olanların öncülere olacaklarını ifade eder.⁴¹ Mâtürîdî'nin adaletin mahiyetine işaretle dile getirdiği bir diğer anlamlı ifade "adalet takvâdır"⁴² cümlesi de bu gerçeği pekiştirir. Adaletin takva olarak nitelenmesi adaleti muhafaza etme noktasında takınılması gereken hassasiyete yönelik bir vurgu olabileceği gibi, bu çaba sayesinde muhafaza edilecek olan adaletin neticesinde insanın elde ettiği dereceye ilişkin bir tanımlama olarak da değerlendirilmeye müsaittir.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/486.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 311.

⁴¹ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/1828, 2/148 (İmâre, 5).

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/175.

1.3. Hak

Toplum düzeninin korunması ve toplumsal ilişkilerin devamının sağlanması açısından büyük bir öneme sahip olan hak ve adalet kavramlarının birbiriyle kurdukları örgüyü çok iyi tespit eden Mâtürîdî gerçek, doğru, sabit, içinde şüpheye yer olmayan kesin bilgi anlamlarına gelen hak sözcüğünü⁴³ “Allah’ın uygun gördüğü hal” ve “doğruya yakın olma hali” şekillerinde tanımlamıştır.⁴⁴ Bu tanımda hakikat ile ilahî sistemin uyumu dikkat çekmektedir. Allah’ın peygamberleri vasıtasıyla kullarına gönderdiği vahyî bilginin temelinde hakikat ve adalet vardır. Mâtürîdî hakkın adaletin ta kendisi olduğunu söyleyerek,⁴⁵ adaletin hak olan bir şeyin hak olduğuna,⁴⁶ batıl olan bir şeyin butlânına hükmetmeyi gerektirdiğini söylemiştir.⁴⁷ Hak ile batılı birbirine karıştıran, hakkı batıl, batılı da hak zanneden bir kişinin hak olana isabet etmesi mümkün değildir. Mâtürîdî’ye göre adalet aynı zamanda hak ile batılı birbirinden ayıran sıfattır⁴⁸ ve bu ayırım onun çok önemli bir işleve sahip olduğu anlamına gelir. Zira adalet sahibi olan kişi hak ile batılı birbirinden ayırma ve haktan yana bir duruş sergileme imkânına kavuşacaktır. Hak konusu adaleti gerektirdiğinden, haksızlığın zulüm olarak tavsifi gayet yerinde bir tespittir. Çünkü insan haktan uzaklaştığı oranda zulme yaklaşmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de, doğruya ancak adalet sayesinde ulaşılacağı, gerçek adaletin hakka uymakla tesis edilebileceği ve adaletin kitabın indiriliş gayelerinden biri olduğu ifade edilmiştir. Hadid Suresi’nde geçen “*Andolsun, Biz elçilerimizi apaçık delillerle gönderdik ve insanlar adaleti ayakta tutabilsinler diye onlarla birlikte kitabı ve mizanı indirdik.*”⁴⁹ âyetinde yer alan ve adaleti ayakta tuttuğu ifade edilen iki şeyden biri olan mizanın hikmet anlamına gelebileceğine vurgu yapan Mâtürîdî, fiil ve sözlerin sınırlarının hikmetle belirlendiğini ve hikmet sayesinde adaletin muhafaza edildiğini ifade etmiştir.⁵⁰ Burada görülen odur ki, hikmet sayesinde adalet, adaletin tesisiyle de hikmet elde

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/186.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/351.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/190.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 498.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 489-490.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 365.

⁴⁹ el-Hadîd 57/25.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/370.

edilmektedir. Dolayısıyla adaletli olan hikmetli, hikmetli olan da adaletli demektir.

Felsefî ve soyut anlamda değil, dinî gerçeklik düzleminde hakikati ifade eden bir sözcük olan hak,⁵¹ adaletin ön koşulu kabul edilmiştir.⁵² Dolayısıyla herkesin haklarını kullanırken adalete riâyet etmesi bir gerekliliktir. Adaletli olmayan bir şahsın hakkaniyetli bir kişi olması düşünülemez. Burada hakikat ile ilahî yaratış arasındaki mutabakata da vurgu yapmak gerekir, zira vahyin hakikatının de hikmet ve adaletten ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Bu itibarla, başta mutlak hakikat olarak tavsif edilebilecek yegâne varlık olan yüce yaratıcı olmak üzere ilahî vahiylerin tamamı ve Kur'an'ın bizatihi kendisi hak, hakikat ve adaleti temsil etmektedir.

1.4. Eşitlik

Adalet kavramı tam olarak eşitlik anlamına gelmemekle birlikte, verilen ile hak edilen arasındaki dengeye işaret ettiğinden bu kavramın anlamlarından biri de eşitliktir.⁵³ Mâtürîdî de adaletin yerine göre bu mânada kullanıldığını dikkat çekmiştir.⁵⁴ Bu da hukukta adaletin vazgeçilmez prensibi olan kanun önünde eşitlik ilkesine riâyet etmeyi, zengin-fakir, kadın-erkek, yönetici-yönetilen ayırımı yapmadan herkesin işlediği amellerin karşılığını görmesini gerektirir. Allah'ın herkese amelleri çerçevesinde adil şekilde karşılık vereceğine dikkat çeken Mâtürîdî, büyük günah sahibi mümin ile kâfir örneğinde olduğu gibi amelleri farklı olan kişilerin eşit şekilde karşılık göreceği inancının ilahî adaletle bağdaşmadığını vurgulamıştır.⁵⁵

Adalet sahibi olmak, kendisinin veya bir yakınının aleyhine bile olsa doğru şahitlikte bulunmayı gerektirir. Bu hususu vurgulayan âyetlerden birisi şöyledir: *“Ey iman edenler! Kendinizin, ana babanızın veya akrabalarınızın aleyhine olsa bile, adaleti titizlikle ayakta tutan ve sırf Allah için şahitlik eden kimseler olun; (haklarında şahitlik ettikleriniz) ister zengin, ister fakir olsunlar. Çünkü Allah, her ikisine de (sizden) daha yakındır. Haktan ayrılarak heva ve hevesinize*

⁵¹ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 34.

⁵² Benzer izahlar için bk. Yonca F. Yücel, “Hak ve Menfaatler Üzerine Bir İnceleme”, *TBB Dergisi* 91 (2010), 339.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “adl” md.; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an* “adl” md..

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/61.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 544, 633.

uymayın”.⁵⁶ Mâtürîdî bu âyette her işte ve her sözde Allah için doğru olmak ve doğru şahitlikte bulunmak gerektiğinin hatırlatıldığını ifade eder. Ona göre aleyhinde konuşması gereken kişi kendisine ister yakın, isterse uzak olsun, hatta kendi ebeveyninin aleyhine olacağını bildiği bir konu bile olsa, gerçeği söyleyerek adaletli olmaktan kaçınmamalıdır.⁵⁷ Toplumlarda zaman zaman dikkat çeken adam kayırma, ırk ve soya önem verme, torpil, iltimas, imtiyaz ve ayrıcalıkta bulunma, işi ehline vermeme⁵⁸ gibi uygulamalardan öfke, kin, nefret, aşırı sevgi ve aidiyet hissi gibi duygulardan uzak durmanın yolu, eşit tutulması gerekenlere eşit davranmaktan ve adaleti sınırlarına riayet ederek muhafaza etmekten geçmektedir.

2. Adalet Türleri

2.1. İlahî Adalet

Cenâb-ı Hakk'ın adl isminin kâinattaki en önemli yansımalarından biri, evrende ve yaratılan varlıklarda denge ve ölçüdür.⁵⁹ Dünyadaki adalet nizamının da temelini oluşturan ilahî adaletin varlıklar üzerindeki çeşitli göstergelerine şahitlik etmek mümkündür: Her hayat sahibini en güzel ölçüyle ve dengeli bir şekilde yaratmak. Bütün varlıklarda uyum, denge, intizama dayalı hassas ölçüler. İyiliklere ve kötülöklere uygun şekilde muamele etmek.

Bütün kainatta bulunan bu denge ve ölçü umumî bir adaletin mevcudiyetini göstermektedir. Bu dengenin (mizan) ne olduğuna ilişkin değerlendirmelerde bulunan Mâtürîdî, tabiatta üç tür denge unsuru olabileceği yönündeki görüşlerini aktarır. Birincisi, nesnelere iyi veya kötü, güzel veya çirkin olduğunu bilmenin vasıtası olan akıldır. İkincisi, insanlar arasında hak ve hukukun tam olarak geçerli olmasını sağlayan terazidir. Üçüncüsü de dünyada yapılan işlerin cezasını veya sevabını ahirette tam olarak ölçen mizandır.⁶⁰ Buna göre insana verilen akıl hak ile batılı, doğru ile yanlış birbirinden ayırıp adaletin tesisi noktasında önemli bir

⁵⁶ en-Nisa 4/135. Bu anlamı pekiştiren bir başka âyetin meali de şöyledir: “Ey iman edenler! Allah için adaleti (hakkı) ayakta tutun, adalet timsali şahitler olun. Bir kavme duyduğunuz kin sizi adaletten sapmaya sevk etmesin. Âdil davranın, takvaya daha yakın olan da budur. Allah'a karşı takvalı olun. Şüphesiz ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”(el-Mâide 5/8).

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/67-68.

⁵⁸ Hz. Peygamber “Emanet zayı edildiği vakit kıyameti bekle! buyurmuş, Bedevî, ‘emanet nasıl zayı olur, yâ Rasûlullah?’ diye sorunca Hz. Peygamber, ‘iş, ehli olmayan kimseye verildiğinde kıyameti bekle’ şeklinde bir izah getirmiştir (Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, “Kitâbu'l-İlm”, 1/ 21 (bab. 1, hadis no. 2).

⁵⁹ bk. er-Rahmân, 55/7.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/257.

işlev üstlenmiştir. Dolayısıyla adaletin temini için akli işlevsel kılmaya ihtiyaç vardır. Yine adaletli olabilmek için iyi ve kötüyü, güzel ile çirkinini bilmek icap etmektedir. Cahil kişi adaletten ayrılma potansiyeline sahip kişi demektir. İyi ve kötü, güzel ve çirkinin bilgisine sahip olamayan kişi, doğruyu yanlış, güzeli de çirkin telakki edebilir. İnsana düşen bunları birbirinden ayırmak için gerekli olan kriterleri öğrenip doğruluktan ve haktan yana bir duruş sergilemektir. Allah'ı adalet sahibi (adil) ve hikmet sahibi (hakîm) olarak nitelendirdiğimizde, O'nun her şeyi hak üzere yerli yerinde yarattığını ve dolayısıyla da çirkin bir fiilde bulunmadığını söylemiş oluruz. Fiillerinin tamamı belli bir hikmet ve gayeye mebni olan yaratıcı zatı gereği, hikmetsiz hiç bir iş yapmaz. O adaletin gereği olarak evrendeki yasaları dengeli, ölçülü ve orantılı şekilde belirlemiştir. Mâtürîdî Allah'ın yaratışında, duyular dünyasının çelişkiye düşmesine ve tabiattaki düzenin aksamasına neden olacak herhangi bir dengesizliğin olmadığını söyleyerek ilahî adaletin yeryüzündeki tecellilerine dikkat çekmiştir.⁶¹ İnsana düşen yeryüzünde Allah tarafından konulmuş olan bu dengenin devamını sağlamaktır. Denge bozulduğunda düzensizlikler ortaya çıkmaktadır. Bu bozulma insan eliyle gerçekleşir. Mesela tabiat düzeninin bozulmasının günümüzdeki tezahürleri ozon tabakasının delinmesi, küresel ısınma, savaşların neden olduğu yıkımlar... ve benzeri şekillerde kendini göstermektedir. Bütün bu tahribatlar insan eliyle gerçekleşmekte, kurulan düzene yapılan müdahaleler, işleyen sistemde bozulmalara neden olmaktadır. Aslında Allah'ın yeryüzünde meydana getirdiği düzen kendi kendisinin devamına ve tamirine imkan sunacak muhkem bir altyapıya sahiptir. Ancak insan eliyle yapılan müdahaleler o kadar fazladır ki, bu tamire fırsat vermeden üst üste gelen tahribatlar, tamir edilemez bir hal almaktadır. Aslında tabiattaki tahribatın bir benzerini insanla ilgili olarak düşünmek de mümkündür. Zaten tabiattaki tahribatın insana yansımaması söz konusu olamaz. Mesela insan sağlığını doğrudan etkileyen alkol ve uyuşturucu türünden zararlı maddelerin kullanılması, insan sağlığını ciddi ölçüde etkileyen müdahalelerdir. Bunların dışında zararlı gıdaların, hastalanmaya neden olan tedbirsizliklerin, düzensiz uyku ve yeme alışkanlıklarının sağlığı tahrip edici etkileri vardır. “*Kim Allah'ın belirlediği sınırları aşarsa, aslında o kendi kendisine zulmetmiş demektir*”⁶² âyetinin işaret ettiği anlam bu izahları destekler niteliktedir.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 178.

⁶² et-Talak 65/1.

Bütün bu izahlar yeryüzünde var olduğunu düşündükleri kötülüklerden hareketle Allah'ın varlığını tartışmaya açan kötülük problemi savunucularının iddialarına da bir cevap mahiyetindedir. Mâtürîdî, âyette dikkat çeken “Allah'ın kullarına zerre kadar haksızlık yapmayacağı”⁶³ mesajını iletmesinin hikmetlerini zikrederken, cehalet sahibi bazı kimselerin, çocukların ve küçüklerin çektikleri acı ve musibetleri görünce bunun Allah tarafından onlara yönelik bir zulüm olduğu zehabına kapılabileceklerine dikkat çeker.⁶⁴ Mâtürîdî'nin mevzu ettiği bu kimseler arasında kötülük problemini bahane ederek Allah'ın varlığını sorgulayanları da saymak mümkündür. Delilik, ölümcül hastalık ve sakatlık türünden insanda bulunabilen eksiklikleri fiziksel kötülük olarak niteleyip,⁶⁵ kötülüğü Allah'ın varlığını tehdit eden bir problem olarak nitelerler. Bu bakış açısına göre, iyilik ve irade sahibi bir Tanrı'nın kötülükleri önlemesi gerekir. Önlemek istemesine rağmen bunu gerçekleştiremiyorsa bu Tanrı'nın aciz olduğunun işaretidir. Eğer önlemek istemiyorsa kötü niyetlidir. Her iki hal de Tanrı'nın sıfatları ve adaletiyle bağdaşmaz. O halde iyi olan bir yaratıcıya rağmen kötülüğün mevcudiyeti izah edilemez.⁶⁶

Kâinatta mevcut kötülüklerin büyük oranda yaratılış gayesine aykırı davranmaktan kaynaklı olarak ortaya çıktığına inanan Mâtürîdî⁶⁷ yukarıda zikri geçen türden bir kötülük düşüncesine karşı çıkmış, Allah'ın her şey yerli yerinde yarattığını düşünmüştür. O, kâinatın sadece yok olmak üzere var edilmediğini, amaçsız şekilde yaratılmadığını ve hikmet dışı olmadığını ve bunu insan tarafından idrak edilebilir bir konum ve bir mahiyette olduğunu ifade eder.⁶⁸ Ona göre Allah varlıklardan hiçbirinin hakkını ihlal etmemiş, herkese ve her şeye hak ettiğini fazlasıyla vermiştir. Bu sayede adalet kâinat nizamının temel kanunu olmuştur. Bu düzen içinde insanlar tarafından kötülük olarak algılanan bazı konuların aslında kötülük olmadığını, bunların başka bir kimse zemin veya konumda iyilik olarak değerlendirilebileceğini, dolayısıyla kötülüklerin büyük oranda izafî olduğunu vurgulamıştır.⁶⁹ Mâtürîdî tabiatta gerçekleşen ve fizikî kötülük başlığı altında değerlendirilen deprem ve sel gibi tabiat olaylarını bir

⁶³ en-Nisa 4/40.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/235.

⁶⁵ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 28.

⁶⁶ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 231.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/272.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/110; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 79.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 41.

kötülük türü olarak görmez. Bunun yerine insanlardan kaynaklanan “kendisi için istediği şeyi başkası için istememek” ve “kendisine eziyet vermeyen bir kişiye eziyet etmek” türünden ahlâkî kötülöklere vurgu yaparak⁷⁰ bu tür kötölüklerden uzak durmak gerektiğini vurgulamıştır.

Mâtürîdî'nin hikmet öğretisi çerçevesinde meseleye yaklaşıldığında kötölüğün kendisinden çok onun yanlış yorumlanmasının problem doğurduğu, kötölüğün varlığının değil, yaratılış hikmetini kavrayamamanın sorunlara sebep olduğu görülecektir. Evrendeki kötölüklerin varlığının “iyinin değerini ortaya çıkarma”, “özgürlüğü gerçekleştirme”, “yaratıcının varlığına ve birliğine delil teşkil etme”, “dünyanın görünümünü tamamlama”, “zorba olanlara hadlerini bildirme”, “kulları eğitime”, dost ve düşmanı tanıma”, “iyiyi kötüden ayırma bilinci oluşturma” şeklindeki pek çok gerekçesinden bahsetme imkânı olduğunu dile getiren Mâtürîdî,⁷¹ aslında kötölöklere hikmet penceresinden bakmayı öğütlemektedir.

Bu pencereden bakıldığında kâinatta mevcut kötölükler yaratıcının hikmet ve adaletine zarar vermemekte, tam tersine O'nun varlığının kanıtlarından birini oluşturmaktadır. Bu öğreti, hayatın beraberinde getirdiği zorluk ve sıkıntıları ilâhî hikmetin bir sonucu ve kulluk sınavının bir parçası olarak kabul etmeyi ve onları sabırla göğüsleyerek hayata pozitif bakma düşüncesini kazanmayı öğütlemektedir.

Allah'ın adaleti, yarattığı varlıklara bolca ihsan ve ikramda bulunmak, dünyada muhtaç oldukları tüm hakikatleri peygamberler ve kitaplar kanalıyla kullarına bildirmek şeklinde de tecelli eder. Dolayısıyla adaletin kaynaklarından biri yaratıcının insanlara gönderdiği kitabıdır. En'am suresinde yer alan “*Rabbinin sözü hem doğruluk, hem adalet bakımından tamamlanmıştır*”⁷² buyruğu Kur'an'ın adalet ve doğruluğun ölçüsü olduğunu ve onda hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını gösterir. Mâtürîdî bu buyruğun âyetlerin tamamının doğru ve içindeki hükümlerin adil olduğu vurgusunu taşıdığını ifade etmiştir.⁷³ Bu demektir ki ondan daha adaletlisini, daha doğrusunu kimse getiremez. Bu vurgu önemlidir, çünkü Allah'ın adaleti belli bir ırk ya da soy ekseninde şekillenmemiştir, zaman ve mekân sınırlarını aşan ve herkesi kuşatan ilahî adalet

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 311.

⁷¹ Bu konuda detaylı izahlar için bk. Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 228-239.

⁷² el-En'am 6/115.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/196.

kimseye imtiyaz ve ayrıcalık tanımaz. İnsanın karar vermesini etkileyen kin, öfke, nefret, aidiyet hissi ve sevgi gibi duyguların esareti yoktur. Dünyada adaleti temin ettiğini iddia eden insanlara ait sistem ve yasalar ilahî adalet ilkeleri esas alınarak yapılandırıldığı ölçüde değer taşır. Halbuki kurulu sistemlerin çoğunda kuvvetli olanların zayıflar aleyhinde ittifak ederek onları ezmesi yahut bazı sınıfların diğer gruplara tahakkümü söz konusu olduğu için insanlar tarafından konulan kanunlar çoğunlukla belli bir kesimin menfaatine hizmet etmiştir. İnsanoğlunun adaleti sağlamak gayesiyle yaptığı yasaların çoğu adil ve tarafsız olamamıştır.⁷⁴ Bunun sonucunda ise sosyal denge zarar görmektedir. Âyetlerde insanların adaletle zarar veren bu zaaflarını törpülemeleri istenmekte ve “*Ey iman edenler! Kendinizin, ana babanızın veya akrabalarınızın aleyhine olsa bile, adaleti titizlikle ayakta tutan ve sırf Allah için şahitlik eden kimseler olun; (haklarında şahitlik ettikleriniz) ister zengin, ister fakir olsunlar. Çünkü Allah, her ikisine de (sizden) daha yakındır. Haktan ayrılarak heva ve hevesinize uymayın*”⁷⁵ buyrulmak suretiyle, adaletin tesisi için çaba gösterilmesi istenmektedir.

İlahî adalet tecellilerinden biri de hak sahibine hakkını tam olarak vermek şeklinde gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle Allah’ın kullarına hak ettikleri mükafat ve cezayı vermesi adaletin bir sonucudur. Bu anlamda adaletin mutlak temsilcisi olan Allah “*Zerre miktarı hayır işleyen ve zerre miktarı şer işleyen kimse karşılığını görür*”⁷⁶ buyurarak adaletini vadedmiştir. Mâtürîdî bu âyetin cezalandırmada riâyet edilecek olan adaletle işaret ettiğini söylemiştir.⁷⁷ Bu itibarla kullar açısından adaletin tam manasıyla gerçekleşeceği yer âhirettir ve orada yegâne hüküm sahibi olan Allah’tır. Bu dünyada zulme uğrayanlar, haklarını alamayanlar âhirette mutlaka alacaklardır. İnsanlar mahkemelerin en büyüğünde hesaba çekilecek ve adil bir şekilde yargılanacaklardır.

Hakka tabi olanla olmayanı birbirinden ayırmak, ahirette hak edene hakkını vermekle tecelli etmektedir. Bu doğrultuda insanın dünya hayatında sergilediği bütün davranışlar, ahirette eksiksiz tartılacak ve bunların karşılığı verilecek, kimseye zulmedilmeyecektir.⁷⁸ “*Şüphesiz Allah zerre kadar haksızlık*

⁷⁴ Ramazan Altuntaş, “İbn Miskeveyh’in Adalet Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Aralık 1998), 247.

⁷⁵ en-Nisa 4/135.

⁷⁶ ez-Zilzâl 99/7-8.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 616.

⁷⁸ el-A’râf 7/8-9; Yûnus 10/47, 54; el-Enbiyâ’ 21/47; el-Mü’minûn 23/102-103; el-Kâri’a 101/6-9.

yapmaz”⁷⁹ buyruğu her türlü acizlik ve noksanlıktan münezzeah bulunan Allah’ın adaletinin tam ve kâmil olduğuna işaret eder. Mâtürîdî Allah’ın adaletten uzak olmasının imkânsızlığını şu şekilde temellendirir: Ona göre insanlar hak ve adaleti bilmemeleri, nefret ve düşmanlık duygusu, zenginlik hırsı ve fakirlik korkusu veya ortaya çıkan bir ihtiyacı karşılamak istemeleri nedeniyle adaletten saparlar. Zâtî itibariyle her şeyden müstağni olan Allah için bu iki hal de muhaldir.⁸⁰

2.2. Beşerî Adalet

Beşerî adalet insana ait olan adalettir ve bu adaletin Allah’a, insanın kendisine ve başkalarına karşı olan boyutları vardır. Kişinin eşya ile, birbirleriyle ve devletle olan münasebetlerini düzenlemesi hak ve adalet kapsamındadır.⁸¹

Yeryüzünde tesis edilecek adaletin mahiyeti ve sınırları Allah tarafından belirlenmiştir. Yüce Allah, kullarına bütün işlerinde ve özellikle hüküm verirken adaletli olmalarını emretmektedir.⁸² *"De ki, Rabbin adaleti emretti".⁸³ "Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder." (en-Nahl 16/90), "Allah size, mutlaka emanetleri (görev ve vazifeleri) ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder."⁸⁴ Bu ve benzeri birçok âyet-i kerimede adaletin sadece müslümanlara karşı değil, bilgi, kültür, mevki, dil, ırk, cinsiyet ve din farkı gözetmeden bütün insanlara, sadece insan olmaları hasebiyle aynı değer ve ölçüde uygulanması emredilmiştir.⁸⁵ Allâh Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutun, kendiniz, ana-babanız ve akrabanız aleyhinde bile olsa,**

⁷⁹ en-Nisâ, 4/40.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/235; 4/139.

⁸¹ Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), 25-27.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/176.

⁸³ el-A'râf 7/29.

⁸⁴ en-Nisa 4/58.

⁸⁵ Adaleti emreden âyetler arasında şu âyetleri zikretmek mümkündür: "Allah sizlere adaleti, iyi davranmayı ve yakınlarla yardımda bulunmayı emreder. Hayâsızlık, kötülük ve azgınlığı yasaklar (en-Nahl 16/90). "Allah, size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor..." (en-Nisa 4/58) "Ölçtüğünüz zaman tam ve doğru terazi ile ölçün. Bu hem hayırlı hem sonuç bakımından daha güzeldir" (el-İsra 17/35). "Ey müminler, Allah için adaleti ayakta tutan şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli olun, zira bu, takvaya daha uygundur. Allah'tan sakının. Allah yaptıklarınızdan haberdardır" (el-Mâide 5/843). "Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara adil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, adil davrananları sever." (el-Mümtehine 60/8). "Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitap ve mizanı indirdik. Kendisinde büyük bir güç olan ve insanlar için birçok faydası bulunan demiri indirdik..." (el-Hadid 57/25).

Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsun, fakir olsun Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, bükür (doğru şahitlik etmez), yahut şâhidlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁸⁶ Burada adalet hak yol üzere istikamette olmak, ifrat ve tefrite kaçmadan orta yolu muhafaza etmek anlamındadır.

Mâtürîdî’ye göre adalet doğru söz söylemeyi⁸⁷ ve sözünde durmayı⁸⁸ gerektirir ve sözde adaleti gözetmek, fiilde adaleti gözetmekten daha önemlidir. Çünkü hikmet akılsızlıktan, hak da batıldan söz ile ayırdedilir.⁸⁹ Ahlâk felsefesinde adaletin alt erdemleri olarak sıralanan doğruluk, vefakârlık, dostluk, merhamet, sevgi, teşekkür, tevekkül, vefa, akrabayı gözetme, birlik, şefkat, sevgi, işbirliği, ibadet, teslimiyet ve güzel yargı⁹⁰ gibi erdemlerden çoğu özü ilgilendiren türdendir.

Davranışları ilgilendiren boyutuyla adalet emaneti ehline vermek,⁹¹ ölçüyü tartıyı tam yapmak,⁹² taşkınlık, ziyade ve noksan yapmamak demektir.⁹³ Mâtürîdî’ye göre hüküm veren kadı ve hakimlerin, hükümdarların,⁹⁴ şahitlikte bulunanların,⁹⁵ yetki sahibi kişilerin adil olması ve adaletle hükmetmesi gerekir.⁹⁶ Bu da kişi üzerinde hak sahibi olan kim varsa hepsinin hakkını iade etmek anlamına gelir. Bu hakların neler olduğuna hadislerde geniş şekilde yer verilmekte ve “Allah hakkı, Peygamber hakkı, fakirin hakkı, misafir hakkı, komşuluk hakkı, arkadaşlık hakkı, karı-koca hakkı, akraba hakkı, müslümanın diğer müslümanlar üzerindeki hakları, yolculuk hakkı, mal ve mülk edinme hakkı,

⁸⁶ en-Nisâ 4/135.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 3/37.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 5/ 256.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 5/257.

⁹⁰ Demirkol, “Barışın İnşasında Sevgi ve Adaletin Gücü”, *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 4 (Ağustos 2015), 421.

⁹¹ Mâtürîdî taşkınlığın zulüm anlamına geldiğini söyler (Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 7/40).

⁹² Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 5/418; 7/218.

⁹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 7/514.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 3/393.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 4/139. Mâtürîdî şahitlikte bulunurken kişileri adaletten ayrılmaya sevkeden saikler arasında kişinin arzu ettiği bir menfaatin kendi aleyhine dönmesi, sakınılması gereken bir zararın bertaraf edilmesi, önem verdiği kişiler olan anne babasından çekinerek onların aleyhine şahitlik etmekten kaçınması; yakın akrabasına gelince, onlar için zenginlik yollarını aramak ve fakirliği yok etmek gibi sebeplerin olabileceğinden bahseder. Ona göre bu nedenlerin hiçbirisi kişileri doğru şahitlik yapmaktan alıkoymamalıdır (Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 4/67-68).

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 2/211, 3/290.

hayvan hakları⁹⁷ gibi pek çok haktan bahsedilmektedir. Hz. Peygamber'in, kişi üzerinde kendi bedeninin, ailesinin ve misafirin hakkı olduğunu ve hakkından fazlasını talep etmenin yanlışlığını ve kötü sonuçlarını belirtmiştir.⁹⁸ Hadislerde zikri geçen bu hakların önemli bir kısmına Mâtürîdî de işarette bulunmuştur. Mâtürîdî adaleti, "hükümü Allah için yerine getirmek" şeklinde tanımlayarak⁹⁹ aslında verilen her türlü hükümde Allah rızasını esas almanın gerekliliğine dikkat çekmek suretiyle Allah hakkını ön plana çıkarmaktadır. Bu çerçevede o, Allah hakkı olarak değerlendirilen ibadetin, emanetin ehline verilmesi anlamına geldiğini söyler.¹⁰⁰ Diğer taraftan kulların hakkını yerine getirmek bağlamında adil olmayı, kimseye haksızlık yapmamak, belirlenen sınırları aşmamak, davranışlarında adaletli olmak¹⁰¹ şeklinde tanımlamıştır. Bu çerçevede örnekleri zenginleştiren Mâtürîdî'ye göre zalim ve bozguncu kişilerin zulüm ve tahrifatlarını engellemek ve onlara iyiliği emretmek ve kötülüklerden uzaklaştırmak bir adalettir.¹⁰² Ona göre vasiyette bulunan kişinin adil olması gerekir.¹⁰³

Hakikat ve adalet bilinci, insanların Allah'la olan ilişkilerinde onlara bazı görevler yüklemektedir. Adalet hakkı sahibine teslim etmek olunca, insan için öncelikle iyilikleri ve nimetleri tüm canlılara ihsan eden Allah'ın hakkını vermeyi gerektirir. Bu hakkın teslimi Allah'a iman etmek, kullukta bulunmak ve ibadet etmek gibi O'na karşı olan sorumlulukları yerine getirmekle sağlanır. Allah'ın koyduğu sınırları muhafaza etme yükümlülüğü insana verilmiştir. Mâtürîdî bu sınırların aşılmasıyla ortaya çıkan şirk ve Allah'tan başkasına kulluk etme gibi ihlallerin zulüm olduğundan bahseder.¹⁰⁴ Çünkü şirk inancın ait olmadığı yere konulması anlamına gelir. İncanın ait olduğu yere konulması ise iman ve tevhidle gerçekleşir. Allah'ın hakkını O'na teslim etmek en başta O'na hakkıyla iman etmeyi gerektirir. Bundan dolayı Allah'ı tanınamamak, O'na inanmamak ve O'na şirk koşmak en büyük adaletsizlik ve zulüm olarak takdim edilmiştir. Hakkaniyet

⁹⁷ Buhârî, "Savm", 51-55, "Cihâd", 46, 59, "Libâs", 101, "Cenâ'iz", 2; Müslim, "Birr", 61, "Sayd", 59; "Libâs", 107; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Tirmizî, "Kıyâmet", 2; Nesâî, "İmân", 48-51, "Selâm", 4-6, "Cum'a", 9, "Nikâh", 5. Ayrıca bk. Mustafa Çağrıncı, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/138.

⁹⁸ Buhârî, "Ahkâm", 41, "Rikâk", 7; Ebû Dâvûd, "Buyû'", 58.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/139.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/287.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/14.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/197.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/38, 71.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/120, 234.

sahibi olmak, layık olduğu tüm vasıfları Allah'a nispet etmeyi ve O'na gerektiği şekilde taat ve ibadette bulunmayı icap ettirir. "...Allah hakkında sadece hakkı söyleyin"¹⁰⁵ hitabı, "O'nunla ilgili tüm gerçekliği olduğu şekliyle kabul edin, O'na layık olan vasıfları nispet edin, adaletten sapmaya neden olan aşırılıklardan (ğuluv) uzak durun" demektir. Bu âyetten önce Hristiyanlardan söz edilmiş, onların Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak kabul etmeleri, teslisi savunmaları ve tevhibi baltalamaları aslında bir aşırılık olarak değerlendirilmiştir. Hristiyanlar bu yanlış düşünce ve inançlarıyla hak, hakikat, adalet ve hikmetten uzaklaşmışlardır.¹⁰⁶ Bu âyette özelde Hristiyanlar zikrediliyor olsa da, umumen bütün insanların kastedildiğini söyleyen Mâtürîdî, âyetin dinde aşırılık gösteren, Allah'a layık olmayan vasıflar nispet ederek istikametten uzaklaşan bütün insanları kapsadığını söylemiştir.¹⁰⁷ Böylelikle Mâtürîdî hitapta dikkat çeken hususiliğin mesajın umumiliğine engel oluşturmadığını, haktan uzaklaşma halinin her zaman söz konusu olabileceğini, bunun sadece tarihte yaşayan kişilere özel bir durum olmadığını, ilahî mesajlarda sadece belli bir dönemde yaşayan kişilerin özelliklerine dönük değil, her zaman ve mekânda gerçekleşen tavırların yanlışlığının vurgulandığına işaret etmiştir. Mâtürîdî, Hz. Musa'nın getirdiği öğretilere karşı çıkan ve buzağıyı kendilerine Tanrı edinenleri "zalimler" olarak vasfeden âyete dikkat çekerek,¹⁰⁸ bu kimselerin farkında olmasalar da kendilerine zulmettiklerini, çünkü onların yanlış bir yola girerek zulüm kavramının içeriğini dolduracak şekilde uluhiyyetin şanına yakışmayan yollara başvurduklarını ve Allah'a layık olmadığı bazı sıfatları nispet ederek hak yoldan uzaklaştıklarını ifade etmiştir.¹⁰⁹

İkinci olarak adalet, insanın kendisine karşı olan muameleleriyle ilgili bir tavrı ifade eder. Adil bir kimse öncelikle kendisine karşı adaletli olur. İnsanın adalet sahibi olması için kendi iç dengesini kurduktan sonra aşırı tutum ve davranışlardan uzak durması bir zorunluluktur. Bunun için kişinin, şehvet, hırs, acelecilik ve öfke gibi duygularını törpüleyerek tehlikelerden uzak durması, sağlığını tehlikeye atacak zararlı gıdalardan ve her türlü kötü alışkanlıktan uzaklaşması; ilâhî azaba sürükleyen günahlara girmemesi, kendi nefesine zulmetmemesi, dünyada ve âhirette fayda sağlayan güzel işler yapması gerekir.

¹⁰⁵ en-Nisa 4/171.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/117.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/118.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/51.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/125.

Bütün bunlar adaletin gereklerindedir. Ayrıca adalet, dünyada insanın aslı doğasının sınırlarını koruyarak yaşaması, kâinatla uyum içinde olmasıdır. İnsanın doğada ve insanda geçerli olan ilkelere uygun bir hayat yaşaması ahlakî ve adildir. Kendi iç dünyasında adil bir denge kuran kişi başkalarına karşı da adaletli olma donanımına sahip demektir. Aksi halde adalet şirazesini şaşacağından istikameti muhafaza etmekte zorlanacak ve bu altyapı başkalarına karşı da adil bir duruş konusunda doğru bir tutum geliştirmesine engel olacaktır.

Üçüncü olarak adalet, insanın başka insanların haklarına riayet etmesi, insanlara saygılı şekilde davranması, onlara karşı görevlerini ifa etmesi, emanete riayet etmesi ve ilişkilerinde insafli olmasıdır. Adalet, başkasının hukukunun korunmasını da gerektirdiği için, bireysel ve toplumsal anlamda insanlığın sosyal düzenini koruyup muhafaza etmede en mükemmel erdemlerden biri olduğu görülür. Düzen yetkinlik, bozukluk ise eksiklik sebebidir.¹¹⁰ Dolayısıyla kişinin bütün platformlarda adaleti sağlamak için çaba sarf etmesi, zulme gözünü kapamaması esastır. Şuurlu varlıklar, kendilerinin ve başkalarının haklarına saygı duymak durumundadırlar. Başkasının haklarını ihlal eden ve onların özgürlüklerine saygı gösteremeyen kişilerin nasıl cezalandırılacakları hususu da adaleti ilgilendirir. Zira cezalandırmada da adalet prensibine göre hareket etmek esastır. Adalet sahibi insan aynı zamanda çevresine de saygı duymalıdır ve onunla çatışmamalıdır. Tabiata çöp atıp onu kirletmekten tutun da yanlış ve lüzumsuz ağaçların kesimine varıncaya kadar çevre ile ilgili olan her türlü sorumsuzca davranış, hem başkalarının hem de kâinatın hakkına tecavüz olduğundan adaletsizlik sayılır.

Bu genel ilkeleri hayatın alanlarına taşımak mümkündür: Mesela adalet, mesleğini ve işini dürüst olarak yapmayı gerektirir. Yine işi ehline vermemek, alışverişte, ölçü ve tartıda hile yapmak, millî servete zarar vermek, verilen işi yapmamak, çalışana hakkını vermemek de adalete uygun değildir, dolayısıyla o bir zulümdür. Hâkimin mahkemedeki davalılara, âmirin memuruna, işverenin işçiye, öğretmenin öğrenciye, ustanın çırağa, devlet yöneticilerinin vatandaşlarına âdil şekilde davranmaları gerekir; aksi ise zulümdür. Ayrıca bir de devlet tarafından gerçekleştirilmesi gereken “sosyal adalet” düzeni vardır ki bu da; toplumdaki bireyler arasındaki hizmetlerin, nimet ve külfetin dengeli şekilde herkese dağıtılması, insanlara her konuda eşit fırsat ve imkânların sağlanması,

¹¹⁰ Murat Demirkol, “Barışın İnşasında Sevgi ve Adaletin Gücü”, 418.

işlerin ehil olan kimselere verilmesi, herkesin hak ve hürriyetlerinin korunması, huzur ve güven ortamının temin edilmesi demektir. Ayrıca, toplumu suç işlemeye iten nedenlerin ortadan kaldırılması, haksız kazanç ve sarf yollarının engellenmesi, gelir dağılımında dengesizliğin giderilmesi gibi hususlar sosyal adalet ilkeleridir. Ancak bu alanlarda başarılı olabilmek için, öncelikle adalet duygusunun vicdanlarda yer etmesi gereklidir.

3. Toplumsal Adalet

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de insanlara adalet sahibi bir varlık olduğunu bildirmiş, dünya ve âhirette herkese karşı adaletli bir şekilde hükmedeceğini açıklamış,¹¹¹ Hz. Muhammed'e de doğru ve âdil bir peygamber olmasını emretmiştir.¹¹² Bu özellikleri sebebiyle Kur'an'ın davetinin özetini "hak ve adalet çağrısı" olarak niteler Mâtürîdî.¹¹³ Hz. Peygamber de adaletli olmanın güzel örneklerini sergileyerek insanlara adaleti öğretmiş, adaletli yöneticileri ve işlerinde âdil davrananları cennetle müjdelemiştir.¹¹⁴ Allah Hz. Peygamber'in ümmetini de orta yolu tutan dengeli, âdil (vasat) bir ümmet olarak nitelemiştir.¹¹⁵ Orta yolu tutan bir ümmet olma gerekçesi âyette "insanlar içinde hakikatin şahidi ve canlı örnekleri olmaları için" şeklinde ifade edilmiştir. Şahitlikte bulunabilmek için şahitlikte bulunabilme kriterlerine sahip olmak gerekir. Bu da adalettir der Mâtürîdî.¹¹⁶ Bu izahlar adaletin Allah'tan Peygamberine, oradan da kullarına uzanan boyutlarını gözler önüne sermiştir. İnsanda var olan adalet duygusu Allah tarafından yaratılmış ve bu duygunun layıkıyla işlerlik kazanması istenmiştir. Adalet dünyanın düzeninde kendini gösterir, Kur'an'ın öğretilerinde vardır, insanın yapısına kodlanmıştır.

İslam tarihinin her dönemi, Resûlullah'ın, sahabelerin ve onlar gibi dini doğru anlayıp yaşamaya gayret eden insanların adil düşünce ve uygulama örnekleriyle doludur. Bu itibardır ki İslam toplumlarında adalet mülkün temeli olarak kabul edilmiştir. İkinci halife Hz. Ömer, adalet ile sembolleşen bir şahsiyettir. Adalet İslâm toplumlarında yaşayanların karşılıklı iş ve ilişkilerinde

¹¹¹ Yûnus, 10/47.

¹¹² el-A'râf, 7/29.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/35.

¹¹⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1374-75/1955-56), 1/ 715 (Zekat, 30); Tirmîzî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 3/617 (Ahkâm, 4).

¹¹⁵ el-Bakara, 2/143.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/ 200.

esas bir kriter ve ölçü olarak yerini almış, adaletten yoksun heves ve isteklere yer verilmemiş, akrabalık ve yakınlık adaletin önüne geçirilmemiş, zengin-fakir, kuvvetli ve zayıf ayırımı yapılmadan herkese eşit muamelede bulunmak esas kabul edilmiştir. “*Nasıl oluyor da bazıları, Allah’ın kanununa muhalefette bulunarak aracılık yapmaya kalkışıyorlar. Sizden öncekiler şu sebeple helak olmuştu: İçlerinden asil ve ileri gelen birisi hırsızlık yapınca onu serbest bırakıyorlar, zayıf ve fakir olan bir kişi hırsızlık yapınca, ona ceza veriyorlardı. Allah’a yemin olsun ki hırsızlık yapan Muhammed’in kızı Fatıma dahi olsaydı, hiç tereddüt etmeden onu cezalandırırdım*”¹¹⁷ buyuran Hz. Peygamber, adalete muhalif şekilde aracılık yapmak isteyenleri çok yakını dahi olsa, sert bir şekilde kınamış, suçlu kişiye hak ettiği cezayı vermekte hiçbir tereddüt göstermemiştir. Mâtürîdî adalet mesajını sözlü ve fiili olarak insanlara açıklayan Hz. Peygamber’in sünnetini de adalet olarak vasfetmiştir.¹¹⁸

Adaleti terkeden cemiyetlerde kargaşa, anarşi, terör ve zulüm hâkim hale gelir, adaletsizliğe uğrayan insanların etkisiyle isyanlar ortaya çıkar, adaleti tesis etmekle sorumlu devlet ve mahkeme gibi kurumlara güven sarsılır. Adil olmayan kişiler kendi bireysel menfaatiyle çakıştığı durumda batıldan yana bir duruş sergilerken, adalet vasfına sahip olan kişiler hakkı hak, batılı da batıl olarak değerlendirme melekesine sahip olduklarından ilk bakışta kendileri için yanlış gibi görünse bile adaletten yana tavır alırlar/almalıdırlar. Zira adalet sahibi olmak, bir şeyi sadece görünen yüzüyle değil hikmet yönünden değerlendirmeyi gerektirir. Bu hususa açıklık getiren Mâtürîdî dış dünyada Allah tarafından yaratılan varlıklar arasında kötü ve zararlı olduğu düşünülen bazı şeylerin de bir hikmetinin olabileceğine dikkat çekmiş ve bunu acı ilaç içmenin yaraları tedavi etmek gibi bir gayesinin olmasından hareketle temellendirmiştir.¹¹⁹ Bu demektir ki neyin adil olduğunu tespit etme, adaleti muhafaza etme ve adaletin gereğini yerine getirme süreçlerinde insanlar yanılabilirlerdir. Adalet sahibi olmak öyle önemli bir kazanımdır ki, Mâtürîdî adaletten ayrılmanın bir işareti olan hakkı batıla karıştırma kusurundan bizi korumasını Cenâb-ı Allah’tan niyaz etmiştir.¹²⁰

4. Adaleti Sağlama ve Koruma Yolları

¹¹⁷ Buhari, “Hudud”, 8/16; Müslim, “Hudud”, 8-9/1315.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’an*, 5/190.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü t-Tevhid*, 345-347.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü t-Tevhid*, 356.

Adaleti tanımlanırken dikkat çektiğimiz kavramlardan biri de “sınır” ifadesi olmuştur. Buna göre Allah’ın koyduğu sınırları aşan veya insanların sınırlarına tecavüz eden kişi adaletten ayrılır. Adaletten ayrılmak da zulme neden olur.¹²¹ Hadde tecavüz olarak da ifade edebileceğimiz sınırları aşma ifadesine Mâtürîdî de dikkat çekmiş, adaletin aslının bir şeyi ait olduğu yere koymak ve onun için tayin edilen sınırları korumak anlamına geldiğine dikkat çekmiştir.¹²² Adalet belli bir hududa bağlı kalmayı gerektirdiği için, bu sınırları aşma durumunda zulüm ortaya çıkar. Adaletten şaşma ifrat ve tefrit yönünde iki taraflı olabilir. Kişiyi adaletten ayrılıp zulme sapmaya iten sebepler vardır. Mâtürîdî’ye göre bunlar arasında bilgisizlik (hakkı bilmemek) ve ihtiyaç öne çıkar.¹²³ Bunların dışında nefret ve düşmanlık duygusu, fakirlik korkusu, dost ve akrabaya tarafgirlikte bulunma isteği, zenginlik hırsı gibi endişeler de kişileri adaletten uzaklaştıran etmenlerdir.¹²⁴ Mesela kişinin kardeşlerinden veya evlatlarından birine olan sevgisi veya nefreti, onu diğerlerine karşı adaletten uzaklaşmaya sevk edebilir. Yine kişi sevdiği evladını, diğerlerine karşı kayırma pozisyonunda olabileceği gibi, miras dağılımında ayrıcalık göstererek, sevmediğinin hakkını sevdiği kişiye devredebilir. Bu haksızlığın kabul edilemeyeceğini düşünen Mâtürîdî’ye göre adalet, ister rıza halinde, ister kızgınlık halinde olsun yerine getirilmelidir.¹²⁵ Zulüm ile kötülüğün aynı mânaya gelecek şekilde yer aldığı âyetlerin bulunduğu dikkat çeken Mâtürîdî, kötülük yapan kişinin kendisine zulmettiğini, kendine zulmedenin de kötülük yapmış olduğunu ifade eder.¹²⁶

Her türlü hakkı koruma altına almayı vadeden hukuk, “topluluklardaki fertlerin birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen ve kamu tarafından desteklenen kurallar bütünü” olarak tanımlanmıştır.¹²⁷ Hukukun, adalet ve düzeni tesis etme fonksiyonu bulunmaktadır. Bu nedenle, fert ve toplumlar arasındaki bütün ilişkiler ancak hukuk yoluyla düzenlenir ve herkesin hakkı hukuk tarafından güvence altına alınır. Her hak bir hukuk sistemine dayanır. Mâtürîdî hukuk ve adalet arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekerek şöyle der: “Hakem tayin edilen kişiye düşen görev adalet, iyi niyet ve emanet duygusu içinde hükmetmektir”.¹²⁸

¹²¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, 3/184; 7/92.

¹²² Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, 5/325.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 346, 349; Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, 3/235.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, 4/139, 179.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, 4/175.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, 4/31.

¹²⁷ Hikmet Adem, “İslam’da Yönetim ve Adalet Anlayışı”, *Yenifikir* 7/17 (2016), 87-88.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, 2/207.

Şu halde hukuk düşüncesinin temelinde adalet bulunurken, adaletin temininde hukuk ilkesi devreye girer. Diğer taraftan hukuk tabiat yasalarına uygun olduğu nispette adaletli olmaktadır. Yine bir hukuk sisteminin adaletli olabilmesi için insan haklarını güvence altına almış olması gerekir. Dinin aslî temellerinden biri olarak görülen hak ve adalet toplumdaki insanların huzurlu bir şekilde varlıklarını sürdürebilmelerinin teminatıdır. Bu sebeptendir ki adaleti güce değil de, hakkaniyete dayandıran Kur'an, herkese bütün işlerinde adaletli davranmalarını ve adaletten asla sapmamalarını hatırlatmıştır.¹²⁹

Hükümde adaletli olmak, sadece hâkimlik mesleğini icra edenlerin uyması gereken bir prensip değildir. Toplumda her müslümâna düşen bir sorumluluktur ve kişinin bütün ilişkilerinde dikkate alması gereken bir düsturdur. Çünkü adaletsizlik toplumda, kin, nefret düşmanlık ve parçalanma gibi olumsuz duyguların yayılmasına zemin hazırlamaktadır. Bu da toplumsal barış ve huzura zarar verir. Adalet dünyanın imarına, zulüm ise tahribine sebep olur. Bu çerçevede adalet, politik, içtimaî ve ahlakî alanların hepsine şamil bir ihata alanına sahiptir. Bu bağlamda kişinin kendisine, ailesine ve etrafında yer alan insan, tabiat ve hayvanlara karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi adaletin bir gereğidir. “*Hükümünde, ailesine karşı ve velâyeti altında olanlar hakkında adil davrananlar, kıyamet gününde nurdan minberler üzerindedirler*”¹³⁰ buyuran Peygamberimizin 23 yıllık risalet görevi boyunca bir hak ve adalet mücadelesi içinde olduğu görülmektedir.¹³¹ Kur'an'da peygamberlerin gönderilme gerekçeleri arasında, toplumda adaletin sağlanması önemli bir konum işgal etmektedir.¹³²

Âyetlerde Allah'a ve başka insanlara karşı hak ihlalinde bulunan kimselerin aslında kendilerine zulmettikleri ifade edilmektedir.¹³³ Herkes kendi ruh ve bedenini muhafaza etmekle mükelleftir. Bu çerçevede adalet ahlakî yetkinlik ve ruhî denge olarak da kabul edilmiştir. Mâtürîdî insan aklının gerçeğin önünü kapatan ve hakkı doğru şekilde kavramasına engel olan perdelere karşı

¹²⁹ en-Nisa 4/58; el-Mâide 5/8; el-En'am 6/152; el-A'râf 7/159, 181; Hûd 11/85 ve dğrl.

¹³⁰ Müslim, Sünen, İmare 5 (1827) 2/1458

¹³¹ Açıklama için bk. Aydın Kudat, “Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme”, *ADAM Akademi* 4/2 (2014), 87.

¹³² el-Hadîd 57/25.

¹³³ el-Bakara 2/165, 231. Burada kişinin bir hak ihlalinde bulunduğu durumda kendisine zulmetmiş olmasını, ihlal ettiği bu hakkın sahibinin dönüp dolaşıp bir şekilde bunu kendisinden alacak olması nedeniyle sonuçta kendine dönmesi şeklinde açıklamak mümkündür. Ayrıca kişi bir hak ihlalinde bulunduğu durumda bunun vicdanî huzursuzluğu da ayrı bir zulüm olarak değerlendirilmeye müsaittir.

çıkabileceğini düşünür.¹³⁴ Bu perdeler arasında en önemlilerinden biri tembellik, huzursuzluk ve hastalıklardan engellemek maksadıyla eğlencelere ve geçici zevklere verirler. Burada akıl ve irade gücünün işlevsizleştirilmesi söz konusudur. Oysa insan kendisinde bulunan akıl, irade, sevgi, şefkat gibi güçlerini işlevsizleştirmek yerine bunları dengelemek suretiyle, kendisine ve başkalarına karşı adil davranışın yollarını açmalıdır. Bu yetkinliğin oluşmasıyla insan davranışları aşırılıklardan uzak hale gelecektir. Zira adâlette hakkâniyet, doğruluk, gerçeklik ve dürüstlük gibi çeşitli erdemler vardır. Adâlet ise, ancak hakka uymakla sağlanır.¹³⁵

Sonuç

İslam düşüncesinde adalet insanları da aşan yüce bir değer olarak kabul edilmiştir. Adaletin esas kaynağı olan Allah, hükmünde ve tüm fiillerinde adaletini tecelli ettirir. O kullarından da adâletli davranmalarını ister. İlahî kitapların gönderiliş maksatlarından birisi de, yeryüzünde adaletin hâkim kılınmasıdır. Allah Kitab'ı ve mizanı, ölçü ve dengeyi ilahî bir kanun olarak indirmiştir ki, O'nun yarattığı her şeyde düzen tesis edilebilsin ve hükümde adalet ve hakkaniyet esaslarına riayet edilsin. Ölçüp tartarken hak gözetilsin, hile yapılmınsın. Yönetiler hakkı-hukuku hâkim kılan âdil kimseler olsun. Aldatmayan, başkaları tarafından da aldatılmayan insanlar birbirlerine emniyetle yaklaşsın. Böylesi fertlerden oluşan bir toplum da gerçek anlamda bir güven toplumdur. Dolayısıyla toplumlar olgunluğa ancak adalet ilkesini hâkim kılmakla ulaşırlar.

Toplumda hiçbir birey ve kurumun kendisinden vazgeçemeyeceği evrensel bir değer olduğu görülen adalet, sosyal hayatta insanlar arası ilişkilerin belirli kurallar çerçevesinde sağlıklı şekilde varlığını devam ettirip muhafazasına imkân sağlar. Adaletin İslam düşüncesi alanında öne çıkan kavramlardan biri olması, insanın kendi iç dengesinden başlayarak tüm ilişki alanlarına yansıyan bir temel ilke olmasından kaynaklanmaktadır. Mâtürîdî de farklı konular bağlamında adalete vurgu yapmış, adaletin mahiyeti, önemi, tevhitte olan ilişkisi, türleri ve adaleti muhafaza etme yollarına ilişkin önemli tespitlerde bulunmuştur.

Onun yaklaşımları çerçevesinde görülmüştür ki, kâinattaki sistemi âdil bir denge üzerine kuran yaratıcı, bu sistemin anlaşılması için belli kriterler ve

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/531.

¹³⁵ el-Araf 7/159, 181.

işaretler vazetmiştir. Dolayısıyla insan ve toplum hayatındaki denge ve adalet de ancak O'nun koyduğu ölçüler sayesinde elde edilir. Mâtürîdî'nin açıklamaları dikkat alındığında, yaratıcının belirlediği ilkelere muhalefet ederek adalete ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Adalet ilkesi sarsıldığında toplumlarda kaos ve kargaşa meydana gelir ve toplum düzeni sarsılmış olur. Her türlü kötülük ve işkencenin artarak had safhalara ulaştığı, dünyanın çeşitli yerlerinde insanların haksız yere zulme maruz bırakıldığı ve katledildiği, insanlık onurunun ve insanca yaşama hakkının ayaklar yara aldığı, fakir ve geri kalmış ülkelerin her türlü zenginlik kaynaklarının başka büyük güçler tarafından sömürüldüğü dünyamızda, hak ve adalet ilkelerini öne çıkararak, bunlara karşı duyarlılık oluşturmak daha da fazla önem kazanmıştır. Bu itibarla Mâtürîdî'nin de işaret ettiği üzere adaletin tesisine mani olan ve onun toplumdaki varlığını engelleyen bilgisizlik, mal, mülk ve şan şöhret elde etme hırsı, yakın akrabaya tarafgirlikte bulunma isteği, bazı kimselere karşı öne çıkan nefret ve düşmanlık duygusu, fakirlik korkusu türünden etmenler ortadan kaldırılmalıdır.

Toplumda adalet ilkesini kitlelere hakim kılmak için gerekli olan bir takım esaslar vardır. Bunlardan biri olan hak ve hukuka riayet etme sorumluluğudur ve bu yükümlülük herkesin üzerine düşen bir görevdir. Kişinin bunu sağlayabilmesi için öncelikle kendisine karşı olan sorumluluklarını yerine getirmesi gerekir. İnsanın kendisine karşı yaptığı hatalar, hem bedeninin hem de manevi dengesinin bozulmasına neden olacağından, bu kişinin başkalarına karşı zulümde bulunmasına sebep olmaktadır. Yine kişinin başkalarına karşı yaptığı haksızlıklar, aslında bizzat bunu yapan kişiye de zarar vermektedir. Bu şekilde iç içe geçen ilişkiler biçimiyle kendisini gösteren adalet, insanlar arasında hak ve hukuka riayet edildiği sağlıklı bir toplum yapısının oluşması açısından vazgeçilmez bir ilkedir.

Kaynakça

- Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *el- Fark beyne'l-frak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye minhüm*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Dârü't-türâs, t.s.
- Adem, Hikmet. "İslam'da Yönetim ve Adalet Anlayışı". *Yenifikir* 7/17 (2016), 72-92.
- Ahmed Emin. *Zuhrü'l-İslâm*. Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1964.
- Altıntaş, Ramazan. "İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Aralık 1998). 237-249.
- Amîdî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*. nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-lügâ ve sıhâhu'l-Arabîyye*. Beyrut: Dâru İlmi'l-Melâyîn, 1984.
- Çağrıç, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/137-139. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/ 391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Demirkol, Murat. "Barışın İnşasında Sevgi ve Adaletin Gücü". *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 4 (Ağustos 2015), 416-424.
- Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî. Seyyid Şerif Cürçânî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd. *el-Muhît fi'l-Lüga*. ed. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1994.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Kahire: Dârü'l-Mısıriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Fîruzabâdî, Ebu't-Tâhîr Mecdüddîn M. b. Yakub b. Muhammed. *Kâmus Tercümesi*. çev. Mütercim Asım Efendi. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisar ve'r-Red alâ İbn Râvendî el-Mülhîd*. nşr. Albert. N. Nadir. Beyrut: Matbaatu'l-Kasuleykiyye, 1957.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tuncay. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- İbn Fâris, Ebi'l Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ Râzî. *Mu'cemü Makâyisi'l-lüga*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.
- İlhan, Avni, "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- İsferâyîni, Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *et-Tebisîr fi'd-dîn ve temyizü'l-firkati'n-nâciye ani'l-firak*. Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1940.
- Kâbî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mâhmûd el-Belhî. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1974.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Münye ve'l-emel*. derl. Isâmüddîn Muhammed Ali, Ahmed Murtaza. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1985.
- Kudat, Aydın. "Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme". *ADAM Akademi* 4/2 (2014), 87-106.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. haz. Halil Altuntaş-Harun Özdemirci. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. nşr. Bekir Topaloğlu ve dğrl. İstanbul : Mizan Yayınevi, 2005-2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. *Kitâbü't-Tevhid*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1374-75/1955-56.
- Ögük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Ögük, Emine. "Kötülük Problemi Karşısında Etkili Öğreti: Hikmet ve Adalet". 18 (2013), 70-78.
- Râgıb el-İsfehânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. ed. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî (Temel Türkçe Sözlük)*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1985.
- Savut, Harun. "Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri". *Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014), 455-478.
- Seyyid Şerif Cürcânî, Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmîzî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yücel, Yonca F. "Hak ve Menfaatler Üzerine Bir İnceleme". *TBB Dergisi* 91 (2010), 335-357.
- Zebidî, Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. nşr. Mustafa Hicazî. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1989.

Usul İslam Araştırmaları
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279
Nisan/April 2022, 37 (37): 31-53

**Hâss Lafzın Delâleti Çerçevesindeki Tartışmalar ve Fürû Fıkha
Yansımaları (Hanefî ve Şâfiî Mezhebi Özelinde)**

Discussions Within the Scope of the Indication of the Khass Term and Its
Reflections to Furu' al-Fiqh (Examples of Hanafi and Shafi Schools of Law)

Salih Güner

Arş. Gör., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
salihguner_17@hotmail.com | ORCID: 0000-0001-8333-963X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 14 Eylül/September 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 09 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 31-53

Cite as/Atıf: Güner, Salih. "Hâss Lafzın Delâleti Çerçevesindeki Tartışmalar ve Fürû Fıkha Yansımaları (Hanefî ve Şâfiî Mezhebi Özelinde) [Discussions Within the Scope of the Indication of the Khass Term and Its Reflections to Furu' al-Fiqh (Examples of Hanafi and Shafi Schools of Law)]". Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 31-53.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Salih Güner).

Hâss Lafzın Delâleti Çerçevesindeki Tartışmalar ve Fürû Fıkha Yansımaları (Hanefî ve Şâfiî Mezhebi Özelinde)

Öz

Hâss lafzın delâleti ve beyanı problemi fıkıh usûlünde önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira hâss lafzın delâleti ve beyanı hakkında benimsenen usûl, farklı usûl kaidelerine de etki etmekte ve bu da beraberinde usûl ve fûrû alanında mezhepler arasında görüş farklılığına sebep olmaktadır. Hanefî usûl âlimlerine göre hâss lafzın delâleti kat'î olmakla birlikte lafza gelen ziyade nesih kapsamındadır ve Kuran'ın hâss lafzının haber-i vâhid veya kıyas ile beyan edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan Şâfiî usûlcülere göre, hâss lafzın delâleti kat'î olmakla birlikte lafza gelen ziyade nesih değil; beyan kapsamındadır ve Kuran'ın hâss lafzının haber-i vâhid ve kıyas ile beyan edilmesi mümkündür. İki mezhep arasındaki vâki olan bu farklılıklar ve ihtilâflar, ilgili bazı meselelerde farklı usûl kâidelerinin benimsenmesine neden olmuş ve bu durum fûrû fıkıhta da kendisini hissettirmiştir. Bu çalışmada, her iki mezhebin hâss lafza bakış açısı incelenmiş, bunun akabinde usûl-fûrû farklılaşmasının sebep ve sonuçları tespit ve tahlil edilmeye çalışılmış ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usûl, Fûrû, Delâlet, Hâss Lafız, Hüküm.

Discussions Within the Scope of the Indication of the *Khass* Term and Its Reflections to *Furu' al-Fiqh* (Examples of Hanafi and Shafi Schools of Law)

Abstract

The problem of indication and declaration of the *khass* terms (*lafz*) has an important place in '*usûl-al fiqh*'. Because the *usûl* adopted on indication (*dalalah*) and elucidation (*bayan*) of the *khass* term affects different '*usûl* rules as well and this causes a difference of opinion between the schools of law in the field of both '*usûl* and *furu'*'. According to the scholars of Hanafi *usûl*, while the indication of *khâss* term is certain, the addition (*ziyadah*) to the *lafz* is within the scope of *naskh* and it is not possible to elucidate (*bayân*) the *khass* of the Qur'an with *khavar al-wahid* or *qiyas*. According to scholars of Shafi *usul*, the indication of *khass* term is certain and the addition is not within the scope of *naskh*, it is within the scope of elucidation and it is possible to elucidate the *khass* of the Qur'an with *khavar al-wahid* or *qiyas*. In this study, the perspectives of both schools of law on *khass* terms are examined and then the causes and consequences of the '*usûl-fürû'*' difference are aimed to be exhibited.

Keywords: *Fiqh*, '*Usûl*, *Furu'*, *Dalâlat*, *Lafz* of *Khass*, Judgment.

نقاش حول دلالة اللفظ الخاص وانعكاساته على الفروع الفقهية في المذهبين الحنفي والشافعي

الملخص

تحتل مسألة دلالة اللفظ الخاص وبيانها مكانة مهمة في أصول الفقه، لأن المناهج المتبعة في دلالة اللفظ الخاص وبيانه تؤثر في قواعد أصولية مختلفة، وهو ما ينتج عنه اختلاف الآراء بين المذاهب في الأصول والفروع، فوفقاً لأصولي الحنفية، اللفظ الخاص وإن كانت دلالاته قطعية إلا أن الزيادة عليه هي في حكم النسخ، ولا يمكن لخبر الأحاد والقياس بيان اللفظ الخاص في القرآن الكريم، أما أصوليو الشافعية فذهبوا إلى أن اللفظ الخاص وإن كان قطعي الدلالة إلا أن الزيادة عليه ليست في حكم النسخ وإنما هي في حكم البيان، وبالتالي يمكن للخبر الواحد والقياس بيان اللفظ الخاص في القرآن الكريم، وقد أدى هذا الاختلاف بين المذهبين إلى تبنيهما آراء مختلفة في عدد من قواعد الأصول، ويمكن مطالعة هذا الاختلاف كذلك في الفروع الفقهية، ونحاول في هذه الدراسة تحليل وتحديد وجهة نظر كلا المذهبين في مسألة اللفظ الخاص، وسنعرض أمثلة من فروع الفقه من كلا المذهبين، ونحاول بعد ذلك تحديد أسباب ونتائج اختلاف الأصول-الفروع.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الأصول، الفروع، الدلالة، اللفظ الخاص، الحكم.

Giriş

İslâm hukukunun aslı kaynaklarının dilinin Arapça olması itibariyle bu dili ve dilin delâlet ettiği manaları bilmeden lafızlardan hüküm çıkarmanın sağlıklı bir yol olmadığını ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla hüküm istinbât etmenin yollarını konu edinen ve bu hususta metodolojik bir bakış açısı sunan fıkıh usûlü, lafızların hangi manaya delâlet ettiği hususunda farklı taksimler geliştirmiş ve müctehide yol gösterme bağlamında belli kaideler ortaya koymuştur. Her bir mezhep, benimsemiş olduğu bakış açısına istinaden bir usûl belirlemiş ve fûrû ile ilgili meseleleri, belirlemiş olduğu usûl üzerine bina etmiştir. Lafzın nasıl ve hangi usûle göre anlaşılacağı ise mezheplerin yoğun mesai harcadıkları alan olmuştur. Nitekim bu bağlamda Hanefî âlimler tarafından lafızlar, konuldukları mana bakımından, kullanıldıkları mana bakımından, manaya delâletlerinin açıklığı ve kapalılığı ve manaya delâletinin şekli bakımından olmak üzere farklı açılardan usûlî taksime tabi tutulmuştur.

Fıkıh usûlü âlimlerinin, hüküm çıkarma bağlamında lafız ile ilgili geliştirdikleri önemli taksimlerden birisi de şüphesiz lafzın konulduğu manaya göre ne ifade ettiği hususudur. Hanefî usûlünün klasik dönem temsilcilerinden Debusî, Fahu'l-İslâm el-Pezdevî ve Serahsî gibi âlimler kapsamı bakımından lafızları hâss, âmm, müşterek ve müevvel şeklinde taksim etmiş ve Hanefî fıkıh usûlü bu çizgide gelişmiştir. Diğer taraftan Hanefî fıkıh usûlünün bu yönde geliştiğini ifade etmemiz mezhep içerisinde farklı düşüncelerin olmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim makalede, Hanefî mezhebi içerisindeki farklı yönelimlere de değinmekle birlikte bu yönelimin sebep ve sonuçlarını da tahlil etmeye çalışacağız.

Yine belirtmeliyiz ki makalede, Hanefilere göre konulduğu mana bakımından lafızların tamamını incelemeye tabi tutmayacağız. Sadece hâss lafız ve hâss lafız çerçevesinde gerçekleşen ihtilâfları ve bu ihtilâfların sebep ve sonuçlarını inceleyeceğiz. Yine hâss lafız ile bağlantılı olan diğer meselelere de değinmeye çalışacağız. Meseleyi, Hanefî mezhebi açısından tahlil etmekle birlikte Şâfiî mezhebi açısından da değerlendireceğiz ve ihtilâf noktalarını tespit etmeye çalışıp ihtilâfların fûrû fıkha yansımalarının neler olduğunu belirtmeye çalışacağız. Bu bağlamda yapacağımız çalışmanın, Hâss lafzın delâleti meselesi özelinde Hanefî-Şâfiî mezhepleri arasında usûl ve fûrû açısından bir mukayese olduğunu söyleyebiliriz.

1. Hâss Lafzın Tanımı

Hâss (الخاص), kelime anlamı itibariyle tek olmak, tahsis etmek, temayüz etmek anlamlarına gelmektedir. Usûl âlimleri, terim anlam itibariyle hâss lafzı farklı şekillerde tanımlamışlardır.¹ Hanefî usûlü gelişim dönemi âlimlerinden olan ve Hanefî usûlünün gelişiminde büyük payı olan Debûsî (ö. 430/1039), hâss lafzı “Zâtı ve manası itibariyle tek bir şeyi içeren lafız” olarak tanımlamıştır. Debûsî, hâss lafzın ayn (عين), cins (جنس) ve nev’ (نوع) olmak üzere üç farklı şekilde olabileceğini ifade etmiş ve ‘ayna “Zeyd”, cinse “İnsan, cin, melek” ve nev’e “adam, kadın” örneklerini vermiştir.² Hanefî usûlünün gelişiminde büyük payı olan ve kendisinden sonra birçok Hanefî usûl âlimini etkileyen Pezdevî (ö. 482/1089) ise hâss lafzı “Herhangi bir ortaklık olmaksızın tek bir mana ifade etmek üzere vaz’ olunan her bir lafız ve tek bir şey ifade etmek üzere bilinen fertler için vaz’ olunan her bir isim” şeklinde tanımlamıştır.³ Pezdevî, “Bir mana ifade etmek üzere vaz’ olunmuştur.” ifadesiyle hâss lafzın “ah, vay, vah” gibi mühmel kelimeleri içermediğini belirtmiş ve yine “Herhangi bir ortaklık olmaksızın tek bir şey” ifadesiyle de hâss lafzı, müşterek lafızdan ayırmak istemiştir.⁴ Serahsî’nin (ö. 483/1090) eserine baktığımızda onun da Pezdevî’ye benzer bir tanım yaptığını görmekteyiz.⁵ Müteaahhir dönem Hanefî usulcülerinin, tanımlamada küçük farklılıklar olsa bile Debûsî ile başlayan bu çizgiyi devam ettirdiğine şahit oluyoruz.⁶

Mütেকellimîn usûl metodunun temsilcilerinden biri olan Gazzâlî (ö. 505/1111) hâss lafzı, “Kapsadığı anlam sebebiyle bir başka manayı kabul etmeyen lafız” şeklinde tanımlamıştır. Gazzâlî’nin ifade ettiği üzere “zâtı itibariyle hâss olan (hâss li-zâtihî) bir kelime parçalanamayan “bir tek” gibidir. Herhangi bir varlığa nispetle hâss olan (hâss li-gayrihi) kelime ise kendisinden

¹ Ferhat Koca “Has”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/265

² Ebû Zeyd Abdillâh b Muḥammed b Ömer b İsâ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, thk. Halil Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 94.

³ Ebû’l-Usr Fahrü’l İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl il’ a ma’rifeti’l-usûl*, thk. Said Bekdaş (Medine: Dâru’s-Sirâc, 2016), 96.

⁴ Alâuddîn Abdülazîz b Ahmed Abdul’aziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1/49.

⁵ Muhammed b Ahmed b Ebî Sehl Şemsu’l-eimme es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 1/124, 125.

⁶ Ebû’l-Berekât en-Neseî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud, *Keşfu’l-esrâr a’le’l-menâr mea şerhu nûru’l-envâr*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/26, 27; Celâleddîn Ömer b. Muhammed, el-Habbâzî, *el-Muğni fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke, Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâü’t-Türâsi’l-İslâmî 1983/1403), 93.

yukarıdakilere nispetle hâss, aşağıdakilere nispetle âmmdır. Gazzâlî'nin hâss li-zâtîhi ve hâss li-gayrihi kavramları, Debûsî'nin “zâtî ve manası itibariyle hâss olmak” tanımlamasıyla yakınlık göstermektedir.”⁷

Yukarıda zikretmiş olduğumuz tanımları değerlendirdiğimizde hâss lafzın tanımına dair “Tek bir vaz’ ile tek bir manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet etmek üzere konulan her bir lafız”⁸ şeklindeki bir ifadenin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

2. Hâss Lafzın Delâleti ve Beyanı Problemi

Hâss ve âmîm lafzın hükme delâletinin ne olduğu meselesi, fıkıh usûlünde önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim lafzın delâletinin, kat’î veya zannî olduğunun kabul edilmesi bu anlayış üzerine birçok usûl kaidesi bina etmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla hâss lafzın hüküm açısından ne ifade ettiği usûl-fürû ilişkisi bağlamında önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Konunun önemine ve bakış açısı farklılığına binaen hâss lafzın hükme delâleti ve beyanı problemini Hanefî ve Şâfiî mezhebi açısından tahlil etmeye çalışacağız.

2.1. Hanefî Mezhebinin Görüşü

Hanefî mezhebinde, hâss lafzın hükme delâleti ve beyanı meselesine dair iki farklı bakış açısının bulunduğunu ifade etmemiz mümkündür. Birincisi, Irak Hanefî ekolünün bakış açısıdır ki Debûsî-Pezdevî-Serahsî çizgisi bağlamında mezhebin genel görüşünü temsil etmektedir. Mezhep içerisinde meseleye dair diğer bakış açısı ise Semerkant Hanefî ekolüne aittir. Kelâmî asıllar ile uyumlu yeni bir fıkıh usûlü geliştirme bağlamında iddiaları⁹ olan Alâaddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), Semerkant Hanefî ekolünün hâss lafzın delâleti ve beyanı konusunda mezhebin geneline aykırı bir görüş benimsediğini ifade etmiştir.¹⁰

⁷ Koca, “Has”, 16/265; Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 238; Mehmet Cengiz, “Fıkıh Usûlünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki Has Lafız Özelinde”, *Marife* 20/2 (Aralık 2020), 517-518.

⁸ Koca “Has”, 16/264.

⁹ Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânul'-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zekî 'Abdîlber (Kâtar: Matâbi'u'd-Düha'l-hadişe, 1984), 1-3.

¹⁰ Semerkandî, *Mizânul'-usûl*, 300.

Debûsî, eserinde has lafzın hükmünün kat'î olduğunu ve Hanefî âlimlerin bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir.¹¹ Serahsî ise eserinde hâss lafzın hükmünü şu şekilde tanımlamaktadır: “Hâss lafzın hükmü, lafızdan neyin kastedildiğinin bilinmesidir ve dil açısından, lafzın vazolunduğu mana ile amel etmenin vacip olmasıdır.”¹² Serahsî, sözlerinin devamında yapmış olduğu bu tanıma açıklık getirmekte ve hâss lafzın mecaza ihtimali bulunsa bile bunu gösteren herhangi bir delil bulunmadığı takdirde dil açısından vazolunduğu mana ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Serahsî, hâss lafzın zaten açık olduğunu ve lafza dair bir beyanın gelmesinin ihtimal dışı olduğunu beyan etmektedir. Serahsî, eserin başka bir yerinde ise hâss lafzın hükmünün kat'î olduğunu ifade etmektedir.¹³ Konu ile ilgili Pezdevî'nin görüşünü incelediğimizde onun da Debûsî ve Serahsî çizgisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Pezdevî'nin, hâss lafzı tanımlarken lafzın, yakînî (علم اليقين) bilgi (kat'î bilgi) ifade ettiğini tanımına eklediğini de belirtmeliyiz.¹⁴

Mütেকaddim ve müteaahhir Hanefî usûlcülerin eserlerine baktığımızda, hâss lafzın hükmünün kat'î olduğu ve lafzın delile binaen mecaza ihtimali bulunsa bile bunun, lafzın kat'î olmasına etki etmediği görüşünü benimsediklerini görüyoruz. Ayrıca bu âlimlere göre, hâss lafzın bizâtihî açık olması sebebiyle beyana ihtimalinin bulunmadığı beyan türü, *beyan-ı tefsirdir*.¹⁵ Çünkü hâss lafız, müşkil veya mücmel gibi manası anlaşılabilen ve bu sebeple beyana ihtiyaç duyulan bir lafız değildir. Diğer taraftan hâss lafzın, delile binâen neshedilmesi ise ihtimal dâhilindedir. Ancak bu durumda nesih delilinin, Hanefîlerin öne sürmüş olduğu şartları taşımaması gerekmektedir.¹⁶

Alâaddin es-Semerkandî'nin belirttiği üzere Semerkant Hanefî ekolü, mezhep içerisinde farklı bir görüşe meylenmiştir. Semerkant Hanefî ekolüne göre “Her hakikat mecaza her âmm lafız ise tahsis edilmeye muhtemeldir.” Diğer bir ifadeyle hâss lafzın, hakiki anlamı içermesi muhtemel olduğu gibi mecaz anlam

¹¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 100.

¹² Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/128.

¹³ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/128, 139.

¹⁴ Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/123.

¹⁵ Abdullatif İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fî usuli'l-fikh*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 14.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 2/315; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/28, 29; el-Habbâzî, *el-Muğni fî usuli'l-fikh*, 93; Sa'deddîn Mes'ûd b. 'Ömer Taftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-tavdîḥ* (Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.), 1/61-63; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, trc. Davut İlaş, (İstanbul: Müallim Neşriyat, 2019), 38; Koca, “Has”, 16/266, 267.

ifade etmesi de muhtemeldir. İhtimallerin bulunduğu yerde ise kesinlikten söz edilemez. Dolayısıyla hâss lafzın delâletinin kat'î olması mümkün değildir. Bununla birlikte lafzın zahiriyle amel edilmesi vaciptir ve Semerkant Hanefî ekolüne göre hâss lafzın hükmü zahiren sabit olmaktadır. Semerkandî, Hanefî mezhebi içerisindeki bu usûl farklılığının sonucuna da değinmekte ve hâss lafzın delâletinin kat'î olduğu görüşünü benimseyenlere göre nassa ziyadenin, nesih konumunda olduğu ve haber-i vâhid ve kıyas ile nassa ziyade yapılmasının caiz olmadığını belirtmekte; diğer taraftan hâss lafzın kesin bilgi ifade etmediğini benimseyenlere göre ise nassa ziyadenin, beyan konumunda olduğunu ve haber-i vahid ve kıyas ile beyanın caiz olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Zikrettiğimiz bu pratik sonucun fûrû fıkha yansımalarına ileride değineceğimiz için burada sadece bu bilgi ile yetinmek istiyoruz.

2.2. Şâfiî Mezhebinin Görüşü

Alâaddin es-Semerkandî, hâss lafzın delâleti hususunda Şâfiî mezhebinin, Semerkant Hanefî ekolü ile aynı görüşü benimsediğini belirtmiştir. İfade ettiği üzere Şâfiî mezhebine göre hâss lafzın hükmü, zahiren sabit olmaktadır. Lafzın, mecaza ihtimali olması sebebiyle herhangi bir katiyetten söz etmek ise mümkün değildir.¹⁸ Semerkandî'nin, Şâfiî mezhebine ait olduğunu ifade ettiği bu rivayetin doğru olmadığı kanaatinde olduğumuzu belirtmek isteriz. Şâfiî mezhebinin hâss lafız üzerine beyanı kabul etmesi¹⁹, Semerkandî'nin, Şâfiî mezhebinin görüşünün bu yönde olduğu düşüncesini ortaya çıkarmış olması muhtemeldir. Nitekim taradığımız mütekaddim, müteahhir ve muâsır usûl eserlerinde, Şâfiî mezhebine göre hâss lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünü hiçbir yerde bulamadığımızı da belirtmek isteriz.²⁰ Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö.463/1071) *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* adlı eserine baktığımızda onun hâss lafız ile ilgili şu sözlerine şahit oluyoruz: “Hâss lafız, hükmü, ihtimal bulunmayan bir şekilde içerir.”²¹ el-Bağdâdî'nin ifade ettiği üzere hâss lafız, kat'î bir şekilde hükmü içermektedir. Bu

¹⁷ Semerkandî, *Mizânul'-usûl*, 301.

¹⁸ Semerkandî, *Mizânul'-usûl*, 300, 301.

¹⁹ Hamd b. Hamdî, es-Sâidî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, (Medine: I'mâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2003), 77; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, (Şam: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/207.

²⁰ Bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Huseyn Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Riyâd: Mü'essesetü'r-Risâle, 1997), 2/354, 3/107; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûlü'l-fikh*, (Bejrût, Müessesetü'r-Risâle, 2006), 281; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/205.

²¹ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Şâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hâfîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Garrâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzi, 2000), 1/298.

cümlelerin farklı versiyonlarına (Hâss lafzın hükmünün âmm lafızdan daha kuvvetli olduğu gibi) diğer Şâfiî usûl eserlerinde de rastlamaktayız.²² Dolayısıyla Şâfiî mezhebine göre hâss lafzın hükmünün kat'î olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerinin de bu yönde olduğunu ifade edebiliriz.²³ Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki, Hanefî mezhebi ve diğer mezhepler arasındaki ihtilâf, hâss lafzın delâletinin kat'î olmasında değil; hâss lafza gelen ziyadenin, beyan mı; yoksa nesih mi kabul edileceği hususundadır.²⁴ Buna binâen hâss lafza gelen ziyadenin, nesih olduğunu benimseyen Hanefî âlimlere göre, gelen ziyadenin nesih şartlarını taşıması gerekmektedir ve bu sebeple haber-i vâhid veya kıyas ile Kuran'ın hâss lafzına ziyade yapmak mümkün değildir. Diğer taraftan hâss lafza gelen ziyadeyi beyan olarak kabul eden görüşe göre ise haber-i vahid veya kıyas ile hâss lafzın beyanı mümkün olmaktadır. Hâss lafız çerçevesindeki bu ihtilâfların, nassa ziyade ve mutlak-mukayyed konusundaki usûlî tercihler üzerinde de etkisi bulunmaktadır.

3. Hâss Lafzın İlgili Olduğu Diğer Usûl Meseleleri

Hâss lafzın ilgili olduğu usûl meselelerinden birisi nassa ziyadedir. Hanefî âlimlere göre hâss lafzın hükmü kat'î olduğu için onun üzerine yapılan ziyade nesih olarak kabul edilmekte ve hâss lafza ziyade yapılabilmesi için ziyadenin, kat'î hüküm ifade eden bir delille yapılması gerekmektedir. Diğer taraftan Şâfiî mezhebine göre, hâss lafzın delaleti kat'î olmakla birlikte nesih anlayışındaki farklılık sebebiyle²⁵ nassa ziyade, nesih değil beyandır. Dolayısıyla bu anlayış

²² Fahreddin er-Râzi, *el-Mahsûl*, 2/354, 3/103; Ebû'l-Hasen Seyfüddin 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk Afifî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 4/254; Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdulkâfi Takiyuddîn Subkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2/175.

²³ Abdülvehâb Abdüsselâm Tavîle, *Eseru'l-lüga fî İhtilâfi'l-müctehidîn*, (Kâhire, Dâru's-Selâm, 2000), 352; Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. 'Alî el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1990), 2/623; Mustafa Saîd el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâf fî kavâidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukuhâ*, (Kâhire, Müessesetü'r-Risâle, 1982), 215; Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*, ed. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd 'Alî Muhammed Mu'avvaz (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ, 1995), 5/2113; Vehbe Zuhaylî, *Usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/205.

²⁴ es-Sâidî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, 76-78.

²⁵ Hanefî mezhebine göre nesih, bir beyan işlemi, usûl tabiriyle ifade etmek gerekirse beyan-ı tebdildir. Dolayısıyla Hanefî âlimler neshi "Belirli bir vakit ile sınırlı olduğuna dair bir kayıt içermeyen şer'î amelî hükmün, daha sonra gelen bir delil ile ortadan kaldırıldığıнын beyan edilmesi" şeklinde tanımlamışlardır. Hanefilerce, neshin, beyan olarak kabul edilmesi nassa ziyadenin de bir nesih işlemi olarak kabul edilmesine sebep olmuş ve ziyade delilinde nesih şartlarına uygunluk aranmıştır. Diğer taraftan Şâfiî mezhebine göre nesih, bir beyan işlemi değil; bir ref' veya hükmün izâlesidir. Diğer bir ifadeyle hükmün ortadan kaldırılması işlemidir. Dolayısıyla Şâfîler, nassa ziyadeyi, nesih kapsamında değil, beyan kapsamında değerlendirmişler ve hâss lafzın haber-i vahid veya kıyas ile ziyade kabul

farklılığına binaen Şâfiî mezhebine göre haber-i vahid veya kıyas ile nassa ziyade yapılması beyan kapsamındadır ve zannî bir nass ile kat'î bir nassın beyanı, diğer bir ifadeyle Kuran'ın hâss lafzına, zannî bir delil ile ziyade yapmak mümkündür.²⁶

Hâss lafız ile ilgili olan diğer bir mesele, nassa ziyade ile de ilgisi bulunan mutlak lafzın mukayyede hamli konusudur. Hanefî mezhebine göre mutlak lafız hâss kapsamındadır ve bu anlayışa binaen mutlak lafzın hükme delâleti kat'îdir. Dolayısıyla Hanefî mezhebinde, mutlak lafzın ıtlakı üzerine amel edilmesi asıdır. Bununla birlikte Hanefî mezhebine göre takyid, nassa ziyade niteliğindedir ve manen nesih anlamındadır. Bu sebeple mutlak ve mukayyed lafzın tarihinin bilinmemesi durumunda aralarında tearuz söz konusu olmaktadır. Her iki lafzın tarihinin bilinmesi durumunda ise sonra gelen mukayyed lafız önceki mutlak lafzı neshetmektedir.²⁷ Hanefî âlimlerin takyidi, manen nesih olarak görmeleri ve nassa ziyade olarak nitelemeleri, tahsis ile nesih arasındaki tespit ettikleri farkların, tahsis ile takyid arasında da bulunduğunu benimsemeleri anlamına gelmektedir. Bunun fûrûya yansıyan sonuçlarından birisi şüphesiz zannî olduğu için haber-i vahid ile kat'î olan mütevatir nassın takyidinin caiz görülmemesidir.²⁸

Şâfiî usûlcüler ise mutlak lafzı, âmm lafız kapsamında değerlendirmektedirler ve lafzın tahsis ile beyan edilmesini mümkün görmemektedirler. Şâfiîlere göre mukayyed lafızdaki ziyade nesih değil, teşrî kılınan hükmün pekiştirilmesi ve başka bir hükmün ona eklenmesidir. Bu yaklaşımın sonucu olarak Şâfiîler, Hanefî âlimlerin aksine haber-i vâhid ve kıyas ile mütevatir nassların takyid edilebileceği görüşünü savunmaktadırlar.²⁹

4. Hâss Lafız Çerçevesindeki İhtilâfların Fûrû Fıkha Etkisi

edebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu usûl farklılığı ise fûrûda da farklı görüşlerin benimsenmesine sebep olmuştur. Bk. Cemâlüddîn İbrâhîm b 'Alî b Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Şam: Dâru'l-Fikr, 1980), 278; Talip Türcan (ed.), *Fikh Usûlü*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 461.

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 94; Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm*, 3/170, 171; eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*, 278; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 2/984.

²⁷ Ferhat Koca, "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/403; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/83, 84.

²⁸ Koca, "Mutlak", 31/403; İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *et-Telhis fî usûli'l-fish*, thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nebâli-Beşîr Ahmed En-'Amrî (Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, ts.), 2/167.

²⁹ eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*, 216; Cemâlüddîn İbrâhîm b 'Alî b Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lûm'a fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 43, 44; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtu'ul-edille fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/233.

Hanefî âlimler, fûrû fıkha dair bazı meseleleri hâss lafzın delâletinin kat'îliğine dayandırmış ve benimsemiş oldukları usûle binâen fikhî değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Şâfi âlimlerin eserlerine baktığımız zaman ise onların hâss lafzın delâleti ile ihticâta bulunup bir hüküm binâ ettiklerine şahit olmuyoruz. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere Şâfi âlimler, hâss lafzın delâletinin kat'î olduğunu benimsemiş olsalar bile bu lafza gelen ziyadeyi Hanefîler gibi nesih kapsamında değil, beyan kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu farklılık sebebiyle Şâfiîlerin eserlerinde hâss lafzın kat'iyetiyle ihticâta bulunduğu fûrû fıkha dair hükümlere rastlamamaktayız.

Bu başlık altında öncelikle, Hanefî usûl eserlerinde hâss lafzın delâletinin kat'îliği ile ihticâta bulunulan tüm meseleleri tespit etmeye çalışacağız. Ardından Hanefî ve Şâfi mezhebinin benimsemiş olduğu usûlünü daha iyi kavrama adına bazı meseleleri ayrıntılı olarak ele alacak ve değerlendirmeye tabi tutacağız.

İncelediğimiz Hanefî usûl eserlerinde, hâss lafzın delâletinin kat'îliği ile ihticâta bulunulan meseleler şunlardır:

1-Hayız Gören Kadının İddeti (ثلاثة فروع)

2-Namazda Ta'dili Erkân

3-Tavafta Abdest Şartı

4-Abdestte Niyet Muvâlât Tertîp Besmele Şartı

5-Muhâlea Sonrası Talakın Geçerliliği

6-Mehr-i Mislin Nikâh Akdiyle Birlikte Gerekliliği

7-Mehrin En Az Miktarı

8-Had Cezası Uygulandıktan Sonra Çalınan Malın Tazmin Sorumluluğu

9-Hedm Meselesi (Bir veya iki boşama ile kocasından ayrılan kadının başkasıyla evlilik yaptıktan sonra eski kocasına döndüğünde boşama hakkı sayısının tekrar baştan başlaması)³⁰

³⁰ 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/123-153; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/128-131; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'l-menâr*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 27-28.

4.1. Hayız Gören Kadının İddeti

Hanefî usûl eserlerinde hâss lafız ile ihticâc edilen konuların başında bu mesele gelmektedir. Hayız gören kadının boşandıktan sonra üç hayız dönemi veya üç temizlik dönemi iddet bekleyeceği hususu ayet-i kerimede geçen ثلاثة قروء (el-Bakara 2/228) kelimesine dayanmaktadır. Nitekim “قروء” kelimesinin, temizlik müddeti ve hayız manası arasında müşterek olması sebebiyle boşanan kadının iddeti hususunda mezhepler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Hanefî mezhebi, hâss lafzın delâletinin kat’î olmasına binâen “قروء” kelimesinin “hayız” anlamına geldiğini ve iddetin üç hayız dönemi olacağı görüşünü benimsemiştir. Hanefî âlimlerin ifade ettiği üzere “ثلاثة” lafzı hâss bir lafızdır ve manasına kat’î bir şekilde delâlet etmektedir. Bu sebeple hüküm, eksik veya fazla olmaksızın “üç kur” iddet beklemektir. “قروء” lafzını temizlik müddeti olarak kabul ettiğimizde iddet süresinin “üç kur”dan daha az veya daha fazla olması mümkündür. Nitekim içinde, talakın gerçekleştiği temizlik müddetini dikkate aldığımızda iddet, iki temizlik müddeti ile birlikte talakın içinde gerçekleştiği müddet kadar olacaktır ki bu durum tam “üç kur”u ifade etmemektedir. Diğer taraftan talakın içinde gerçekleştiği temizlik müddeti dikkate alınmadığında ise iddet, “üç kur”dan daha fazla olacaktır. Bu sebeple hâss lafzın gereği olarak “üç kur”un tam olarak gerçekleşebilmesi için “قروء” kelimesinin “hayız” anlamında kullanımının tercih edilmesi daha doğrudur.³¹

Konu ile ilgili Şâfiî mezhebinin delillerine baktığımızda onların meseleyi, hâss lafzın delaleti üzerine binâ ettiklerine şahit olmuyoruz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Şâfiî mezhebine göre hâss lafzın delâleti kat’î olmakla birlikte beyan edilmesi noktasında herhangi bir problem bulunmamaktadır. Konu ile ilgili Şâfiî mezhebinin delillerini ayet, hadis ve dil bakımından olmak üzere üç farklı kategoride inceleyebiliriz. Öncelikle Şâfiîler فطلقوهن لعدتهن (et-Talâk 65/1) ayetini delil olarak gösterirler. Ayete göre hayız döneminde boşama yasaklanmış ve boşama izni temizlik zamanına hasredilmiştir. Dolayısıyla iddet başlangıcı ve bitişi, temizlik müddeti ile ilgilidir. Şâfiîlerin öne sürmüş olduğu bir diğer delil, Hz Aişe’den nakledilen “Kur’lar ancak temizlik zamanlarıdır.”³² hadisidir. Şâfiî

³¹ Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/128; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz*, 282; ‘Abdul’azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/124.

³² İmâm Mâlik, *el-Muvaṭṭa*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1985), "Talâk", 54.

mezhebinin ihticacta bulunmuş olduğu bir diğer delil ise “ثلاثة” lafzının sayılabilen varlıklar açısından müzekkere delâlet etmesidir. Buna göre “الطهر” kelimesi müzekker iken “الحيض” kelimesi müennestir. Bu sebeple “القروء” kelimesi ile kastedilen temizlik müddeti olmalıdır.³³

Yukarıda görüldüğü üzere Hanefî mezhebi, benimsemiş olduğu görüşü hâss lafzın kat’îliği meselesine dayandırmış ve benimsediği usûl kâidesine uygun bir görüşte karar kılmıştır. Şâfiî mezhebi ise farklı deliller öne sürmekle birlikte meseleyi hâss lafzın kat’îliği bağlamında değerlendirmemiştir.

4.2. Namazda Ta’dil-i Erkân

Ta’dil-i erkân, bir fıkıh terimi olarak “Namazın rükünleri edâ edilirken gerekli itinanın gösterilmesi, her birine tam hakkının verilmesi, rükünler yapılırken her uzvun huzura erip hareketten kesilmesi”³⁴ anlamına gelmektedir. Fıkıh kitaplarında “Tume’nîne” kelimesi ile de ifade edilmektedir.³⁵ Tume’nîne ile kastedilen ise rükû ve secdeye sakinlik; rükûdan sonra kavme³⁶ ve secdeden sonra ise celsedir.³⁷

Ta’dil-i erkân meselesinde mezhepler arasında ihtilâf bulunmakla birlikte Hanefî mezhebi içerisinde de bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Nitekim Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e göre namazda ta’dil-i erkân farz değilken, Ebû Yusuf’a göre farzdır.³⁸ Ebû Hanife ve İmam Muhammed بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا (el-Hâc 22/77) ayetini delil olarak almışlardır. Ayette, rükû ve secde mutlak olarak emredilmiştir. Sözlükte rükû kelimesi ise eğilmek veya meyletmek anlamındadır. Nitekim hurma ağacı, yere doğru meylettirdiği zaman “ركعت النخلة” denir. Secde ise kelime anlamı itibariyle “başını eğmek ve alçaltmak” anlamındadır. Hurma ağacı başını eğdiği zaman “سجدت النخلة” denilmektedir. Yine deve, boynunu yere koyduğunda “سجدت الناقة” denilmektedir. Rükû ve secdenin sözlük anlamı itibariyle yerine getirilmesi emrin yerine getirilmesi için yeterlidir. Diğer taraftan tume’nîne, fiilin aslı üzerine devam etmeyi gerektirmektedir ki bir

³³ Kehlânî Muhammed b. İsmâ’il Şan’ânî, *Sübülü’s-Selâm* (b.y.: Dâru’l-Hadis, ts.), 2/299, 300; Ebû İsmâ’il b. Yahyâ Muzeni, *Muhtasarü’l Muzeni* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990), 8/322.

³⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2019), 533.

³⁵ Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertibi’ş-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 1/162.

³⁶ Rükûdan sonra bir tespih miktarı bekleyecek şekilde ayakta durmaktır.

³⁷ İki secde arasında bir tespih miktarı oturmaktır.

³⁸ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertibi’ş-şerâ’i’*, 1/162.

fiili emretmek, fiil üzerinde devam etmeyi gerektirmemektedir. Zikrettiğimiz şeylerden anlaşılacağı üzere Ebû Hanife ve İmam Muhammed, Hâc suresinde geçen “Rükû edin, secde edin” ifadesini hâss lafız kapsamında değerlendirmiş ve hâss lafzın bizâtihi açık olduğu ve beyanı da kabul etmediği düşüncesiyle dil açısından rükû ve secdenin ifade ettiği şey yerine getirildiğinde emrin uygulandığı görüşünü benimsemişlerdir.³⁹ Ebû Hanife ve İmam Muhammed, diğer âlimlerin ihticâc etmiş olduğu haber-i vâhidler ile de hiyerarşiyi gözetmek sûretiyle delillendirmede bulunmuşlardır. Çünkü zikrettiğimiz ayet hâss lafızdır ve haber-i vâhid ile ayete ziyade bulunmak nesih anlamındadır. Bu sebeple Ebû Hanife ve İmam Muhammed, namazda tume'nînenin hükmünü farz olarak değil -konuyla ilgili gelen hadisleri de gözeterek- vâcip olarak değerlendirmişlerdir. Zira onlara göre haber-i vâhidin, hâss lafız karşısında tamamlayıcı delil olması uygundur. Buna istinaden namazda ta'dil-i erkân vacip hükmünü almıştır. Bu hükmün sonucuna göre ise namazda yanlışlıkla ta'dil-i erkân terk edildiğinde namaz fâsid olmamakta fakat sehiv secdesi gerekmektedir. Dolayısıyla ta'dil-i erkânı terk etmek suretiyle namazda meydana gelen eksiklik sehiv secdesi ile tamamlanmaktadır.⁴⁰

Şâfiî mezhebi ve Ebû Yusuf, namazda tadil-i erkânı farz olarak değerlendirmişlerdir. Ta'dil-i erkânı farz olarak değerlendirenler, Hz Peygamberden rivayet olunan şu hadisi delil olarak almışlardır: “Mescide bir adam girdi ve namazı biraz acele kıldı. Bunun üzerine Hz Peygamber: “Dön ve namazı tekrar kıl dedi.” Olay üç kez tekrarlandı. Adam, Hz Peygambere bunun dışında bir şey bilmediğini ve kendisine namaz kılmayı öğretmesini istediğinde Hz Peygamber şöyle dedi: Namaz kılmayı istediğinde Allah'ın sana emrettiği gibi abdest al ve kıbleye dönerek tekbir getir. Sonra Kuran'dan bildiğini oku ve akabinde her bir organın sakinleşinceye kadar rükû yap. Sonra tam olarak ayakta duracak şekilde başını kaldır.”⁴¹ Tadil-i erkânı farz olarak görenlere göre Hz. Peygamber, namazı iade etmeyi emretmiştir ve iade ancak namaz fasit olduğunda mümkündür. Namazın fasit olmasının sebebi ise rükûnlerin yerli yerince yapılmamasıdır. Yine Hz Peygamber, hadiste mutlak olarak tume'nîneyi

³⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-šanâ'i' fi tertibi 'ş-şerâ'i'*, 1/162.

⁴⁰ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/128; 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/126.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ezân 122.

emretmiştir ki mutlak emir farziyyet ifade etmektedir.⁴² Meseleyi usûl açısından değerlendirecek olursak daha önce de ifade ettiğimiz üzere Şâfiî mezhebine göre hâss lafzın hükmü kat'î olmakla birlikte haber-i vahid ile beyan edilmesi mümkündür. Bu sebeple Şâfiîler, rivayet olunan hadisler sebebiyle namazda tadil-i erkânı farz kategorisinde değerlendirmişlerdir. Burada önemli olan bir diğer mesele ise Ebû Yusuf'un hâss lafza bakış açısının tespit edilmesi meselesidir. Bu başka bir çalışmanın ürünü olmakla birlikte Ebû Yusuf'un da hâss lafız konusunda Şâfiî mezhebi ile aynı düşüncüyü paylaşma ihtimalinin⁴³ olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

4.3. Tavafta Abdest Şartı

Tavafta abdestli olma şartı hususunda Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasında benimsemiş oldukları usûl kaidesi gereği ve dayandıkları farklı deliller sebebiyle ihtilâf bulunmaktadır. Nitekim Hanefî mezhebinde tavafta abdestli yapmak vâcib iken Şâfiî mezhebine göre farzdır. Bu görüş farklılığının şöyle bir pratik sonucu ortaya çıkmaktadır ki şayet kişi abdestsiz olarak tavaf yapar ve evine dönerse Hanefî mezhebine göre tavafta geçerli olmakla birlikte eksikliğin giderilmesi için ceza olarak kurban gereklidir. Şâfiî mezhebine göre ise yapılan tavaf geçersizdir ve tavafta iade etmek gerekmektedir.⁴⁴

Hanefî âlimler, tavaf esnasında abdestin farz olmamasını *وَأَلْبَطَوْفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ* (el-Hâc 22/29) ayetine dayandırır. Nitekim ayet-i kerimedeki tavaf lafzı hâsır ve bununla kastedilen Kâbe'nin etrafında dönmektir. Ayete göre tavafın, abdestli veya abdestsiz olması imkân dâhilindedir. Tavaf emrine, abdestli olma şartı eklendiğinde ayete bir ziyade söz konusudur ve bu da ne haber-i vahid ne de kıyas ile mümkündür. Çünkü tavaf lafzının hâss olması itibariyle herhangi bir beyana ihtiyacı yoktur. Lafza gelen ziyadeler ise nesih konumundadır ve ziyadenin mümkün olabilmesi için gelen delilin nesih şartlarını taşıması gerekmektedir. Diğer taraftan Hanefî âlimler tavafın abdestli yapılması veya tavafın, namaz gibi olduğu bağlamında gelen haber-i vâhidler ile hüküm vermeyi tamamen terk etmemişler ve nasslar arasındaki hiyerarşiyi gözeterek abdestli olmanın vâcib

⁴² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 1/162; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/119.

⁴³ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/207.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 2/129.

olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü Serahsî'nin de ifade ettiği üzere farz, bilgi açısından kat'iyet ifade eden deliller ile; vâcip ise zan ifade eden deliller ile sabit olmaktadır.⁴⁵

Konu ile ilgili Şâfî mezhebi, Hz. Peygamber'den rivayet olunan "Kâbe'yi tavaf etmek namazdır. O halde tavafta az konuşun."⁴⁶ hadisini delil olarak kullanmışlardır.⁴⁷ Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki Hanefî âlimler de aynı hadisi sıhhat açısından delil olabilecek nitelikte görmekle birlikte haber-i vâhid ile Kuran lafzına ziyadeyi kabul etmedikleri için hadisi kendi içerisinde değerlendirmişler ve tavafta abdest şartını, tavafın abdest ile daha kâmil olacağı şeklinde tevil etmişlerdir. Diğer taraftan Şâfî âlimler, ayeti kerimde geçen "tavaf" kelimesini mücmel lafız kapsamında değerlendirmişler ve mücmel lafzın beyan edilebileceği kaidesine binâen rivayet olunan hadisler ile ayetin beyan edildiğini savunmuşlardır.⁴⁸

4.4. Abdestte Niyet Muvâlât Tertîp ve Besmele Şartı

Hanefî âlimler بِأَيِّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَرَأْسَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (el-Mâide 5/6) ayetiyle ihticâta bulunarak abdestin farzlarını yüzü yıkamak, kolları dirseklere kadar yıkamak, başı meshetmek ve ayakları yıkamak şeklinde belirlemişlerdir. Ayette yıkanması ve meshedilmesi emredilen uzuvlar hâss lafız kapsamındadır ve lafızdan ne kastedildiğinin anlaşılması için herhangi bir beyana ihtiyaç bulunmamaktadır. Hanefî âlimler bu usûl kaidesine binâen diğer mezheplerin farz olarak gördüğü tertip⁴⁹, velâ⁵⁰, niyet ve besmeleyi abdestin farzı olarak kabul etmemişlerdir. Ancak şu da var ki Hanefî âlimler, gelen rivayetleri tamamıyla terk etmiş de değillerdir. Serahsî'nin eserinde ifade ettiği üzere her delil ile mücebine hüküm verilmiş ve diğer mezheplerin yaptığı gibi haber-i vâhid, bilgi değeri bakımından Kuran nassı ile eşit tutulmamıştır.⁵¹ Diğer taraftan Leknevî'nin (ö. 1130/1718)

⁴⁵ Muhammed b Ahmed b Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. M. Cevat Akşit (İstanbul, Gümüşev Yayıncılık, ts.), 4/75,76; 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/127, 128.

⁴⁶ Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sunen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), Hac, 112.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 2/129

⁴⁸ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/128; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/144, 145; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/17, 18.

⁴⁹ Abdest uzuvlarını yıkarken ayet-i kerimdeki sıraya riayet etmek.

⁵⁰ Abdest uzuvlarını yıkarken ara vermeden peşpeşe yıkamak.

⁵¹ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/128, 129.

ifade ettiği üzere abdestte vâcip bir amelin olmaması hususunda icmâ bulunması sebebiyle tertîp, velâ, besmele ve niyet gibi ameller sünnet hükmünü almışlardır.⁵²

Şâfiî mezhebinde, ayette geçen dört farza ilave olarak niyet ve tertip de abdestin farzı olarak belirlenmiştir. Şâfiîler, niyetin farz olmasıyla ilgili “Ameller niyetlere göredir. Herkes niyet ettiğini karşılığını alır.”⁵³ hadisini delil almakla birlikte, teyemmümü abdeste kıyas ederek, teyemmümde niyetin farz olduğu ve teyemmümün abdestin halefî olması sebebiyle abdestte de niyetin farz olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁴ Şâfiîler, abdestte tertibin farz olmasıyla ilgili “Allah, abdestini yerli yerince yapmayan; önce yüzünü, sonra kollarını yıkamayan; sonra başını meshetmeyen ve sonra da ayaklarını yıkamayan kimsenin namazını kabul etmez.”⁵⁵ hadisini delil olarak almışlardır. Şâfiî âlimlerin iddiasına göre hadiste geçen “تَمَّ” harfî tertip içindir. Dolayısıyla zikrettiğimiz hadis, Mâide sûresi 6. ayeti beyan niteliğindedir.⁵⁶ Şâfiîlerin dayandığı bir diğer delil ise Mâide sûresi 6. ayetindeki “و” harfinin tertibe hamledilmesidir. Zira “و” harfî, mutlak atıf ifade etse bile Hz. Peygamberin, tertibe riayet ederek abdest alması gözetilerek tertip ifade etmesi de muhtemeldir.⁵⁷

Mâlîki mezhebi, abdestin farzlarına ilave olarak velâyı eklerken bazı âlimler de besmeleyi abdestin farzlarından saymıştır. Her iki görüşün kendine göre delilleri olmakla birlikte⁵⁸ Hanefî mezhebi bu delilleri hâss lafza ziyade kapsamında değerlendirmiş ve velâ ve besmeleyi abdestin farzlarından saymamıştır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki Hanefî âlimler, benimsedikleri usûle uymaması sebebiyle gelen rivâyetleri tamamıyla terk etmemişler; bilakis benimsedikleri usûl itibariyle hadisleri Kuran nassı ile eşit tutmamışlardır. Bu sebeple hadislere veya gelen rivâyetlere dayanarak Kuran’ın zikrettikleri dışında bir farz belirlememişler; hadisleri Kuran nassını tamamlayıcı unsur olarak

⁵² Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-menâr*, (Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 1/45, 46.

⁵³ Buhârî, “Bed’ül-vahiy”, 1.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i fi tertibi’ş-şerâ’i*, 1/19; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/134, 135; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/87, 88.

⁵⁵ Ebû'l-Fadl Ahmed b. ‘Alî İbn Hacer el-‘Askâlânî, *et-Telhisu’l-habîr fi tahrîci ehâdisi râfi’il-kebir*, (b.y.; Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/224.

⁵⁶ Leknevî, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-menâr*, 1/44, 45; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/108; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/138, 139.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i fi tertibi’ş-şerâ’i*, 1/20, 22; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/141, 142.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i fi tertibi’ş-şerâ’i*, 1/22; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/109, 110; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004), 1/24; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni*, (Kâhire: Mektebetü’l-Kâhire, 1968), 1/76, 77.

değerlendirmişlerdir. Bu kapsamda, diğer mezheplerin farz olarak değerlendirdiği şeylere vâcip veya sünnet hükmünü vermişlerdir.

4.5. Mehr-i Mislin Nikâh Akdiyle Birlikte Gerekliliği

İslâm âlimleri, sahih bir evlilikte, mehrin vâcip olduğuna dair ittifak halinde bulunmalarına rağmen mehrin vâcip olmasını gerektiren unsur hakkında ihtilâf etmişlerdir. Hanefî âlimler, sahih bir evlilikte mehrin, akdin gerçekleşmesiyle birlikte gerektiğini ifade etmişler ve benimsedikleri bu görüşün delillerinden birisini “hâss lafzın kat’iliği” olarak beyan etmişlerdir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere Hanefî âlimler, bir kadının, velisine, mehrsiz bir şekilde kendisini evlendirmeye izin vermesi (müfevvida) veya kendisine izin verilen velinin mehir zikretmeksizin kadını evlendirmesi meselesinde emsal mehrin belirlenmesini, hâss lafzın delâletinin kat’î olduğu usûl kaidesine dayandırmaktadır. Hanefî mezhebine göre mehr-i misl, akit ile birlikte hak edilmektedir. Hânefi âlimler, benimsemiş olduğu bu görüşü وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ (en-Nisa 4/24) ayetine dayandırmışlardır. Ayette geçen “ابتغاء” lafzı, akit ile talep etmek manasındadır. Sonraki lafzın başındaki “ب” harf-i cerri ise “İlsak” ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle önceki lafzı, hüküm açısından kendisine bağlamaktadır. Bu lafızların hâss olması sebebiyle hükme delâletleri kat’îdir ve herhangi bir beyana da gerek yoktur. Buna göre sahih bir evlilikte, mehir belirlensin veya belirlenmesin mehrin, akdin bitişiğinde hak edilmesi gerekmektedir. Bu görüşe binâen müfevvida (mehir belirlenmeksizin velisi tarafından evlendirilen kadın), akit ile birlikte emsal mehri hak etmektedir ve kocanın ölmesi durumunda ya da cinsel ilişki gerçekleştiğinde mehrin tamamını alma hakkı bulunmaktadır.⁵⁹

İmam Şâfiî’den konu ile ilgili iki görüş rivayet edilmektedir. Sahih olan rivayete göre⁶⁰ İmam Şâfiî, müfevvidanın emsal mehri, cinsel ilişki ile birlikte hak edeceği görüşünü savunmaktadır. Bu görüşe göre, cinsel ilişki gerçekleşmeden kocanın ölmesi durumunda kadın, emsal mehri hak edememektedir.⁶¹ Yine taradığımız kaynaklardan gördüğümüz kadarıyla şunu

⁵⁹ Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/130; ‘Abdul’azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/132,133.

⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 9/474, 477.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 9/479, 480; Ebû’l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahru’l-mezheb*, thk. Tank Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 9/456.

diyebiliriz ki Şâfiî mezhebi meseleyi hâss lafzın kat'iliği bağlamında değerlendirmemiş; ulaştığı hükmü farklı deliller ile desteklemiştir.⁶²

Sonuç

Fıkıh usûlü ilminin önemli bir bölümünün lafız ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Zira fıkıh usûlünü, hüküm istinbât etmenin yolunu gösteren ve nasslardan hüküm çıkarmanın metodunu öğreten ilim dalı olarak tanımladığımızda söylediğimiz sözün gerçekliği ortaya çıkacaktır. Bu ilim içerisinde hâss lafız da önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim yukarıda değindiğimiz üzere hâss lafız çerçevesindeki ihtilaflar, bazı usûl meselelerine de etki etmiş ve bunun fûrûya da yansımaları olmuştur.

Çalışmamızda ele aldığımız üzere Hanefî ve Şâfiî mezhebinin hâss lafza bakış açıları ve hâss lafız çerçevesindeki benimsedikleri görüş, iki mezhebin hem usûl hem de fûrûda farklı görüş benimsemesine sebep olmuştur. Nitekim değindiğimiz üzere Hanefî mezhebi, hâss lafzı “Herhangi bir beyana gerek kalmayacak kadar açık lafız” şeklinde tanımlamış ve hâss lafza gelen beyanı nesih kapsamında değerlendirmiştir. Bu sebeple Kuran'ın hâss lafzının, haber-i vâhid ve kıyas ile bir değişikliğe uğramasına karşı çıkmıştır. Diğer taraftan Şâfiî mezhebi, hâss lafzın delâletinin kat'î olduğunu kabul etmekle birlikte gelen ziyadeyi beyan olarak kabul etmiş ve hâss lafzın, haber-i vahid ve kıyas ile beyan edilebileceğini savunmuştur. Hâss lafız konusundaki bu farklılaşma, daha önce de ifade ettiğimiz üzere mutlak-mukayyed ve nassa ziyade konusunda da hangi usûlün tercih edileceği hususuna etki etmiştir.

Çalışmamız esnasında dikkatimizi çeken bir diğer husus, Hanefî usûl âlimlerinin, Kuran'ın hâss lafzının haber-i vâhid ile beyan edilemeyeceğini benimsemelerine rağmen bu rivayetleri tamamen terk etmemiş olmalarıdır. Serahsî'nin de belirttiği üzere haber-i vâhid, derece bakımından Kuran lafzı ile eş tutulmamış ve kendisiyle deliller hiyerarşine göre amel edilmiştir. Bu sebeple hâss lafzın delâletinin kat'î olduğu usûl kaidesine dayandırılan meselelerde haber-i vâhid ile ilave bir farz bir hüküm belirlenmemiş, haber-i vâhidin getirmiş olduğu ziyade, vâcip veya sünnet kapsamında değerlendirilmiştir. Zikretmiş olduğumuz

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/96, 97; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/479, 480; Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-Vasît*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim vd. (Kâhire, Dâru's-Selâm, 1417), 5/239, 242.

bu durum, Hanefilerin, hadisleri kullanmadığı ithamına karşı cevap olabilecek niteliktedir. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz üzere Hanefî mezhebinin, zannî bilgi içeren deliller ile amel etmesi, kendi hiyerarşisi içerisinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Hanefiler, haber-i vâhidler ile bu kapsamda amel etmiş ve Serahsî'nin de ifade ettiği üzere zannî bilgi, kat'î bilgi ile aynı kategoride değerlendirilmemiştir.

Kaynakça

- ‘Abdul’azîz el-Buhârî, ‘Alâuddîn ‘Abdulazîz b Ahmed. *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî*. Lübnan: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmiyye, 2. Basım, 2009.
- Abdülkerim Zeydân. *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2006.
- Abdülvehâb Abdüsselâm Tavîle. *Eseru’l-lüga fî ihtilâfi’l-müctehidîn*, Kâhire: Dâru’s-Selâm, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cengiz, Mehmet. “Fıkıh Usûlünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde”. *Marife* 20/2, (Aralık 2020), 511-546.
- Cuveynî, İmâmu’l-Hârameyn. *et-Telhîs fî usûli’l-fikh*. thk. ‘Abdullâh Cevlem en-Nebâli - Beşîr Aḥmed En-‘Amrî. Beyrut: Daru’l-Beşâ’iri’l-İslamiyye, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd ‘Abdillâh b Muhammed b ‘Ömer b İsâ. *Taḳvîmu’l-edille*. thk. Halil Meyyis. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- Ebû’l-Berekât Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Keşfu’l-esrar a’le’l-menâr mea şerhu nûru’l-envâr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.
- Ebû Ya’lá el-Ferrâ’, Muhammed b Huseyn b Muhammed b Halef. *el-‘Uddetu fî usûli’l-fikh*. thk. Aḥmed b ‘Alî el-Mubârekî. b.y.: y.y., 2. Basım, 1990.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Ömer b. Huseyn. *Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-‘Alvânî. Riyâd: Mü’essesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Gazzâlî, Huccetu’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Huccetu’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed. *Mustasfâ fî ‘ilmi’l-usûl*. thk. Muhammed ‘Abdüsselâm ‘Abduşşâfi. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Huccetu’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim vd. Kâhire, Dâru’s-Selâm, 1417.
- Habbâzî, Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâü’t-Türâsi’l-İslâmî 1983/1403.
- Hatîb el-Bagdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Fakîh ve’l-mutefakkîh*. thk. Ebû ‘Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Garrâzî. Suudi Arabistan: Dâru İbnu’l-Cevzî, 2. Basım, 2000.
- el-Hinn, Mustafa Saîd. *Eseru’l-ihtilâf fî kavâidi’l-usûliyye fî ihtilâfi’l-fukuhâ*. Kâhire: Müessesetü’r-Risâle, 1982.
- Hüsrev, Molla. *Mirkâtü’l-Vusûl*. İstanbul: Müallim Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Kâhire: Mektebetü’l-Kâhire, 1968.
- İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004.

- İbn Hacer el-‘Askâlânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. ‘Alî. *ez-Zehru'n-nadir fî hâli'l-Hadir*. thk. Şalâhuddîn Makbûl Ahmed. Yeni Delhi: Mecme‘u'l-Buhûsu'l-İslâmiyye, 1988.
- İbn Hacer el-‘Askâlânî. Ebû'l-Fadl Ahmed b. ‘Alî. *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'râfi'il-kebîr*, b.y.; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Melek, Abdullatif. *Şerhu menâri'l-envâr fî usuli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Karâfî, Ebû ‘Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*. thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd ‘Alî Muḥammed Mu‘avvaz. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ, ts.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes‘ûd. *Bedâ‘i‘u’s-şanâ‘i‘ fî tertibi’s-şerâ‘i‘*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Koca, Ferhat. “Has”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/264-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Leknevî, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh, *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-menâr*, Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- Mâlik, İmâm. *el-Muvatta‘u'l-İmam Mâlik*. Beyrut: Dâru İhyâ‘i‘t-Turâssi'l-‘Arabî, 1985.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Muzenî, Ebû İsmâ‘îl b. Yahyâ. *Muhtasarü'l Muzenî*. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1990.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû‘ şerhu'l-mühezzeb*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Usr Fâhru'l İslâm Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl il‘a ma‘rifeti'l-usûl*. thk. Saîd Bekdaş. Medine: Dâru’s-Sirâc, 2. Basım, 2016.
- Râzî Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Rüyânî, Ebû'l-Mehâssin Fahrülslâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahru'l-mezheb*. thk. Târık Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sâidî, Hamd b. Hamdî. *el-Mutlak ve'l-mukayyed*. Medine: I‘mâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2003.
- San‘ânî, Kehlânî Muhammed b. İsmâ‘îl. *Sübûlü's-Selâm*. b.y.: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Sa‘lebî el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn ‘Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. ‘Abdurrezzâk Afifî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Sem‘ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtu‘ul-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- ‘Semerkandî, Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zekî ‘Abdîlber. Katar: Matâbi‘u'd-Dûha'l-Hadîse, 1984.
- Serahsî, Muhammed b Ahmed b Ebî Sehl Şemsu'l-eimme. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2015.

- Serahsî, Muhammed b Ahmed b Ebî Sehl Şemsu'l-eimme, *el-Mebsût*, nşr. M. Cevat Akşit, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, ts.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b 'Alî b Yûsuf Ebû İshâk. *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Şam: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b 'Alî b Yûsuf Ebû İshâk. *el-Lüm'a fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Taftâzânî, Sa' deddîn Mes'ûd b 'Ömer. *Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh*. b.y.: Mektebetü Subeyh Bi Mısr, ts.
- Takiyuddîn Subkî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdulkâfî. *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *Sunen*. thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türcan, Talip (ed.). *Fıkıh Usûlü*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Vehbe Zuhaylî. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1986.

Usul İslam Araştırmaları
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279
Nisan/April 2022, 37 (37): 55-80

Kadı-zâde Mehmed Efendi'nin Cevâhiru'l-İslâm Adlı Eseri ve Bu Eserdeki İtikadî Görüşlerinin Tahlili

Qādī-zāde Mehmed Efendi's Work named Javâhir al-Islam and the Analysis of his Theological Views in This Work

Ali Durmuş

Dr., T.C. Millî Eğitim Bakanlığı

alidurmus6116@gmail.com | ORCID: 0000-0002-9279-1983

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 20 Ocak/January 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 11 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 55-80

Cite as/Atıf: Durmuş, Ali. "Kadı-zâde Mehmed Efendi'nin Cevâhiru'l-İslâm Adlı Eseri ve Bu Eserdeki İtikadî Görüşlerinin Tahlili [Qādī-zāde Mehmed Efendi's Work named Javâhir al-Islam and the Analysis of his Theological Views in This Work]". Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 55-80.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Durmuş).

Kadıızâde Mehmed Efendi'nin *Cevâhiru'l-İslâm* Adlı Eseri ve Bu Eserdeki İtikadî Görüşlerinin Tahlili

Öz

Kadıızâde Mehmed Efendi (öl. 1045/1635) XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan Kadıızâdeliler Hareketinin lideridir. Balıkesir'de dünyaya gelmiş, ilk eğitimini burada tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek burada dönemin âlimlerinden ders alarak yetişmiştir. Kısa sürede devrin en etkili ve en meşhur vaizleri arasında yer almış, verdiği vaazlarıyla ve kaleme aldığı eserleriyle kitleleri peşinden sürükleyecek bir duruma gelmiştir. Dinî hususlardaki radikal tutumu ve deverân-ı sûfiye aleyhindeki görüşleri sebebiyle, başta Halvetîler olmak üzere cehrî zikirle semâ ayinleri yapan tarikatlar tarafından sert bir üslupla eleştirilmiştir. Kadıızâde velut bir müellif olup nesir ve nazım biçiminde birçok eser telif etmiştir. *Risâle-i İmân* olarak da bilinen *Cevâhiru'l-İslâm* adlı eser de bu eserlerden biridir. Daha çok temel itikadî meseleleri ve ibadetlerle ilgili bazı hususları konu edinen bu risale çeşitli ilaveler ve eksiltmelerle birlikte rumî 1314'te (1896-97) *Mızraklı İlmihâl*'le birlikte basılmıştır. İşbu makale, Kadıızâde'nin itikadî görüşlerinin ortaya konmasında önemli ipuçları barındıran söz konusu eserin sade bir dille latinize edilerek tahlil ve değerlendirmesinin yapılması hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Osmanlı, Kadıızâdeliler, Kadıızâde Mehmed Efendi, *Cevâhiru'l-İslâm*

Qādī-zāde Mehmed Efendi's Work named *Javāhir al-Islam* and the Analysis of his Theological Views in This Work

Abstract

Qādī-zāde Mehmed (d. 1045/1635) is the leader of the Qādī-zādelis Movement that emerged in the Ottomans in the 17th century. He was born in Balikesir, after completing his first education here, he came to Istanbul and was educated here by taking lessons from the scholars of the period. In a short time, he became one of the most influential and famous preachers of the time. With his sermons and the works he wrote, he achieved a position that would drag masses after him. Due to his radical attitude in religious matters and his views against *deverân*, he was harshly criticized by the religious groups, especially the Halvetis, that performed *semā* rituals with *jahrī dhikr*. Qādī-zāde is a productive author and has written many works in the form of prose and verse. *Javāhir al-Islam* is one of these works. This treatise, which mostly deals with the basic issues of belief and some aspects of worship, was published together with the *Mizrakli Ilmihāl* in Julian 1314 (1896-97) with various additions and reductions. In this article, it is aimed to analyze and evaluate the work in question, which contains important clues in revealing Qādī-zāde's theological views, by latinizing it a plain language.

Keywords: History of Islamic Sects, Ottoman, Qādī-zādelis, Qādī-zāde Mehmed Efendi, *Javāhir al-Islam*

كتاب قاضي زاده محمد أفندي المسمى *جواهر الإسلام*، وتحليل ما جاء فيه من آرائه الاعتقادية

الملخص

قاضي زاده محمد أفندي زعيم "حركة قاضي زاده ليلر" التي ظهرت في دولة العثمانية في القرن السابع عشر. ولد في باليكيسير، بعد أن أكمل تعليمه الابتدائي هناك، جاء إلى إسطنبول وتلقى تعليمه هناك بأخذ دروس من علماء الفترة. أصبح من أكثر واعظ نفوذًا وشهرة في وقت قصير، أصبح في وضع يسمح له بسحب الناس من بعده بفضل خطبه وكتبه. تعرض لانتقادات شديدة من قبل الطريقات التي تفلون حفلة الدوران بذكر الله جهرا وخاصة من قبل خلوتيين. قاضي زاده هو مؤلف ولود وقد كتب عديد من الكتب في شكل نثر وشعر. "جواهر الإسلام" المعروف أيضا باسم "رسالة الإيمان"، هو أحد هذه الكتب. نشرت هذه الرسالة التي تتحدث في الغالب عن مسائل العقيدة الأساسية وبعض الأمور المتعلقة بالعبادة، مع بعض الإضافات والمخزوفات في عام 1314 رومي (1896-1897) مع "مزرقلي علم حال". في هذه المقالة، يهدف إلى تحليل وتقييم الكتاب المذكور أعلاه، والذي يحتوي على أدلة مهمة في الكشف عن وجهات نظر عقيدة قاضي زاده، من خلال جعله لاتينيا بلغة واضحة.

الكلمات المفتاحية: تاريخ المذاهب الإسلامية، العثمانية، قاضي زاده ليلر، قاضي زاده محمد أفندي، *جواهر الإسلام*.

Giriş

Kadıızâde Mehmed Efendi, Osmanlı Devleti'nde dinî siyasî bir hüviyetle ortaya çıkan ve kendisine nispetle “Kadıızâdeliler Hareketi” olarak anılan hareketin lideridir. XVII. yüzyılın başlarında Kadıızâde'nin görüşlerinin taklit edilmesiyle ortaya çıkan bu hareket aynı yüzyılın sonlarına dek var olmuş ve etkisi zamanla azalıp kaybolmuştur. Söz konusu hareket kronolojik olarak üç evrede incelenmektedir. Birinci evrede Kadıızâde Mehmed Efendi ile Ahmed Rûmî Akhisârî (öl. 1041/1631-32), ikinci evrede Üstüvânî Mehmed Efendi (öl. 1072/1661), son evrede ise Vânî Mehmed Efendi (öl. 1096/1685) etkili olmuştur. Kadıızâdeliler semâ ve deverân başta olmak üzere tarih boyunca çeşitli zamanlarda ve coğrafyalarda İslâm âlimleri arasında tartışılmış birçok ihtilaflı meseleyi yeniden gündeme taşıyarak tartışmış, üzerlerine lehte ve aleyhte risâleler telif etmişlerdir. Onların deverân aleyhtarlığına karşı ise, deverân ehli olan Halvetiyye'den sert tepki gelmiş, Kadıızâde ile Abdülmecid Sivâsî Efendi (öl. 1049/1639); Üstüvânî ile Abdülehad Nûrî Efendi (öl. 1061/1651), Vânî Mehmed Efendi ile Niyâzî-i Mısrî (öl. 1105/1694) mücadele etmiştir.¹ Kadıızâde ise söz konusu ihtilaflı meselelerdeki katı görüşleri ve deverân-ı sûfiye karşıtlığı sebebiyle tasavvuf düşmanı olarak ilan edilmiş² hatta modern araştırmalarda zaman zaman Selefi olmakla veya Selefilige yakın olmakla da suçlanmıştır.³

Kadıızâde kendi fikirlerini ele alan hacimli hacimsiz, manzum-mensur birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerden biri de onun daha çok halka hitap etme amacıyla kaleme aldığı *Cevâhiru'l-İslâm* adlı eseridir. Kadıızâde bu eserinde hem yüzeysel anlamda itikadî bazı meselelere hem de ibadetlerle ilgili birtakım hususlara yer vermiştir. Kadıızâde'nin itikadî görüşlerini ortaya koyması bakımından bu risalenin tahlilinin yapılması önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu eserin latinize edilerek içerikte yer alan Kadıızâde'nin itikadî görüşleri çerçevesinde tahlil ve değerlendirilmesinin yapılması hedeflenmiştir.

¹ Geniş bilgi için bk. Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadıızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 105-107.

² Örneğin bk. Naimâ Mustafa Efendi, *Naîmâ Tarihi*, çev. Zuhuri Danişman, (İstanbul: Zuhuri Danişman Yayınları, 1969), 6/2721; Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadıızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 17-21/1-2 (1979-1983), 217-218.

³ Örneğin bk. Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", 208-209; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement an Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire* (New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1990), 45-47; İbrahim Baz, *Kadıızâdeliler Sivasiler Tartışması* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 53-67.

1.Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Hayatı

Dönemin Balıkesir kadısı Doğanzâde Mustafa b. İlyas'ın oğlu olan Kadıızâde Mehmed Efendi 990/1582'de Balıkesir'de dünyaya gelmiştir. Balıkesir'de doğması nedeniyle “Balıkesirî” künyesiyle, “İlmî” mahlasıyla şiirler kaleme aldığı için ise “İlmî” künyesiyle bilinse de, babasının mesleğine nispetle daha çok “Kadıızâde” adıyla meşhur olmuştur.⁴ Devrin Halvetî şeyhlerinden olan Sofyalı Kadıızâde Mehmed Efendi'yle karıştırılmaması için kaynaklarda ve kataloglarda “Küçük Kadıızâde” olarak isimlendirilmiştir.⁵ Yine onunla aynı dönemde yaşayan ve Amasî künyesiyle de bilinen Halvetîliğin Sivasiyye koluna mensup olan Evliya Mehmed Efendi de “Kadıızâde” adıyla bilindiğinden zaman zaman Kadıızâde Mehmed Efendi'yle karıştırılmıştır.⁶

Kadıızâde otobiyografisinde ilk eğitimini Birgivi'nin (öl. 981/1573) öğrencilerinden olan Şeyh Alâeddin'den aldığını, ardından Kadı Halil Efendi, İbrahim Müderris Efendi, Abdurrahman Kadı Efendi, Muslihuddin Kadı Efendi, Lütfullah Müftü Efendi'den de dersler aldığını belirtmektedir.⁷ Kadıızâde'nin öğrencilerinden olan Kâtip Çelebi ise onun ilk eğitimini Birgivi'nin oğlu Feyzullah Efendi'den (öl. 1032/1622) aldığını nakletmektedir.⁸

Kadıızâde gençliğinde babası gibi kadı olmak istemiş, ancak zamanla bu fikirden vazgeçerek ulema yolundan ilerlemiştir. Bu niyetle İstanbul'a gelen Kadıızâde burada sırasıyla Muslihuddin Müderris Efendi, Yusuf Müderris Efendi

⁴ Kadıızâde Mehmed Efendi, *Risâle-i Müdâfaa* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2688/3), 63a. Ayrıca geniş bilgi için bk. Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâi'l-Müellifin ve Âşâru'l-Muşannifin*, çev. Kılıslı Rıfat Bilge, tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç (Ankara: MEB Yayınları, 1955), 2/277; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Muşannifi'l-Kütübi'l-Arabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 12/33; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/321; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1988) 3/1, 355; Sebâhat Deniz, "Kadıızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâmesi", *Divân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 18.

⁵ Atâi Nevîzâde Atâullah Efendi, *Hadâiku'l-Hakâyık* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1868; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/1 355; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, sad. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/1004.

⁶ Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 111.

⁷ Kadıızâde, *Risâle-i Müdâfaa*, 63a-63b.

⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 1/12.

ve Dursunzâde Abdullah Efendi'ye (öl. 1019/1610) asistanlık yaparak onlardan dersler almıştır.⁹

Yirmi yaşına ulaştığında Murat Paşa Camii'nde öğrenci tedrisatına başlayan Kadızâde,¹⁰ Halvetî şeyhi Tekeli Ömer Efendi'ye (öl. 1032/1623) intisap etmiş ve onunla üç kere erbain halvetine girmiştir. Ömer Efendi'yle samimi ilişkiler içerisinde olan Kadızâde, şeyhi tarafından Sultan Selim Camii'ndeki vaazlarına halife olarak görevlendirilmiş aynı zamanda şeyhinin seferde olduğu zamanda da Terceman Camii'ndeki vaazlarında halifesi olarak görev yapmıştır. Ardından şeyhiyle aralarında zuhur eden fikir ayrılığı sebebiyle ondan ayrılıp Halvetîliğe veda eden Kadızâde, Murat Paşa Camii'ndeki görevine dönmüştür.¹¹

Hitabet kabiliyetinin oldukça güzel olması sayesinde kısa sürede İstanbul vaizleri arasında şöhrete kavuşan Kadızâde,¹² yükselerek sırasıyla Sultan Selim Camii, Beyazıt Camii, Fatih Camii, Süleymaniye Camii ve Ayasofya Camii vaizliği görevlerine getirilmiştir.¹³ Ayasofya Camii vaizliği görevindeyken IV. Murad (öl. 1049/1640) tarafından Revan seferinde ordu vaizi olarak davet edilmiş, sefer esnasında Konya'da hastalanınca, Halvetî Şeyhi Kadızâde Mehmed Amasî ile birlikte İstanbul'a gönderilmiş, 1045/1635'te burada vefat ederek Topkapı dışında Şeyhler Kabristanı'na defnedilmiştir.¹⁴

Etkileyici üslubu, hazırcevap kabiliyeti ve ilmî birikimi sayesinde vaazlarıyla ünlenen Kadızâde, oldukça geniş bir taraftar kitlesine sahip olmuştur. Vaazlarında hazır bulunanlardan biri olan Kâtip Çelebi, onun ilmiyle

⁹ Kadızâde, *Risâle-i Müdâfaa*, 63b; Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 1/321; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/373; Mehmet Fatih Gökçek, *Behçetü Seyyid İbrahim Efendi Târîh-i Sülâle-i Köprülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 10.

¹⁰ Kadızâde, *Risâle-i Müdâfaa*, 63b; Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Kâtip Çelebi* (Toronto: Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts.), 2/182; Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 1/321.

¹¹ Kadızâde, *Risâle-i Müdâfaa*, 63b; Ali Durmuş, "Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risâlesi Risâle-i Müdâfa'a Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 327.

¹² Çelebi, *Fezleke*, 2/182-183; Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 1/321-322; Naimâ, *Naimâ Tarihi*, 6/2720; Ocak, "Kadızâdeliler Hareketi", 214.

¹³ Çelebi, *Fezleke*, 2/182; Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 1/321; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, haz. Mehmet Sarı-Ahmet Karaman (Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, 1999), 27; Gökçek, *Târîh-i Sülâle-i Köprülü*, 10.

¹⁴ Çelebi, *Fezleke*, 2/282; Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB Basımevi, 1972), 108; Naimâ, *Tarih*, 6/2717-2718; Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Yayına haz. Erol Kılıç- Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992), 9/204; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1333), 1/373.

ve faziletiyle ünlendiğini, vaktinin neredeyse tamamına yakını ders vermekle geçirdiğini belirtmiştir.¹⁵ Türkçenin yanı sıra Arapça ve Farsçaya da hâkim olan Kadızzâde İslâmî ilimlerin hemen her birine vukûfiyeti söz konusudur. Kadızzâde bu durumu otobiyografisinde “Vaktimi ilimden başka hiçbir boş işle geçirmedim.” sözleriyle özetlemiştir.¹⁶ Bu durum onun devrin uleması arasında dikkat çeken bir simaya dönüşmesine ve aynı zamanda sert eleştirilerle yüklendiği deveran ehli bazı tasavvufî ekollerin mensuplarının veya muhiplerinin hışmına uğramasına neden olmuştur.

Kadızzâde IV. Murad'ın tahta cülüsünde bir duanâme kaleme alarak ona takdim etmek suretiyle dikkatini celp etmiş,¹⁷ ardından ona sırasıyla *Tâcu'r-resâil*, *Nüşhu'l-hükkâm* ve *Mesmû'âtü'n-nekâyih* adlı layihaları sunarak takdirini kazanmıştır.¹⁸

1633'te çıkan büyük İstanbul yangınında İstanbul'un önemli bir kısmının yanarak kül olması ve bu yangının çıkış sebebinin tütüne dayanması¹⁹ IV. Murad'ı tütün, kahve ve kahvehane yasağına sevk etmiştir. Kadızzâde de kendisiyle benzer görüşlere sahip olan Ahmed Rûmî Akhisârî ile birlikte, bu gibi yasaklara destek vermiş ve Kadızzâde yasağa uymayanların halife-i mümininin emrine muhalefet etmeleri sebebiyle katledilmelerinin müstahak olduğuna dair fetva vermiştir. Bu durum Kadızzâde'nin sarayın gözüne girmesini sağladıysa da o, tütün ve kahve tiryakilerinin eleştirilerinin merkezinde kalmıştır.²⁰

Öte yandan dönemin Halvetîleri başta olmak üzere semâ ve deverân ehli olan bazı tarikatları sert bir üslupla eleştirmiş, cehrî zikir ve deveran aleyhtarlığı gütmüştür. Bu durum kendisiyle Sivasîler arasında başlayan ve Osmanlı'nın gündemini bir asra yakın bir müddet meşgul eden çekişmeler hâsıl olmuştur. Sivasîlerden Abdülmecid Sivasî Efendi ile giriştiği ilmî münakaşaların halk

¹⁵ Çelebi, *Fezleke*, 2/182-183; Naîmâ, *Naîmâ Tarihi*, 6/2720; Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 1/321-322; Ocak, “Kadızzâdeliler Hareketi”, 214.

¹⁶ Kadızzâde, *Risâle-i Müdâfaa*, 64a.

¹⁷ Deniz, “Kadızzâde Mehmed İlmî'nin Duânâmesi”, 28; Durmuş, *Kadızzâdeliler Hareketi*, 163-164.

¹⁸ Durmuş, *Kadızzâdeliler Hareketi*, 164-165.

¹⁹ Fatma Ürekli, “Osmanlı Döneminde İstanbul'da Meydana Gelen Afetlerle İlgili Literatür”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/6(2010), 113; Hrand D. Anderasyan, “Eremya Çelebi'nin Yangınlar Tarihi”, *Tarih Dergisi* (2011), 62.

²⁰ Çelebi, *Mizânu'l-Hak*, 31-32; Naîmâ, *Naîmâ Tarihi*, 6/2719; Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa (1139/1726), *Silahdar Tarihi (1065-1094)*, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1928) 1/58; Hammer, *Tarih*, 9/152; Reşat Ekrem Koçu, *Tarihimizde Garip Vakalar*, (Y.y.: Doğan Kitap, 1951), 42; Gökçek, *Târih-i Sülâle-i Köprülü*, 11.

arasında yayılması hem taraftarlarının hem de aleyhtarlarının çoğalmasına neden olmuştur. Bu bağlamda daha önce tarihte İslâm âlimleri arasında tartışılan Cehrî zikrin ve deverânın câiz olup olmaması; kandil gecelerine özel kılınan namazların, teganninin, hutbe esnasında tasliye veya tarzıyenin, musâfaha ve inhinanın hükmü; Firavun'un, ebeveyn-i Resûl'ün ve İbnü'l-Arabî'nin imanı; Hızır'ın hayatta olup olmaması; bid'atlar; Hz. İbrahim'in milleti meselesi; emir bi'l-ma'rûfun vâcibiyeti gibi birçok mevzu tarafeyn arasında yeniden tartışılmış, lehte ve aleyhte çeşitli eserler telif edilmiştir.²¹

Kadıızâde'nin tasavvufla olan ilişkisi Halvetîlerden ayrılmakla sona ermemiş, aksine onun için bu durum yeni bir başlangıç olmuştur. Zira Kadıızâde otobiyografi türünde olan bir risalesinde Yalova'da ikamet ettiğini belirttiği Şeyh Muhammed Nakşibendî'ye intisap ettiğini, onun aracılığıyla birçok Nakşî şeyhiyle tanıştığını ve onları gayet İslâm'a muvafik bulduğunu ve beğendiğini belirtmektedir. Oysa Kadıızâde'den bahsedilen eserlerin hemen hemen tamamı onu, tasavvuf düşmanlığıyla suçlaması²² altı boş olup tamamen mesnetsizdir.²³ Zira Kadıızâde'nin İslâmî emirlerin tatbikine olan katı yaklaşımı Osmanlı ulemasının önemli bir kısmında görülse de bunun temellerinin, Hanefî Mâtürîdî düşünce sistemi içerisindeki Buhara Hanefileri damarına dayandığı ortadadır.²⁴ Kadıızâde'nin bu tutumunu, tasavvuf düşmanlığı hatta İbnü'l-Arabî karşıtlığı gibi mesnetsiz birtakım iddialarla birleştiren bazı araştırmacılar bu durumu Hanbelî-Selefi temayül olarak yorumlamışlardır.²⁵

2. Eserleri

Kadıızâde Mehmed Efendi, İslâmî ilimlerin hemen her birinde birçok eser kaleme almış olan aynı zamanda "İlmî" mahlasıyla çeşitli şiirler yazan velût bir müelliftir. Bazı eserleri sathice olup temel ilmihal konularını içerse de eserlerinin büyük bir kısmı Halvetîler başta olmak üzere deverân ehli olan bazı tarikat ehli ile aralarında cereyan eden dinî meseleleri ihtiva etmektedir.

²¹ Çelebi, *Mizanul-Hak*, 14-102, Naimâ, *Naîmâ Tarihi*, 6/2718; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1953), 160-161. Ayrıca bu ihtilaflar hakkında tarafeynin görüşleri için bk. Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 263-365.

²² Örneğin bk. Naimâ, *Tarih*, 6/2721; Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", 217-218.

²³ Kadıızâde, *Risâle-i Müdâfaa*, 63b. Ayrıca geniş bilgi için bk. Durmuş, "Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risâlesi, 330-331.

²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 365-389.

²⁵ Örneğin bk. Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", 208-209; Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement*, 45-47; Baz, *Kadıızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 53-67.

Eserlerinin tespiti ise önemli bir problemdir. Zira Kadıızâde devrinde yaşayan ve “Kadıızâde” adıyla anılan bazı müellifler de mevcuttur. Öte yandan kaleme aldığı manzume türünde eserlerde onun mahlasını kullanan bazı müellifler bulunmaktadır.²⁶ Bu durum onun eserlerinin tespitini de zorlaştırmaktadır. Ancak aidiyet noktasında şüphe duyulmayan eserlerinin bazısında, diğer bazı risalelerinden de haber vermesi ve bu eserlerdeki onun tavizsiz ve sert üslubu bizlere önemli ipucu olmaktadır.

Kadıızâde'nin eserlerinin tamamını burada zikretmek yersiz olacağından, bilinmesi gereken bazı eserlerine değinmek yeterlidir. Bu bağlamda telif ettiği eserlerinden bazılarını *Mebhâş-ı İmân*, *Risâle-i Müdâfaa*, *İrşâd-ü 'ukûli's-selîme*, *Risâle-i Kâdıızâde*, *Manzûme-i 'Aklâid*, *Mesâil-i Ehl-i Sünne*, *Naşru'l-ashâb*, *Menâkıbü's-şahâbe*, *Nüşhu'l-hükkâm*, *Tâcu'r-resâil* ve *Mesmû'âtü'n-nekâyiğ* şeklinde sıralamak mümkündür.²⁷

3.Cevâhîru'l-İslâm Adlı Eseri

Temel itikadî esasları ve ilmihal düzeyinde birtakım bilgileri ihtiva eden bu eser Türkçe kaleme alınmış olup farklı isimlerle de anılmaktadır. Kütüphane kataloglarında “Risâle-i İman” adıyla kaydedilmiş bulunan bu eserin girişinde de “Risâle-i Kadıızâde” ibaresi yer almaktadır. Aşağıda zikredilecek olan nüshalardan birinin girişinde “Cevâhîru İslâmu'l-Vârisîn” başlığının yer alması, buna karşın eserin içeriğinde “Risâle-i İman” adının yer almaması, Kadıızâde'nin bu eserinin haricinde “Risâle-i Kadıızâde” adıyla başka eserlerinin de bulunması, isimlendirme hususunda “Cevâhîru'l-İslâm” adını²⁸ tercih etmemize neden olmuştur.

3. 1. Eserin Nüshaları

Türkiye Yazma Eser Kütüphaneleri veri tabanlarında katalog taramalarında yaptığımız araştırmalarda eserin yalnızca iki nüshasına ulaşılmıştır:

²⁶ “İlmî” mahlasını kullanan müellifler hakkında bk. Hilal Tuğba Mengüç, *İlmî Mehmed Dede'nin Cezîre-i Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 22-24.

²⁷ Kadıızâde'nin bütün eserleri ve yazma nüshaları hakkında geniş bilgi için bk. Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 119-141.

²⁸ Eser üzerinde “İslâm” kelimesi her ne kadar nekre yazılmış olsa da, Arap dili açısından daha doğru olacağını düşündüğümüz için, sadece söz konusu risâlenin adını ifade ederken, “Cevâhîru'l-İslâm” şeklinde, bu kelimenin marife halini tercih etmeyi uygun gördük..

a) Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesinde 3852-III numarada 73b-82a varakları arasında yer almaktadır. Nesih hattı ile her varakta 11 satır bulunacak şekilde, nohudî renkte bir varak üzerine istinsah edilmiştir. Müstensihi ve istinsah tarihi belli olmayıp metni okunaklıdır. Fiziksel olarak 190x150mm, 150x100mm ebatlarında olup “İslâm Dini – Akaid ve Kelâm” konu başlığı altında kataloglanmıştır. Aynı mücellette 1b-54a varakları arasında Birgivi’nin *Vasiyetnâme*’si; 55b-73b varakları arasında Kadızâde’ye atfedilen ve daha çok *Risâle-i Kadızâde* adıyla bilinen bir başka risale, 83b-89b varakları arasında ise yine Kadızâde’nin *Risâle-i Kadızâde* veyahut *Namaz/Salât Risâlesi* adıyla bilinen bir başka eseri mevcuttur. Bu nüsha aşağıda zikredeceğimiz diğer nüshadan daha uzundur. Ancak metin üzerinde cümlelerin anlamlarını etkileyebilecek birçok istinsah hatası mevcuttur.

b) Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesinde 4145-II numarada 17b-22b varakları arasında yer almaktadır. Nestalik hattıyla nohudî renkte filigranlı varak üzerine istinsah edilmiştir. Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir. Metni okunaklı olup fiziksel olarak 210x130mm, 140x60mm ebatlarındadır. Kütüphanede “İslâm Dini – Akaid ve Kelâm” konu başlığı altında kataloglanmıştır. Aynı mücellette ilk sırada 1a-17a varakları arasında Şinâsî’ye atfedilen bir *Kasîde-i Şinâsî* adlı bir eser, 23a-27a varakları arasında Kadızâde’nin *Namaz Risâlesi* adıyla bilinen mezkûr eseri, 27a-29a varakları arasında kime ait olduğu zikredilmeyen *İman Manzûmesi* adıyla bir risale, 29a-33b varakları arasında müellifi belirtilmeyen *Esmâü’l-Hüsna* adlı bir başka eser, 33b-80a varakları arasında Kadızâde’nin *Mesâil-i Ehl-i Sünne* adlı eseri mevcuttur. Bu nüsha ise yukardaki nüshadan daha kısa olup, ona kıyasla daha az hata barındırmaktadır.

3.2. Eserin Kadızâde’ye Aidiyeti

Öncelikle *Cevâhiru’l-İslâm* konusu ve üslubu açısından değerlendirildiğine onun Kadızâde’ye ait olduğu anlaşılacaktır. Zira Kadızâde’nin bütün eserlerinde belirgin olan kendine has yalın, anlaşılır ve nasihat verici niteliğinde olan; dinî hususlarda radikal prensiplere sahip olan bir üslubu söz konusudur. Bu üslubu özellikle ilmihal türündeki konuları ele aldığı *Mebhâs-ı İmân*, *Risâle-i Kadızâde* ve *Mesâil-i Ehl-i Sünne* gibi eserlerinde müşahede etmek mümkündür. Ayrıca kendine ait olan diğer eserlerinde

serdettiği görüşlerin çoğunu *Cevâhîru'l-İslâm* adlı eserinde de müşahede etmek mümkündür.

İkinci olarak ise *Cevâhîru'l-İslâm*'ın yukarıda zikrettiğimiz her iki nüshasının girişinde de eserin zaten Kadıızâde Mehmed Efendi'ye ait olduğu açıkça belirtilmiş olup kütüphane kataloglarında da bu eserler “Kadıızâde Muhammed b. Mustafa b. İlyas el-Balıkesiri” adıyla Kadıızâde Mehmed Efendi'ye nispet edilmiştir. Dolayısıyla tüm bu bulgular, *Cevâhîru'l-İslâm*'ın Kadıızâde'ye aidiyetini netleştirmektedir.

3.3. Transkripsiyonda Takip Edilen Metot

Cevâhîru'l-İslâm'ın ana metninin ortaya çıkarılması için, tespit edip yukarıda sıraladığımız her iki nüsha da bizim için önem arz etmektedir. Zira 3852-III numaralı nüshası her ne kadar bir takım istinsah hataları barındırsa da son kısmı diğer nüshada bulunmamaktadır. 4145-II numaralı nüshasında istinsah hataları yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla ana/ortak metnin ortaya çıkarılması için latinizde her iki nüshadan da karşılaştırmalı olarak faydalanılmıştır ancak metnin oluşmasında 3852-III numaralı nüsha, ana nüsha olarak kabul edilmiştir. Metinde ve dipnotlarda, nesih hattıyla kaleme alınan 3852-III numaralı nüshası A, nestalik hattıyla kaleme alınan 4145-II nüshası ise B şeklinde kısaltılmıştır.

Bir nüshada bulunmadığı halde diğer nüshada yer alan kelimeler, cümleler veya kısımlar metin üzerinde parantez içerisinde verilmiş, dipnotlarda ise bu kısımları ihtiva eden nüsha hakkında gerekli açıklamalar yapılmıştır. Yazımları uyuşmayan kelimeler veya ibareler hakkında da gerekli açıklamalar dipnotlarda verilmiştir.

Varak numaraları metin üzerinde her varığın bitiminde köşeli parantez içerisinde yazılmış, günümüz Türkçesinde kullanılmayan ve anlaşılması zor olan sözcüklerin anlamları da dipnotlarda açıklanmıştır. Metin içerisinde geçen Arapça ibareler veya cümleler metne olduğu gibi aktarılmış, dipnotlarda ise Arapça kısımların anlamları verilmiştir. Ancak müellif tarafından metnin devamında anlamları hakkında gerekli açıklamalar yapılan bazı Arapça kısımların anlamları tekrara düşmeme adına dipnotlarda verilmemiştir. Metinde adı zikredilen bazı müellifler ve eserler tahriç edilerek dipnotlarda konuyla ilgili gerekli açıklamalar yapılmış ve okuyucular ilgili kaynaklara yönlendirilmiştir.

Metin günümüz Türkçe dil bilgisi kurallarına göre gerekli noktalama işaretleriyle işaretlenmiştir. Eski Türkçede yer alan ve günümüzde kullanılmayan “içün, itmek, geldüğü, eytdi, ta kim,²⁹ çünkü,” gibi birtakım sözcükler sadeleştirilerek günümüz Türkçesiyle verilmiş; “kalmışdır, sünnetdir” gibi sözcüklere gelen ve “-dır, -dir” gibi yumuşak ünsüzle başlayan ekler metin üzerinde, günümüz Türkçesindeki gibi “ünsüz sertleşmesi/benzeşmesi” kuralına uygun olarak “kalmıştır, sünnettir” şeklinde aktarılmıştır. Müstensih tarafından sehven yanlış yazılmış olan bazı sözcükler metinde düzeltilerek verilmiş, dipnotlarda ise gerekli açıklamalar yapılmıştır.

3.4. *Cevâhiru'l-İslâm*'ın Transkripsiyonlu Metni

(جواهر إسلام الوارثين)³⁰

Hâzâ Risâle-i Kadızâde (Rahmetullahi Aleyhi)³¹ (Efendi)³²

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق النبي على فطرة الإسلام وعلى كلمة الإخلاص وعلى دين نبينا محمد عليه الصلاة والسلام وملة إبراهيم وصلى الله على جميع الأنبياء والمرسلين.³³

Pes. İslâm dini içinde olan evvel kendi imanın³⁴ ve İslâm'ın ve dinin ve zürriyetin ve milletin ve mezhebin (kaçtır)³⁵ bile. Ve mezheb kimden (kime)³⁶ kalmıştır, onları bilmek gerek ve onlarla³⁷ amel etmek gerek, ta ki İslâm'ı sahilh ola.

İmâm-ı Şemsü'l-Eimme³⁸ rahmetullâhi aleyhi³⁹ eder,⁴⁰ “(Her)⁴¹ kim ki er olsun avrat olsun sıfat-ı [A:73b] İslâm bilmese ve öğrenmeğe⁴² taksîrat etse,

²⁹ Bununla “-ki” anlamına gelen “kim” sözcüğü kastedilmiştir.

³⁰ Bu kısım yalnızca A nüshasında bulunmaktadır. Anlamı: İslâm mirasçılarının incileri

³¹ Bu kısım yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

³² B: Bu kısım yalnızca A nüshasında bulunmaktadır.

³³ Anlamı: İslâm fitratını, ihlâs kelimesini, Peygamberimiz aleyhissalâtü vesselâmın dinini (bizlere) bahşettiği ve (bizleri) İbrahim'in milletinden kıldığı için, Nebî'yi yaratan Allah'a hamd olsun. Allah bütün nebîlere ve resullere salât-ü selâm eylesin.

³⁴ B: İman

³⁵ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

³⁶ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

³⁷ A: Metin üzerinde sehven “onlara” şeklinde yazılmıştır.

³⁸ Müellif burada kimi kastettiği bilinmemektedir. Zira “Şemsüleimme” adıyla bilinen iki önemli fakih vardır. Bunlardan ilki *el-Mebsût* adlı eserile tanınan Hanefî fakihî Şemsüleimme Serahsî (öl. 483/1090?), ikincisi de yine Hanefî fakihî Şemsüleimme Kerderî'dir (öl. 642/1244). Geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, “Şemsüleimme Serahsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

ol kişinin dini din değildir. Ve ol kişinin namazı kabul olmaz. Ve ona nikâh reva olmaz. Ve olan evlâdı veled-i zina olur. Kaçan⁴³ ki⁴⁴ bir küçük kıza ere verseler, sonra [B:17b] 'âkil ve bâliğ olsa sıfat-ı İslâm'ı bilmese erinden (bâyın talak)⁴⁵ boş olur. Zira şart budur ki, kişi bir yola mahsus olmak gerektir ki öldüğü vaktin, Müslümanları kabrine koyalar. Her kişiye borçtur ehline ve 'iyâline iman ve İslâm yedi yaşına dek kız olsun gerek yedi yaşında kul olsun gerek kardeş olsun⁴⁶ sıfat-ı iman⁴⁷ [A:74a] ve İslâm⁴⁸ bilmek gerek. Eri taksîrât ederse, avrata câizdir çıkıp âlime vara, dîn-i İslâm'ı öğren. Bir kimse⁴⁹ şerâit-i iman ve İslâm bilmese ahirete vardıkta üç kişiye azap olur, ataya ve anaya ve karındaşına (ve erine)⁵⁰ niçin iman ve İslâm öğrenmeğe men eylediniz deyu Hakk Teâlâ Celle Celâlühü ve 'âmm-i nevâlühü.

Ve eğer sorsalar,⁵¹ "Müslüman mısınız?" et⁵² ki;

"الحمد لله (رب العالمين)"⁵³

Eğer sana sorsalar (ki)⁵⁴ "الحمد لله"nin manası nedir?" Et ki "Hakk Teâlâ'dan şükür ve minettir." [B:18a]

Eğer sorsalar ki "Hak Teâlâ'yı nice bilirsin?" Et ki "Birdir, yalnızdır. Güçlü hemîşe bâkî⁵⁵ bay 'atâlu⁵⁶ bî-misâl ve bî-zeval niteliksiz hiçbir nesneye

(İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36/544-547; Ahmet Özel, "Şemsüleimme Kerderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002) 25/276-277.

³⁹ B: Metin üzerinde "rahmetullahi aleyhi" ifadesi yer almayıp yalnızca "rh" şeklinde bir kısaltma mevcuttur.

⁴⁰ Bu sözcüğün aslı "eydür" şeklinde olup latinize esnasında sadeleştirilmiştir.

⁴¹ Yalnız B nüshasında mevcuttur.

⁴² B: Öğrenmese

⁴³ Kaçan: Ne vakit ki, o vakit ki, vaktaki.

⁴⁴ Bu kelimenin aslı "kim" şeklinde yazılmaktadır ancak tarafımızca sadeleştirilmiştir.

⁴⁵ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

⁴⁶ B: ...iman ve İslâm yedi yaşına dek kız olsun, gerek yedi yaşında oğlan olsun, gerek yedi yaşında kul olsun gerek karadaş olsun...

⁴⁷ B: imanı

⁴⁸ B: İslâm'ı

⁴⁹ B: Kimesne

⁵⁰ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

⁵¹ B: Sana sorsalar

⁵² Bu sözcüğün aslı "et" olup "söyle, de" anlamına gelmektedir ve anlaşılması için sadeleştirilerek aktarılmıştır.

⁵³ Bu kısım yalnızca B nüshasında mevcuttur. Anlamı: "Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."

⁵⁴ Bu kısım yalnızca B nüshasında mevcuttur.

⁵⁵ Hemîşe bâkî: Daima koruyucu

⁵⁶ Bây 'atâlu: Karşılıksız veren.

benzemez ve nişansız [A:74b] ve sâni' u'l-kadîm ve cihetten ve zamandan ve mekândan ve cemi eşyadan münezzehtir demek olur.

Eğer (sana)⁵⁷ sorarsalar ki “Hakk Teâlâ'nın birliğine delilin nedir?” sen et ki, iki vecihle delil var, biri nazar ile ve biri akılla. Amma nazar ile budur ki,

Kavluhu Teâlâ budur ki ⁵⁹delildir. Amma akılla (olan) ⁵⁸"قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ"⁵⁸ Yaradan Tanrı birdir. ⁶⁰"وحدہ لا شریک لہ و هو علی کل شیء قدير"

Mesela, eğer sorsalar, “İman nedir?” Et ki ⁶¹"أمنت بالله وملانكته وكتبه ورسله" Et ki "İman dediğimiz budur.”

Eğer [A:75a] sorsalar, “İslâm nedir?” Et ki ⁶²"أشهد أن لا إله إلا الله ووحده لا شريكة له" Et ki "İslâm budur. ⁶³وأشهد أن محمدا عبده ورسوله."

Eğer sorsalar, “İman seninle midir yahut [B:18b] sen imanla mısınız?” Et ki “İmanla ben⁶⁴ ve iman benim sıfatımdır.”

Eğer sorsalar, “Kimin zürriyetindensin?” Et ki “Âdem aleyhisselâm zürriyetindenim.”

(Eğer sorsalar, “Kimin milletindensin? Et ki “İbrâhim Halilullah milletindenim.”)⁶⁵

Eğer sorsalar, “Kimin ümmetindensin?” Et ki “Muhammed aleyhisselâm ümmetindenim.”

Eğer sorsalar, “Kimin mezhebindensin?” Et ki “Tâcü'l-muttakîn İmâm Ebû Hanîfe (el-Kûfî rahmetullâhi aleyhi)⁶⁶ mezhebindenim.”

Eğer sorsalar, “Mezhep kaçtır?” Et ki “Dörttür. Evvel [A:75b] İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe mezhebidir. İkinci İmâm-ı Şâfiî mezhebidir. Üçüncü İmâm

⁵⁷ Yalnızca B nüshasında vardır.

⁵⁸ Meâli: “De ki; O Allah birdir.” (İhlas 112/1)

⁵⁹ Yalnızca B nüshasında vardır.

⁶⁰ Anlamı: “O (Allah) birdir, O'nun ortağı/şeriki yoktur. O her şeye kâdirdir.”

⁶¹ Bu kısım yalnızca B nüshasında yer almaktadır. Anlamı: “Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman ederim.”

⁶² Bu kısım yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁶³ Anlamı: “Ben şahitlik ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur, o tektir ve şeriki yoktur. Yine şahitlik ederim ki Muhammed O'nun kulu ve elçisidir.”

⁶⁴ B: “Et: Ben imanlayım.”

⁶⁵ Bu kısım yalnızca A nüshasında bulunup B'de yer almamaktadır.

⁶⁶ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

Ahmed el-Hanbelî mezhebidir. Dördüncü İmâm-ı Mâlik mezhebidir. Dördü bile hakır.”

Eğer sorsalar, “Ne vakitten beri Müslümansın?” Et ki ⁶⁷يوم العهد (من) "الميثاق" Yani Allah Teâlâ ile ahd bağıladığımızdan beriye. Ol vakit mü'minler ervâhın yarattı ve onlara hitap etti ki, Cevap verdiler ki, ‘sen ⁶⁸ألست بربكم "perverdigârımızsın"⁶⁹ dediler.”

(Eğer)⁷⁰ sorsalar, “(İmanın)⁷¹ ahkâm kaçırır?” Et ki تصديق بالجنان واقرار "باللسان" Yani Allah Teâlâ'nın [B:19a] birliğine dille ikrar edip [A:76a] gönül ile inanmaktır.” (İmâm-ı Şâfî katında erkânıyla hamletmek bile imandandır.)⁷²

(Eğer)⁷³ sorsalar, “İmanın başı nedir?” Et ki “Kelime-i tayyibedir. Yani demektir.” ⁷⁴لا إله إلا الله محمد رسول الله

(Sorsalar, “İmanın teni nedir?” Et ki “Beş vakit namazdır.”)⁷⁵

Sorsalar, “İmanın kalbi nedir?” Et ki “Kur’ân’dır. Ve Kur’ân’ın kalbi Yâsîn-i şeriftir.”

(Sorsalar, “İmanın kelamı nedir?” Et ki “Allah Teâlâ’ya çok senâ etmektir.”)⁷⁶

Sorsalar, “İmanın nuru nedir?” Et ki “Gerçek söylemektir.”

Sorsalar, “İmanın darlığı nedir?” Et ki “Eriyle avrat bi-namaz olmaktır.”

Sorsalar, “İmanın halâveti nedir?” Et ki “Paklıktır.”

Sorsalar, “İmanın yemişi nedir?” Et ki “Oruç tutmaktır.”

Eğer sorsalar, “İman farz mıdır, sünnet midir?” Et ki [A:76b] “Kâfirlere farzdır. Mü'minlere sünnettir. Yani evvel iman getirmek farzdır. Sonra sünnet olur.”⁷⁷

⁶⁷ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

⁶⁸ Meâlî: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” (A' râf 7/172)

⁶⁹ Perverdigâr: Bütün mahlûkatı yediren, içiren, doyuran ve yaşatan Allah Teâlâ.

⁷⁰ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

⁷¹ Yalnız B nüshasında yer almaktadır.

⁷² Parantez içinde olan bu kısım yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁷³ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

⁷⁴ Anlamı: Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun kulu ve elçisidir.

⁷⁵ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁷⁶ Yalnızca A nüshasında yer almaktadır.

⁷⁷ B: Sonra sünnet olur.

Sorsalar (ki)⁷⁸ “Kaçan bir mü’min ölse, imanı can ile mi gider, yoksa ceset ile mi kalır? Eğer canla giderse ceset imansız kalır.” Et ki “Ruh ile [B:19b] gider. Amma imanın nuru (bedenden)⁷⁹ (nedendir)⁸⁰ kesilmez. Şol güneş gibidir. Gökte doğar nuru yere düşer.”

Sorsalar, “Hangi sünnettir farz yerine dura?”⁸¹ Et ki “Edin⁸² üzerine mesh etmek sünnettir.”

Sorsalar, “Hangi cünüplüktür, ona gusletmek lazım değil?”⁸³ Et ki “Bir kimse⁸⁴ gusletse bedeninde su değmedik [A:77a] yer kalsa o kimse yine cünüptür. Haberdar oluncak o değmediğin⁸⁵ yeri suyla yûsun, (gusül lazım değil)⁸⁶ gusül câizdir. Kalan beden yûmak lazım değildir.”

Sorsalar, “Farz, sünnet, nâfile-i nice bildin?” Et ki, “Farz oldur ki, Allah Teâlâ buyurdu ve peygamber aleyhisselâm (onu)⁸⁷ cemi ömründe işledi, ol bize farz oldu. Sünnet oldu(ı ki peygamber-i hazret onu kendi iradetiyle cemi ömründe işledi, o bize sünnet oldu.)⁸⁸ Nâfile oldur ki peygamber kendi iradetiyle kâh işledi ve kâh işlemedi, ol bize [B:20a] nâfile oldu.”

(Eğer)⁸⁹ sorsalar, “İmanın aslı nedir?” Et ki “Allah Teâlâ ‘atasıdır.”⁹⁰

(Sorsalar, “İmanın şeriatı nedir?” Et ki “Helâli ve haramı bilmektir.”)⁹¹

Sorsalar, “İmanın ululuğu nedir?” Et ki “Çok zikretmektir.”

Sorsalar, “İmanın durağı nedir?” [A:77b] Et ki “Müminlerin gönlüdür.”

Sorsalar (ki)⁹² “Erlerden evvel dine gelen kimdir?” Et ki “Ebû Bekir radiyallâhu anhüdür. ⁹³ Ondan Ömer, ondan Osman, ondan Ali radiyallâhu anhüdür.”⁹⁴

⁷⁸ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁷⁹ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁸⁰ Yalnızca A nüshasında bulunmaktadır.

⁸¹ B: Hangi sünnet farz yerini tuta?

⁸² Burada tenin yani etin üzerine yapılan mestten bahsedilmektedir.

⁸³ B: Hangi cünüplüktür ki ona gusül lazım değil?

⁸⁴ B: kimesne

⁸⁵ B: değmemiş

⁸⁶ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

⁸⁷ Yalnızca B nüshasında vardır.

⁸⁸ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁸⁹ Yalnızca B nüshasında vardır.

⁹⁰ ‘Atâ: hediye.

⁹¹ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁹² Bu kısım yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

Sorsalar, “Ezan kimden kalmıştır? Et ki “Bilâl-i Habeşî'den kalmıştır.”

Sorsalar, “Hatunlardan evvel dine gelen kimdir?” Et ki “Hatice'dir.”

Sorsalar, “Avratların⁹⁵ pîri kimdir?” Et ki, (“Fâtıma'dır.”)⁹⁶

(Sorsalar, “Hocaların pîri kimdir?” Et ki,)⁹⁷ “Osman'dır.”⁹⁸

(Sorsalar,)⁹⁹ “Çiftçilerin pîri kimdir?” Et ki “Âdem peygamberdir.”

(Sorsalar,)¹⁰⁰ “Terzilerin piri kimdir?” Et ki “Şît peygamberdir.”

(Sorsalar,)¹⁰¹ “Çizmecilerin piri kimdir?” Et ki “Şeyh Hasan Basrî'dir.”

Sorsalar, “Serrâcların¹⁰² pîri [A:78a] kimdir? (Et ki,)¹⁰³ (Veysel Karânî'dir.)¹⁰⁴

(Sorsalar, pazirganların pîri [B:20b] kimdir?” Et ki,)¹⁰⁵ “Şuayb peygamberdir.”

Sorsalar, “Çobanların piri kimdir?” Et ki, “Mûsâ peygamber aleyhisselâmdir.”¹⁰⁶

(Sorsalar ki, “Gemicilerin pîri kimdir?” Et ki, “Selmân-ı Fârisî'dir.”)¹⁰⁷

Sorsalar, “Hallaçların piri kimdir?” Et ki, “Mansûr Hallâc'dır.”

Sorsalar, “Hangi peygamber atasız dünyaya gelen?” Et ki, “İsa peygamber.”¹⁰⁸

Sorsalar, “Şeriat kimden kalmıştır?” Et ki, “Nûh peygamberden kalmıştır.”

⁹³ B: Ebû Bekir'dir radiyallâhu anhü.

⁹⁴ B: ...Ali'dir radiyallâhü anhü.

⁹⁵ B: Hatunların

⁹⁶ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁹⁷ Yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

⁹⁸ A nüshasında müstensih istinsah ettiği nüshadan satır atlayarak bu cümleyi sehven şöyle yazmıştır: Sorsalar, “Avratların⁹⁸ pîri kimdir?” Et ki, “Osman'dır.”

⁹⁹ Yalnızca A nüshasında yer almaktadır.

¹⁰⁰ Yalnızca A nüshasında yer almaktadır.

¹⁰¹ Yalnızca A nüshasında yer almaktadır.

¹⁰² Serrâc: Koşum ve eğer takımlarını yapan ve tamir eden kimse.

¹⁰³ Bu kısım yalnızca A nüshasında yer almaktadır.

¹⁰⁴ Bu kısım yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

¹⁰⁵ Bu kısım yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

¹⁰⁶ B: Mûsâ peygamberdir.

¹⁰⁷ Bu kısım yalnızca B nüshasında bulunmaktadır.

¹⁰⁸ B: ...peygamberdir.

Sorsalar, “Şehâdet kelimesi kimden?” “Yakûb peygamberden kalmıştır.”

Sorsalar, “Her namazın ezanı vardır. Cenaze namazının niçin yoktur?”(Et ki,)¹⁰⁹ “Doğduğu vakit kulağına okunmuştur.”

Sorsalar, “Her namazın [A:78b] rükû‘u ve sücûdu vardır. Cenaze namazının niçin olmadı?” Et ki, “Kıyâmet gününde kâfirlere azap ederler, Allah Teâlâ’dan gayrıya (secde)¹¹⁰ ettikleri için.”¹¹¹

Sorsalar,¹¹² “Gündüz namazlarda gizli okurlar, (gece katı¹¹³ okurlar)¹¹⁴ aslı nedir?” Et ki, “Feriştahlara¹¹⁵ tabi olurlar. Feriştahlar [B:21a] böyle ederler.

Aşere-i mübeşşereden sonra merâtibe-i sahabeyi beyân eder, Abdullah İbn Mes‘ûd, Abdullah İbn Abbâs, Abdullah İbn (Ömer)¹¹⁶ Fârûk, Abdullah İbn Zübeyr. Ve birisi dahi Hz. Âişe-i siddîkadır. Bu beş nefer aşere-i mübeşşereden sonra efdal-i nâs olan bunlardır. Bu beş nefer bir mertebedir (Hz. Fâtıma’dan mümeyyizlerdir. Veyahut da)¹¹⁷ Hz. Âişe(‘nin mertebesi)¹¹⁸ Hz. Fatıma’dan [A:79a] âlidir. Zira Hz. Resûlullah sallallâhu aleyhi vesellem hazretlerinin makâm-ı şerifleri Cennette makâm-ı mahmûddur. Yüz yirmi dört bin ve bir rivayette iki yüz yirmi dört bin peygamberlerden yücedir. Hz. Âişe Hz. Peygamber ile makâm-ı mahmûddadır. Ve Hz. Fâtımatü’z- Zehra iki yüz yirmi dört bin peygamberlerden (sonra evliyadan dahi Hz.)¹¹⁹ Ebâ Bekir Sıddîk ve Hz. Ömer-i Fârûk ve Hz. Osmân (Zi’n-Nûreyn).¹²⁰ Bu üç velinin makamından sonra evliyadan dördüncüsü Ali’dır. (Hz. Fâtıma Hz. Ali makamındadır.)¹²¹ Ona göre Hz. [A:79b] Âişe ile Hz. Fâtıma’nın [B:21b] mertebesi bilmek¹²² gerektir.

(Hz. Resûlullah sallallâhu aleyhi vesellem)¹²³

¹⁰⁹ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

¹¹⁰ Yalnızca A nüshasında mevcuttur.

¹¹¹ B: Ettiklerinden ötürü.

¹¹² B: Sorsalar ki

¹¹³ Müellif bununla cehrî okunuşu kastetmiştir.

¹¹⁴ Yalnızca B nüshasında vardır.

¹¹⁵ Feriştah: Farsça olup “ferište” kelimesinden türemektedir. “Bir işi bilen en yetkili kişi” anlamın gelmektedir. Müellif bu sözcükle mezhep imamlarını kastetmiş olmalıdır.

¹¹⁶ Yalnızca B nüshasında vardır.

¹¹⁷ Yalnızca A nüshasında mevcuttur.

¹¹⁸ Yalnızca A nüshasında mevcuttur.

¹¹⁹ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

¹²⁰ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

¹²¹ Yalnızca A nüshasında bulunmaktadır.

¹²² B: bilinmek

¹²³ Yalnızca B nüshasında metin arası başlığı olarak yer almaktadır.

(Ve)¹²⁴ Hz. Resûl-i Ekrem önünden nice görürse ardından dahi öylece görürlerdi. Ve kendiler orta boylu idi. Lakin her ne kadar uzun boylu adam yanına gelse ondan yüce görünürdü. Ve mübarek cisminin gölgesi yere düşmezdi. Ve taş üzerine bastıkta iz ederdi. Lâkin kum üzerine yürüdükte iz olmazdı. Ve cümle ömrü altmış üç senedir.¹²⁵ Bir kere ağzın açıp esnemek vakı olmamış idi. Ve iki yüz yirmi dört bin peygamberden iki ulu azîm¹²⁶ [A:80a] peygamberin mezâr-ı şerîfleri malumdur. Biri iki cihan güneşi Hz. Muhammed (sallallâhu aleyhi vesellem)¹²⁷ ve biri Hz. İbrâhim (aleyhisselâm)¹²⁸ mâ'adâsının mezâr-ı şerifleri karine ile sonradan bünyâd¹²⁹ olunmuştur. Hz. Peygamber Medine-i Münevvere'de(dir. Ve)¹³⁰ Hz. İbrâhim¹³¹ Kudüs-ü Şerîf yanında bir mağaranın içindedir. Ağzı bünyâd olunmuştur. Hatta (Hz.)¹³² [B:22a] Peygamber miraca giderken Hz. Cebrâil (aleyhisselâm)¹³³ bir kızıl toprak ile bir tepenin dibini gösterip Hz. Musa bu makamda medfundur (deyu)¹³⁴ buyurmuştur. Ve Hz. Peygamber sahabeye buyurmuşlar(dır)¹³⁵ ki, eğer enbiyanın mezarını [A:80b] göstermek câiz olaydı (ben)¹³⁶ Hz. Musa'nın merkad-ı şerifin size i'âm ederdim¹³⁷ deyu buyurmuşlar(dır).¹³⁸

Gerçi Bağdat semtinde bir mezar¹³⁹ bünyâd eylemişler. Sebep budur ki, bir bazirgân¹⁴⁰ geçip giderken ol mahalde konup rüyasında¹⁴¹ Musa Peygamber bunda medfundur demişler. Ol bâzirgân rüyasında görmekle ol mahalde bir ziyâretgâh bünyâd eylemiştir.

¹²⁴ Yalnızca A nüshasında yer almaktadır.

¹²⁵ B: ...altmış üç sene idi.

¹²⁶ B: Ulu'l-azm

¹²⁷ Yalnızca A nüshasında mevcuttur.

¹²⁸ Yalnızca A nüshasında mevcuttur.

¹²⁹ Bünyâd: Bina, yapı, temel.

¹³⁰ Bu kısım yalnızca B nüshasında vardır.

¹³¹ B: İbrâhim'in

¹³² Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

¹³³ Yalnızca A nüshasında vardır.

¹³⁴ Yalnızca B nüshasında mevcuttur.

¹³⁵ Yalnızca A nüshasında mevcuttur.

¹³⁶ Yalnızca B nüshasında vardır.

¹³⁷ İ'âm etmek: Bildirmek, bilgilendirmek.

¹³⁸ Yalnızca B nüshasında vardır.

¹³⁹ B: ...bir eser

¹⁴⁰ "Bâzirgân" Müsevî tüccarlar hakkında kullanılan bir kelimedir.

¹⁴¹ B: Bu nüshada istinsah hatası yapılmış, bir sonraki ibarede geçen "görmek" kelimesi sehven buraya da "rüyasında görmek" şeklinde eklenmiştir.

[B:22b] ¹⁴²(تم الكتاب بعون الله الوهاب)

Rivayet olunur ki, Âişe anamız radiyallâhu anhâ, iplik eğirirken ezan-ı şerif onun işitse mübarek eli ne yerde ise ol arada tutardı ta ezan âhir olunca. Ve dahi buyurdu ki “Ezan [A:81a] okunurken görülen iş şeytan nasibidir.” derdi. Ve bazı fetvada buyurmuş ki, Kur’ân okunurken ezan okunsa eğer mescidde okursa ezana icabet için Kur’ân kesmeye. Eğer gayri yerde okur Kur’ân kat’ eyleye. Ve eğer gayri mescidlerde ezan okunsa icabet lazım değil. Ve dahi müezzîn ve icabet eden, ezan âhir oldukta bu duayı okuya, Resûlullah sallallâhu aleyhi vesellemin şefaati kendiyê helâl ola,

اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمد الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة [A:81b] وابعثه مقاما محمودا للذي وعدته وعدا حسنا إنك لا تخلف الميعاد. اللهم زوجني بحور العين.¹⁴³

Dua eyleye ki her ezan okundukça ezan dinlemeğe hazır olan huriler derler ki, “Yâ Rabbi! Dahi bunlara nikâh eyle.” Ve eğer “اللهم زوجني...” duasın okumasalar hûriler birbirine der ki, “Bunların bizden haceti yok ancak gelin gidelim.” derler. *Fetâvâ-i Bezzâziye*’de¹⁴⁴ getirmiş ki lezzeti okuyan kimseden gayri kimseye ikâmet getirmek mekruhtur.

[A:82a] تمت

3.5. Kadızâde’nin İtikadî Görüşleri Çerçevesinde Eserin Tahlili

Cevâhiru’l-İslâm daha çok imanla ilgili hususları yüzeysel mahiyette ele alan ve daha çok dönemin Osmanlı halkına hitap eden, adeta “bir Müslümanın amentüsü” şeklinde niteleyebileceğimiz bir eserdir. Avâm-ı müsliminden olup dini ve itikadî mevzularda bilgisiz kalan kişilerin neye nasıl ve niçin inanması gerektiği, inanacağı şeylerin neler olduğu ve bu hususlar arasında nelere daha çok ehemmiyet vermesi gerektiğini ele alan halka dönük bir eserdir. Özellikle *Cevâhiru’l-İslâm* içerisinde sıkça geçen “Sana sorarsalar, de ki/eyt kim...” kalıbı içerisinde oldukça sade ve öz mahiyetteki cümleler Osmanlı uleması

¹⁴² Bu kısım yalnızca B nüshasında bulunmakta olup, bu nüsha burada sona ermektedir. Çünkü B nüshası A nüshasından daha kısadır. Bundan sonra naklettiğimiz kısımlar A nüshasından aktarılmıştır.

¹⁴³ Anlamı: “Ey bu tam davetin ve kılınmak üzere olan bu namazın Rabbi olan Allah’ım! Muhammed’e vesileyi, fazileti ihsan et. Bir de kendisine vadettiğin makam-ı Mahmûd’u verip onu oraya ulaştır. Muhakkak ki sen en güzel vaat olan bu sözünden dönmezsin. Allah’ım bana (cennetinde) hurileri nasip eyle.”

¹⁴⁴ Bu eser Hanefî fakîhi Bezzâzî’nin (öl. 872/1424) fıkha dair eseridir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, “Bezzâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/114.

arasında anonimleşmiş bir şekilde çeşitli ilmihal tarzı eserlerle günümüze dek ulaşmıştır. Bunun en tipik örneklerinden biri Osmanlı'da Hanefî-Mâtürîdî ulemanın fikir dünyasının geleneği olarak anonim bir şekilde ortaya çıkan *Mızraklı İlmihal*'dir. İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'ini, İbrahim el-Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur*'unu, Ebû Bekir el-Haddâd'ın *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ını, Birgivî'nin *Vasiyetnâme*'sini ve Ebüssüüd Efendi'nin bazı fetvalarını temele alan¹⁴⁵ *Mızraklı İlmihâl* Kadızzâde Mehmed Efendi'nin ve hatta Kadızzâdelilerin ikinci lideri olan Üstüvânî Mehmed Efendi'nin bazı eserlerini de içermektedir. Örneğin 1889 yılında basılan *Mızraklı İlmihal*'in bir kısmında Üstüvânî Mehmed Efendi'nin talebeleri tarafından onun vaazlarından derlenen *Risâle-i Üstüvânî* adlı eser yer alırken,¹⁴⁶ Rumî 1312'de (1896-97 yılında) basılan bir başka *Mızraklı İlmihâl*'in başında Kadızzâde'nin *Cevâhîru'l-İslâm* adlı eseriyle aynı başlığı taşıyan bir bölüm basılmış olup bu kısım Kadızzâde'nin mezkûr eserine isimsiz de olsa yoğun atıflar söz konusudur.¹⁴⁷ Özellikle "Eğer sorsalar..." şeklinde başlayan cümle kalıplarının büyük bir çoğunluğu Kadızzâde'nin mezkûr eserindeki kalıplarla neredeyse bire bir aynıdır. O halde, *Mızraklı İlmihâl* ile basılan bu bölümün, Kadızzâde'nin mezkûr eserinin zamanla çeşitli ilave ve eksiltmelerle istinsah edilerek ve anonimleştirilerek bu hale getirildiği, Osmanlı halkının neredeyse her hanesinde bulunan *Mızraklı İlmihâl*'le tabedildiği anlamına gelmektedir. Bu durum Kadızzâde'nin söz konusu eserinin Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin bir neticesi olarak Osmanlı halkının genel geçer ilmihal bilgileriyle bağdaşan, öğrenmesi ve anlaşılması kolay ve özlü bir eser olduğunu ortaya koymaktadır.

Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İslâm*'da Müslümanların İslâm inanç esaslarını mutlaka etraflıca bilmeleri ve bunlara inanmaları gerektiğini; hatta eşlerine, çocuklarına ve maiyetindeki diğer kişilere bunları kesinlikle öğretmeleri gerektiğini belirten nakillerle söze başlamaktadır. Aslında bu durum onun tipik bir özelliği olup diğer risalelerinde de sık sık bu hususu yinelemekte ve bununla müminleri itikadî hususlarda araştırmaya ve öğrenmeye sevk etmektedir. Zira ona göre müminlerin taklidî iman etmesi makul bir durum değil aksine

¹⁴⁵ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mızraklı İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/5.

¹⁴⁶ Üstüvânî Mehmed Efendi, *Üstüvânî Risâlesi* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1306/1889). 51 v.d. Risâlenin latinize metni için bk. Lokman Doğmuş, *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dini Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış: Kadızzâdeliler ve Sivâsiler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2002), 87-127.

¹⁴⁷ Bu bölüm için bk. Anonim, *Mızraklı İlmihali* (y.y., 1312/1896-97), 2-12.

eleştirilecek bir husustur. Dolayısıyla müminler ilm-i kelâm ve ilm-i fıkıhın hulasası durumunda olan ilmihal eserleri ile ilgilenerek, elfâz-ı küfür risâlelerini okuyarak inançlarını güçlendirip tahkikî iman seviyesine çıkarmalıdır.¹⁴⁸ Bir başka risâlesinde “*Ey din kardeşlerim ve sağlam tarîk-i sülûkta olan arkadaşlarım! Muhakkik kimselerden olun. Âlemdeki gâfil mukallitlerden olmayın.*” şeklindeki sözleri bu durumu özetlemektedir.¹⁴⁹ Hatta o, kelim ile fıkıh ilminin hulasâsından oluşan özlü ve mufassal birer kaynak durumunda olan ilmihâl kitaplarının tedrisatını yapmak dururken başka ilimleri öğrenmeye çalışmayı, farzı terk edip sünnetle veya müstehapla iştilal etmeye benzetmekte ve bunu eleştirmektedir.¹⁵⁰

Kadıızâde'nin bu tutumu klasik Osmanlı Hanefî-Mâtürîdî ulemasının ilm-i kelâma yaklaşımını ortaya koymaktadır. Zira Hanefî-Mâtürîdî ulema, Kelâm ilminin, Müslümanların öncelikle kendi akidesini tam anlamıyla ve bütün ayrıntılarıyla öğrenmesi ve çevresindekilere öğretmesi için ve Ehl-i sünnet olmayan kişi veya fırkaların muhalif saldırılarına karşı inancını savunabilmesi için gerekli olduğunu belirtmektedir. Ancak Kelâm ilminin amaç olup olmadığı hususunda iki eğilim bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Müttekellim Hanefiler olarak isimlendirilen grup olup, kelâm ilmini dini anlama ve yorumlamada amaç olarak görüp derinlemesine öğrenilmesini savunurken, Buhara Hanefileri olarak bilinen ikinci grup ilmi kelâmın İslâm itikadını öğretmek için sadece bir araç olduğunu belirtip gereğinden fazla öğrenilmemesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁵¹ Tahkiki imanı savunan Kadıızâde'nin bu eğilimlerden ilkinde daha yakın pozisyonda olduğu ortadadır. Kaldı ki Osmanlı uleması içerisinde her iki görüşe de temayülûl bulunan birçok âlim mevcuttur.¹⁵²

İslâm itikadını öğrenmenin gerekliliğinin akabinde “Sana sorarlarsa, de ki...” şeklinde cümlelere geçen Kadıızâde burada âvâmın İslâm dini ile ilgili bilgileri öğrenmelerini kolaylaştırmak için bazı itikadî ve fikhî hususları soru

¹⁴⁸ Kadıızâde Mehmed Efendi, *Mebhas-ı İmân* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570), 245b.

¹⁴⁹ Kadıızâde Mehmed Efendi, *Red alâ Risâle fî Cevâzi'r-Raks* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazid, 3125), 95a.

¹⁵⁰ Kadıızâde, *Mebhas-ı İmân*, 251b-254a.

¹⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Demir, “Farklı Ebû Hanife Tasavvurları: Fakih ve Müttekellim Hanefiler Örneği”, *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar v.d., (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/645-646; “İmam Birgivi Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi”, *Balkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyığıt v.d., (Balıkesir: y.y., 2019), 2/299-301.

¹⁵² Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 425-428.

cevap halinde adeta bir şema halinde sunmaktadır. İmanın tanımını “dil ile ikrar, kalp ile tasdik” şeklinde özetleyen Kadızzâde,¹⁵³ amelde Ebû Hanîfe'nin mezhebine mensup olduğunu¹⁵⁴ belirtmekte ardından inanç esaslarını Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere ve hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmak¹⁵⁵ şeklinde özetlemektedir. Allah'ın birliğini ispat eden aklî ve nazârî delillerin olduğunu belirten Kadızzâde, Allah'ın sıfatlarını isim isim zikretmemekle birlikte dolaylı olarak O'nun zâtî sıfatlarından vahdaniyet, vücûd ve muhalefetün li'l-havâdis sıfatlarına; sübûtî sıfatlardan ise hayat, semî', kudret, irade ve tekvin sıfatlarına değinmektedir.¹⁵⁶

Ashâbın üstünlük sıralamasına da değinen Kadızzâde, Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin üstün olduğunu; Hz. Fâtîma'nın manevî makamının Hz. Ali ile eşdeğer olduğunu, bunların akabinde aşere-i mübeşşerenin yer aldığını, ardından ise Abdullah İbn Mesûd, Abdullah İbn Abbâs, Abdullah İbn Ömer, Abdullah İbn Zübeyr ve Hz. Âişe'nin geldiğini belirtmektedir.¹⁵⁷

Burada nakledilen itikadî hususlar geniş ölçüde değerlendirildiğinde, bunların tamamının Hanefî-Mâtürîdî ulemanın görüşlerine muvafık olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Kadızzâde, amelde Hanefî, itikatta ise Mâtürîdî mezhebine mensup olup, diğer Ehl-i sünnet dışındaki diğer mezhepleri daire dışında kabul etmektedir. Kadızzâde'nin diğer eserleri de incelendiğinde, onun Cebriyye ve Kaderiyye gibi diğer mezheplere karşı mesafeli durmuş, onları genelde Ehl-i sünnet çerçevesi içerisinde özelde ise Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde durarak eleştirmiştir. *Mebhas-ı İman* adlı eserinde, Ehl-i sünnet'e muhalif olan mezhepleri Kaderiyye, Cebriyye, Râfiziyye, Hâriciyye, Müşebbihe ve Mürcî'e olmak üzere *altı* olarak sayıp, Eş'ârilik ve Mâtürîdîliği Ehl-i sünnet içerisinde değerlendirmiş; "İtikad ettiğimiz mezhebimiz Mâtürîdiyye ve a'mâlde mezhebimiz ise Hanefiyye'dir." sözüyle mezhebi mensubiyetini açıkça belirtmiştir.¹⁵⁸

¹⁵³ Kadızzâde Mehmed Efendi, *Risâle-i İmân (Cevâhîru'l-İslâm)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3852-III), 76a-b; Kadızzâde Mehmed Efendi, *Risâle-i İmân (Cevâhîru'l-İslâm)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 4145-II), 19a-b.

¹⁵⁴ Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İmân*, 3852-III nüshası, 76a; Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İmân*, 4145-II nüshası, 19a.

¹⁵⁵ Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İmân*, 3852-III nüshası, 75a; Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İmân*, 4145-II nüshası, 18b.

¹⁵⁶ Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İmân*, 3852-III nüshası, 75a; Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İmân*, 4145-II nüshası, 18b.

¹⁵⁷ Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İmân*, 3852-III nüshası, 79a-80a; Kadızzâde, *Cevâhîru'l-İmân*, 4145-II nüshası, 21b-22a.

¹⁵⁸ Kadızzâde, *Mebhas-ı İmân*, 292a-b.

Sonuç

Kadıızâde Mehmed Efendi XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde dinî siyasî bir kimlikle ortaya çıkan Kadıızâdeliler Hareketinin lideridir. Balıkesir'de dünyaya gelmiş, ilk eğitimini memleketinde tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek burada eğitimine devam ederek yetişmiş ve İstanbul'un büyük camilerinde vaizlik görevini ifa etmiştir. Semâ-deverân hususunda aleyhte bir duruş sergilemesi hasebiyle devrin deveran ehli olan bazı tasavvufî ekolleri tarafından sert eleştirilere maruz kalmış, hatta bir Nakşî olmasına rağmen tasavvuf düşmanlığıyla suçlanmıştır. Tarih boyunca İslâm âlimlerince tartışılan birçok meseleyi gündeme taşıyarak yeniden tartışmaya açmış, Halvetîler de ona muhalefette bulunarak görüşlerine karşı çıkmışlardır. Kadıızâde önemli bir kısmı Halvetîlerle aralarındaki tartışıkları dinî mevzuları içeren hacimli veyahut küçük birçok eser kaleme almıştır.

Cevâhiru'l-İslâm adlı eser de onun eserlerinden biridir. Bu eser temel itikadî ve fikhî meseleleri ilmihal düzeyinde sade ve anlaşılır bir üslupla ele alan küçük bir risâle olup "Risâle-i İman" olarak da bilinmektedir. Daha çok halka hitap eden bir üslupla kaleme alınmış olan bu risâle, müminlerin hulasa olarak neye nasıl inanmaları gerektiği ve ibadetlerle ilgili nelere dikkat etmeleri gerektiği üzerinde soru cevap halinde durulmuştur. Kadıızâde'nin bu eseri daha sonra çeşitli ilaveler ve eksiltmelerle birlikte XIX. yüzyılın sonlarında *Mızraklı İlmihâl*'le birlikte basıldığı anlaşılmıştır.

Kadıızâde eserin girişinde Müslümanların kendi inançlarını ayrıntılı bir şekilde etraflıca öğrenip imanlarını tahkikî seviyeye çıkartmaları gerektiğini vurgulamış, bununla Kelâm ilminin tedrisatının önemini kastetmiştir. Ayrıca imanın tanımı hususunda Hanefî-Mâtürîdî düşünce sisteminde olduğu gibi iman amel ayrımına gitmiş, imanın şartlarını da yine aynı geleneğe uygun olarak sıralamıştır. Kadıızâde ayrıca *Cevâhiru'l-İslâm*'da Ehl-i sünnet anlayışı çerçevesinde sahabenin üstünlük sıralamasına da değinmiştir. Bütün bu zikrolunan meseleler, Kadıızâde'nin mezhebi kimliğinin ortaya konulması hususunda önem arz ettiğinden, söz konusu eser yalın bir Türkçe ile latinize edilerek alanda araştırmalarda bulunanların ilgisine sunulmuştur.

Kaynakça

- Anderasyan, Hrand D. "Eremya Çelebi'nin Yangınlar Tarihi". *Tarih Dergisi* (2011), 59-84.
- Anonim. *Mızraklı İlmihâl*. Y.y.: 1312/1896-97.
- Atâî, Nevîzâde Atâullah Efendi. *Hadâiku'l-Hakâyık*. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Bağdatlı, Babanzâde İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'Arifin ve Esmâi'l-Müellifin ve Âşâru'l-Muşannifin*. çev. Kilisli Rifat Bilge. tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç. 2 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1955.
- Baz, İbrahim. *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri 1299–1915*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1333.
- Çavuşoğlu, Semiramis. *The Kadizadeli Movement an Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire*. New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1990.
- Çelebî, Kâtip. *Fezleke-i Kâtip Çelebi*. 2 Cilt. Toronto: Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts.
- Çelebî, Kâtip. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübive'l-Fünûn*. trc. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Çelebi, Kâtip. *Mizanü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahakk*. haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: MEB Basımevi, 1972.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekelim Hanefiler Örneği". *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar v.d.. 2 cilt. 643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Demir, Abdullah. "İmam Birgivi Selefi mi yoksa Mâtürîdi mi". *Balikesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit v.d.. 2 cilt. 286-315. Balıkesir: y.y., 2019.
- Deniz, Sebahat. "Kadıızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad için Yazdığı Manzum Duânâmesi". *Divân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 9-39.
- Doğmuş, Lokman. *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış: Kadızedeliler ve Sivasiler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2002.
- Durmuş, Ali. "Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risâlesi Risâle-i Müdâfa'a Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme". *Tokat İlmîyât Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 321-350.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadızedeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Gökçek, Mehmet Fatih. *Behçetü Seyyid İbrahim Efendi Târîh-i Sülâle-i Köprülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1953.
- Hamidullah, Muhammed. "Şemsüleimme Serahsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hammer, Joseph Freiherr von Purgstall. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Yayına haz. Erol Kılıç - Mümin Çevik. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992.

- Kadıızâde, Mehmed Efendi, *Red alâ Risâle fî Cevâzi'r-Raks*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıd, 3125.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. *Mebhas-ı İmân*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. *Risâle-i Müdâfaa*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2688/3.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Muşannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Koçu, Reşat Ekrem. *Tarihimizde Garip Vakalar*. Y.y.: Doğan Kitap, 1951.
- Mengüç, Hilal Tuğba. *İlmî Mehmed Dede'nin Cezîre-i Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Naîmâ, Mustafa Efendi. *Naîmâ Tarihi*. çev. Zuhuri Danışman. 6 Cilt. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları, 1969.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 17-21/1-2 (1979-1983), 208-225.
- Özel, Ahmet. "Bezzâzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. "Şemsüleimme Kerderî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Silahdar, Fındıklılı Mehmed Ağa (1139/1726). *Silahdar Tarihi (1065-1094)*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1928.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. Sad. Seyit Ali Kahraman, 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*. ed. Derya Örs. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Karesi Meşahiri*. haz. Mehmet Sarı - Ahmet Karaman. Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, 1999.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Ürekli, Fatma. "Osmanlı Döneminde İstanbul'da Meydana Gelene Afetlerle İlgili Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/6(2010), 101-130.
- Üstüvânî, Mehmed Efendi. *Üstüvânî Risâlesi*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1306/1889.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mızraklı İlmihâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Usul İslam Araştırmaları
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279
Nisan/April 2022, 37 (37): 81-102

**Osmanlı Devleti'nde Ayasofya Camii Kayyımları (Ayasofya'nın Bakım
ve Temizlik Görevlileri)**

Trustees of the Hagia Sophia Mosque in the Ottoman Empire

Erdoğan Polat

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı,
erdoganpolat@ardahan.edu.tr | ORCID: 0000-0003-3088-337X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 28 Temmuz/July 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Nisan/April 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 81-102

Cite as/Atf: Polat, Erdoğan. "Osmanlı Devleti'nde Ayasofya Camii Kayyımları (Ayasofya'nın Bakım ve Temizlik Görevlileri) [Trustees of the Hagia Sophia Mosque in the Ottoman Empire]". Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 81-102.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Erdoğan Polat).

Osmanlı Devleti'nde Ayasofya Camii Kayyımları (Ayasofya'nın Bakım ve Temizlik Görevlileri)

Öz

Fatih Sultan Mehmed'in Ayasofya vakfiyesinde camiye hizmet edecek görevliler ve bunların istihdam şekilleri belirlenmişti. Vakfiyede, Ayasofya'da vazife yapacak kayyımların sayısı ve alacakları ücretler de tayin edilmişti. İlerleyen zaman diliminde ise kayyımların külliyedeki görev mahallerinin kendilerine verilen vazife beratlarında açıklandığını görmekteyiz. Ayasofya'da çalışan kayyımlar, Osmanlı idarecilerinden gördükleri ilgi sebebiyle diğer cami kayyımlarından ayrılıyorlardı. Yazdıkları arzuhâller padişahlara kadar ulaşıyor ve talepleri genellikle yerine getiriliyordu. Bu talep bazen emektar bir kayyım için yeni bir evin satın alınması şeklinde olabildiği gibi, bazen de yapacakları yeni bir ev için onlara maddi destek verilmesi şeklinde de olabiliyordu. Ayasofya kayyımlarına camideki diğer çalışanlarla birlikte yüzlerce yıl mutat olarak verilmiş özel bir Osmanlı yemeği olan fodulanın Osmanlı'nın son zamanlarında kesildiğini görmekteyiz. 1909 yılında Ayasofya-ı Kebir ve Sultan Ahmed Camii kayyımları gördükleri saygınlığa gölge düşürecek bir davranışla gündeme gelmişlerdir. Kayyımlar tarafından Ayasofya-ı Kebir ve Sultan Ahmed Camii'lerini ziyaret eden ecnebilerden ücret talep edilmesi, payitahtta daha önce görülmemiş bir uygulamaydı.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Ayasofya, Kayyım, Fodula.

Trustees of the Hagia Sophia Mosque in the Ottoman Empire

Abstract

The officials who served the mosque and their employment methods were determined in Fatih Sultan Mehmed's endowment deed of the Hagia Sophia. The number of the trustees who would serve at Hagia Sophia and the fees they would receive were also determined. In the following periods, we see that the duty areas of trustees in the complex were described in duty letters. The trustees working at Hagia Sophia were distinguished from other mosque trustees due to the interest drew from the Ottoman administrators. The petitions they wrote reached the sultans and their demands were generally fulfilled. The requests could sometimes be in the form of purchasing a new house for a veteran trustee, or financial support to build new ones. We see the fodula, special Ottoman dish that was given customarily to the Hagia Sophia trustees with the other employees for hundreds of years, was ceased in the later periods. In 1909, trustees of Hagia Sophia and Sultan Ahmed Mosque came to the fore with an attitude that cast a shadow on their prestige. The request of fees from foreigners who visited the Hagia Sophia and Sultan Ahmed Mosques by the trustees was unprecedented practice in the capital city.

Keywords: Ottoman Empire, Hagia Sophia, Trustee, Fodula.

لقائمين على جامع آية صوفيا للدولة العثمانية

الملخص

تحددت في وقفية آية صوفيا التي أصدرها السلطان محمد الفاتح العاملين الذين يخدمون في الجامع وطريقة خدمتهم ووظيفتهم، كما أوضحت الوقفية عدد القائمين على جامع آية صوفيا والأجر الذي يحصلون عليه، في الفترات اللاحقة نرى أن محل الوظيفة للقائمين في الكليات كان موضحا في أمر التوظيف الذي أصدره السلطان، كان القائمون على مسجد آية صوفيا يتميزون عن باقي القائمين على المساجد لما يرونه من اهتمام من مسؤولي الدولة العثمانية، فكانت العرائض التي يكتبونها تصل حتى السلاطين وعادة ما كان يتم الاستجابة لطلباتهم المذكورة فيها، كان من الممكن أن يكون هذا الطلب هو شراء منزلا لأحد القائمين القديمين، أو توفير الدعم المالي لهم لإتمام منزلا جديدا يقومون ببنائه، نلاحظ أن الفضولا (محمشو الحبز وهي وجبة عثمانية تقليدية) التي كانت توزع على القائمين على مسجد آية صوفيا مع باقي العاملين لمئات الأعوام لم تعد توزع في الفترات الأخيرة للدولة العثمانية، وقد تردد ذكر القائمين على مسجد آية صوفيا والسلطان أحمد في 1909 بشكل يضر بمكانتهم واحترامهم في المجتمع حيث يبرزون سوء السلوك في ذلك الوقت، فقد كانت مطالبة القائمين على مسجد آية صوفيا والسلطان أحمد الأجانب التي تزور هاذين المسجدين بدفع النقود مقابل الزيارة ممارسة حديثة لم تعهدها الدولة العثمانية من قبل.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، آية صوفيا، القائم ، الفضولا

Giriş

İstanbul'un fethinden sonra şehrin en büyük mabedi olan Hagia Sophia fethin sembolü olarak camiye çevrilmiş ve fetihten sonraki ilk cuma namazı burada kılınmıştı. Fethedilen şehirlerdeki kiliselerden en büyüğünün Ayasofya adıyla camiye çevrilmesi, sonraları bir gelenek haline gelmişti. Ayasofya adıyla anılan camiler arasında ulu cami niteliğindeki İstanbul Ayasofya Camii en tanınmış olanıydı. Bu mabet, teravîh namazlarıyla cuma namazlarında çok kalabalık bir cemaatin toplanmasına imkân verdiği gibi; padişahın da katıldığı Kadir Gecesi ile bayram namazlarına da ev sahipliği yapmaktaydı. Bu özelliğini 481 yıl kesintisiz sürdüren Ayasofya Camii 24 Kasım 1934 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı ile müze haline getirilmişti.¹

Fatih Sultan Mehmed İstanbul'da iki vakıf kurmuştur. Bunlardan birincisi Eyüp Sultan Hazretleri türbesinin çevresinde kurulmuş olan Eyüp Sultan Vakfı², ikincisi ise Fatih Külliyesi ile Ayasofya-i Kebir Vakfı'dır. Fatih Külliyesi ve Ayasofya-i Kebir Vakfı'ya'si tomar halinde 33 cm. x 38,5 metre ebadında yeşil atlas kumaş üzerine Arapça olarak kaleme alınmıştı. 19-35. satırlar arasında vakfin hayır müesseseleri sayılmıştır: Fatih Camii, Sahn-ı Seman Medreseleri (Sekiz medrese), Ayasofya Camii, Galata Camii (Günümüzde Karaköy'deki Arap

¹ Semavi Eyice, "Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/206-207.

² İstanbul'un fethinden sonra Ebü Eyyub Ensari'nin defnedildiği yer padişahın emriyle tespit edilmiş, sonrasında üzerine inşa edilen türbe, cami, medrese ve müştemilat gibi yapıların giderlerinin karşılanması amacıyla 1457 yılında bir vakfiye oluşturulmuştu. Fatih dönemindeki vakfiyenin zayı olması üzerine Sultan 3. Murad zamanında 1582 yılında tekrar kaleme alınmıştır. Bk. Mustafa Güler-Necla Kızıldağ, "Eyüp Sultan Türbesi Vakıfları", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 155-163. Fatih Sultan Mehmet tarafından Anadolu ve Rumeli'de oluşturulan gayrimenkullerle vakıf, yıllık geliri yüz yirmi bin akçeyi aşan bir bütçeye sahip olmuştu. 1575 yılına ait Eyüp Sultan Vakıfları muhasebe defterine göre, Vakfin Eyüp'te bulunan gayrimenkul ve diğer gelirlerinden 443.137 akçe, Rumeli kazasında bulunan mukataa ve gayrimenkullerden 92.482 akçe ve Anadolu'da bulunan mukataa ve gayrimenkullerden ise 68.000 akçe elde edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Said Öztürk, "Eyüp Camii, Türbesi ve İmaret Vakfiyesinin 1575 Yılı Bütçesi", V. Eyüp Sultan Sempozyumu Bildirileri, ed. Osman Sak (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2002), 1/54.

Camii) ve Fatih'in Bizans yapılarından dönüştürüp vakfettiği Debbaglar Mahallesi'ndeki Mâristan (darüşşifa).³

Vakfiyenin baş kısmında kiliseden camiye çevrilerek vakfedilen Ayasofya şu şekilde tarif edilmiştir:

Kıymetli taşlarla süslü, müzeyyen, vasıflarıyla kemale ermiş, temizlik ve güzellikte misli ve benzeri görülmemiş, en güzel bahçelerden daha güzel, içinde sur gibi dikilen sütunlar bulunan iki kiliseyi vakfetti. Bunlardan birisi, İstanbul'un göbeğinde bulunan Ayasofya ismiyle bilinen ve şöhretinden dolayı ayrıca sınırlarının belirlenmesi gerekmeden kilisedir.

Fatih Sultan Mehmed bu kiliseyi cuma, bayram ve beş vakit namazlarının kılınması ve Cenab-ı Hakk'ın isminin zikrolunması için vakfedip camiye çevirmişti.⁴

Vakfiyenin 923 ile 925. satırları arasında Ayasofya Camii'nde vazife yapacak görevliler sayılmaktaydı. Buna göre burada Fatih Camii hatibi, imamı ve hafızları için aranan vasıflara sahip bir hatip, bir imam ve 10 hafız görevlendirilecekti. Burada yine hafızlar arasından seçilecek 20 cüzhan; 14 müsebbih (tesbih eden) ve mühellil (Kelime-i Tehlil getiren), 6 müezzin ve bir muarri⁵ vazifelendirilecekti. Fatih Camii kandilcilerinde aranan özelliklere sahip iki kandilci ile bir saatçi de burada istihdam edilecekti. Tamir ve bakım hizmetleri için iki merâmmetçiyle (tamirci) iki saka da burada görev yapacaktı. Yine Ayasofya Camii'nde 4 kayyım görev yapacak ve hizmetleri karşılığında her birine 5'er dirhemden toplam 20 dirhem ödenecekti.⁶ Hicri 1317 (Miladi 1899) Sene-i Maliyesine göre düzenlenen Evkaf Defteri kayıtlarında Ayasofya kayyımlarının aldıkları maaşları görmek mümkündür. Bu vesikaya göre Ayasofya Camii'nin üç imamı aylık 520 ila 620 kuruş arasında maaş almaktaydılar. Camide görevli 22

³ Vakfın hayır müesseseleri bunlarla sınırlı değildir. Vakıf görevlilerinin ve ücretlerinin belirlendiği son kısımda Silivri Kalesi Camii'nin görevlileri ve cami tahsisatları da belirtilerek hayrat arasına alındığı görülmür. Bunlardan başka Zeyrek, Eski İmaret ve Kalenderhane Camii'leri, Vefa Camii, Ayasofya'ya bitişik Darü'ttâlim, Rumeli Hisarı Camii ile Fatih'in bizzat yaptırdığı Fatih Külliyesi birimlerinden olan Tetimme Medrese'leri, kütüphanesi, darüşşifası ve imareti hayratlar arasındadır. Bk. Eyüp Sabri Kala, "Fatih Külliyesi ve Ayasofya-i Kebir Vakfı, Hayır Müesseseleri, Hizmetleri, Görevlileri ve Yönetimi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 15, (June/2020), 107. Ayrıca vakfın orijinali için bk. *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1938), 321.

⁴ Kala, "Fatih Külliyesi ve Ayasofya-i Kebir Vakfı", 111.

⁵ Cami ve tekkelerde hayır sahiplerinin isimlerini hayırla anan görevliler için kullanılan bir tabir olup bu vazife daha çok derviş ve müezzinler tarafından yerine getirilmekteydi. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1993), "Muarri", 2/552.

⁶ Kala, "Fatih Külliyesi ve Ayasofya-i Kebir Vakfı", 111-113.

kayyım ise farklı miktarlarda maaş verilmekteydi. Serkayyım 444 kuruş maaş alırken en düşük maaş alan kayyımın eline ise aylık 150 kuruş geçmekteydi.⁷

Camilerin temizlik ve bakım işlerini üstlenen görevliler için kullanılan kayyım kelimesi aynı zamanda, “bir işi yerine getiren, üstlenen kimse” anlamına da gelmektedir. Mütevellinin emrinde çalışırken vakıf mallarında herhangi bir tasarruf yetkisi bulunmayan kayyımlar ancak bunları gözetmekle sorumluydular. Osmanlı Devleti’nde birçok caminin vazife tevcihleri vakıf şartlarına göre yapılmaktaydı. Cihet tevcih edileceklerde bulunması gereken ortak özellikler ise liyakat ve dürüstlüktü. Bu konuyla ilgili uygulamalar 1826 yılına kadar kazasker ve kadıların sorumluluğu altındayken; bu yıldan sonra yeni kurulan Evkâf Nezâreti tarafından çıkarılan çeşitli nizamnâmelere göre düzenlenmiştir.⁸

Ayasofya-i Kebir Camii Vakfiyesine göre kayyımlar hayatta kaldıkları müddetçe görevde kalırlar ve maaşlarını almaya devam ederlerdi.⁹ Ayasofya Camii müzeye dönüştürülmeden önce bünyesinde 3 imam, 7 müezzin ve 10 kayyım kadrosu bulunmaktaydı. Müze yapıldıktan sonra burada bir imam ve bir müezzin bırakılarak diğer görevliler başka camilere dağıtılmıştı.¹⁰ Fatih Sultan Mehmed, Ayasofya Camii başta olmak üzere diğer hayrat eserlerin bakım, onarım, görevli giderleri için İstanbul ve Trakya bölgesinden 35 köy, mezra ve meranın yanı sıra binlerce dükkân, onlarca çarşı, menzil, bostan ve bahçe vakfetmişti. Vakfedilen akarlar sayesinde bu hayrat eserler yaşatılmıştır.¹¹

1. Ayasofya Kayyımlarının Hususi Mevkilerini Gösteren Örnekler

Ayasofya Camii kayyımlarının Osmanlı Devlet ricali nezdinde önemli mevkileri olduğuna dair birçok örnek vardır. Döneme ait belgelerden Ayasofya Camii kayyımlarının devletin en yüksek makamlarına çeşitli arzuhâller yazdıklarını, buldukları konumda yapmış oldukları hizmetler sayesinde isteklerinin devlet adamları tarafından geri çevrilmediğini görmekteyiz.

⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [Ev.d.]* No.29719, 12.

⁸ İsmail Özmel, “Kayyım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 24/107.

⁹ İsmail Kandemir, *Ulu Mabed Ayasofya* (İstanbul: Cadde Kültür Kitabevi, 2004), 76.

¹⁰ Hüseyin Yılmaz, *Ayasofya* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1991), 80.

¹¹ Mevlüt Çam-Beyhan Hacıömeroğlu, “Tarihçe-i Ayasofya”, *Vakıflar Dergisi*, 53, (Haziran/2020), 261.

1.1. Ayasofya Kayımlarına Gayrimenkul Bağışları

Kayımların gayrimenkul taleplerinin yerine getirildiğine dair örneklerden birisi Ayasofya Camii'nde ikamet eden Derviş Mustafa'yla ilgilidir. Derviş Mustafa yetkililere ulaştırılmak üzere yazdığı 16 Ocak 1743 tarihli arzuhâlinde Ayasofya kayyımbaşının da içinde bulunduğu 160 kişilik cemaatle her gün doğumunda mihrap etrafında En'âm cüzlerini okuduklarını ve Devlet-i Aliyye'ye hayır duada bulduklarından bahsederek yardım ister. Derviş Mustafa, ikamet edebilmesi için kendisine oda bahası¹² (bedeli) ya da 5-10 akçeli bir vazife¹³ ihsan edilmesini talep eder. Derviş Mustafa'nın Ayasofya kayyımbaşını da zikrettiği arzuhâline devlet büyükleri kayıtsız kalmazlar. Buna göre İstanbul Kahve Rüsümünden (vergilerinden) karşılanmak üzere Derviş Mustafa'ya 4 akçe gelirin bağlanmasına dair irade çıkar.¹⁴

Ayasofya kayımlarının itibarlarını gösteren misaller 19. yüzyıl belgelerine de yansımıştır. Ayasofya kayımlarından Mustafa ve Hasan Efendilerin 30 Temmuz 1859 tarihli arzuhâllerinde dile getirdikleri, bu meslek grubu içerisinde Ayasofya kayımlarının ayrı bir yerde konumlandıklarını gösteren bir diğer örnektir. Arzuhâlde yazdıklarına göre bunların Küçük Ayasofya Çardaklı Hamamı yakınında bir arsaları bulunmaktaydı. Bu arsanın üzerine bir "odacık" inşa edebilmeleri için de devletin yardımına muhtaçtılar. Bu konuda Osmanlı padişahına yazmaktan da çekinmezler. Padişahın onayından da geçen talepleri çözülmesi için Evkâf-ı Hümayun Nezâretine havale edilir. Kayımların bu özel talepleri için Evkâf Nezâretiyle de yazıştıkları verdikleri dilekçelerinden anlaşılmaktadır. Muhtaç ve perişan bir vaziyette olduklarını belirten kayımlar sığınacakları bu yuvaya çok ihtiyaçları olduğunu dile getirmişlerdi. Şayet padişahın merhametinden hissedar olurlarsa Ayasofya-i

¹² Metinde "Oda bahacığrı" şeklinde geçmektedir. Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Saray [C.SM]*, No.21-1063/1.

¹³ Arzuhâlde "Vazifecik" şeklinde geçmektedir. Derviş Mustafa bununla küçük vazifelere bile razı olacağını ifade etmeye çalışmış olabilir. Bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Saray [C.SM]*, No.21-1063/1.

¹⁴ Kahve, Osmanlı âlimlerince pek tasvip görmemesi yanında lüks tüketim maddesi olarak algılandığından "rüsüm-ı bid'atıyye" adı altında normal gümrük resminin iki katı miktarı; yani Müslümanlardan bir kıyye kahve için sekiz akçe, gayrimüslimlerden ise 10 akçe vergi alınmaktaydı. Osmanlı döneminde kahve ile ilgili detaylı bilgi için bk. İdris Bostan, "Kahve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/202-205.

Kebir’de daha önce olduğu gibi bundan sonra da beş vakit onun için hayır duada bulunacaklarını da arzuhâllerine eklemeyi ihmal etmemişlerdi.¹⁵

Daha ileri tarihli bir belgede ise Ayasofya Camii Kayyım-ı Sânisî olduğu anlaşılan Hacı Hafız Mustafa’nın yardım talebi göze çarpmaktadır. Hacı Hafız Mustafa bunca hizmetine karşılık kendisine bir ev verilmesini talep etmek için “*Hazret-i Şehriyari Hacı Ali Paşa’nın vasıtasıyla Hazret-i Hilafetpenâhiye*” başlıklı telgrafını 1 Haziran 1905 tarihinde çeker. Ayasofya Camii’nde elli iki yıldır kayyımlik hizmetinde bulunduğunu, kalabalık ailesinin geçimini temin kudretinde olsa da kira köşelerinde kaldığını arzuhâlinde beyan eder. Hâlihazırda barınacak bir “hanecik” peyda edememiş olduğunun üzüntüsünü de burada paylaşır. Bölgede gerekli araştırmaları da daha önce yapmış olduğundan kendisine hibe edilebilecek evin tarifini vermeyi de ihmal etmez. Nitekim bu arada ailesini bu zor durumdan kurtaracak bir yer mahallede boşalmıştır. Babîâli yakınında Lala Hayrettin Mahallesi’nde Zeynep Sultan caddesinde yirmi üç numaralı 3 odalı hane, sahibi Hacı Hafız Ayşe Hanım’ın vefatıyla boş kalmıştır. Kayyım yaşlılığına merhamet edilerek bu evin kendisine ihsan edilmesini ve bu sayede ailesinin de kira köşelerinden kurtarılarak sevindirilmesini şevketli padişah efendisinden isteme cesaretini kendisinde bulur.¹⁶

Fetihten sonraki zaman diliminde Ayasofya Camii’nin bölümlerinde farklı kayyımlik vazifelerinin ihdas edilmiş olduğunu görüyoruz. Bunlardan birisi de Dehliz-i Kebir kayyımlığıydı.¹⁷ 25 Ekim 1713 tarihli hatt-ı hümâyuna göre yevmi (günlük) 12 akçe ile Dehliz-i Kebir kayyımlığı vazifesini sürdüren Hasan Halife kendi rızasıyla Hacı Ahmed oğlu Hacı Mahmud’a vazifesini bırakmıştı.¹⁸ Buna benzer bir durum 26 Aralık 1715 tarihinde de yaşanmıştı. Günlük 7 akçe gelirli Ayasofya Büyük Dehliz Kayyımlığı görevini Mehmed Halife kendi arzusuyla Mehmed bin Ahmed’e bırakmıştı.¹⁹ Kayyımlikta yaşanan görev değişikliği bu şekilde birinin lehine feragat edilerek gerçekleştiği gibi; bazen de farklı bir nedene bağlı olarak, örneğin vazifenin babadan oğula geçmediği durumlarda da gerçekleşirdi. 13 Mart 1794 tarihli berata göre yevmi iki buçuk akçe ve rub hisse ile Dehliz-i Atik kayyımlığı tevcih edilmiş olan Abdullah oğlu Mehmed’in vefatı

¹⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Riyâseti [MVL]*, No.825-23/1.

¹⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Arzuhâl ve Journaller [Y. PRK. AZJ]*, No.50-107.

¹⁷ Ayasofya’da bulunan büyük dehliz kastedilmiş olmalı.

¹⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümâyun [HAT]*, No.1664-37.

¹⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Vakıf [İE. EV]*, No.68-7407/2.

üzerine görev nizam gereği oğullarına geçmeliydi. Ancak taşrada kâtip olarak çalışan Mehmed Emin ve Ahmed bu göreve rağbet etmemişlerdi. Bu durumda Vakfın Nizam'ına imtisalen kayyımlık görevinden kalan hisse diğer ortak olan Arapkirli Mustafa oğlu Hüseyin'e vazifesine kursuz bir şekilde hizmet etmesi ve görevini terk etmemesi şartıyla bağlanmıştı.²⁰

Ayasofya Camii kayyımlarının barınma ihtiyaçları yanında onların görev mahallerinden dolayı doğan maaş farkları da nâzır paşaların halletmeye çalıştığı hususlardandı. 20 Mayıs 1855 tarihli belgeye göre Evkâf-ı Hümâyun nâzırı tarafından padişaha yazılan taksir Meclis-i Vâlâ tarafından da bir zeyil eklenmişti. Nâzır, yazısında Ayasofya Camii Hünkâr Mahfili'nden sorumlu kayyım efendinin diğer bölümlerin kayyımlarından daha düşük maaş aldığına dikkat çekmişti. Nitekim Hünkâr Mahfili'nde görevli olan kayyımın da diğerleri gibi aylık 15 kuruş maaş alması gerektiği paşa tarafından vurgulanmıştı. Bu işin düzeltilmesi Meclis-i Vâlâ tarafından ilgili nezârete havale edilmişti.²¹

1.2. Ayasofya Kayyımlarına Geleneksel Fodulanın İhsan Edilmesi

Ayasofya kayyımlarının Osmanlı devlet adamları yanında gördükleri itibarı gösteren bir diğer örnek ise özel bir Osmanlı yemeği olan foduladanın²² mutad olarak onlara verilmesinde görülebilir. Osmanlı döneminde imaretlerde, saray mutfaklarında ve yeniçerilere ait fırınlarda pişirilen fodula bazı görevlilere

²⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkâf Berat [EV. BRT]*, No.26/18.

²¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclisi Vâlâ [İ.MVL]*, No. 332-14232.

²² Fodula (fodla), Ramazan pidesine benzer biçimde ince, fazla mayalanmış özsüz hamurdan yapılan ve kolay kopma özelliğine sahip olan ekme dolmasına denir. Daha çok imaretlerde, saray mutfağında, İstanbul'daki diğer bazı saraylarda ve yeniçerilere ait fırınlarda pişirilir. Bir kısım görevlilere maaşları ile birlikte sepet içinde istihkakına göre tayin olarak dağıtılırdı. Fodula dağıtımının sarayda resmî bir özellik kazanması muhtemelen Fatih Sultan Mehmed zamanında olmuştur. Evliya Çelebi'ye göre ise yeniçerilere ait fodulanın pişirildiği fırın Eski Odalar ile Acemi Oğlanları Odaları arasında yer almaktaydı. Bu fırınlarda Yeniçeri Ocağı'nın bazı ortalarına ve av köpeklerine dağıtılmak üzere fodula hazırlanmaktaydı. Öte yandan saray mutfağındaki ekmeçiler de saray halkı için bu cins ekmeği çıkarırlardı. Fatih dönemi saray mutfakları muhasebe defterlerinde fodula adı geçmemekle birlikte o devirde "nân-ı harcî" adı altında bu çeşit ekmeğin pişirildiği söylenebilir. 16. yüzyılın ilk yarısına ait bazı kayıtlara göre saray mutfağında simit fırını ve fodula fırını adıyla iki ayrı fırın vardı; ayrıca bir de sekban fırını bulunmaktaydı. Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında ilgasından sonra fodula fırını kaldırıldı. Fakat sarayda bazı görevlilere fodula tipi ekme çıktığı ve bu eski saray âdetinin 19. yüzyıl başlarına kadar devam ettiği de bilinmektedir. 25 Mart 1911 tarihli bir kanunla, özel vakıflar dışında Evkâf Nezâreti'nce ilgililere dağıtılmakta olan fodulalar yerine bedellerinin ödenmesi ve bunların kayıtlarının silinmesi kararı alınmıştır. Fatih döneminde av köpeklerinin ihtiyaçlarını karşılamak için de bir fodula fırınının kurulduğunu görmekteyiz. "Sekban fırını" ismiyle anılan bu fırın Ayasofya civarında bulunmaktaydı. Bk. Feridun Emecen, "Fodula", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 12/167-170.

maaşlarıyla birlikte istihkakına göre sepet içinde dağıtılmaktaydı. Ancak bunun kesintiye uğradığı zamanlar da görülmüştür.

Kesilen foduların *halife-i müsliminin* sadakası kabilinde eskisi gibi verilmesi için farklı din hizmetleri mensupları tarafından iki ayrı dilekçe yazılmıştı. Sadrazama hitaben 30 Haziran 1902 tarihinde yazılan arzuhâlde Ayasofya Camii türbedarlarının isimleri dikkat çekmektedir. Burada Sultan Mustafa, Sultan İbrahim, Sultan 2. Selim, Sultan 3. Murat, Eğri Fatih Sultan Mehmed ve şehzadegan türbelerinin türbedar isimleri geçmektedir. Uzun bir metin şeklindeki dilekçeden birçok ayrıntıya vakıf olmaktadır. Buradan üç yüz seneden beri türbedarlara mutad olarak günlük 23 çift fodulunun kesintisiz bir şekilde verildiği anlaşılmaktadır. Yine dilekçede iddia edildiğine göre Sultan Mustafa ve Sultan İbrahim türbelerinin sertürbedârı müteveffa Ömer Efendi'nin erkek evladı olmadığı için yerine türbedâr-ı sani Mehmet Efendi'nin geçmesi gerekmektedir. Kadimden beri verilmekte olan iki çift ile bir tek fodula aynı şekilde verilmeye devam etmeliydi. Ancak beklenmedik bir şekilde Masarîfât-ı Umumiye İdaresince bu foduların tahsisatı kesilmişti.²³ Masarîfât-ı Umumiye İdaresince verilen cevap kimseyi tatmin etmez:²⁴

Şimdiye kadar görev kaydı bulunmayan foduların hâlihazırda görevli olanlara hayatta oldukları sürece verilmeye devam edileceği, bu tarihten sonra başkasına bırakılmayacağı, aynı şekilde görevlinin erkek evladı olsa bile fodularının kesileceği Şûrâ-yı Devlet kararı gereği olduğu...

Fodula kayıtlarının tutulmadığı yönündeki Masarîfât-ı Umumiye İdaresinin cevabı türbedarlar tarafından makul bulunmadığı için bu duruma da itiraz ederler. Onlara göre devlet dairelerinin her bir işleminin kaydı tutulduğuna göre üç yüz yıldır verilen fodulunun da kaydı Hazine-i Hümâyun tarafından muhakkak tutulmuş olmalıydı. Şûrâ-yı Devletin şayet böyle bir kararı varsa da bu ancak erkek çocuğu olmayan görevlilerin vefatında istihkakın bir başkasına devrinin olmayacağı şeklinde çıkmalıydı. Yine *teamül-i kadim* olmuş olan bu tahsisatın kesilmesi, gece gündüz devletin devamı için dua eden bu zümrenin haksızlığa uğramasını intaç edecekti. Gerek Hazine-i Evkâf-ı Hümâyun Cihât ve Masarîfât idaresi tarafından ve gerekse öncesinde olmak üzere üç yüz yıldır bu ödemelerin kayıtsız yapıldığını iddia etmek onlara göre mümkün değildi. Duahanların ve kendi seleflerinin şimdiye kadar yevmi 23 çift olarak aldıkları

²³ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*, No.1881-141012/2.

²⁴ BOA, *BEO*, No.1881-141012/2.

foduların devamını padişahın yüce merhametine havale eden türbedarlar buna bağlı olarak verilen erzakları da doğal olarak istemektedirler. Türbedarlar iddialarını destekleyecek şekilde ellerinde fodula harcı olarak yirmişer kuruş aldıklarına dair gerek Teftiş Mahkemesinden gerekse Cihât İdaresinden alınan belgeler olduğunu da zikretmişlerdir.²⁵

Kesilen foduyla ilgili türbedarların arzuhâlinde ayrı olarak 2 Temmuz 1902 tarihinde tanzim edilen bir diğer arzuhâli de görmekteyiz. Bu sefer Ayasofya Camii İmam-ı evveli Seyyid Osman'ın, ikinci imam efendinin, müezzinler adına Müezzin Mecid Ali'nin, kayımlar adına Serkayyım Mustafa'nın ve saraçlar adına Saraç İbrahim'in adı arzuhâlde geçmekteydi. Muhteva bakımından diğerinden biraz farklı bir içeriğe sahip olan dilekçeye göre Ayasofya Camii bünyesinde Sultan I. Mahmud zamanında inşa edilmiş olan İmâret-i Hayriye-i Hümâyunun geçmişine kadar kendilerine fodula ihsan edilmekteydi. Onlar; imamların, hatiplerin, müezzinlerin, kayımların, saraçların, ferraşların²⁶ ve hünkâr mahfilî hademeleri gibi çeşitli sınıftan çalışanı bulunan Ayasofya Camii'nde "*haps-i nefis*" ederek gece gündüz demeden çalışmaktaydılar. Camide kendi işleriyle meşgul iken padişah ve cedit için de daima hayır duada bulunmaktaydılar. Nafaka-i zaruri olarak tahsis edilmiş olan fodular imaretin yapımından sonra kendilerine kesintisiz bir şekilde verilmişti. Arzuhâlde belirtildiğine göre kesinti Üçüncü İmam (imam-ı sâlis) Mustafa'nın, Serkayyım Ömer Efendi'nin ve Kayyım Hafız Müslim Efendi'nin vefatıyla başlamıştı. Onların yerine ise üçüncü imam olarak İsmail Hakkı Efendi'nin ve diğerlerinin (kayımların) yerine de mahdumları Ahmed ve İsmail Efendi berat-ı âlişân gereğince geçmeliydi.²⁷

Kesinti nedeni konusunda Masarifât-ı Umumiye İdaresinden kendilerine verilen cevapta bunun Şurâ-yı Devlet kararı olduğu söylenmişti. Onlar ise buna karşı iddialarını kanıtlamak için kurum arşivlerindeki kayıtlara bakılmasını isterler. Çünkü üç yüz, dört yüz yıldan beri verilen günlük iki fodula tahsisat kayıtları mutlaka Hazine-i Evkâfta olmalıydı. Hem berat-ı âlişânlar ile

²⁵ BOA, BEO, No.1881-141012/2.

²⁶ Osmanlı'da ferrâş sözcüğü cami, mescit, medrese, han, hamam gibi vakıf binalarının temizliğiyle ilgilenen personel için kullanılan bir unvandı. Bu görevliler vakıf binalarının temizliğinden sorumluydular. Vakıf binalarının her türlü temizlik işleriyle ilgilenen bu görevlilerin, vakıf personelleri arasında bulunan müezzin, bevvap ve özellikle de kayımlarla aralarında belli bir iş bölümü bulunmaktaydı. Bk. Tahsin Yazıcı-Mehmet İpşirli, "Ferrâş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları,1995), 12/408-409.

²⁷ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*, No.1881-141012/3.

mahkemelerde tutulan ilâm-ı şeriyelere de bakılırsa bunu görmek mümkündür. Arzuhâllerin sonunda fodula ve ona bağlı olarak aldıkları erzakların eskisi gibi kendilerine verilmesini, mağduriyetlerinin giderilmesi için ise Evkâf-ı Hümâyün Nezâretine yazılmasını isterler.²⁸

Ayasofya-i Kebir Camii'nde görev yapmakta olan imamların, müezzinlerin, türbedarların, saraçların, duahanların, ferraşların ve kayyımların ayrı ayrı yazmış oldukları arzuhâller üzerine durum Sadrazamlık tarafından 6 Temmuz 1902 tarihinde Evkâf-ı Hümâyün Nezâretine resmi yazıyla iletilir. Sultan Mustafa ve Sultan İbrahim Han türbelerinin birinci türbedarının, Ayasofya Camii üçüncü imamının, Serkayyım Ömer Efendi ile Kayyım Müslüm Efendi'nin vefatıyla yerlerine birileri atanmıştı. Ancak bu görevlerde istihdam edilenlere verilen fodalular Masarîfât-ı Umumiye İdaresince kesilmişti. Tekrar verilmesi için yapılan müracaatlar da reddedilmişti. Sadrazamlık fodaluların eskisi gibi kendilerine verilmesini yazdıkları arzuhâllerle talep bazı imam, kayyım ve türbedarların isteğine kayıtsız kalmaz. Bu talepler neticesinde meselenin araştırılarak gereğinin yapılması Evkaf Nezaretinden istenir.²⁹

2. Ayasofya Camii Kayyımlarının Ziyaretçilerden Ücret Talep Etmesi

Ayasofya Camii kayyımları Osmanlı'nın son demlerinde itibarlarına gölge düşürecek bazı uygulamalarıyla gündeme gelmişlerdi. Ayasofya kayyımlarının itibarını zedeleyecek bu olaylar silsilesi "31 Mart Vakası" olarak geçen on üç günlük ayaklanma sonrasında meydana gelen otorite boşluğu sonrasında meydana gelmişti. 13 Nisan 1909 tarihinde meydana gelen isyandan iki hafta sonra Sultan Abdülhamid tahttan indirilmiş, yerine altmış beş yaşındaki kardeşi Mehmed Reşad 5. Mehmed unvanıyla tahta geçirilmişti.³⁰ 31 Mart Vakasının üzerinden henüz daha beş ay kadar bir süre geçmişti ki Ayasofya ve Sultan Ahmed Camii'lerini³¹ ziyarete gelen ecnebilere bu esnada ücret alınması resmi

²⁸ BOA, *BEO*, No.1881-141012/3.

²⁹ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*, No.1881-141012/1.

³⁰ Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), 611.

³¹ Sultan I. Ahmed (1603-1617) tarafından devrin başmimarı Sedefkâr Mehmed Ağa'ya yaptırılmıştır. 1609-1620 yılları arasında inşa edilen külliye; cami, hünkâr kasrı, sıbyan mektebi, medrese, arasta, hamam, dârüşşifâ (mescid ve hamamı ile), imâret-i âmire (mutfak, fırın, kiler, yemekhane), tabhâneler, han, dârülkurrâ, türbe, sebiller, çeşmeler, dükkânlar, odalar, mahzenler, kahvehane ve evlerden oluşmaktaydı. Bu yapılardan mahzenler, kahvehane, evler, dârüşşifâ (hamamı hariç), tabhâneler, hanla

kayıtlara geçmişti. Bu ise Osmanlı payitahtında daha önce ne işitilmiş ne de görülmüş bir uygulamaydı.

Olay ilk olarak Ayasofya Polis Merkezinden İstanbul Polis Müdüriyetine yazılan tezkereyle duyulmuştu. Ayasofya Polis Merkezinin 12 Eylül 1909 tarihli yazısı payitahta gelen ecnebilerin ziyaretgâhları olan Ayasofya ve Sultan Ahmed Camii'lerindeki kayımların suistimalini haber vermekteydi. Kayımların camiye gezen yabancı ziyaretçilerden “*duhûliye*” namıyla beşer kuruş talep ettikleri, para vermeyenleri de tahkir ettikleri ilgili tezkereyle bildirilmekteydi.³² Ayasofya Polis Merkezinden, İstanbul Polis Müdüriyetine yazılan evrakta polis memurunun bir ifadesi de dikkat çekmekteydi. Polisin ifadesinde kayımların bu durumu bir geçim vesilesi yapmaları eleştirilirken, davranışları “*Devr-i istibdatta olduğu gibi*” şeklinde nitelendiriliyordu. Hâlbuki kayımların bu olaylar öncesinde değer görmeleri bu istismarın sebebi olamayacağı aşikârdı. Çünkü kayımların benzeri davranışları daha evvelinde hiç görülmemişti. 2. Abdülhamid Han'ın hal' edilmesi sonrasında “*devr-i sâbık*” için resmi yazışmalarda böyle menfi yorumların yapılmasını dönemin siyasi atmosferine bağlamak gerekir.³³

İstanbul'un merkezi camilerindeki kayımların ulu orta irtikâpları Ayasofya Polis Merkezi memurlarından Neşet Efendi'nin olaya şahit olmasıyla ortaya çıkmıştı. Ayasofya Camii'ne bir sabah vaktinde sivil kıyafetiyle giden Neşet Efendi gözlerine inanamaz. Ayasofya Camii kayımlarından Hafız Ziyaeddin ve Aziz Efendi, Gökseyah Kumpanya'sı tercümanlarından Anthuvan'la birlikte camiye giren 6 Fransalı seyyahtan 30 kuruş alırlar. Neşet Efendi, Ayasofya Camii'nden sonra karşısındaki Sultan Ahmed Camii'ne geçtiğinde de aynı manzarayla karşılaşır. Selatin camiinin kayımlarından olan Safranbolulu İbrahim'in de aynı kişilerden bir mecdiye altını aldığını hayretle müşahede eder. Ayasofya Polis Merkezindeki amirlerine durumu aktaran Neşet Efendi'nin gördükleri İstanbul Polis Müdüriyetine acilen yazılır. Yazıda herkese açık olması gereken ibadethanelerin hademelere bir ek gelir kapısı olması eleştirilir. Özellikle de *kibar-ı ecanibe* (elit yabancılara) karşı nezaket ve suhulet (kolaylık)

bir kısım dükkânlar ve üç sebil günümüze ulaşmamıştır. Bk. Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Sultan Ahmed Camii ve Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/497-503.

³² Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi [DH. EUM. THR]*, No.12-13/4.

³³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi [DH. EUM. THR]*, No.12-13/3.

gösterilmesi gerektiği vurgulanır. Sarıklarıyla kayyımların ecnebilere el açması ise hem bir nezaketsizlik örneği hem de İslâmî vakarla çelişen bir görüntü arz etmektedir. Durumun maddi ve manevi mahzurları vardır. Müslümanların umuma taalluk eden işlerini yerine getiren kayyımların görevlerini kötüye kullanmalarının önüne geçilmesi gerekiyordu. Bunun için bazı çözüm yolları da aynı yazıda önerilir. Kayyımların gelirleri az ise yeterli hale getirilmesi veya bunların sayıları ihtiyaçtan fazlaysa azaltılması bunlar arasındadır. Yazının sonunda ise bu mahzurlu duruma bir an önce son verilmesi ilgili makamdan istirham edilir.³⁴

Konuyla ilgili bir sonraki yazışma Emniyet-i Umumiye Müdürlüğü ile camilerin bağlı bulunduğu Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti³⁵ arasında olur. Burada da görevlilerin dini kıyafetleri içerisinde nezaketsizce davranmaları eleştirilir. Bunların yabancılara el açması zaten Nezâretçe *Şeâir-i Diniyye*'ye aykırı bir davranış olarak görülmektedir. Ayasofya Polis Merkezi memurunun ihbarıyla ortaya çıkan ve yabancılardan çeşitli zamanlarda toplanılan 75 kuruşa el konulmasıyla süren tahkikatın neticelenmesi için Nezâretten yardım istenir. 19 Eylül 1909 tarihinde nâzırdan bu *âdet-i merdûde*"nin (reddolunmuş/lânetlenmiş adetler) yasaklanmasını sağlayacak tedbirlerin alınması istenir.³⁶

İstanbul'un göbeğindeki camilere müze muamelesi yapılmasının öğrenilmesinin üzerinden iki ay geçmesine rağmen kayyımların davranışında bir değişiklik görülmez. Camileri gezen ecnebilere bir müze ziyaretçisi gibi para alınmasına kayyımlarca devam edilir. İstanbul Polis Müdürü yeni bir yazıyla duyduğu rahatsızlığı Emniyet-i Umumiye Müdürlüğüne yazar. Camilerin kayyımları "*papuş parası*" namıyla ziyaretçilerden para almayı sürdürmekteydiler. Bundan dolayı da şikâyetlerin önü arkası kesilmez. Son olarak Ayasofya Camii'ni ziyarete gelen Rus sefaretı tercümanlarından birinin refakatindeki zevata karşı *duhuliyenin* (giriş ücreti) azlığı bahanesiyle engel çıkarıldığı haberi alınmıştır. Buna müdahale etmeye çalışan polis memurlarına hakaret ettikleri de gelen raporlar arasındadır. İstanbul Emniyet müdürü, sorunun

³⁴ BOA, DH. EUM. THR, No.12-13/4.

³⁵ Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti; sultanlara ve yakınlarına ait dağınık bir vaziyette bulunan vakıfların II. Mahmud tarafından tek elden idare edilmesi maksadıyla 1826'da kurulmuştur. Bk. Nazif Öztürk, "Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/521-524.

³⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi* [DH. EUM. THR]), No.12-13/3b.

geçen zamana rağmen bir türlü çözülememesi yüzünden ilgili Nezârete durumun tekrar yazılmasını Emniyet-i Umumiye Müdürlüğünden 10 Kasım 1909 tarihinde talep eder.³⁷

Ayasofya ve Sultan Ahmed Camii'lerindeki manzara değişmediği için Evkâf Nezâretinin kapısı, daha önceki yazışmalar da hatırlatılarak, bir kez daha çalınır. Bunlara engel olunması bizzat Nâzır Hamadezade Halil Hamdi Paşa'dan talep edilir. Nâzır Hamadezade Halil Hamdi Paşa 1909 yılının Mart ayında görevine başlamasına rağmen birkaç ay zarfında Evkâf Nezâreti hakkında 76 sayfalık bir layihayı sadarete sunacak kadar görev sahasına hâkim bir devlet adamıdır.³⁸ Emniyet-i Umumiye Müdürlüğünün yazısında İstanbul'un güzide camilerine yakışmayan bu görüntüye son verilmesinin zarureti üzerinde durulur. Yabancıların ücretli olarak cami ziyaretlerinin caiz ve uygun görülemeyeceği ifade edilir. Üstelik ücreti beğenmeyen kayyımların ecnebilerin ziyaretine de engel oldukları hatırlatılır. Bu muamelenin *şeref* ve *haysiyet-i milliyeyi* ihlal etmesinden dolayı nâzır paşadan bunu bir an önce men etmesi ikinci kez resmi yollarla istenir.³⁹

Cami ziyaretçilerinden ücret talep edilmesinin ülkenin içinde bulunduğu ekonomik koşullardan bağımsız ele alınamayacağı görüşündeyiz. II. Meşrutiyet, siyasi çalkantılar yanında ekonomik sıkıntılarla da öne çıkmış bir dönemdir. 19. yüzyıl boyunca süren savaşlar sonucunda zayıflayan Osmanlı Devleti sosyal, ekonomik ve askeri açıdan sıkıntılı bir sürece girmişti. Yıllarca devam eden savaşlar nedeniyle pek çok işyeri kapanmak zorunda kalmış, göçler nedeniyle işsizlik ülkede had safhaya ulaşmıştı. Dış borçlanmanın giderek artması sonucunda oluşan mali krizler de toplumsal yapıyı derinden sarsmıştır.⁴⁰

1593 yılında görülen ilk büyük enflasyondan itibaren memur maaşları sürekli azalmış, nihayet devlet memurlarını zorlayacak dereceye düşmüştü. Zira memur sayısı çok artmış ve bir istihdam politikası vasıtası hâline gelmişti. Buna

³⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi [DH. EUM. THR]*, No.12-13/2.

³⁸ İlgili layiha için bkz. Hamadezade Halil Hamdi Paşa, *Evkâf Hakkında Sadarete Takdim Edilen Layiha* (İstanbul: Selanik Matbaası, 1325). Ayrıca layihayla ilgili bk. Ahmet Köksal, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Vakıfların Yeniden Organizasyonuna Dair İki Eser: İsmail Sıdkı'nın "Hatrat"; Hamadezade Halil Hamdi Paşa'nın Layihası", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 33/56, (Ekim/2014), 343-386.

³⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi [DH. EUM. THR]*, No.12-13/1.

⁴⁰ Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı Mali Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016) , 790-793.

rağmen Osmanlı yıkılışına kadar memurlara devletin itibarını koruyacak derecede maaş vermeye gayret etmişti. 20. yüzyılın en gelişmiş ve zengin devletleriyle Osmanlı'daki maaş farkları pek fazla değildi. Osmanlı vatandaşları 1912 Balkan felaketine kadar ucuzluk, bir ölçüde refah içinde yaşamışlardı. 1843'te devletin en pahalı şehri olan İstanbul'da bir kişi 10 para ile günde 3 öğün yemek yiyebilmekte, birkaç altına yine İstanbul'da hiç de kötü olmayan bir semtte müstakil bir ev satın alabilmekteydi. 1908 yılının temmuz ayında başlayan enflasyon 1912 Ekim'ine kadar hafif bir seyir takip etmişti. Ekim 1912-Mayıs 1913 arasında büyük bir yükselişi oldu ve halkın canını yaktı. Temmuz-Kasım 1914 arasındaki 3,5 ay içinde yüzde 50 oldu ki yıllık hesaplanırsa bunun korkunçluk derecesi anlaşılır. Yöneticilerinin kısır görüşlülüğü yüzünden Birinci Dünya Savaşı'na (1914-18) girilmekle artık dönüşü olmayan bir yola girilmişti. Halkta yönetime güven kalmadığı için altını olan yatağının altına atmıştı. Ülkede ihtikâr ve yolsuzluk korkunç derecede artmıştı.⁴¹

İttihat ve Terakki Cemiyeti II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Abdülhamid dönemi kadrolarını tasfiyeye başlamıştı. Tasfiye ilk günlerde İstanbul ve taşrada memur ve askerlerin dairelerden çıkarılıp atılmaları, bazılarının tutuklanması veya sürgüne gönderilmesi şeklinde tatbik ediliyordu. Ardından hükümet programına alındı ve tüm nezaretlerden çok sayıda memur ve asker tasfiye edildi. Devlet kadrolarından atılanların tepkileri üzerine 1908 yılı Aralık ayında tensikatla ilgili yasa çıkarılmasına karar verildi. 1909 yılında yürürlüğe konulan kanunla memur, asker ve ilmiye mensuplarından bazıları yaş haddinden zorunlu olarak emekliye ayrıldı.⁴²

II. Abdülhamid yönetimine karşı İttihatçıların devri sabık peşinde olmaları 23 Temmuz 1908 tarihindeki II. Meşrutiyet'in ilanının sonra başlamıştı. Bürokrasiden ilmiyeye ve askeriye kadar tüm kesimleri içine alacak şekilde tensikat uygulaması önce düzensizce ve kurumların çalışmalarına engel olacak biçimde başladı. Bu düzensizliğin yol açtığı karmaşa ortamında yılsonuna kadar sürdürülen ve 1909'da önce gerekli yasal düzenlemeler hazırlanarak tüm nezaret ve daireleri de içine alacak biçimde gerçekleştirilen tensikata 1910 yılında da devam edildi. Tensikatla ilgili yasa tasarısı 1909 yılı mayıs ayı sonunda Meclis-i

⁴¹ Yılmaz Öztuna, "Osmanlı Türkiye'sinde Enflasyon", *Tarih ve Medeniyet Dergisi*, 5, (Temmuz/1994), 22-24.

⁴² Nursel Manav, "II. Meşrutiyet'te Abdülhamid Dönemi Kadroların Tasfiyesi ve Tekaüd Sandıkları", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, (Haziran/2017), 240.

Mebusunda görüşülmeye başlandı. Meclis-i Mebusunda yapılan bir takım değişikliklerden sonra kabul edilerek saraya gönderilen *Devairde İcrası Mutasavvur Olan Tensikat Nizamname Layihası* adlı yasal düzenleme yürürlüğe girdi (1 Haziran 1909). 24 Temmuz 1908'den sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından uygulanan tensikat sonucunda 1909 yılında toplam 9.045 memur, asker ve ilmiye mensubu tasfiye edilirken, 1910 yılındaki tensikatla beraber bu 17.924'e çıkmıştır. 1909 yılında Evkaf Nezaretinden 1487, Meşihattan ise 243 memur tasfiye edilmişti.⁴³ Yapılan bu zecri tasfiyeler memurların iş garantisiyle ilgili ciddi endişelere de yol açacak evsafaıydı.

Sonuç

Ayasofya Camii kayyımları İstanbul'un fethinden itibaren Fatih'in vakfiyesinde belirtilen şartlarda hizmetlerini sürdürmüşlerdi. Medreseli olmasalar bile din hizmetleri sınıfında istihdam edildiğini gördüğümüz kayyımlardan özellikle Ayasofya Camii'nde görevli olanların devlet adamları nezdinde itibarları vardı. Öyle ki yazmış oldukları arzuhâlleri sadrazamlar aracılığıyla padişahlara kadar ulaştırılır ve talepleri genellikle yerine getirilirdi. Ayasofya kayyımları 19. yüzyıla kadar bu statülerini mütevellilerin emrinde muhafaza etmişlerdi.

Ayasofya kayyımlarının isimlerinin geçtiği arzuhâller bile Osmanlı devlet adamlarında karşılık görürdü. Camide ibadet eden dervişlerin bile isteklerini devlet yetkililerine iletmek üzere yazdıkları dilekçelerde onların isimleri zikredilirdi. Ayasofya camiine bayram namazları için, kandil geceleri ve cuma namazları için gelen padişah ve devlet erkânına yakından hizmet etmek imkânı bulan kayyımların itibarının nereden kaynaklandığı rahatlıkla anlaşılabilir. Caminin sahip olduğu özel konumun yanı sıra buraya ibadet için gelen *zevat-ı kibarın* ağırlığı kayyımların şahsi isteklerinin de neden geri çevrilmediğini açıklar.

Ayasofya Camii bölümlerine ait farklı kayyımlık vazifeleri bulunmaktaydı. "Dehliz-i Kebir" kayyımlığı ve "Hünkâr Mahfili" kayyımlığı bunlar arasındaydı. Ancak caminin diğer bölümlerinde istihdam ettirilen kayyımlardan daha düşük maaş almakta olan hünkâr mahfilinden sorumlu kayyımların da diğer kayyımlar gibi aylık 15 kuruş maaş alması için dönemin Evkâf-

⁴³ Manav, "II. Meşrutiyet'te Abdülhamid Dönemi Kadroların Tasfiyesi" 240.

ı Hümâyûn nâzırının devreye girdiğini görmekteyiz. Bunun için kayımlar için Maliye Nezaretine talepte bulunulur.

Ayasofya Camii kayımlarına yüzlerce yıldır mutat olarak verilmiş özel bir Osmanlı yemeği olan fodula II. Meşrutiyet sonrasında kesilmişti. Kayımlar, fodula yemeğiyle ona bağlı aldıkları erzakları kesen Masarîfât-ı Umumiye İdaresine karşı diğer cami görevlileriyle birlikte hareket ederler. Eski tahakkuklarını elde etmek için yazdıkları arzuhâllere red cevabı aldıklarında eski kayıtların ilgili Nezârette olması gerektiğini iddia ederler. Çünkü kendilerine verilen günlük iki fodula tahsisatın kayıtları, resmi kayıtları muntazaman tutan *Hazine-i Evkâfta* olmalıydı. Osmanlı Devleti'ndeki arşivleme sistemine duyulan güvenin tezahürü olan bu seçeneğin alternatifini kendilerine verilmiş olan *berat-ı âlişânlar* ile mahkemelerde tutulan *ilâm-ı şeriyyelerdi*.

İstanbul'un fethinden sonra Ayasofya Camii'nde itibarlı bir şekilde görevlerini yerine getiren Ayasofya kayımları II. Meşrutiyet döneminde saygınlıklarına gölge düşürecek bir davranışla gündeme gelmişlerdi. Kayımlar tarafından Ayasofya ve Sultan Ahmed Camii'lerini ziyaret eden yabancılardan ücret talep edilmesi payitahtta daha önce görülmüş bir şey değildi. Kayımlar İstanbul'a gelen yabancılardan mutat ziyaret yerleri olan bu camiler üzerinden haksız bir kazanç elde etmeye başlamışlardı. Osmanlı ülkesinde bunun camiler için düşünülmesi uzak bir ihtimaldi. Ayasofya Polis Merkezi memurlarının tebdili kıyafetle tespit ettikleri bu hadisede kayımların dinî kisve altında bunu yapması Evkâf Nezâretince *şeahir-i diniyeye* aykırı görülmüştü. Ziyaretçilerin bu şekilde rahatsız edilmesi aynı zamanda *şeref* ve *haysiyet-i milliyeyi* de incittiği için sorunun acilen çözülmesi istenmişti. Camiler üzerinden bu şekilde menfaat elde edilmesine kurumların verdiği tepkiler ise dönemin idarecilerinin dinî ve millî hassasiyetlerinin de aynı zamanda tezahürüydü.

İktisadi amillerin buna yol açmış olması ihtimaline karşın kayımların maaşlarına zam yapılmasını yöneticiler teklif etmişlerdi. Tabi bunda 1908 yılından itibaren ülkenin iktisadi durumunu sarsan enflasyonun da etkisi büyüktür. 1908 yılının temmuz ayında görülen ciddi enflasyon artışında zorla kabul ettirilen Meşrutiyetin yönetim üzerindeki vesayetinin etkisi de muhtemeldir. 31 Mart Vakası sonrasında İstanbul'da yaşanan idari boşluğun da hayat pahalılığına ve mali sıkıntılara yol açmış olması ihtimali de göz ardı edilmemelidir. İttihatçı kadrolar tarafından II. Abdülhamid dönemi bürokrat ve

memurlarına uygulanan tasfiye ve tenkisatlar da memurlarda iktisadi kaygılara yol açmış olmalıdır. Bu dönemde görülen iktisadi ve toplumsal yozlaşmalar da kayımların görülmemiş davranışlarının nedenlerinden olsa gerek.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BOA, Osmanlı Arşivi, *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi [DH. EUM. THR]*, No.12, Gömlek No.13/4.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20069892&Hash=85E30EE482866C7FA70882FF0DDABF833264CCACC4771534C0F0D34DDEB00A57&Mi=5&A=2>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi [DH. EUM. THR]*, No.12, Gömlek No.13/3.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20069892&Hash=85E30EE482866C7FA70882FF0DDABF833264CCACC4771534C0F0D34DDEB00A57&Mi=3&A=2>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi [DH. EUM. THR]*, No.12, Gömlek No.13/2.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20069892&Hash=85E30EE482866C7FA70882FF0DDABF833264CCACC4771534C0F0D34DDEB00A57&Mi=1&A=2>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi [DH. EUM. THR]*, No.12, Gömlek No.13/1.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20069892&Hash=85E30EE482866C7FA70882FF0DDABF833264CCACC4771534C0F0D34DDEB00A57&A=2&Mi=0>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Cevdet Saray [C.SM]*, No.21, Gömlek No.1063/1.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=22521484&Hash=27BD53AB6F0428A3A0478DA61268197FEB0155307F1FBF956B984CAF0B7B477&A=2&Mi=0>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Meclis-i Vâlâ Riyâseti [MVL]*, No.825, Gömlek No.23/1.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=22852477&Hash=5FE13ADBE10C665FD97333277E5E84A666657244D221AC44ECD3B9C84DA3C8C2&A=2&Mi=0>

BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Meclisi Vâlâ, [İ.MVL]*, No.332, Gömlek No.14232.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=21312188&Hash=0532B47C3B64A134B8BF28ADA2CDD50C9949DF4398C6019A77BCB33DE18D0D1E&A=2&Mi=0>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Hatt-ı Hümâyun [HAT]*, No.1664, Gömlek No.37.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=33250453&Hash=1966152322675AAFE6C7ED2E6CB230C898C2E398A99D5A98082B1A3B52E443AD&A=2&Mi=0>

BOA, Osmanlı Arşivi, *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*, No.68, Gömlek No.7407/2.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=23165064&Hash=1FEDAD832164711CE5CDCDC1E3CDDFF73F7FB0AA770DE3C9D4E91223417712A5C&Mi=2&A=2>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Evkâf Berat [EV. BRT]*, No.26, Gömlek No.18.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=33070030&Hash=5D5D076F49C0C88505CF82CF95AC429F5998E891D53E3BD4E09D3AD43C29D124&Mi=0&A=2>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Evkâf Defterleri [EV.D.]*, No.29719, Gömlek No.12.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=21519043&Hash=2C42DC69DC8E35714C52EE3251F5AFA6170F7DEC4888A009A29DFA31652AD40B&Mi=11&A=2>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No.1881, Gömlek No.141012/1.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=22096652&Hash=F9F005BEC8706934A9F67B6382D9B587397CEA2ABF7DD49F40292EC4BC24A507&A=2&Mi=0>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No.1881, Gömlek No.141012/2.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=22096652&Hash=F9F005BEC8706934A9F67B6382D9B587397CEA2ABF7DD49F40292EC4BC24A507&Mi=2&A=2>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No.1881, Gömlek No.141012/3.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=22096652&Hash=F9F005BEC8706934A9F67B6382D9B587397CEA2ABF7DD49F40292EC4BC24A507&Mi=4&A=2>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Yıldız Perakende Arzuhâl ve Jurnaller [Y. PRK. AZJ]*, No.50, Gömlek No.107.

<https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/eSatis/BelgeGoster.aspx?ItemId=20213385&Hash=D380EA558A3E0055666FD38EBF7850DC7640207DA86251C37A3A7FAC56F452E7&A=2&Mi=0>

Diğer Kaynaklar

Armaoğlu, Fahir. *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1.Basım, 1997.

Bostan, İdris. “Kahve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Çam Mevlüt-Hacıömeroğlu Beyhan. “Tarihçe-i Ayasofya”, *Vakıflar Dergisi*, 53, (Haziran/2020), 247-263. <https://dergipark.org.tr/pub/vakiflar/issue/55398/759710>.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa. “Sultan Ahmed Camii ve Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/497-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Emecen, Feridun. “Fodula”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/ 167-179. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Eyice, Semavi. “Ayasofya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1938).
- Güler, Mustafa-Kızıldağ, Necla. "Eyüp Sultan Türbesi Vakıfları". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Aralık 2020): 155-163. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1308374>
- Hamadezade Halil Hamdi Paşa. *Evkaf Hakkında Sadarete Takdim Edilen Layiha*, İstanbul: Selanik Matbaası, 1325.
- Kala, Eyüp Sabri. “Fatih Külliyesi ve Ayasofya-i Kebir Vakfı, Hayır Müesseseleri, Hizmetleri, Görevlileri ve Yönetimi”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 15, (June/2020), 99-130. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fsmia/issue/55240/758040>.
- Kandemir, İsmail. *Ulu Mabed Ayasofya*, İstanbul: Cadde Kültür Kitabevi, 2004.
- Nursel Manav, “II. Meşrutiyet”te Abdülhamid Dönemi Kadroların Tasfiyesi ve Tekaid Sandıkları”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (Haziran/2017), 240. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/318542>
- Özmel, İsmail. “Kayyım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/107-108. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öztuna, Yılmaz. “Osmanlı Türkiye’sinde Enflasyon”, *Tarih ve Medeniyet Dergisi*, 5 (Temmuz/1994):22-24.<http://tarihvemedenyet.org/wp-content/uploads/2009/08/Osmanli-Turkiyesinde-Enflasyon.pdf>
- Öztürk, Nazif. “Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/ 521-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Said. “Eyüp Camii, Türbesi ve İmaret Vakfiyesinin 1575 Yılı Bütçesi”, V. Eyüp Sultan Sempozyumu Bildirileri, ed. Osman Sak (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2002), 1/54.
- Tabakoğlu, Ahmet. *Osmanlı Mali Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. II Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993.
- Yazıcı, Tahsin- İpşirli, Mehmet. “Ferrâş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Hüseyin. *Ayasofya*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1991.

Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Nisan/April 2022, 37 (37): 103-129

Meml klerdeki Ağır Teşhir Cezalarının Fıkh  Olarak Konumlandırılması

Positioning Heavy Public Exhibition Penalties in Terms of Fiqh in the
Mamluks

Betül Acar

Dr.,  retmen, Mill  Eğitim Bakanlığı, Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi

betul.acard@gmail.com | ORCID: 0000-0001-7595-0412

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 18 Ocak/January 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Nisan/April 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 103-129

Cite as/Atıf: Acar, Betül. "Meml klerdeki Ağır Teşhir Cezalarının Fıkh  Olarak Konumlandırılması [Positioning Heavy Public Exhibition Penalties in Terms of Fiqh in the Mamluks]". Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 103-129.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu alışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan t m çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Betül Acar).

Meml klerdeki Ağır Teşhir Cezalarının Fıkh  Olarak Konumlandırılması

 z

Alanında önemli fakihlerin yetişip pek çok kıymetli fıkh eserinin yazıldığı Meml kler, Moğollar ve Haçlılar ile yapılan savaşların yanı sıra tarihi boyunca i karıŐıklıkların yaŐandđı bir dönemdir. Meml k sultanları sıklıkla yaşanan yönetim krizlerini yatıŐtırmaya, çıkan isyanları bastırmaya, istikrar ve toplumsal düzeni sağlamaya çalışmıştır. Tarihi kaynaklarda sıklıkla karşılaşılan bu mücadele ile birlikte suçlular için bazıları Şiddetli ve aleni olan çeşitli yaptırımlar infaz edilmiştir. Özellikle devlete ve kamu güvenliğine karşı iŐlenen suçlarda sultanın veya onun yetkili kıldığı emirlerin takdiriyle insanları suçtan uzak tutmak yani caydırıcılığı sağlamak amacıyla cezanın topluma ilan edilmesi olan teŐhirin pek çok kez uygulandığı görülmektedir. Aslında eski toplumlardan itibaren teşhir cezası infaz edilmiş olsa da Müslümanların erken tecrübelerine nazaran Meml kler döneminde bu cezaların miktarı ve Őiddetinde bir artış olduğu, kimi zaman had cezaları yerine bile tercih edilmekle birlikte kamu önünde işkenceye ve suçla orantısız aleni yaptırıma dönüştüğü göze çarpmaktadır. İnfaz edilen bu yaptırımların fıkhıdaki yerinin, doktrinde cezalandırma ile ilgili benimsenen ilkeler ve  zelda teşhir cezasının sınırları bağlamında tespiti önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Meml kler, Teşhir, Ceza, Ta'z r, Fıkh.

Positioning Heavy Public Exhibition Penalties in Terms of Fiqh in the Mamluks

Abstract

In the period of the Turkish state Mamluks, there were trained jurists whose value cannot be denied in their field and many valuable works of *fiqh* were written, passed with internal conflict struggles throughout its history as well as the wars with the Mongols and the Crusaders. Mamluk sultans tried to calm down the frequently experienced administrative crises, suppress the rebellions, and provide stability and social order. It is seen that public exhibition penalty, which is the announcement of the punishment to the public, is often applied in order to keep people away from crime. In fact, although the public exhibition penalty has been executed since ancient societies, it is observed that the amount and severity of this punishment increased during the Mamluk period in comparison to the early experiences of Muslims, and sometimes it was preferred instead of *hadd* punishments and it turned into disproportionate sanctions with crimes, torture open to the public. It is important to determine the place of this sanction and locate it in terms of the basic principles of punishment in the *fiqh* doctrine. **Keywords:** Mamluks, Public Exhibition Penalty, Punishment, *Tazir*, *Fiqh*.

التقدير الفقهي لعقوبات التشهير الرادعة في الدولة المملوكية

المخلص

ظهرت في الدولة المملوكية دراسات فقهية معتبرة وملعت أسماء كثير من الفقهاء الذين عالجوا المسائل الفقهية المستجدة التي كانت تواجه الدولة المملوكية أثناء حروبها الكثيرة مع المغول والصليبيين والثورات الداخلية، فقد كان يحاول سلاطين المماليك دائما العمل على تلمذة الأوضاع الناشئة عن الاضطرابات المستمرة في الدولة، وتوفير الأمن والاستقرار في المجتمع، مما جعلنا نصادف كثيرا من العقوبات الرادعة والقاسية أحيانا في سبيل تحقيق ذلك، ومن هذه العقوبات التي نصادفها في المصادر الفقهية عقوبة التشهير، وهي إعلان الجريمة وتنفيذ عقوبتها أمام العامة، وكان يهدف أهل الحكم والقضاء من هذه العقوبة ردع الناس عن اقتراف مثل هذه الجريمة لاحقا، وعلى الرغم من أن عقوبة التشهير كانت معروفة في المجتمعات القديمة، إلا أنه يُلاحظ أن مقدار هذه العقوبة وشدتها ازدادت خلال الفترة المملوكية مقارنة مع تجارب المسلمين في الفترات المبكرة، وصار يُعدل إليها بدلا عن الحدود المقررة، حتى تحولت أحيانا إلى عقوبات علنية غير متناسبة مع الجرائم المرتكبة، والتي كثيرا ما كان يُترك تقديرها للسلطان حين تمس الجريمة الأمن العام، ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة لرصد هذه العقوبات وتثبيت مصادرها، وتقييمها من حيث القواعد الفقهية المستقرة في فقه العقوبات.

الكلمات المفتاحية: المماليك، التشهير، العقوبة، التعزير، الفقه.

Giriş

Sözlükte “bir şeyi ortaya çıkarmak” anlamına gelen teşhir¹, cezanın çeşitli yollarla topluma ilan edilmesi şeklinde tarihin en eski devirlerinden beri uygulanan bir yaptırımdır. Milattan önce Babil’de Hammurabi Kanunu ve daha sonra yürürlüğe giren Orta Assur Kanunu’ndan itibaren teşhir yaptırımının örnekleri vardır.² Hz. Peygamber döneminde rivayetinin zayıf olduğu belirtilen bir örnek³ dışında bu cezaya rastlanmasa da Hz. Ömer zamanında karşılaşılan uygulamalar İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren Müslüman toplumlarda teşhir yaptırımına başvurulduğunu göstermektedir. Günümüzde artık insanların rencide edilmemesi, cezalarda orantılılık, kanunilik gibi ceza hukukunda yer alan temel ilkeler nedeniyle pek çok ülkede infazlarda daha korumacı bir yaklaşım benimsenmekte ve genellikle bu tarz yaptırımlardan kaçınılmaktadır. Burada bizim amacımız ceza infazının kamu önünde yapılması anlamında olan teşhiri Memlükler açısından ele almaktır.

Memlükler dönemi değerli fakihlerin yetişmesi ve literatürdeki kıymetli eserlerin kaleme alınması açısından fıkıh tarihinde önemli bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda devletin iç karışıklıklar, bazı etnik grupların isyanları,⁴ yağma, savaş gibi hem iç hem de dış tehlikelerle mücadele ettiği bir dönem olmuştur. Devletin çoğunlukla içinde bulunduğu bu ortam Memlüklü idarecilerin suçlar karşısında problemleri kısa sürede çözerek istikrarı sağlamaya yönelik gösterdikleri refleksi belirlemede rol oynamıştır. Memlüklerin tarihleri boyunca infaz ettikleri cezalar içerisinde teşhir önemli bir yer tutmaktadır. Onların

¹ Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekir Râzî, *Muhtâru’s-sihâh* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1986), “şehera”, 147.

² İftira, başkalarına zarar verme gibi suçlarda saçların tıraş edilmesi, başa zift dökme gibi cezalar yer almaktadır. Bk. Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi Şaduqa Fermanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 197, 248, 252; Elif Genca, *Eski Mezopotamya’da Hukuk Hareketleri ve Düzenlemeler (Sümer, Babil ve Eski İran Hukuku)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 151.

³ Hz. Peygamber’in hırsızlık yapan bir kimsenin elini kestirip boynuna astırması ile ilgili bir rivayet zikredilmektedir. Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünen-i Ebi Dâvûd* (Beirut: Dârü’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 1430/2009), “Hudûd”, 21 (No. 4411); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebîr* (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Hudûd”, 17 (No. 1447).

⁴ Mısırdaki yerli halk olan Arapların isyanları için bk. Ebû Muhammed (Ebû’l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *es-Sülûk li-ma’rifeti düveli’l-mülûk* (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1418/1997), 2/346-347.

uygulamalarına bakıldığında daha önceki Müslüman toplumlara kıyasla teşhir cezalarının çeşidi ve şiddetinin arttığı, kamu önünde işkenceye dönüştüğü görülmektedir. Memlûklerde bu tarz cezalar çoğunlukla isyan gibi siyasi nitelikte veya yol kesme gibi kamu düzenin ciddi anlamda ihlal eden suçlar için infaz edilmiş; bazen ise mevcut istikrarsızlığın fırsat bilinerek işlenmesi nedeniyle hırsızlık, sahtekârlık gibi nispeten daha küçük çaplı suçlarda da uygulanmıştır.

Memlûklerle ilgili yapılmış pek çok çalışma bulmak mümkündür. Bunlardan bir kısmı tarihi olaylarla ilgili olup bir kısmı ise dönemin hukuksal yapısını ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalardır. Ceza hukuku alanında yapılmış kapsamlı bir araştırmaya rastlamak ise son derece zordur. Cezaların şiddetine dikkat çekmesi açısından konumuzla ilgili sayılabilecek bir makale⁵ olsa da bu makale daha çok tarihi nitelikte olup meselenin fıkhî boyutuna değinmemektedir.

Müslüman toplumların tarih boyu yaşadıkları tecrübelerin yanında Müslüman hukukçular hicri 3. yüzyıldan başlayıp klasik dönemde ana yapısı şekillenen, daha sonra da zenginleşerek devam eden fıkıh doktrininde, cezalandırma konusundaki temel ilkeleri belirlemeye çalışmıştır. Bu ilke ve esasların Müslüman idareciler için yol gösterici olması hedeflense de tarihte kimi zaman fakihlerin öngördükleri sınırları aşan yaptırımlar olmuştur. Teşhir cezası klasik dönem fıkıh eserlerinde yer alsa da uygulanma şekli ve nedeni son derece dar bir çerçevede tutulmuştur. Bu nedenle Memlûklerin klasik doktrinde yer almayan teşhir cezalarına başvurularının siyâset-i şer'iyeye içerisinde düşünülüp düşünülmeyeceği önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada öncelikle İslâm ceza hukukunda infazda hakkaniyeti sağlayacak bazı ilkelere değinilecek, ardından teşhir cezasının mahiyeti ve Memlûklerde teşhir cezası ile ilgili örnekler zikredildikten sonra bu cezaların fıkıh doktrini içerisindeki yerinin tespitine çalışılacaktır.

1. Ceza İnfazında Hakkaniyeti Sağlama Konusunda Bazı İlkeler

Modern infaz hukukunda kanunilik, orantılılık, işkencenin yasak olması, insan onurunun korunması gibi ilkeler hâkimdir. Günümüzde dünya üzerinde yaygın olan bedensel ceza türü hapistir ve bazı ülkelerde idam cezası olsa da

⁵ Altan Çetin, "Memlûk Devleti'nde Cezalar ve İşkencelere Dair", *Bellekten* 74/270 (2010), 351-368.

uygulama şekli bakımından genel olarak aşırı sayılabilecek yaptırımlara rastlanmamaktadır.

İslâm dinin emir ve yasakları çerçevesinde Müslümanların ilk tecrübelerinde de cezalandırmada hakkaniyeti sağlayacak benzer ilkelerin varlığı göze çarpmaktadır. Bu ilkelerin uygulamaya yansıyan ilk örneklerini Hz. Peygamber'in uygulamaları ve söylemlerinde görmek mümkündür. Onun ve râşid halifelerin uygulamaları üzerine şekillenen klasik fıkıh doktrininde de cezalandırmada aşırıya gitmeme, belirlilik gibi maksatları sağlayacak temel kriterler ortaya konmuştur.

İşkencenin yasak olması, bu doğrultuda fıkıh doktrininde yer alan esaslardan bir tanesidir. İnsanlık onuru ile bağdaşmayan işkence, İslâm dininde yalnızca insan için değil, tüm canlılar için yasaklanmıştır. Hz. Peygamber işkencenin yasak olduğunu bildirmiş⁶, ölüm cezası infaz edilirken yakarak öldürme gibi acı veren yolları kullanmayı yasaklamış⁷, kısas cezasının ancak kılıçla infaz edilebileceğini söylemiştir.⁸ O, Allah'ın (c.c.) her şeyin güzellikle (ihsan) yapılmasını istediğini söylerken “*Öldürdüğünüz zaman güzel öldürün.*” buyurmuş⁹, bazı müellifler onun bu sözünü kısasın kılıçla yapılmasına da tevcih etmiştir.¹⁰

Fıkıhta işkence, hem cezayı ağırlaştırma amacı olarak kullanılması hem de suçun araştırılıp delillerin elde edilmesinde asla kabul edilmeyen bir usul olmuş, bunun için de baskı ve şiddet altında yapılan itiraflar geçersiz sayılmış, şüphenin sanki lehine kullanılması esas olmuş, bu yolla elde edilmiş bir delil de şüpheli kabul edilmiştir.¹¹ Suç maddi delille sabit olduktan sonra ceza infazı esnasında insani ölçülerden ayrılmamak da temel ilkelerden olmuş; Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları doğrultusunda ölüm cezasının bile keskin bir kılıç gibi en az acı

⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabi, 1406/1985), “Cihâd”, 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Mezâlim”, 30 (No. 2474).

⁷ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 120 (No. 2673).

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, t.y.), “Diyât”, 25 (No. 2667).

⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-u Müslim* (Riyad: Daru Taybe, 1407/2006), “Sayd ve'z-zebâih”, 57.

¹⁰ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-'Ukûbe: el-cerîme ve'l-'ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabi, 1998), 456-457.

¹¹ Bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.), 9/184.

verecek şekilde infaz edilmesi gerekli görülmüş; yakma, zehirleme, organları koparma yoluyla öldürmek vb. usullerin kullanılmayacağı belirtilmiştir.¹²

Günümüzde “masumiyet karinesi” ve onun bir sonucu olarak da “şüpheden sanığın yararlanması” olarak ifade edilen, fıkhın ilk dönemlerinden itibaren satır aralarında yer alıp Mecelle’de “Berâet-i zimmet asıldır.” şeklinde vücut bulan prensip, bir kimsenin aslen suçsuz ve borçsuz olması anlamına gelir. Buna göre hiç kimse hukuken ispatlanmış bir suç olmadan cezalandırılmaz. İslâm ceza hukukundaki bu prensibin temel dayanakları Hz. Peygamber’in “*Şüphe ile hadleri düşürün.*”¹³ ve “*Elinizden geldiğince Müslümanlardan hadleri düşürün. Onlar için bir çıkış yolu varsa onları bırakın. Devlet başkanının affetmede hata etmesi, ceza vermede hata etmesinden daha hayırlıdır.*”¹⁴ buyurması; uygulamada da hem o hem de halifelerin suçu ispat için çok titiz davranıp en ufak bir şüphe hâlinde cezaları düşürmeleridir.¹⁵ Fıkıh doktrininde şüpheden sanığın yararlanması ilkesinin pek çok örneği vardır. Bunlardan bir tanesi fakihlerin çoğunun, içki içme suçunda faile sırf üzerindeki kokuya dayanarak had cezasının uygulanamayacağını belirtmesidir.¹⁶

¹² Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 10/278; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî Karâfî, *ez-Zehîra* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 13/346-347; Hakkı Aydın, *İslâm ve Modern Hukukta İşkence* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 210, 217, 228-230; Murat Polat, “İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Aralık 2017), 264; Sabri Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 194-195.

¹³ Zeylaî İbn Abbâs’tan gelen bu rivayetin garib olduğunu söylemiştir. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Zeylaî, *Nasbü’r-râye li-ehâdisi’l-Hidâye* (Cidde: Dârü’l-kible li’s-sekâfeti’l-İslâmiyye, Beyrut: Müessesetü’r-reyyan, Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, t.y.), 3/333.

¹⁴ Tirmizî, “Hudûd”, 2; Zeylaî, *Nasbü’r-râye*, 3/309 (No. 5405).

¹⁵ Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 8/381-382 (No. 16956); Zeylaî, *Nasbü’r-râye*, 3/345 (No. 5580).

¹⁶ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid es-Sivâsî el-İskenderî İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethu’l-kadir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 5/287, 294; Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997, 5/44; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü’rî Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb* (Beyrut: Dârü’l-Minhac, 1428/2007), 17/330; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Mugni* (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1417/1997), 12/501.

Her ne kadar had cezaları mahiyeti itibariyle sert ve ağır olsa da fıkhıta bu cezalar uygulanırken aşırıya kaçmamak ilke edinilmiştir. Mezhepler sopa cezası infaz edilirken infazı yapan kişinin bütün vuruşlarını tek bir organ üzerine yapmaması, yüz, baş ve cinsel organ gibi hassas bölgelere vurmaması gibi uyması gereken prensipler üzerinde durmuştur. Suçlunun hasta olması, havanın soğukluğu gibi gerekçelerle cezanın infazını ertelemek mümkün görülmüştür; şeriata cezalandırmadaki öncelikli amacının kişiyi helak etmek değil, suçtan caydırmak olduğu ifade edilmiştir. Ölüm cezası türlerinden biri olan recm cezasının bile aşırı sıcak, soğuk gibi hâllerde infaz edilemeyeceği söylenmiştir.¹⁷

Cezalandırmada hakkaniyeti sağlayacak bir diğer ilke; bugün suç ve cezanın yasa ile belirlenme gerekliliğini, sadece yasada yer alan bir suç için yine yasadaki cezanın uygulanabileceğini ifade eden “kanunilik” ilkesidir. Söz konusu ilkenin İslâm hukukunda olup olmadığı başka bir araştırma konusu olmakla birlikte, Kur’an ve sünnette had ve kısas suç ve cezalarının sınırlarıyla birlikte vaz edilmesi, fıkıhçıların bu sınırlara riayet etmenin gerekliliğinde ısrar etmeleri, devlet yöneticileri ve hâkimlerin ta‘zîr suç ve cezalarını belirlerken dikkat etmesi gereken kriterleri ortaya koymaları, fıkhıta da kanuniliğe benzer bir yaklaşımın olduğunu söylemeyi mümkün kılar. Nitekim ta‘zîr cezalarında mezhepler “had cezalarının alt sınırına ulaşmaması gerektiği”, “bir organın kesilmesi gibi helak edici cezalar verilemeyeceği” şeklinde belli sınırlar getirmiştir.¹⁸ Ancak fıkıhçılardan genel kural olmamakla birlikte istisna olarak kamu güvenliğini tehdit etme¹⁹, casusluk ve bidatlerin propagandasını yapma²⁰ gibi hâllerde ölüm cezası verilebileceğini söyleyenler olmuştur. Yine de buradaki öldürmenin - işkence olmaksızın- ölüm cezasının infazında genel usul olan kılıçla öldürme olduğunu da hatırlatmak gerekir.

¹⁷ Kâsânî, *Bedâi‘u’s-sanâi‘*, 9/256-260; Karâfî, *ez-Zehîra*, 12/205; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 17/190-194.

¹⁸ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, t.y.) 45-46; Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye fi’s-siyâseti’s-şer’iyye* (Mekke: Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid, t.y.) 282-283; Ebü’l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî İbn Ferhûn, *Tebsîratü’l-hükkâm fi usûli’l-akziye ve menâhici’l-ahkâm* (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003) 2/222.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/124; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 5/69.

²⁰ İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 47; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-hükmiyye*, 283-284, 687.

Gelişen bu doktrinin karşısında tarih boyunca Müslüman toplumların ceza hukuku alanında kendi tecrübeleri olmuştur. Bu tecrübelerde yukarıda zikredilen ilkelerin dışına çıkan bazı uygulamaların olması dikkate değerdir. Memlûkler dönemi bu durumun bir örneği olarak ele alınacaktır.

2. Teşhir Cezasının Mahiyeti

Memlûklerde uygulanan teşhir yaptırımlarına geçmeden önce bu cezanın mahiyetinden bahsedilmelidir. Teşhir, cezanın suçlunun binek üzerinde insanlar arasında gezdirilmesi, yüzünün boyanması, kamuya açık yerlere bağlanarak bırakılması gibi çeşitli yollarla kamuya ilan edilmesi demektir. Teşhir cezası doğrudan bir yaptırım olarak uygulanabileceği gibi, ölüm, dayak gibi diğer cezaların alenen infaz edilmesi şeklinde dolaylı olarak da uygulanabilir.²¹

İslâm ceza hukukunda suçlar ve cezaları had, kısas ve ta'zîr şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutulmakta, teşhir cezası doktrinde genel yaklaşım olarak ta'zîr kapsamında değerlendirilmektedir. *Ta'zîr*, İslâm hukukunda müeyyideleri naslarla düzenlenmeyip yöneticinin veya hâkimin takdirine bırakılan suçları ve cezalarını ifade eder²² ve “kamu otoritesinin özellikle kamu hukuku alanında dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisi” anlamına gelen *es-siyâsetü 'ş-şer'îyye* kapsamında değerlendirilir.

İslâm hukukunda cezaların alenen infazı esas olduğundan aslında neredeyse tüm yaptırımlarda dolaylı teşhir olduğu söylenilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de dolaylı teşhir cezası bekârın zinasında alenen uygulanan sopa, hırsızlıkta el kesme ve eşkıyalık suçundaki asarak öldürme cezaları için vazedilmiştir. Eşkıyalığın cezası ile ilgili ayette geçen *خرى* (*rûsvâlık*), hırsızlığın cezası ile ilgili ayetteki *ألبت* (*ibret*) kelimeleri, cezanın kamuya açık infazına işaret etmektedir. Doğrudan teşhir yaptırımı ise Kur'an'da yer almaz.

²¹ Ahmet Kılınç, *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası* (Ankara: Adalet Yayınları, 2014), 34-35.

²² Bu kapsamdaki tanımlar için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Kahire: Dârü'l-Fazîle, t.y.), 56; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethu'l-kadîr*, 5/329; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, t.y.), 344; Tuncay Başoğlu, “Ta'zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/198.

Doğrudan teşhir yaptırımı ile ilgili Hz. Peygamber'in hırsızlık yapan bir kimsenin elini kestirip boynuna astırması ile ilgili bir rivayet zikredilmektedir.²³ Muhsanın zinasında recm cezası, içki içme suçundaki sopa cezası, Hz. Peygamber'in dolaylı teşhir yaptırımı uygulamasına örnektir. Dört halife döneminde, Abbâsilerde, Osmanlı Devleti'nde teşhir cezası ile ilgili pek çok uygulama bulunabilir. Örneğin Hz. Ömer yalancı şahitleri saç tıraşı, yüze zift sürme gibi işlemlerle toplumun dikkatini çekecek hâle getirerek binek üzerinde dolaştırmıştır.²⁴ Yine dört halife döneminde bazı suçlarda dolaylı teşhir yaptırımı sayılabilecek çarmıha germe *salb/taslib* (التصليب/الصلب)²⁵ cezası infaz edilmiştir. Dört halife dönemi sonrasında Abbasilerde bedeni ortadan ikiye ayırma anlamında *tevsît* (التوسيط) cezası ile karşılaşılmaktadır.²⁶

Memlüklerden itibaren çarmıha germe, bedeni ortadan ikiye ayırma cezalarının sıklıkla uygulanmasının yanı sıra vücudun tahta gibi materyaller üzerine çivi ile sabitlenmesi olan *tesmîr* (التسمير), “boynun çekilmesi, asılması” gibi anlamlara gelen *şenk* (الشنق)²⁷, kazığa oturtmak, deriyi yüzmek gibi farklı ve bazıları ağır olan teşhir yaptırımları ile karşılaşılmaktadır. Bu yaptırımlar geceleri emirlerin önünde ateşle tutuşturulan meşale taşıyan *miş'âliyye* (المشعلية) sınıfı tarafından infaz edilmiştir.²⁸ Örnekler aşağıda zikredilecektir.

3. Memlüklerde Teşhir Cezası Örnekleri

3.1. Çarmıha Girmek

Çarmıha girmek, kişinin vücudunun insanların görebileceği şekilde kazık, ağaç dalı gibi araçlar üzerinde sabitlenmesidir. Aslında İslâm hukukunda bu ceza

²³ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 21 (No. 4411); Tirmizî, “Hudûd”, 17 (No. 1447).

²⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Musannef*, thk. Habîburrahman A'zami, (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), 7/325-328.

²⁵ Hz. Ömer'in Müslüman bir kadına tecavüz etmeye kalkışan yahudi bir adama asma cezası infaz ettirmesi için bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/363-364 (No: 19378).

²⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), 5/167-168, 9/354.

²⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), “şeneka”, 2342; Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), “şeneka”, 899.

²⁸ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki, *Mu'îdu'n-ni'am ve mubîdu'n-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekafiyye, 1407/1986), 1/110.

-her ne kadar erken dönemde uygulama örneklerine pek rastlanmasa da- eşkıyalık suçu için vaz edilmiştir. Cevâd Ali -Hz. Peygamber'in emriyle- bu şekilde öldürülen ilk kişinin ise Ukbe b. Ebî Muayt olduğunu aktarır.²⁹ Cezanın siyaseten uygulanmasının ilk örneklerini ise daha önce belirtildiği gibi Hz. Ömer dönemine kadar götürmek mümkündür.³⁰ Memlûklerde bu ceza değişik suçlarda, hatta bazen had suçları yerine bile uygulanmıştır. Makrîzî, Memlûklerde çarımha gerilerek öldürülen ilk kişilerin zina eden evli bir kadın ve sanatkâr bir adam olduğunu aktarır. İkisi sırtları birbirine dönük hâlde iki minare üzerinde asılarak çarımha gerilmiş, işledikleri suç ve tarihi de yazılarak ilan edilmiştir. Makrîzî bu olaydan sonra insanların zinadan uzak durduğunu ifade etmiştir.³¹ İslâm hukukunda zina suçu için vaz edilen recm cezası yerine çarımha germe cezası uygulanmıştır.

Hicrî 693 yılında el-Melikü'l-Eşref Halil'in ölümünden sorumlu olan emir Hüsameddin Laçin'in cezasız kalmasına ve adaletsiz işler yapan emir Ketboğa'ya tepki gösteren bir grup Memlûklü isyan çıkarmış, emir Ketboğa onlardan bir grubun gözlerine mil çektirmiş, bir grubun dillerini kestirmiş, bir grubu ise çarımha gerdirmişti.³² Bilindiği üzere aslında Hz. Peygamber'in ilk defa Ukl ve Ureyne kabilelerinden bozgunculuk yapan bir gruba uyguladığı göze mil çekme cezası, konu ile ilgili yasaklayıcı ayetin³³ inmesi üzerine uygulamadan kaldırılmıştır.³⁴ Buna rağmen hem çarımha germe hem de bu cezanın uygulanması dikkat çekicidir. Dilin kesilmesi de bir tür işkence olarak değerlendirilebilir.

Çarımha germe cezası ile ilgili diğer birkaç örnek şöyledir: 742 yılında kiliseleri soyan bir grup kişi kale altında çarımha gerilmiştir.³⁵ 781 yılında

²⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmi'atu Bağdad, 1413/1993), 5/585-586, 608.

³⁰ Hz. Ömer'in Müslüman bir kadına tecavüz etmeye kalkışan yahudi bir adama asma cezası infaz ettirmesi için bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/363-364 (No: 19378).

³¹ Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fî) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/61.

³² Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tagrîberdî, *en-Nücümü 'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929), 8/49.

³³ el-Mâide, 5/33.

³⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, 9/106-107 (No. 18538).

³⁵ Makrîzî, *es-Sülûk*, 3/360.

Dımaşk'ta kadınları kaçıran iki Memlûklü çarımha gerilmiştir.³⁶ 819 yılında halka buğday yardımı yapılırken insanlar çok kalabalık hale gelmiş, hırsızlık endişesi taşıyan görevliler oradakilere uzaklaşmalarını emretmiş, emre aykırı davranan dört kişi çarımha gerilmiş, iki kişi de dövülmüştür.³⁷ 820 yılında Hurufî itikadına sahip olan ve insanlara bu inancını yayan Nesimüddin Tebrizî isimli bir şeyh derisi yüzülerek çarımha gerilmiştir.³⁸

3.2. Bedeni Ortadan İkiye Ayırmak

Kişinin bedeninin ortadan ikiye bölünmesi suretiyle genellikle kamu önünde infaz edilen bu türde ölüm cezasıyla Müslümanların erken dönem uygulaması ve klasik fıkıh doktrininde karşılaşılmaz. Memlûklerde bu ceza çoğunlukla aşağıda zikredilecek olan çivileme cezasıyla, bazen de başka cezaların ilave edilmesiyle birlikte infaz edilmiştir. Örneğin hicrî 693 yılında komplo kurup el-Melikü'l-Eşref Halil'in ölümüne sebep olan bir grup emir elleri ve ayakları kesilerek deve üzerine çivilenmiş, suç ve cezalarını ilan edilerek Kahire'de dolaştırılmış, sonunda Remle'de Hayl çarşısının yanında onların bedenleri ortadan ikiye ayrılmıştır. İbn İyâs bugünün insanların zihinlerine kazınan bir gün olduğunu ifade etmiş³⁹, yine Mısır tarihçilerinden Baybars el-Mansûrî (ö. 727/1327) bu olanları ibret verici olarak yorumlamıştır.⁴⁰ Ölümüne sebep olanlara kısas cezası uygulanmamış, kamu önünde ağırlaştırılmış ölüm cezası infaz edilmiştir.

750 yılında Şam naibi Ergûn Şâh'ı öldüren Trablus Sultanı'nın naibi emir Seyfüddin el-Cînboğa ile Mısır Sultanı'nın emiri Fahrüddin Eyâz'ın Hayl çarşısında bedenleri ortadan ikiye ayrılmıştır.⁴¹ 780 yılında yaklaşık sekiz yüz

³⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur bi ebnâi'l-'umur*, thk. Hasan Habeşi (Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969), 1/192.

³⁷ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 3/85.

³⁸ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 3/136-137; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1413/1993), 9/211.

³⁹ Ebü'l-Berekât Zeynüddin Muhammed b. Şehâbiddin Ahmed el-Hanefî İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fi vekâi'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1402/1982), 1 (1.kısım)/379.

⁴⁰ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye*, çev. Hüseyin Polat (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016), 129.

⁴¹ Ebü's-Safâ (Ebü Saîd) Salâhüddin Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), 9/356-357.

kişilik bir grupla anlaşarak fitne çıkarmaya teşebbüs eden bir grup saltanat görevlisi zincire vurulmuş, ellerine kazık bağlanarak hapse yollanmış; bir grubun bedenleri ortadan ikiye ayrılmış, bir grup çiviletilerek teşhir edilmiş, bir grup ise boğularak öldürülmüştür.⁴² 784 yılında başlarında emir Temurboğa el-Hâcib'in bulunduğu emirlerden bir grubun kendisine suikast planladığını öğrenen sultan Berkuk o emirleri dövmüş, hepsini develer üzerine çivilemiş, daha sonra kılıçla ortadan ikiye ayırmıştır. İbn Tagrıberdî bu olayın gerçekleştiği günü “en iğrenç günlerden biri” olarak nitelemiş, insanların uzun süre bu sebeple Berkuk hakkında konuştuklarını ifade etmiştir.⁴³ Son iki örnekte yalnızca suça teşebbüste bile ağır ve farklı cezaların uygulandığı görülmektedir. Normalde fıkhî doktrininde kamu huzurunu bozan kişilere ta'zîren ölüm cezası uygulanabileceği görüşü vardır.⁴⁴ Ancak -suçun sabit olması şartıyla- bu cezanın işkence yapmaksızın infaz edilmesi gerekir.

Bedeni ortadan ikiye ayırma cezası ile ilgili diğer bazı örnekler şu şekildedir: Memlûk sultanı Berkuk'a isyan eden Kurt b. Ömer et-Türkmânî ve İbrâhim b. El-Emîr Katlûtomer el-Alâî 785 yılında binek üzerine çivilenerek Kahire ve Mısır'da nidalar eşliğinde teşhir edilmiş, akabinde et-Türkmânî kılıçla ortadan ikiye ayrılma cezasına çarptırılmıştır.⁴⁵ 788 yılında Kahire'de sekiz çete üyesi ellerinde kazıklarla binek üzerine çivilenmiş, ayaklarına ahşap takunyalar giydirilerek teşhir edilmiş ve bedenleri ortadan ikiye ayrılmak suretiyle öldürülmüştür.⁴⁶ el-Melikü'l-Eşref Şa'bân zamanında bir grup isyancı develer üzerinde kelepçelenerek teşhir edilmiş, pek çoğunun bedeni ortadan ikiye ayrılmış, bir kısmı ise sürgüne veya hapse gönderilmiştir.⁴⁷

Yukarıda zikredilen suçların çoğu esasen devlete isyan kategorisinde yer almaktadır. Fıkhî açıdan isyan suçunda işletilecek prosedür isyancıların önce tövbeye davet edilmesi, kabul etmemeleri hâlinde onlarla savaşılmasıdır ki bu

⁴² İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*, 1 (2.kısım)/224-225.

⁴³ İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 11/242.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/124; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/69.

⁴⁵ Nûruddîn Ali b. Dâvûd b. İbrâhîm es-Sayrafî el-Hanefî Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârihi'z-zamân*, thk. Hasan Habeşi (y.y.): Dârü'l-Kütüb, 1970), 1/69-71.

⁴⁶ İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*, 1 (2.kısım)/370; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 1/128.

⁴⁷ Ebü Zeyd 'Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn (Kitâbü'l-İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyami'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'asarahum min zevi's-sultani'l-ekber)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 7/696.

esnada onlar kılıçla öldürülürler.⁴⁸ Buna göre örneklerdeki cezalandırmalar ise bir tür işkence olarak değerlendirilebilir.

Eşkıyalık suçunda da benzer uygulamayı görmek mümkündür. 843 yılında hacıların yolunu kesip mallarını yağmalayıp onların açlık ve susuzluktan ölmesine neden olan bir grup eşkıya çivilenmiş ve bedenleri ortadan ikiye ayrılmıştır.⁴⁹

3.3. Asarak Öldürme

Boyundan asarak öldürme, fıkıh tarihinin erken döneminde pek karşılaşılabilecek bir ceza değildir. Bu cezayı daha önce bahsi geçen salb yani çarmlı germe ile karıştırmamak gerekir. Memlûklerde bu ceza kamuya açık mekânlarda dolaylı teşhir yaptırımı olarak uygulanmıştır. Sultan Baybars hicrî 669 yılında içki içen bir adamın boynunda içki şişesi ve kadeh olduğu hâlde asılmasını emretmiştir.⁵⁰ Yine o, içki düşkünü olan Sadr el-Bâz'ı da 674 yılında bir dağın üzerindeki kalenin altında astırmıştır.⁵¹ Fıkıhta had suçları içerisinde yer alan içki içme suçunun cezası celde yani sopadır. Hz. Peygamber bu suçu defalarca tekrarlayan Nuaymân b. Amr'e bile sopa cezasından başka bir ceza uygulamamış, hatta ona beddua eden sahâbîlere bile engel olmuştur.⁵²

Kurallara uymama gibi nispeten küçük çaplı suçlarda bile asarak öldürme cezası uygulanabilmiştir. Örneğin 814 yılında el-Melikü'n-Nâsır her bir “ratl”in (ölçünün) değerinin on iki dirhem olmasını emretmiş, buna karşılık esnaftan bazıları dükkân kapatmış, buna kızan sultan içlerinden bir kısmını dövdürmüş, bir adam ise asılarak öldürülmüştür.⁵³

Asarak öldürme cezasının yerinde olduğunu düşündüren infazlar da olmuştur. 775 yılında Mısır'da çocukları boğarak öldüren ve üzerlerindeki kıyafetleri alan bir kadın ve kocası, herkesin önünde Nasr Kapısı'na asılmış, bu

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 9/444; Karâfî, *ez-Zehîra*, 12/6; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/132; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 12/244-245.

⁴⁹ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 4/143.

⁵⁰ Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî İbnü'l-Uhuvve, *Me'âlimü'l-kurbe fî ahkâmi'l-hisbe* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976), 18-19.

⁵¹ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1/199.

⁵² Buhârî, “Hudûd”, 3 (No. 6774); Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 36.

⁵³ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 2/487.

durum kamuoyunu teskin etmiştir.⁵⁴ 804 yılında insanların mallarını çalıp onları boğarak öldüren bir grup eşkıya ağızlarına demir kilit vurulup asılarak öldürülmüştür.⁵⁵

3.4. Binek Üzerine Çivileme

Doğrudan teşhir yaptırımının bir türü olan binek üzerine çivileyerek dolaştırma, Memlûklerde sıklıkla uygulanan yaptırımlardandır. Memlûkler öncesi dönemde Müslümanların uygulamalarında Hz. Ömer döneminden itibaren binek üzerinde teşhir cezası⁵⁶ olsa da çivileme cezası ile karşılaşılmamaktadır. Bu ceza vücuda devamlı bir acı vermesi ve genellikle yavaş bir ölüme yol açması nedeniyle bir tür aleni işkence olarak değerlendirilebilir.

Boyutu değişmekle beraber çeşitli suçlarda binek üzerine çivileme cezası infaz edilmiştir. Örneğin hicrî 680 yılında Kahire’de eşkıyalık yapan birisi deve üzerine çivilenerek Mısır’da günlerce dolaştırılmıştır.⁵⁷ Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavûn 709 yılında büyü ve fal işleriyle uğraşan en-Necm el-Hittîni’yi deve üzerine çivileterek Kahire’den Dimaşk’a getirtmiştir.⁵⁸ 742 yılında sultan Mansûr’u öldürüp kesik başını Kûsûn’a gönderen Abdülmü’min, sultanın kardeşi Nâsır Ahmed tarafından deve üzerine çiviletilerek teşhir edilmiş, daha sonra ölüm cezasına çarptırılmıştır.⁵⁹ 754 yılında Halep naipliğine gelen Bayboğa Urus el-Kâsımî ise içki içenleri had cezasına çarptırmak yerine binek üzerine çivileterek Halep sokaklarında dolaştırmıştır.⁶⁰

778 yılında emir Berke’yi öldürmekle itham edilen İskenderiye naibi emir Halil b. Arrâm, sultan Berkuk’un emriyle kıyafetleri çıkarılıp çıplak hâlde kırbaçlanmış, bir devenin üzerine çivilenerek şehirde dolaştırılmış, bu sırada halktan bir grup ona saldırıp öldürmüş, sonra başı Züveyle Kapısı’na asılmıştır.⁶¹ Bu örnekte yine bir kimsenin töhmet sebebiyle cezalandırılması söz konusu

⁵⁴ İbn İyâs, *Bedâi’u’z-zühûr*, 1 (2.kısım)/128.

⁵⁵ İbn Hacer, *İnbâü’l-gumur*, 2/204.

⁵⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, 7/325-328.

⁵⁷ Nâsîrüddîn Muhammed b. Abdîrahim b. Ali el-Mısırî el-Hanefî İbnü’l-Furât, *Târîhu İbni’l-Furât*, thk. Kostantin Züreyk (Beyrut: American University in Cairo, 1932), 7/212.

⁵⁸ Safedî, *el-Vâfi*, 3/164.

⁵⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine fi a’yâni’l-mieti’s-sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Hadîse, t.y.), 3/33-34.

⁶⁰ İbn Tagrîberdî, *en-Nücümü’z-zâhire*, 10/293.

⁶¹ İbn Tagrîberdî, *en-Nücümü’z-zâhire*, 11/184-185.

olmuştur. 779 yılında Tekâ isimli bir asker emirler arasına fitne soktuğu gerekçesiyle deve üzerine çivilenerek teşhir edilmiş ve bu sırada kendisine “Emirlerin arasına fitne sokan ve kendisini ilgilendirmeyen işlerle meşgul olanın cezası budur!” şeklinde nida edilmiştir.⁶² 781 yılında insanlara olağanüstü hikayeler anlatıp onları kandıran bir kadın Berkuk’un emriyle ellerinden bir kazığa çivilenerek deve üzerinde teşhir edilmiştir.⁶³

782 yılında Müslümana karşı açtığı davada haksız bulunan gayrimüslim bir kişi yargı meclisinde insanların önünde tercümanı bıçakla öldürmüş, bunun üzerine emir Berke onu elleri ve ayaklarını kestirip deve üzerine çivilemiş ve Kahire’de teşhir etmiş, daha sonra da yakarak öldürmüştür.⁶⁴ Normalde kısas cezası verilmesi gereken bir suçta işkenceye varan ağırlaştırılmış aleni ölüm ceza uygulanmıştır.

805 yılında Kahire’de bir grup Memlûklü, emirleri darp ettikleri için sultan Baybars tarafından kırbaç cezasına çarptırılmış, ardından el kesme cezası uygulanarak develer üzerinde teşhir edilmiştir.⁶⁵ Bu örnekte çivileme zikredilmemiştir. Ancak kısas cezası gereken bir suçta hem binek üzerinde teşhir hem de organ kesme yaptırımları uygulanması alenen suçla orantısız, aşırı bir ceza infazı olmuştur. Daha önce bahsi geçen suça teşebbüsün ağır bir biçimde cezalandırılmasının bir başka örneği ise sultan Zâhir Çakmak’ın 842 yılında bir kölenin bir cariyeyi zinaya davet etmesi sebebiyle ona dayak cezası uygulayıp boynuna dışkı astırması ve eşek üzerinde teşhir ettirmesidir.⁶⁶

Mısır’da 877 yılında yaşanan bir olay isyan suçlarında uygulanan yaptırımların kimi zaman ulaştığı şiddet boyutunu gözler önüne sermektedir. Memlûk sultanı Kayıtbay’a isyan eden Şahsuvâr, siyah timsah derisinden bir kıyafet giydirilmiş hâlde başında büyük bir şapka, boynunda uzun ve büyük bir zincir ile at üzerinde teşhir edilerek Kahire’ye getirilmiştir. Başına onu küçük düşürmek için bakırdan bir zil de takılmıştır. Bir kancayla omuzları arasından

⁶² İbn İyâs, *Bedâi’u’z-zühûr*, 1 (2.kısım)/217.

⁶³ İbn İyâs, *Bedâi’u’z-zühûr*, 1 (2.kısım)/247.

⁶⁴ İbn İyâs, *Bedâi’u’z-zühûr*, 1 (2.kısım)/255.

⁶⁵ İbn İyâs, *Bedâi’u’z-zühûr*, 1 (2.kısım)/667-668.

⁶⁶ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Schâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayat, t.y.) 8/63.

asılmış ve aynı gün içinde ölmüştür.⁶⁷ 910/1504-1505 yılında vergi kaçakçılığı yapan Yusuf el-Kasfî adlı bir nâibe dayak cezası verilmiş, başından takkesi çıkarılmış, eşek üzerinde dolandırıcılığı ilan edilerek teşhir edilmiştir.⁶⁸

3.5. Bir Mekâna Çivileme

Binek üzerine çivilemede olduğu gibi suçluların herhangi bir kamuya açık mekâna çivi ile sabitlenmesi de önceki dönem Müslüman toplumların uygulamalarında ve fıkıh doktrininde yer almayan, ilk örnekleriyle Memlûklerde karşılaşılan teşhir yaptırımlarındandır.

Bu cezanın pek çok suç türünde uygulandığı görülmektedir. Örneğin hicrî 662 yılında Kahire’de yanında fuhuş için iki kadın çalıştıran yaşlı bir kadın, bir grup erkekle iş birliği yaparak uzunca bir süre kadınların yanına gelen erkekleri öldürmüş, bedenlerini de yakmıştır. Olaya karışanların hepsi bir yere çiviletilmiştir.⁶⁹ 679 yılında yine Kahire’de eşkıyalık yapan iki kişiye şehrin Züveyle Kapısı’na çivilenme ve ölene kadar orada bırakılma cezası uygulanmış,⁷⁰ Sultan Nâsır döneminde Kahire valisi emir Seffüddîn Kadedâr, 724 yılında kurallara uymayan fırıncıları dövüp dükkânlarının sokaklarına, çarşı esnafından kurallara uymayanlardan bazılarını çeşitli yerlere çiviletilmiş, kimilerini de hapse yollamıştır.⁷¹ Kurallara uymama gibi nispeten basit sayılabilecek bir suçta para cezası vb. yaptırımlar yerine bu denli ağır kamuya açık bir cezanın verilmesi yine suç ceza dengesinin aşıldığı durumlardandır.

742 yılında el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminde Kahire’de yağma olaylarının artması üzerine bir grup yağmacı suçüstü yakalanmış, dövülerek teşhir edilmiş, dokuzu Züveyle kapısına çiviletilmiş, bu olaydan sonra yağma vakaları bir süreliğine görülmemiştir.⁷² İbn İyâs bugünün insanların zihinlerine kazınan bir gün olduğunu ifade etmiştir.⁷³ Fıkıh doktrininde

⁶⁷ Muhammed Râgıb et-Tabbâh b. Mahmûd b. Hâşim b. es-Seyyid Ahmed el-Halebî, *İ’lâmü’n-nübelâ’ bi-târîhi Halebe’s-şehbâ’* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1923), 3/71-74; Sehâvî, *ed-Dav’ü'l-lâmi’*, 3/274-275.

⁶⁸ Ebü'l-Fazl (Ebû Abdullah) Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dımaşkî İbn Tolun, *Müfâkehetü'l-hillân fi havâdisi’z-zamân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 270.

⁶⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 7/533.

⁷⁰ İbnü'l-Furât, *Târîh*, 7/192.

⁷¹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/328-329.

⁷² İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü’z-zâhire*, 10/46.

⁷³ İbn İyâs, *Bedâi’u’z-zühûr*, 10/28-29.

kamu huzurunu bozma suçunda ta'zîren ölüm cezasının verilebileceği görüşünün yer aldığı zikredilmişti. Nitekim burada da cezanın önleyiciliğine vurgu yapılmıştır. Ancak çivileme yönteminin kullanılması doktrinde ta'zîrin uygulanmasıyla ilgili temel ilkelere aykırı görünmektedir. Bazı örneklerde ise suçluların cezalandırılmasının kamu vicdanını teskin ettiği görülmektedir. Ebü'l Ferec İbn Hatîr siyasi suçlarından ötürü Kahire'de teşhir edilince, bölge halkı sevincinden dükkân ve sokaklarda mumlar yakmış, davullar çalmıştır.⁷⁴

Bir mekâna çivileme ile ilgili diğer örnekler şu şekildedir: 748 senesinde yağma suçu işleyen on bir kişinin elleri kesilmiş, on yedisi de ellerinden çivilenmiştir.⁷⁵ Dârüladlde içlerinde sultanın da bulunduğu devlet erkânı toplandığı sırada vali Seyfüddîn Şeyhî'ye saldırıp onu yaralayan Aykoca isimli Memlûklü nâib hicri 758 yılında çivilenerek teşhir edilmiş ve hapsedilmiştir.⁷⁶ 778 yılında Mısır'da bir duvarın konuştuğunu ve gelen herkesin sorularına cevap verdiğini iddia ederek insanları kandıran bir kadın, kocası ve bu efsaneyi abartarak anlatan Ömer isimli bir adam sultan Berkuk tarafından çiviletilerek teşhir edilmiş, dayak cezası uygulanmış ve bir müddet hapsedilmiştir.⁷⁷ 781 yılında bir grup yol kesici çivileme cezasına çarptırılmıştır.⁷⁸ 801 yılında isyancı Akboğa çivilenme cezasına çarptırılmış, onun destekçisi bir grup isyancı boğularak öldürülmüştür.⁷⁹

4.Memlûklerdeki Teşhir Cezalarının Fıkîhî Açısından Konumlandırılması

Teşhir cezasının ta'zîr kapsamında yer aldığı, ta'zîrin ise siyaset bağlamında değerlendirildiği; fıkîh tarihi boyunca müctehidlerin ta'zîr cezalarının uygulanmasında belli sınırlar üzerinde durduğu daha önce zikredilmişti. Yukarıda zikredilen cezaların ta'zîr cezalarında bahsedilen sınırlar içerisinde düşünülmesi ise son derece zordur. Bu cezaların fıkîh doktrininde ta'zîrden daha geniş anlamda kullanılan siyaset yetkisi ile ilişkilendirilmesi daha makul görünmektedir. Klasik kaynaklarda siyaset yetkisiyle ta'zîr cezasından ağır

⁷⁴ İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 10/23.

⁷⁵ İbn Haldûn, *Târîh*, 7/696.

⁷⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/294.

⁷⁷ İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 11/172-173.

⁷⁸ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 1/191.

⁷⁹ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 2/37.

bir ceza verilebileceği görüşü yer almaktadır. Örneğin Hanefilerden Serahsî (öl. 483/1090) eşcinsel ilişki kuranlara verilecek cezadan bahsederken bu konuda şeriatta belli bir ceza olmadığından ta'zîr cezası verileceğini, devlet başkanının dilerse siyaseten daha ağır bir ceza verebileceğini söylemiştir.⁸⁰ Yalancı şahidin ta'zîren teşhir edilme cezasının yeterli olmadığı hâllerde siyaseten yüz karartma cezasının verileceğini, Hz. Ömer'in uygulamasının da bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.⁸¹ Siyaset ile ta'zîr cezasının ağırlaştırılmasını kastetmiştir.

Şâfiî fakih Cüveynî (öl. 478/1086), devlet başkanın ta'zîr yaptırımı uygularken suçluyu helak etmeye varan cezaların ta'zîr kapsamında değil, devlet başkanına verilen yetki kapsamında değerlendirileceğini söylemiştir.⁸² Mâlikî fakihlerinden Karâfi (öl. 684/1285), Hz. Peygamber'in tasarruflarını; fetva alanına girenler, kazâ alanına girenler ve devlet başkanı sıfatıyla yaptıkları şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutmuş, had ve ta'zîr cezalarını devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarruflar kapsamında değerlendirmiştir. Bu alanda olan her bir olayın ancak devlet başkanının kural koymasıyla sabit olacağını söylemiştir.⁸³ Böylelikle ta'zîr cezalarını siyaset yetkisi ile ilişkilendirmesinin yanı sıra “devlet başkanının kural koyması” demek suretiyle onun cezaları belirlemede yetkisinin genişliğine vurgu yapmıştır.

Yunus Apaydın, ta'zîr ile ilişkisi bağlamında siyaset yetkisi hakkında şunları söylemiştir:

Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm'ın, bilerek mahremi olan kadınla evlenip zifafa giren kimseye siyaseten ta'zîrden daha ağır bir ceza verileceği yönündeki ifadesi siyasetin ta'zîrden daha kapsamlı olduğunu düşündürmektedir. Siyasetin had cezalarına göre konumlandırılan ve had cezalarını aşamayacağı kabul edilen kısmının hiç değilse Hanefiler açısından ta'zîr olduğunda şüphe yoktur. Buna göre her ta'zîr siyasettir, ancak her siyaset ta'zîr değildir. Geç dönem Hanefî fakihlerinden Zeynüddin İbn Nüceym'in benimsediği, 'Hükümdarın (hâkim), gördüğü bir maslahat gerekçesiyle hakkında cüzi bir delil bulunmasına gerek olmaksızın bir şeyi yapmasıdır' şeklindeki tanım ise siyaseti daha geniş bir çerçeveye oturtur. Siyasetin ve daha özel ifadesiyle siyâset-i şer'iyenin kavramlaşma sürecinde Cengiz yasasının etkisi inkâr edilemez. Kendi tanıdıkları hukukî yapı dışında güçlü ve etkili başka bir hukukî yapı ile tanışmaları fukahayı derinden etkilemiştir. Cengiz yasasının en büyük etkisi, içerikten daha önemli olmak üzere, şeriatin doğrudan düzenlediği alanlar dışında

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/79.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/145.

⁸² Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/374.

⁸³ Karâfi, *ez-Zehîra*, 9/160.

devlet başkanının bir düzenleme yetkisine sahip bulunması fikrini fukahanın gündemine getirmiş olmasıdır.⁸⁴

Fıkıh doktrini tarihi seyri içerisinde gelişme, olgunlaşma ve istikrar süreçlerini geçirmiş, bu esnada çok kıymetli eserler de kaleme alınmıştır. Anlaşılan göre siyaset kavramı süreç içerisinde anlam genişlemesine uğramış, devlet başkanının bir delile dayanmadan bile bu alanda ceza vermeye yetkili olduğu anlayışı hâkim olmuştur. Bu anlayış doktrinde cezaların infazı ile ilgili benimsenen sınırların aşılmasına da kapı aralamıştır.

Siyaset yetkisinin anlamının genişlemesinde etkisi büyük olan Cengiz yasasından bizatihi etkilenen Memlûklerdir. Memlûkler dönemi fıkıhın olgunlaştığı dönemden sonraya denk gelmekte, klasik doktrinde ceza hukuku ile ilgili görüşlerin dönemin fıkıh kitaplarında tekrar edildiği, yer yer şerh edildiği görülmektedir. Örneğin dönemin müelliflerinden İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), devlet başkanının yetkisi bağlamında yeryüzünde fesadı önlemeyi ve kötü işler yapanları engellemek amacıyla töhmet altındaki kişilerin suç itirafında bulunması için yaptırma tabi tutulabileceğini söylemiş; İmam Mâlik, bazı Şâfiî ve Hanbelilere göre casusluk, bidatlerin propagandasını yapma gibi durumlarda faile ölüm cezası verilebileceğini aktarmıştır. Töhmet altındaki kimselere yaptırım uygulamayı siyaset yetkisi kapsamında, bazı suçlarda verilen ölüm cezalarını ise ta'zîr olarak değerlendirmiştir.⁸⁵ İbn Ferhûn (öl. 799/1397) “es-siyâsetü’ş-şer’iyye” kavramının şer’î hükümlerin tatbik edilmesi anlamında olduğunu anlatmış, ta'zîrin de siyaset kapsamında olduğunu zikretmiştir.⁸⁶ Dönemin fûrû eserlerinde Hanefî geleneğindeki ta'zîr kavramı ile birlikte siyasetin cezanın şiddetinin artırılması anlamında kullanımı da devam ettirilmiştir.⁸⁷

Siyasette yaşanan yeni durumlarda ise münferit fetvalar verilmiştir. Bu fetvalarda klasik doktriner görüşlerin çerçevesi dışına çıkılmamasını ve müftülerin mezheplerden kolay olan görüşleri kendi fetvasına mesned kılmamasını savunanlar olduğu gibi bunun aksini yapanlar da olmuştur. Durumu gösteren bir örnek olarak siyasî ve idarî görevleri yerine getirenlerin riayet etmesi

⁸⁴ H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/299.

⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 275-277, 283-284, 687.

⁸⁶ İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, 2/115-125.

⁸⁷ Bk. Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd Bâbertî, *el-‘Inâye fi şerhi'l-Hidâye* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, t.y.), 7/476.

gereken hususları anlatan Tâceddin Sübkî'nin (öl. 771/1370) görüşleri zikredilebilir. O, bazı müftüleri sırf emirlerin işini kolaylaştırmak için ta'zîr cezalarının maslahat olması hâlinde had cezalarını aşabileceği noktasında esnek bir görüş benimseyen Malikî mezhebine göre fetva vermeleri konusunda eleştirmiş, nâibü's-sultanın dilediği mezhebin görüşüne uyabilmesinin ancak bir maslahat doğrultusunda olabileceğini; cezalandırmada kişisel kin, intikam alma gibi saiklerle hareket edilemeyeceğini belirtmiştir.⁸⁸

Dönemin ünlü tarihçisi Makrîzî (öl. 845/1441) yöneticileri siyaset yetkisi üzerinden eleştirmiştir. Türklerin ahkâmı şer'î ve siyasi olmak üzere ikiye ayırdığını, siyasetin ise adil ve zalim olarak ikiye ayrıldığını söylemiştir. Ona göre adil siyaset zalim kimseden hakkı alan siyasettir ki bu aynı zamanda şer'î siyasettir. Zalim siyaset ise şeriatın haram kıldığıdır. Makrîzî siyasetin kendi döneminde bu anlamda kullanılmadığını, aslında Cengiz Han'ın el-Yasa kanununun isminin başına "s" harfinin ilave edilmesi ile ortaya çıkan yeni bir anlayış olduğunu söylemiştir. I. Baybars döneminden itibaren yöneticilerin Cengiz yasasına meylettğini ve bu yasa ile şer'î ahkâmın birbirine karıştığını, kadırlara ilaveten hâciblerin insanların arasındaki anlaşmazlıkları bu yasaya göre çözmek üzere görevlendirildiklerini ve onların şer'î hükümleri çiğnediklerini, kadırların bazı konularda hüküm vermekten menedildiğini söylemiştir.⁸⁹

Uygulamada idari sınıfın şer'î meselelerde bile hüküm verebilmesi, zikredilen müelliflerin eleştirilerden de anlaşıldığı üzere ceza hukukunu yakından ilgilendirmiştir. Böylelikle aslen verilen siyasi cezaların yanı sıra aslında had cezası gerektiren bir suçta bile bu ceza verilmeksizin siyaseten ceza verilebilmesinin önü açılmıştır. Ayrıca hâciblerin kadırlar arasından seçilmesi bir zorunluluk olmadığından, idari görevlilerin kimi zaman yargısız infaz yapmaları da bu durumun bir sonucudur. Tüm bunlar dönemin anlayışında siyasetin kapsamının genişliğini göstermektedir.

Memlûkler dönemi fakihlerinin eserlerinde yukarıda zikredilen iki müellif dışında sultanların (veya onların temsilcilerinin) siyaseten cezalandırmaları ile ilişkilendirilebilecek eleştirel değerlendirmelere rastlanılamamaktadır. Bunun yerine ta'zîr cezalarındaki genel kriterler ile ilgili klasik görüşler serdedilerek şerh edilmiştir. Dönemin siyasetine eleştirel yaklaşan bazı müellifler ise daha çok

⁸⁸ Sübkî, *Mu'îdu'n-ni'am*, 1/25, 80.

⁸⁹ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 3/383-386; *es-Sülûk*, 4/156-157, 5/68.

ekonomik konulara değinmiş,⁹⁰ yaptırımlar hakkında değerlendirme yapmamıştır. Bu konuda çoğunlukla sükût etmenin, sultanın siyasi tasarruflarının şer‘î hukuktan ayrı tutulması ile ilgili olması muhtemeldir.

Bunlardan anlaşıldığı üzere Memlûklerde siyaseten verilen her cezanın ta‘zîr kapsamında düşünülmesi yanlıştır. Pek çok örnek yöneticilerin takdiri ile yani siyaseten cezalandırma niteliği taşımakta, zikredilen örneklerin dönemin örfü ve ceza mefhumu bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim bu cezalarının ta‘zîr kapsamında olduğunun düşünülmesi hâlinde ortaya konan sınırların aşıldığı pek çok örnek olduğu aşikârdır. Devlet başkanının siyaset yetkisi kapsamında değerlendirildiğinde ise dönemin kendi şartları içinde yorumlanması gereken Müslüman toplumların tecrübeleri olarak görülmeli, fıkıh doktrininin tıpatıp uygulanması olarak görülmemelidir.

Sonuç

İslâm tarihinde karşılaşılan uygulamaların İslâm’ın kuralları olarak anlaşılması ve bunun bir eleştiri malzemesi olarak kullanılması ne yazık ki sıkça karşılaşılan bir durumdur. Oysaki Müslüman toplumların tarih boyu yaşadıkları tecrübenin yanında klasik dönemden itibaren süregelen bir fıkıh geleneği olmuştur ve söz konusu eleştiriler yapılırken kimi zaman bu gelenek gözden kaçırılmaktadır. İnfaz usulü ile ilgili kriterleri belirleyen doktriner görüşler fıkıh geleneği içerisinde erken dönemden itibaren yer almıştır. İslâm ceza hukukunun tedvin edilmesinin en büyük amaçlarından birisi, cezaların geri dönüşü olmayan hasarlara yol açması nedeniyle nelerin yapılmaması gerektiğini söyleyerek zayıf bireyi güçlü devlet mekanizması karşısında korumak olmuştur. İslâm hukukçularının pratikte “olan”dan çoğu zaman bağımsız geliştirdikleri bu doktrin, aslında “olması gereken” üzerinde durmuş ve temel çerçeveyi çizmiştir. Buna rağmen uygulamada sınırların aşılmasının, hakların çiğnendiği durumların yaşanmasının önüne geçilememiştir.

Bu çalışmada yapılmak istenen bir durum tespitinden ibarettir. Fıkıhın teorik boyutunun yanı sıra pratikte uygulanan fıkı her dönemin kendi kültürü içerisinde anlamak gerekir. Aslında sert cezaların uygulanmasıyla Müslümanların tarihinde ilk kez Memlûklerde karşılaşılmaz. Örneğin Emevîler döneminde de

⁹⁰ Bu konuda örnek olarak Muhammed b. Muhammed el-Esedî’nin (ö. 854/1450) “*et-Teysîr ve ‘l-i‘tibâr*” adlı eserine bakılabilir.

pek çok işkence yöntemi kullanılmıştır.⁹¹ Ancak bizim buradaki asıl konumuz bu tarz cezaların özellikle kamu önünde infaz edilmesini yani teşhiri ele almaktır. Bu nedenle de bu makalede bu cezanın en bariz örneklerinin bulunduğu Memlûk dönemi incelenmiştir.

Memlûkler, tarihi boyunca Moğollar ve Haçlılar ile yapılan savaşlar, iç karışıklıklar ve isyanlar, yağma ve benzeri olaylar ile mücadele etmiştir. Bu yüzden de istikrar ve toplumsal düzeni sağlamaya çalışan Memlûk sultanları, siyasi yetkilerini kullanarak çoğu ağır olan bazı yaptırımlar uygulamıştır. Bugün bile modern ceza hukukunun temel kavramlarından olan önleyiciliğin (diğer bir deyimle caydırıcılık) ceza infazında öteden beri gözetilen amaçlardan olması nedeniyle bu amaca dönemin şartları içerisinde en iyi hizmet eden teşhir cezasının sıklıkla uygulanması şaşırtıcı olmamakla beraber, cezanın şeklinde şiddetli usullere başvurulması, dönemin örfü ve cezalandırma algısı içerisinde değerlendirilmelidir. Nitekim Memlûkler dönemi siyasi geleneğinin Moğol etkisi altında kaldığını iddia edenler vardır. Ayrıca İslâm öncesi Türk geleneklerinin de daha önceki Arap kökenli Müslüman devletlerin uygulamalarından farklı ceza türlerinin ortaya çıkmasında belirleyici unsurlardan olması muhtemeldir. Bu etkenler Memlûklerin kendilerinden önceki fıkıh geleneğinden daha farklı uygulamalara başvurmalarının nedeni olabilir. Ancak bu konu daha derin bir araştırmaya muhtaçtır. Ayrıca aynı dönemde batılı toplumlar da dâhil çoğu cezai yaptırımın günümüzdeki insani yaklaşımlara kıyasla daha sert ve acımasız olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğu da unutulmamalıdır. Müslüman toplumlara özgü olmayan bu durum insanlığın ceza hukuku alanındaki ortak tecrübesi olarak görülmelidir.

Cezaların toplumda ilan edilerek suçlulara ve suç işlemesi muhtemel kişilere adeta gözdağı verilmesi ve devletin gücünün hissettirilmesi, bugün kimileri tarafından ilkel olarak değerlendirilse de bu yaklaşımın kendi zamanı içerisinde bir anlamı vardır. Kamu vicdanında cezayı gerçekten hak ettiğine inanılan suçluların bu yaptırımlara maruz kalması hâlinde halkın verdiği olumlu tepkiler de bu anlamı yansıtmakta, kimi zaman bu cezaların kamu nezdinde normal, hatta olması gereken olarak düşünüldüğü izlenimini vermektedir. Cezanın ilan edilmesi tek başına bir problem olmamakla beraber ilan edilen

⁹¹ Bk. Metin Yılmaz, “İtaatkar Toplum Oluşturma Aracı Olarak İşkence (Emevî Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (Şubat 2008), 75-114.

cezanın ağır, orantısız ve şiddetli olması esas problemdir. Nitekim kaynaklarda insanların bazı infazlar dolayısıyla üzüldükleri, müelliflerin olayı aktarırken rahatsızlıklarını dile getirdikleri görülmektedir.

Ceza hukuku yıllar boyu çeşitli evrelerden geçmiş, modern döneme kadar yaşanan Aydınlanma hareketi gibi gelişmelerin etkisiyle insanlık artık bugün ulaştığı noktada sert yaptırımlardan uzaklaşmıştır. Bilindiği üzere günümüzde cezai yaptırım olarak çoğunlukla hapis ve para cezası tercih edilmektedir. Hicrî 833 yılında Mısır'da insanlar arasında vebanın yayılması üzerine kadınların türbelere gitmemesi gibi birtakım yasaklar getirilmesi, bu yasakları çiğneyenlerin boğularak, asılarak öldürme gibi cezalara çarptırılacağı⁹² duyurulması cezalandırma fikrinin bugünden farkını ortaya koyan uç bir örnek olabilir. Hastalığın yayılmasının engellenmesi gibi ceza hukuku ile alakası olmayan durumlarda bile sert tehditlerin yapılması dikkate değerdir. Nitekim günümüzde yaşanan COVİD-19 pandemisinde evden çıkma ile ilgili kısıtlamalara yalnızca para cezası öngörülmüştür. Bu küçük örnek bile insanlığın tarih boyunca cezai yaptırımlara bakışının değişimini yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Memlûklerde fıkıh doktrininde ortaya konan temel ilkelere riayet edilmeksizin verilen cezaların varlığı inkâr edilemez. Uygulanan teşhir yaptırımları hakkında bir söz söylenecekse hem klasik literatür hem de dönemin fıkıhçılarının değerlendirmeleri, Müslümanların tarihi tecrübesi, dönemin siyasal ve sosyokültürel yapısı gibi pek çok etmen hesaba katılmalı, tek yönlü bir değerlendirme yapmaktan ve pratikte yaşananı İslâm hukukuna mâl etmekten kaçınılmalıdır.

⁹² İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur*, 3/439.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. 12 cilt. Beyrut: el-Mecclisü'l-İlmi, 1983.
- Ali, Cevâd. *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 cilt. Bağdat: Câmi'atu Bağdad, 1413/1993.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'iyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/299-304. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Aydın, Hakkı. *İslâm ve Modern Hukukta İşkence*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Bâbertî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd. *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1423/2002.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Kahire: Dârü'l-Fazîle, t.y.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüri. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhac, 1428/2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. 7 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-'Ukûbe: el-cerîme ve'l-'ukûbe fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabi, 1998.
- Erturhan, Sabri. "İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 185-214.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Genca, Elif. *Eski Mezopotamya'da Hukuk Hareketleri ve Düzenlemeler (Sümer, Babil ve Eski İran Hukuku)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hatîb el-Cevherî, Nûruddîn Ali b. Dâvûd b. İbrâhîm es-Sayrafî el-Hanefî. *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîhi'z-zamân*, thk. Hasan Habeşi. 4 cilt. (y.y.): Dârü'l-Kütüb, 1970.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *Tebssiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak. 6 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse, t.y.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *İnbâü'l-gumur bi ebnâi'l-'umur*, thk. Hasan Habeşi. 4 cilt. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd 'Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn (Kitâbü'l-'İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyami'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'asarahum min zevi's-sultani'l-ekber)*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed el-Hanefî. *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa. 5 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1402/1982.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye*. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, t.y.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Mugni*. 15 cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, t.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Tagrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. 16 cilt. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Hisbe fî'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y.
- İbn Tolun, Ebü'l-Fazl (Ebü Abdullah) Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Müfâkehetü'l-hillân fî havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- İbnü'l-Furât, Nâsirüddîn Muhammed b. Abdirrahim b. Ali el-Mısırî el-Hanefî. *Târîhu İbni'l-Furât*, thk. Kostantin Züreyk. 7 cilt. Beyrut: American University in Cairo, 1932.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu fethu'l-kadir*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnaut. 10 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1413/1993.
- İbnü'l-Uhuvve, Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Me'âlimü'l-kurbe fî ahkâmi'l-hisbe*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976.
- İmam Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabi, 1406/1985.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *ez-Zehira*. 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

- Kılınç, Ahmet. *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası*. Ankara: Adalet Yayınları, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed *Bedâi' u's-sanâi' fî tertibi ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fî) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mansûrî, Baybars. *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye*, çev. Hüseyin Polat. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Basrî. *el-Aḥkâmü's- sultâniyye*. Ḳahire: Dârü'l-Hadîs, t.y.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-u Müslim*. Riyad: Daru Taybe, 1407/2006.
- Polat, Murat. "İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Aralık 2017), 249-286. <https://doi.org/10.18498/amauidf.363537>
- Râgıb et-Tabbâh, Muhammed b. Mahmûd b. Hâşim b. es-Seyyid Ahmed el-Halebî. *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebe's-şehbâ'*. 7 cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1923.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1986.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdullah. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. 29 cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.
- Şehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi'*. 12 cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, t.y.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsût*. 31 cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Mu'îdu'n-ni'am ve mubîdu'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekafiyye, 1407/1986.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu't-Taberî: târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 cilt. Beyrut: Dâru Süveydan, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u'l-kebir*. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tosun, Mevrure - Yalvaç, Kadriye. *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi Şaduqa Fermanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1989.
- Zeylâi, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. 5 cilt. Cidde: Dârü'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Beyrut: Müessesetü'r-reyyan, Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, t.y.

Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Nisan/April 2022, 37 (37): 131-143

Mâide Sûresi 93. Ayetin Müşkilü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the 93rd Verse of Surah Maidah in context of Mushkil
al-Qur'an

Gürkan Eyigün

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi SBE Tefsir Anabilim Dalı

eyigungurkan@gmail.com | ORCID: 0000- 0003-2074-3066

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 14 Ocak/January 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 11 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 131-143

Cite as/Atıf: Eyigün, Gürkan. “Mâide Sûresi 93. Ayetin Müşkilü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of the 93rd Verse of Surah Maidah in context of Mushkil al-Qur'an]”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 131-143.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Gürkan Eyigün).

Mâide Sûresi 93. Ayetin Müşkilu'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi*

Öz

Kur'ân'da ve hadîslerde bazı yiyecek ve içeceklerin haram oluşu herhangi bir şarta bağlanmaksızın sarâhâten ifade edilmektedir. Mâide sûresinin 93. ayetinde ise “ittikâ, imân ve sâlih amel şartlarını taşıyanlara yiyip içtiklerinden dolayı bir günahın olmadığı” haber verilmektedir. Bu durum Mâide sûresi 93. ayetle sâir ayet ve hadîsler arasında zâhiren bir işkâle sebep olmaktadır. Bu çalışmanın amacı ilgili ayetler arasında herhangi bir işkâlin olmadığını göstermektir. Nitekim Mâide sûresinin 93. ayeti gerek sebep-i nüzûlü, gerekse dinin bütünlüğü, akli deliller ve metnin iç bağlamı açısından değerlendirildiğinde, ayette herhangi bir işkâlin olmadığı görülmektedir. İlgili ayet içki haram kılınmadan önce içki içenlere herhangi bir günahın olmadığını haber vermek üzere indirilmiştir. Bununla birlikte ayeti ve ayette verilen mesajları sebep-i nüzûl rivayetleri çerçevesinde hususi olarak anlamak da doğru değildir. Ayette verilen mesajları günümüze de taşımamız gerekmektedir. Bu mesajlar üzerine düşünüldüğünde yiyecek ve içeceklerin kazanımı hususunda helal-haram sınırlarına azamî derecede dikkat edilmesi gerektiği, aynı şekilde yiyecek ve içeceklerden elde edilen enerjinin diğer ihtiyaçlarla birlikte imân, ibadet ve sâlih amel noktasında kullanılması gerektiği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâide/93, Müşkilu'l-Kur'ân, Sebeb-i Nüzûl, Dinin Bütünlüğü.

* Bu çalışma “İYV” tarafından desteklenmiştir.

Evaluation of the 93rd Verse of Surah Maidah in context of Mushkil al-Qur'an

Abstract

While the Qur'an and Hadith forbid some food and beverages without linking them to explicit conditions, verse 93 of Surah Maidah informs us that "There is not upon those who believe and do righteousness blame concerning what they have eaten if they fear Allah and believe and do righteous deeds". This creates a problem between verse 93 of Surah Maida and other verses and hadith when seen in a literal perspective. The purpose of this article is to show that there is no conflict between the related verses. When we evaluate the 93rd verse of surah Maidah in its revelational context, religious entirety, with logical arguments and the text's inner context, it is seen that there is no problem in the verse. Thus, the revelational context of the verse is not that those who ate and drank have nothing to fear because they are god-fearing, believing and doing righteous deeds, it is that the ones who drank alcohol before the prohibition have nothing to fear as it was not a sin yet.

Keywords: Tafsir, Maidah 93, Mushkil Al-Qur'an, Reason of Revelation, Religious Entirety.

دراسة في مشكل القرآن الكريم في سورة المائدة (الآية ٩٣)

الملخص

وقد نص القرآن والأحاديث صراحة على أن بعض الأطعمة والأشربة حرام دون التقييد بأي شرط. ولكن في الآية 93 من سورة المائدة ورد أن "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ". قد يلتبس على المتأمل أن هناك تناقض بين هذه الآية والآيات الأخرى أو الأحاديث الأخرى بحيث يصعب التوفيق بينها. عندما نتمعن النظر في الآية 93 من سورة المائدة من حيث سبب نزولها ومن حيث السياق للنص ومن حيث الأدلة العقلية يتبين أنها ليس هناك أي إشكال في الحقيقة. بناء على هذا، تدل الروايات عن سبب النزول على أن الآية لم تأت لإخبار ما يحرم أكله وشربه، بل المقصود من الآية إخبار عدم إثم شرب الخمر قبل تحريمه. وبالإضافة إلى كل ذلك، لا يصح أن نحصر هذه الآية بسبب النزول فقط، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فبالنأمل والتفكير في هذه الآية تظهر أهمية رعاية الحلال والحرام في الاكتساب وضرورة جعل الطاقة والقوة التي يتم الحصول عليها من الأشياء التي تؤكل وتشرب لأجل الإيمان والعبادة والعمل الصالح.

الكلمات المفتاحية: التفسير، المائدة 93، مشكل القرآن، سبب النزول، الشمولي.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm ilâhî vahye dayanmaktadır ve bir beşer sözü değildir. Bunun en önemli delillerinden birisi içerisinde yer alan tehattî ayetleridir. Allah Teâlâ, fesâhat ve belâgatte üstün olan bir topluma kendi dillerinde bir kitap göndererek hitap etmiştir. Bu hitabın ilâhî olduğunu kabul etmemeleri durumunda ise onlardan –güç yetirebilirlerse- benzeri bir kitap getirmeleri istenmiştir.¹ Bu, muhataplar için mümkün olmayınca tehattînin derecesi biraz daha arttırılmış ve benzeri on sûre getirmeleri istenmiştir.² Bu da mümkün olmayınca tehattî en üst seviyeye çıkarılmış ve onun benzeri bir sûre getirmeleri istenmiştir.³ Ancak bu da müşrikler için mümkün olmamıştır. Bu tehattî kıyamete kadar geçerliliğini koruyacaktır. Bir benzerinin getirilmesi hususunda tüm insanların aciz kalması ve insanların gelecekte de aciz kalacak olması Kur'ân-ı Kerîm'in Allah tarafından indirildiğini göstermektedir. İlâhî kaynaktan gelen bir kitapta çelişki olması düşünülemez. Kelâm-ı ilâhîye izâfe edilecek her türlü çelişki, Kur'ân-ı Kerîm'in kendisinden değil okuyucunun bakış açısından ve düşünce dünyasından kaynaklanmaktadır. Nitekim klasik eserlerde veya müstakil müşkilü'l-Kur'ân eserlerinde farklı ayetlerin müşkil kapsamında ele alınıp değerlendirilmesi de bu alandaki özneliği göstermektedir.

İlâhî Kelam olan Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli ayetlerinde emirler ve nehiyeler yer almaktadır. Bu nehiyelerden bazıları yenilecek ve içilecek şeylere dairdir. Birçok ayette herhangi bir şarta bağlanmaksızın bazı yiyecek ve içeceklerin haram kılındığı sarâhaten bildirilmektedir. *“Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapıp sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayan ve esirgeyendir.”*⁴ *“Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı...”*⁵ *“Ey imân edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç*

¹ Kur'ân Yolu (05 Mayıs 2022), et-Tür 52/34.

² Hûd 11/13.

³ Yûnus 10/38.

⁴ el-Bakara 2/173.

⁵

el-Mâide 5/3.

şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”⁶ ayetleri bazı yiyecek ve içeceklerin sarâhaten haram kılındığı ayetlere örnek teşkil etmektedir.

Mâide sûresinin 93. ayetinde ise “takvâ, imân ve sâlih amel şartlarını taşıyanlara yiyip içtiklerinden dolayı bir günahın olmadığı” ifade edilmektedir. لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا (۹۳) “İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara, günahlardan sakındıkları ve imânlarını koruyup iyi işler yapmayı sürdürdükleri, sakınmaya devam edip imânlarına bağlı kaldıkları, hem günahlardan sakınıp hem en iyiyi yapmaya çalıştıkları takdirde (daha önce) yiyip içtiklerinden ötürü bir günah yoktur. Allah, iyi ve güzel davrananları sever.”⁷

Diğer ayetlerde herhangi bir şart zikredilmeden haram kılınan şeylerin Mâide sûresinin ilgili ayetinde belirli şartlara bağlı olarak zikredilmesi ve zâhirde takvâ ölçüsü korunduğunda yenilip içilen şeylerden dolayı herhangi bir günahın olmayacağıın ifade ediliyor gibi görünmesi ayetler arasında görünürde bir işkâle sebep olmaktadır. Ancak İslâm’ın ebedî mucizesi olan Kur’ân-ı Kerîm’de herhangi bir işkâlin yer aldığı düşünmek veya işkâli mutlak anlamda Kur’ân-ı Kerîm’e izafe etmek mümkün değildir. Zerkeşî (ö. 794/1392) de bu hassasiyeti göstererek konuyu “Müşkilü'l-Kur’ân” başlığı altında değil de “Ma’rifetü mûhimi’l-muhtelif” başlığı altında takdim etmiştir.⁸

Mâide sûresinin ilgili ayeti ile diğer ayetler arasında ilk başta var olduğu düşünülen müşkil de vehmîdir. Bu ayeti sebep-i nüzûl, dinin bütünlüğü, aklî deliller ve metnin iç bağlamı açısından incelediğimizde, aslında diğer ayetler ile arasında bir çelişki olmadığı, ayetin içki haram kılınmadan önce içki içen ve bu hal üzere ölen kimselerin durumuna dair bilgi verdiği ve günümüz için de önemli mesajlar ihtiva ettiği görülmektedir. Bu mesajlar, hem yiyecek ve içeceklerin teminindeki hassasiyet konusuna hem de onlardan elde edilen enerjinin hangi amaçla sarf edilmesi gerektiği konusuna yoğunlaşmaktadır. Biz de bu çalışmamızda ilgili ayeti zikrettiğimiz açılardan inceleyerek diğer ayetler ile arasında herhangi bir müşkilin olmadığını ortaya koyacağız.

⁶ el-Mâide 5/90.

⁷ el-Mâide 5/93.

⁸ bk. Bedrüddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Zeki Muhammed Ebû Seri (Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2009), 2/58.

Burada “Müşkilü'l-Kur’ân” başlığı ile konuyu ele alan ya da bu isimle eser telif eden müelliflerin Kur’ân-ı Kerîm’de hakiki anlamda işkâlin olduğunu kabul ettiklerini kastetmiyoruz. Sadece Zerkeşî’nin bu konudaki hassasiyetini göstermeyi amaçlıyoruz.

A. Mâide Sûresi 93. Ayetin Sebeb-i Nüzûlü

Ayet-i kerîmede ittikâ, imân ve sâlih amel şartlarını taşıyanlara yiyip içtiklerinden dolayı herhangi bir günahın olmadığı haber verilmektedir. Taberî (ö. 310/923) ayete dair zikredilen görüşlere geçmeden önce ayeti tefsir etmekte ve tefsirine sebeb-i nüzûl rivayetini zikrederek başlamaktadır. Mâide sûresinin 90. ayeti ile içki haram kılınmıştır. Bunun üzerine ashaptan bir grup Hz. Peygamber'e içki haram kılınmadan önce içki içen ve o hal üzere ölenlerin durumunu sormuştur. Bu soru üzerine Mâide sûresinin 93. ayeti inmiştir.⁹ Ayette ittikâ, imân ve sâlih amel şartlarını taşıyan müminlere içki helalken içtikleri içkiden dolayı herhangi bir günahın olmadığı haber verilmiştir.

Vâhidî (ö. 468/1076) de ayetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak iki rivayete yer vermiştir. Birinci rivayet Enes b. Mâlik'ten gelmektedir. Enes, Ebû Talha'nın evinde insanlara içki dağıttığı esnada bir münâdînin içkinin haram kılındığını haber verdiğini duyduklarını ve Ebû Talha'nın da kendisine “çık ve içkileri dök” demesi üzerine içkileri döktüğünü, bazı insanların da “falanca kişi karında içki varken öldü” demesi üzerine bu ayetin indiğini haber vermektedir.¹⁰

Vâhidî'nin yer verdiği ikinci rivayet ise Berâ b. Âzib'ten gelmekte ve Taberî'nin zikrettiği rivayette olduğu gibi Mâide sûresinin 93. ayetinin, insanlardan bazılarının içki haram kılınmadan önce içki içenlerin durumunu sorması üzerine nâzil olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Suyûtî (911/1505) de ayetin, insanların bu sorusu üzerine nazil olduğunu belirtmiştir.¹²

İbn Kesîr (ö. 774/1373) tefsirinde Mâide sûresinin 90-93. ayetlerini bir pasaj olarak ele almakta ve 93. ayetin insanların sorusu üzerine nâzil olduğunu ifade eden rivayete yer vermektedir. Diğer rivayetlerden farklı olarak burada Hz. Peygamber'in insanlara “Eğer içki, sizin durumlarınızı sorduğunuz kişiler zamanında haram kılınmış olsaydı, onlar da sizin gibi içkiyi terk ederdi.” dediği aktarılmaktadır. Ancak İbn Kesîr bu rivayette Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) tek kaldığını da ifade etmektedir.¹³

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. (Cize: Dârü Hicr, 2001), 8/664.

¹⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Neysâbüri, *Esbâbu'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 148.

¹¹ Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 148.

¹² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr Suyûtî, *Lübâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*, thk. Muhammed Berekât (Dimaşk: Dâru Risaleti'l-Âlemiyye, 2016), 208-209.

¹³ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Enes Mustafa el-Hın (Dimaşk: Risaletü'l-Âlemiyye, 2010), 3/169.

Bu rivayetler okunduğunda akıllara “Allah, bir fiilin günah olduğunu bilerek yapan kişiyi hesaba çeker.” ya da “Allah, kişiyi helalken yaptığı bir fiilden dolayı, o fiil haram kılındıktan sonra hesaba çekecek değildir. Ashab neden bu soruyu Hz. Peygamber’e sorma ihtiyacı hissetmiş?” sorusu gelebilir. İbn Âşûr sorulması ihtimal dâhilinde olan bu soruya ashabın sevaplarını azaltacak şeyler hususunda son derece hassas olduklarını ve kâmil manada istikâmet üzere olmak için çaba gösterdiklerini, bu sebeple de emin olmak için Hz. Peygamber’e bu durumu sorma ihtiyacı hissettiklerini ifade ederek cevap vermiştir.¹⁴

Bu ayeti ashaptan yanlış anlayanlar da olmuştur. Suyûtî, sebab-i nüzûlü bilmenin faydalarını ta’dât ederken ilgili ayeti zikrederek bu duruma yer vermiştir. Osmân b. Maz’ûn ve Amr b. Ma’dikerib’in içkinin mübah olduğunu söyleyip bu ayeti delil getirdiği aktarılmıştır. Bu isimler ayetin sebab-i nüzûlünü bilselerdi böyle bir şeyi söylemezlerdi.¹⁵

Râzî (ö. 606/1210) de bazı cahillerin bu ayete dayanarak, Allah’ın içkiyi düşmanlık ve nefrete sebep olduğunda, Allah’ı anmayı ve namazı engellediğinde haram kıldığını, bu mefsetetlerden hiçbiri ortaya çıkmadığında içki içmenin günah olmadığını ve içki içmekle beraber tâat, takvâ ve insanlara ihsân kabilinden maslahatların da hâsıl olabileceğini söylediklerini aktarmıştır. Yine bu kimseler, ilgili ayetin içki haram kılınmadan önce içenlerin durumuna hamledilmesinin mümkün olmadığını da söylemektedir. Eğer ayetten murad edilen içki haram kılınmadan öncekilerin durumunu açıklamak olsaydı kıblenin tahvili ayetinde ifade edildiği şekilde¹⁶ (ما كان جُنَاحَ عَلَى الَّذِينَ طَعَمُوا) kalıbı ile yani (إِذَا) edatının mazi için değil de müstakbel için olduğunu söylemektedirler. Râzî bu iddiaları zikrettikten sonra çok açık bir şekilde bu iddiaların bütün ümmetin icmâsı ile merdûd olduğunu belirtmektedir. (إِذَا) edatının müstakbel için olduğu ifadesine de ayetin sebab-i nüzûlünü zikrettikten sonra, bu takdir üzere ayetin nüzûlünden sonra helalliğin ancak bu nassın ulaşmadığı gâib kişiler için sabit olduğunu ifade ederek cevap vermektedir.¹⁷

Ayette yer alan (طَعَمُوا) ifadesinin nelere şâmil olduğu da sebab-i nüzûl rivayeti ile anlaşılacaktır. (طَعَمُوا) lafzı hakikatte “yiyecek/me’kûlât” için

¹⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 7/32.

¹⁵ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Dîb Buga (Dimaşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008), 1/93.

¹⁶ (وما كان الله ليضيع إيمانكم) [البقرة: ١٤٣]

¹⁷ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1981), 12/88-89.

kullanılırken mecâzen “içecek/meşrûbât” için de kullanılmaktadır.¹⁸ Ayetin nüzûlüne sebep olan soru da içki hakkında olduğu için buradaki (طَعِمُوا) ifadesi yiyecek ve içeceklerin tamamını kapsamaktadır.

Verdiğimiz tüm bu bilgiler göstermektedir ki ayetin sebab-i nüzûlü, ayetin anlaşılmasına ciddi derecede katkı sunmakta, ayette yer alan (طَعِمُوا) ifadesinin nelere şâmil olduğunun bilinmesini sağlamakta ve bir açıdan ayetin yanlış anlaşılmasının önüne geçmektedir. Bununla birlikte ayetin sebab-i nüzûlü bilinmediğinde de ayeti doğru bir şekilde anlamak mümkündür. Zira bu noktada dinin bütünlüğü, metnin iç bağlamı ve akli deliller önümüzü açmakta ve ayetin yanlış anlaşılmasını engellemektedir.

B. Mâide Sûresi 93. Ayette Yer Alan (إِذَا مَا اتَّقُوا) İfadesinin Değerlendirilmesi

Mâide sûresi 93. ayetin metni okunduğunda müminlerin ittikâ ettiklerinde/sakındıklarında, imân edip sâlih amel işlediklerinde yiyip içtiklerinden dolayı bir günah işlemedikleri anlaşılmaktadır. Bu –yanlış- anlama biçimi de bir işkâle sebep olmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi gerek ayetlerde gerek hadîslerde herhangi bir şart olmaksızın bazı yiyecek ve içeceklerin haram olduğu ve bunları yiyip içenlerin günah işledikleri sarâhaten bildirilmektedir. Bu sebeple işkâlin oluşmasına temel teşkil eden (إِذَا مَا اتَّقُوا) ifadesi değerlendirilmelidir.

Bu ifadeyi iki şekilde anlamak mümkündür. İlk anlayışa göre -yukarıda ifade ettiğimiz üzere- belirli şartlar taşındığı sürece yiyip içilen şeylerden ötürü herhangi bir günah yoktur ki bu tarz bir anlayış işkâle sebep olan yanlış anlamadır. Nitekim bu duruma dinin bütünlüğü imkân vermemektedir. İkinci anlama şeklinde ise (إِذَا مَا اتَّقُوا) ifadesinin “haram olan yiyecek ve içeceklerden sakınma” anlamına geldiği düşünülebilir. Ancak böyle bir düşünce sonucunda “haram olan yiyecek ve içeceklerden sakındığınız takdirde haram olan yiyecek ve içeceklerin dışında kalan yani mübah olan şeyleri yemenizde bir sakınca yoktur.” denilmiş olur ki mübah olan bir şeyin yenilmesinde sakınca olmadığını söylemek de anlamsızdır ve Kur’ân üslûbuna uygun değildir. Yine bu anlama şekli bir başka yanlış anlamaya da kapı aralayabilir ve mübah olan şeylerin haramdan kaçınmaya bağlı olarak mübah olduğu düşünebilir ancak böyle bir durum da söz konusu

¹⁸ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusi, *Bahru'l-muhît*, thk. Sıtkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 4/360.

değildir. Mübah olan şeyler herhangi bir şart olmaksızın mübahtır. Dolayısıyla günahın kaldırılması ile ayette zikredilen üç durum arasındaki ilişki bir şart ilişkisi değildir. Ayet, burada sayılan üç vasfı taşıyanlara övgü manasına gelmektedir.¹⁹

Bununla birlikte ayette zikredilen şart sadece mübahları kapsamamaktadır. (مَا فِيهَا طَعْمًا) ifadesinin hemen öncesinde yer alan (إِذَا مَا اتَّقُوا) mevsuledir ve sadece mübahları kapsamayacak şekilde umuma hamledilebilir. Bu durumda da ayetteki şartın, ister mübah olsun isterse de mübah dışındaki şeyler olsun, bir şeyin yenilmesi ve içilmesinde bir günahın olmamasının, içinde haram bulunmamasına bağlı olduğunu da ifade ettiğini düşünmek mümkündür.²⁰

C. Mâide Sûresi 93. Ayetin Dinin Bütünlüğü, Aklî Deliller ve Metnin İç Bağlamı Açısından Değerlendirilmesi

Muhtelif ayetlerde ifade edildiği üzere insan dünyaya imtihan için gönderilmiştir.²¹ Bu imtihan çeşitli şekillerde tecellî etmektedir. Emredilen ve nehyedilen şeyler de bu imtihanın bir parçasını oluşturmaktadır. Haram olan şeylerin bir kısmı Kur'ân'da bir kısmı da sünnette beyan edilmiştir. İnsanların haram olan bu yiyecek ve içeceklerden sakınması da imtihanın bir parçasıdır. Dolayısıyla Mâide sûresinin 93. ayetinde geçen “insanlara yiyip içtiklerinden dolayı günah yoktur.” ifadesini zâhirine göre anlamamız aklen de dinin bütünlüğü açısından da mümkün değildir. Çünkü ayet ve hadîste yenilmesi haram kılınan ve kendisiyle insanın imtihan edildiği şeylerin başka bir ayette günaha sebebiyet vermediğini söylemek, dinin bütünlüğünü yok saymak ve Kur'ân-ı Kerîm'e çelişki izâfe etmek anlamına gelmektedir. İlâhî bir metnin içinde çelişki olduğunu düşünmek ise anlamsızdır.

İlgili ayetin yer aldığı pasaja baktığımızda aslında ayetin zihinlerde doğan bir soruya cevap verdiğini görürüz. İbn Âşûr da bu noktaya işaretle ayetin, kendisinden önceki ayetlerdeki icmâli açıklamak için serdedildiğini ifade etmektedir.²² Yani 93. ayet, içkinin haram kılındığı Mâide sûresinin 90. ayetinden itibaren devam eden ayetlerde ortaya çıkan mücmel bir durumu tebyîn etmektedir. Bu ayetlerde ortaya çıkan mücmellik ise içki haram kılınmadan önce içki içip o hal üzere ölenlerin durumudur.

¹⁹ Muhammed İsa Yüksek, *Tefsir Usûlünün Temel Meseleleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 130-31.

²⁰ Yüksek, *Tefsir Usûlünün Temel Meseleleri*, 131.

²¹ bk. el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186; el-Ankebût 29/2; el-Mülk 67/2.

²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/32.

Zikrettiğimiz bu bilgiler göstermektedir ki ayetin sebab-i nüzûlü ayetin anlaşılmasına ciddi bir katkı sunmaktadır ancak sebab-i nüzûl bilinmese de dinin bütünlüğü, akli deliller ve metnin iç bağlamı ayeti yanlış bir şekilde anlamamızı engellemektedir. Buradan hareketle “İtibar sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğindedir.” ilkesine dayanarak ayetin içki haram kılınmadan önce içki içenlerle birlikte diğer Müslümanları da kapsadığını ve günümüz için de önemli mesajlar ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.

Bu mesajlar günümüz insanın yediği-içtiği şeyleri nasıl kazandığı, bu yiyecek ve içecekleri kazanırken helal-harama ne derece dikkat ettiği, bunları yiyip içtikten sonra enerjisini hangi uğurda harcadığı noktalarında yoğunlaşmaktadır. Verilen mesajlar üzerine düşünüldüğünde yiyecek ve içeceklerin temini noktasında helal-harama azamî derecede dikkat edilmesi, takvâ ölçüsünün dışına çıkılmaması, bu yiyecek ve içeceklerden elde edilen enerjinin sâir ihtiyaçların karşılanması hususunda kullanımı ile birlikte imân, ibadet ve sâlih amel noktasında da harcanması gerekliliği açık bir şekilde görülmektedir.

Sonuç

İlâhî kaynaklı bir kitapta çelişki olması düşünülemez. Burada akla “İlâhî kaynaklı bir kitapta çelişki olması düşünülemez ise müşkilü'l-Kur'ân ilmi neden ortaya çıkmış ve bu alanda neden birçok eser kaleme alınmıştır?” sorusu gelebilir. Bu sorunun cevabı gayet açıktır: Kur'ân-ı Kerîm'e izafe edilen işkâllerin hiçbirisi bizatihi Kur'ân-ı Kerîm'den kaynaklanmamaktadır. Bu işkâllerin tamamı Kur'ân-ı Kerîm'e muhatap olan insandan kaynaklanmaktadır. Burada Kur'ân-ı Kerîm'e muhatap olan insanın bakış açısı, bilgi seviyesi, algı düzeyi ve niyeti belirleyicidir. Farklı kişilerin farklı ayetlerde işkâl olduğunu düşünmesi ve gerek klasik eserlerde gerek müstakil müşkilü'l-Kur'ân kaynaklarında farklı ayetlerin müşkil kapsamında değerlendirilmesi buradaki özneliği ve muhataba bağlılığı göstermektedir. Bu zâviyeden bakıldığında Mâide sûresinin 93. ayetinde herhangi bir işkâl olmadığını, gerek sebab-i nüzûl rivayetine gerekse de dinin bütünlüğü, akli deliller ve metnin iç bağlamına dayanarak açık bir şekilde ifade edebiliriz.

Mâide sûresinin 93. ayeti, ashabın içki haram kılındıktan sonra akıllarına gelen bir soruyu Hz. Peygamber'e sormaları üzerine inmiştir. Ashab dinî hassasiyetlerinin ve gayretlerinin bir göstergesi olarak –kıble tahvil edildiğinde sordukları gibi- içki haram kılınca, içki haram kılınmadan önce içki içenlerin durumunu sormuştur. Bu soru üzerine ilgili ayette o kimselere herhangi bir

günahın olmadığı haber verilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber de “Eğer o kimseler yaşasalardı onlar da sizler gibi içkiden uzak dururdu.” diyerek bu kimselerin dinî konulardaki hassasiyetini ortaya koymuştur.

Ayetin sebab-i nüzülü, ayeti anlamamıza ciddi derecede katkı sunmakta, ayette yer alan (طَعْمُوا) ifadesi “yemek ve içmek” anlamını sebab-i nüzûl rivayeti ile kazanmaktadır. Bu ayet özelinde sebab-i nüzûlün bir diğer katkısı da ayetin yanlış anlaşılmasının önüne geçmektir. Nitekim ashaptan bazıları bu ayeti içkinin mübah oluşuna delil olarak kullanmıştır. Ancak bu yanlış bir bakış açısidir. Ayetin sebab-i nüzûlü bilindiğinde bu yanlışlık net bir şekilde görülmektedir ki bu iddiada bulunan kişilere de ayetin sebab-i nüzûlü ile cevap verilmiştir.

Sebab-i nüzûlün yaptığı bu ciddi katkı olmasa da ayeti doğru anlamamız mümkündür. Bu noktada dinin bütünlüğü, aklî deliller ve metnin iç bağlamı ön plana çıkmakta ve ayetin yanlış anlaşılmasının önüne geçmektedir. Nitekim sâir ayet ve hadîslerde bazı yiyecek ve içeceklerin haram oluşu açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu ayet ve hadîsler dikkate alındığında Mâide sûresindeki ifade uygun bir şekilde tevil edilmelidir. Bununla birlikte imtihan için bu dünyada yer alan insana yiyip içtiklerinden dolayı günahın olmaması imtihan mantığıyla da uyuşmamakta ve aklî olarak da sorun teşkil etmektedir. Ayette yer alan (إِذَا مَا اتَّقُوا) ifadesi de günahın kaldırılması ile zikredilen üç durum arasındaki şartı ifade etmemekte, zikri geçen kişilere övgü için yer almaktadır. Yine ayetin yer aldığı pasaj, iç bağlam dikkate alınarak okunduğunda Mâide sûresi 93. ayetin kendisinden önce yer alan ayetlerde ortaya çıkan mücmel bir durumu tavih etmek için serdedildiği görülmektedir. Ancak ayetin mesajını sadece içki haram kılınmadan önce içki içen insanlara hasretmemiz de doğru olmayacaktır. Dolayısıyla buradan hareketle “İtibar sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğinedir.” ilkesine dayanarak ayetin içki haram kılınmadan önce içki içenlerle birlikte diğer Müslümanları da kapsadığını ve onlara da mesajlar verdiğini söyleyebiliriz. Bu mesajlar yenilip-içilen şeylerin kazanımı, bu kazanımdaki hassasiyet ölçüleri ve onlardan elde edilen enerjinin hangi amaçlar için kullanıldığı gibi hususlara yoğunlaşmaktadır. Bunlar üzerine düşünüldüğünde kazanımda helal-haram ölçüsünün hassas bir biçimde korunması gerekliliği ile, yenilip içilen şeylerden elde edilen enerjinin diğer ihtiyaçlarla birlikte imân, ibadet ve sâlih amel için harcanması gerekliliği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Saydığımız tüm bu delilleri bir arada düşündüğümüzde Mâide sûresi 93. ayet ile sâir ayet ve hadisler arasındaki -vehmî- işkâlin Kur'ân-ı Kerîm kaynaklı olmadığı, Kur'ân-ı Kerîm'e muhatap olan insanın bakış açısından, bilgi birikiminden, algı düzeyinden ve niyetinden kaynaklandığı, hakikatte ilgili ayetler arasında herhangi bir işkâlin olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *Bahrü'l-muhît*. thk. Sıtkî Muhammed Cemil. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru İbn Kesîr*. thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Enes Mustafa el-Hın. 9 cilt. Dımaşk: Risaletü'l-Alemiyye, 2010.
- Kur'ân Yolu*. 05 Mayıs 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb Buga. 2 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *Lübâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*. thk. Muhammed Berekât. 1 cilt. Dımaşk: Dâru Risaleti'l-Âlemiyye, 2. Basım, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki v.dğr. 26 Cilt. Cize: Dârü Hicr, 2001.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbüri. *Esbâbu'n-nüzûl*. 1 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Tefsîr Usûlünün Temel Meseleleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Zeki Muhammed Ebû Seri. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2. Basım, 2009.

Usul İslam Araştırmaları
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279
Nisan/April 2022, 37 (37): 145-169

**Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve Gelmesinde Seçimin Yeri
-Ehlü'l-Hall ve'l-Akd Modeli-**

The Role of Election in the Appointment of the Caliph in the Caliphate
Governing System -The Ahl al-Hall wa al-Aqd Model-

Yahya Solmaz

Dr., DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı

yahyasolmaz1@hotmail.com | ORCID: 0000-0003-1394-3713

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 27 Ağustos/August 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 13 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 145-169

Cite as/Atıf: Solmaz, Yahya. “Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve Gelmesinde Seçimin Yeri -Ehlü'l-Hall ve'l-Akd Modeli- [The Role of Election in the Appointment of the Caliph in the Caliphate Governing System -The Ahl al-Hall wa al-Aqd Model-]”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 145-169.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yahya Solmaz).

Hilâfet Yönetim Sisteminde Halifenin Göreve Gelmesinde Seçimin Yeri -Ehlü'l-Hall ve'l-Akd Modeli*

Öz

Sosyal bir varlık olan insan, tabiatı gereği bir arada ve toplu halde yaşamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu özelliğinin bir sonucu olarak insanlar, tarih boyunca topluluklar halinde yaşayagelmiş ve gerek her bir ferдин huzurunun temin edilmesi gerekse bir bütün olarak toplumun doğru yönetiminin sağlanması gibi amaçlarla içlerinden birini yönetici ve lider olarak tayin etme ihtiyacı hissetmişlerdir. İslam âlimleri de bu ihtiyacı dikkate almış ve devlet başkanının seçilmesi/belirlenmesi meselesini nas ve akıl ilişkisi bağlamında ilahî ve beşerî yönleriyle incelemiştir. Ayrıca dinin en saf haliyle yaşandığı sahabe döneminin tecrübelerini dinin temel ilkeleri ile harmanlamış ve bu değerlendirme ışığında bir yöntem ortaya koymaya çalışmışlardır. Halifenin ehlü'l-hall ve'l-akd diye nitelendirilen bir heyet veya seçici kurul tarafından seçilmesi de bu bağlamda öne çıkmaktadır. Bu çalışmamızda İslam âlimlerinin halifenin göreve geliş yöntemleri ile ilgili görüş ve değerlendirmeleri râşit halifeler devrinde hayat bulan uygulamalar dikkate alınarak incelenmiş ve halife seçiminde ehlü'l-hall ve'l-akd modeli ile ilgili bir değerlendirme ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hilâfet, Halife, Seçim, Ehlü'l-hall ve'l-akd.

* Bu makale tarafımızca hazırlanan Ahkâm-ı Sultâniyye Türü Eserlerde Yürütme ve Yargı Erkları (Mâverdî, Ebû Ya'âlâ ve Cüveynî Örneği) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

The Role of Election in the Appointment of the Caliph in the Caliphate Governing System -The Ahl al-Hall wa al-Aqd Model-

Abstract

As social beings all humans, by their nature, are in need of living together in communities. As a consequence, throughout the history, humans have lived in communities and felt the need to choose leaders from among themselves to maintain not just peace and order but also good community governance. Islamic scholars have examined the issue of appointment of heads of state through divine and human aspects in the context of nass and reason relationship, combined the experiences obtained in the Companions period when the religion was experienced in its purest form with the fundamental principles of the religion, and attempted to come up with a method in light of this evaluation. In this perspective, the Caliph's appointment by a delegation known as 'Ahl al-Hall wa al-Aqd' is significant. In this research, the views of Islamic scholars on the matter are investigated by taking into account the practices of the Four Caliphs period, and an attempt is made to offer an understanding of the Ahl al-Hall wa al-Aqd model in the appointment of caliphs.

Keywords: Caliph, caliphate, election, ahl al-hall wa al-aqd.

دور الانتخاب في تعيين الخليفة في نظام إدارة الخلافة

-نموذج أهل الحل والعقد-

الملخص

الإنسان ككائن إجتماعي، يحتاج بطبيعته البشرية إلى العيش معًا وجماعيًا. نتيجة لهذه الميزة، عاش الناس في مجتمعات عبر التاريخ، وازداد إلى ذلك شعوروا بالحاجة إلى تعيين واحد منهم كرئيس وقائد لأغراض مثل ضمان سلامة كل فرد وضمان الإدارة الصحيحة للمجتمع. إهتم العلماء المسلمون بهذه الحاجة ولأجل ذلك درسوا مسألة انتخاب/تحديد رئيس الدولة من حيث جوانبها الدينية والإنسانية حسب النصوص المتعلقة بتلك المسألة مع أخذ مقتضيات العقل بعين الإعتبار. إضافة إلى ذلك لقد مرّجوا تجارب فترة الصحابة. التي عاش فيها الدين في أنقى صوره. مع ما يلزم مراعاتها من الضوابط الأساسية في هذا المجال وحاولوا طرح منهج في ضوء هذا التقييم. وفي هذا المجال تبرز أن الخليفة في نظام الخلافة تنتخب من قبل لجنة موصوفة بأهل الحل والعقد أو أهل الإختيار. في هذه الدراسة تم فحص آراء العلماء حول هذا الموضوع من خلال مراعات الممارسات التي ظهرت في عهد الخلفاء الراشدين، كما تم تقييم دور أهل الحل والعقد في انتخاب الخليفة. الكلمات المفتاحية: الخليفة، الانتخاب، أهل الحل والعقد، الخلافة.

Giriş

İslam dini, kişinin bireysel hayatıyla ilgilendiği gibi toplumsal hayatını da önemsemektedir. Bu bağlamda dinimiz, insanların toplum içerisinde yaşama ve yönetme-yönetilme ihtiyacını dikkate almış ve devlet yönetimini de içine alan bu hususta bazı ilkeler ortaya koymuştur. Devlet yönetimi ile ilgili meselelerin başında ise devlet başkanının ne şekilde belirleneceği meselesi gelmektedir. Bu hususta tarih boyunca muhtelif teoriler ortaya atılmış ve birbirinden farklı pek çok yöntem denenmiştir. İslam coğrafyasında da Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu mesele Müslümanların gündemini meşgul edegelmiştir.

Konuya giriş sadedinde İmamü'l-haremeyn el-Cüveynî'nin vurguladığı şu bakış açısına yer vermek yol gösterici olacaktır. Cüveynî, değerlendirmelerine başlamadan önce kat'ıyyât (hükmü hakkında kesin bilgi bulunan meseleler) ve zanniyyât (hükmü hakkında kesin bilginin bulunmadığı meseleler) ayrımını gündeme getirerek konunun bu temel ilke ve metot ışığında ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre imâmet/hilâfet konusunda çokça ifrat ve tefrite düşülmektedir. Bunun sebebi de zannî meselelerde kat'î bilgi aranması ve fikirlere arzuların karıştırılmasıdır. Oysa imâmet, inanç esaslarından olmayıp bir velâyet/idareciliktir. Velâyet ile ilgili pek çok bilgi ise zannî olup kat'î değildir. Cüveynî, imâmetle ilgili hususlarda sarîh âyetlerin bulunmadığını, tafsilatıyla ilgili kesin hüküm ortaya koyan mütevâtir hadislerin de söz konusu olmadığını belirterek kat'î delil bağlamında icmâ'ın işlevselliğine dikkat çekmektedir. Ona göre icmâ'a dayanan hususlar kesin bilgi ifade ederken; buna dayanmayan bilgiler ise zannîyyâtтан öteye geçmemektedir.¹

İşte bu çalışmada devlet başkanının göreve geliş yöntemleri bu bakış açısıyla incelenecektir. Burada önce devlet başkanı için kullanılan halife ve imam kavramlarının tanımı yapılacak, ardından halifenin göreve gelme yöntemleri üzerinde durulacaktır.

I. İslam'da Halife ve Hilâfet

Müslümanlar arasında Hz. Peygamber'den sonra İslam devletini yöneten kişi için yaygın olarak; “imam” ve “halife” unvanlarının kullanıldığı

¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmefi iltiyâsî'z-zulem*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, (Beyrut/Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2014), 244.

bilinmektedir. İmam kelimesi; kastetmek, öne geçmek, sevk ve idare etmek anlamına gelen Arapça “emme, yeummu, emmen” kökünden türetilmiştir. Terim olarak cemaate namaz kıldıran kişi, kendisine uyulan âlim ve devlet başkanı için kullanılmaktadır.² Cemaate namaz kıldıran kimseye önder ve yönetici niteliği sebebiyle imam, yaptığı göreve imâmet denmişse de karışıklığı önlemek amacıyla devlet başkanlığı için “büyük imamlık” (el-imâmetü'l-uzmâ, el-imâmetü'l-kübâ) ifadesi tercih edilmiştir. Buna göre imam, “önder ve yönetici, ümmetin idaresini üstlenen kişi”; imâmet de “önderlik ve yöneticilik ve imamın üzerine aldığı görev” anlamına gelmektedir.³

Mâverdi'ye göre imâmet, dini korumak ve dünya işlerini yönetmek anlamında “peygamberin halefi olma”yı ifade etmektedir.⁴ Tanımdaki “halef olma” ifadesi “halife” kavramını çağrıştırmaktadır. Bu sebeptendir ki, “imam” yerine kullanılan unvanların başında “halife” gelmektedir.⁵ Hilâfet kelimesi ise sözlükte “birinin yerine geçmek ve onu temsil etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade etmektedir.⁶

İslam âlimlerinin genel yaklaşımı bu şekilde olmakla birlikte Şîa'nın iki kavram arasında ayrımı gittiğini söylememiz gerekir. Şîa'ya göre halife ve imam arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Halife, kendisinden önceki birinin yerine geçen anlamına gelirken imam ise, kendisine uyulması farz olan kişi için kullanılmaktadır. Buna göre halife daha genel, imam ise daha özel bir anlam ifade etmektedir.⁷ Bu farklılığın temel dayanağı ise Şîa'nın, ileride de kısmen temas

² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbahü'l-münir fi garibi's-Şerhi'l-kebir li'r-Râfi*, (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) 1/23; Ziyaüddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim sarmış, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 109; Mustafa Sabri Küçükkaşçı, “İmam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 3 Aralık 2019).

³ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî el-Fettenî, *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâibi't-tenzil ve letâifi'l-ahbâr*, (b.y.: Matbaatu Meclis-i Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1387/1967), 4/96; Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 3 Aralık 2019); Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 109; Casim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 3 Aralık 2019); Süleyman Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 49.

⁴ Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Abdüsselam, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 5.

⁵ Bk. Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 109.

⁶ Bk. Zafer el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hükmi fi's-şeriatî ve't-târihi'l-İslâmî*, (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1990), 1/119; Avcı, “Hilâfet”.

⁷ Bk. Ebü Hilâl Hasan b. Abdillah b. Sehl el-Askerî, *Mu'cemü'l-furûki'l-lugaviyye*, (b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 222.

edileceği üzere, “imam”ı nas ile tayin edilmiş masum bir kişi olarak çok farklı bir yerde konumlandırmalarıdır.

II. Halifenin Göreve Gelme Yöntemleri

Halifenin göreve gelme yöntemlerine geçmeden önce şu hususu vurgulamak gerekir. İslam dininin temel iki kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’te yönetim biçimi ile ilgili kilometre taşı mesabesindeki ana ilkelere temas edilmekle yetinilmiştir.⁸ Emaneti ehline vermek ve adaletle hükmetmek ilkeleri bunların başında gelmektedir.⁹ Buna göre liyakatli bir yöneticinin belirlenmesi ve bu yöneticinin de İslamî hükümler doğrultusunda adaletle hükmetmesi temel hedeftir. Halife belirleme yöntemi tespit edilirken de bu hedefe ulaştıracak liyakatli bir kişinin görev başına getirilmesi amaçlanmaktadır.

Kur’an ve Sünnet’te ortaya konan temel ilkelere ilaveten râşit halifelerin tecrübesi sayesinde İslam’da devlet yönetiminin nasıl şekillenmesi gerektiği, yöneticisinin nasıl belirleneceği gibi hususlarda belli oranda teorik ve pratik bilgi alt yapısı oluşmuştur.

Konuya başlarken öncelikli olarak ifade etmemiz gerekir ki, burada Ehl-i sünnet’in imâmet ve hilâfet anlayışını esas alarak meseleyi değerlendireceğiz. Zira Şîa’nın anlayışına baktığımızda meselenin farklı bir kulvarda ele alındığını görmekteyiz. Nitekim onlar imamın insanların tercihi (ihtiyâr) ile değil nas ile tayin edildiğini savunmaktadırlar.¹⁰ Ancak her ne kadar Şîa böyle bir usulü söylemiş hatta itikadi bir mesele olarak ele almışsa da bu anlayış Ehl-i sünnet camiada kabul görmemiştir. Zira halifenin bu şekilde tayin edildiğine delâlet eden açık naslar bulunmamaktadır. Farklı anlamlara ihtimali olan bazı nasların konuya delil olarak ileri sürülmesi ise zorlama yorum kapsamında değerlendirilmiştir. İmâmetin nas ile tayinini savunanların kendi aralarında kimin tayin edildiği hususunda ihtilafa düşmeleri de nas ile tayinin söz konusu olmadığına başlı başına

⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 168.

⁹ Bk. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-ş-şer'iyye fi islâhir'-râ'i ve'r-ra'iyye*, (Riyad: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşad, 1418), 12-13.

¹⁰ Bk. Muhammed b. Yakub el-Küleyni, *Usûlü'l-kâfi*, (Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2005), 1/138, 140, 143, 146-147, 150-151, 159.

bir delil sayılmıştır.¹¹ Yine nas ile tayin edildiği iddia edilenlerin bunu dillendirmeyip mevcut halifelere biat etmiş olmaları,¹² Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği mecliste kimin halife olacağı tartışıldığı halde bunun hiç gündeme gelmemiş olması¹³ vb. hususlar da bu bağlamda yer verilen diğer delillerdir. Bütün bunlar nas ile tayin iddiasının sağlam bir gerekçeye sahip olmadığını göstermektedir.¹⁴

Nas ile tayin meselesinin delilleriyle birlikte ele alınıp etraflıca incelenmesi müstakil bir çalışma konusu olduğundan biz burada bu kadarıyla iktifa edip esas konumuza döneceğiz.

Temel kaynaklarımızda halifenin göreve gelme yöntemleri genelde iki başlık altında ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi halifenin ehlü'l-hall ve'l-akd heyeti aracılığıyla seçilmesi, ikincisi ise önceki imamın onu tayin etmesidir.¹⁵ Nitekim Sahabe dönemine bakıldığında da bu iki yolun takip edildiği görülmektedir. Birinci yöntemde ehlü'l-hall ve'l-akd ya da ehlü'l-ihtiyâr olarak isimlendirilen bir heyetin seçimi söz konusuysen, istihlâf kavramıyla ifade edilen ikinci yöntemde ise mevcut halifenin bir sonraki halifeyi belirlemesi söz konusudur.¹⁶ İkinci yöntemin ayrı bir yöntem mi olduğu ya da birinci yöntemin bir uzantısı mı olduğu hususunda farklı değerlendirmelerin yapılması mümkündür. Ancak ileride yapılacak değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere bu yöntemin birinci yöntemden bağımsız olmayıp bir kişinin seçimi kapsamında ele alınması bize göre daha isabetlidir. Mevcut halifenin tasarrufunun aday gösterme anlamına gelip gelmediği de ileride temas edilecek bir başka husustur. Yukarıdaki iki yöntemin dışında bir de kahr ve galebe yoluyla hilâfet meselesi vardır ki bu, güç kullanarak halife olmayı ifade etmektedir. Ancak bu husus, özel

¹¹ Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 206; *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, (Mısır: Matbaatu Mısır, 1955), 133-136; Cüveynî, *el-Giyâsî*, 221-239; İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve'l-mülk*, (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1994/1414), 55-58.

¹² Eş'arî, *el-İbâne*, 206; *el-Lüma'*, 133-136; Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Fedâihu'l-bâtiniyye*, (Kuveyt: Dâru'l-Küttübi's-Sekâfiyye, ts.), 174-175.

¹³ Bk. Fahrüddin Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 144-146.

¹⁴ Bk. Cüveynî, *el-Giyâsî*, 241. Konuyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bk. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 7; Ebü Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fekî, (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1971), 23; İbn Teymiyye, *el-Hilâfe ve'l-mülk*, 55-58.

¹⁵ Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 7; Ebü Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 23.

¹⁶ Bk. Cüveynî, *el-Giyâsî*, 295-296.

bir çalışma konusu olup makalemizin kapsamı dışındadır. Şimdi “ehlü’l-hall ve’l-akd” başlığı altında ana meselemizi irdelemeye çalışacağız.

2.1. Ehlü’l-Hall ve’l-Akd

İslam siyaset literatüründe halife seçen kişi/kişiler ehlü’l-ihyâr olarak isimlendirildikleri gibi ehlü’l-hall ve’l-akd ismiyle de anılmışlardır. Buradaki hall kelimesi “düğümü çözmek”, akd ise “bağlamak ve düğümlemek” anlamlarına gelmektedir.¹⁷ Zikri geçen heyet, imamın seçilmesi ve azli hususunda yetkili görüldüğünden bu isimle anılmıştır. Bu heyet üyelerinin, adalet vasfına, imâmet şartlarını bilecek düzeyde ilme ve ehliyetli kişileri tespit edebilecek düzeyde re’y ve hikmete sahip olmaları şart koşulmaktadır.¹⁸ Buna ilaveten bu kişi/kişilerin, seçimlerinin meşruiyet kazandırması için toplumsal karşılıklarının bulunması ve halk nezdinde hâkimiyet sağlamalarına katkı sağlayacak düzeyde etkin olmaları da zikredilmesi gereken diğer şartlardandır.¹⁹

2.1.1. Ehlü’l-Hall ve’l-Akdin Sayısı

Ehlü’l-hall ve’l-akdin kaç kişiyle teşekkül edeceği, hangi sayıda kişilerin halife seçmelerinin bağlayıcı hale geleceği hakkında farklı değerlendirmeler söz konusudur. Mâverî’nin aktardığına göre halife seçilebilmesi için ehlü’l-hall ve’l-akd heyetinin çoğunun onayını gerekli görenler olduğu gibi belirli nitelikleri haiz bir, üç veya beş kişinin onayının yeterli olduğunu söyleyenler de vardır.²⁰

Meseleyi etraflıca ele alan bir diğer âlim Cüveynî ise, halife seçiminde yaşanacak gecikmelerin ciddi problemlere yol açabileceğine dikkat çektikten sonra ehlü’l-hall ve’l-akdin tümünün bir araya gelmesinin gecikmeye sebep olacağından zorunlu olmadığını ifade etmektedir.²¹ Cüveynî, bu tespiti yaptıktan

¹⁷ İbn Manzûr Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “akd”, 3/296; Abdülhamîd İsmail el-Ensârî, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*(Erişim 22 Ocak 2020).

¹⁸ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 6; Ebü Ya’lâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 19.

¹⁹ Bk. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 250-253.

²⁰ Mâverî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 7. Konuyla ilgili farklı görüşler için ayrıca bk. Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc*, (b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1983), 9/78; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme, *Hâşiyetü’l-Kalyûbî ‘alâ Şerhi’l-Mahallî ‘ale’l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1995), 4/174; İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimaşkî, *Hâşiyetu reddi’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992), 1/549.

²¹ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 248. Bâkîllânî de benzer bir yaklaşıma sahiptir. Bk. Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhidü’l-evâil ve telhisü’d-delâil*, (Lübnan: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1407/1978), 467-468.

sonra söz konusu heyet için belirli sayıları zorunlu gören görüşleri zanniyât kapsamında değerlendirmektedir.²² O, Bâkılânî'nin de savunduğu, imâmetin bir kişinin biatıyla da sabit olacağı görüşünü doğruya en yakın görüş olarak nitelemektedir.²³ Ona göre belirli bir sayıyı tercih etmeyi gerektirecek herhangi bir delil bulunmamaktadır.²⁴ Bununla birlikte Cüveynî, herhangi bir kişinin biatını da yeterli görmediğini “ben biat edenin, güç ve destek sağlayacak kimselerden olmasını şart koşarım”²⁵ sözleriyle ortaya koyduktan sonra zikrettiği bu ölçünün, imâmetin maksadına uygun düştüğünü ifade etmektedir.²⁶ Ona göre önemli olan; yapılan biatın, insanların itaat etmesini ve yönetimde istikrarın oluşmasını sağlayabilmesidir. Bazen sayıca fazla olan kimseler biat etseler de belirli bir etkinliğe sahip olmadıkları için onların biatı ile imâmette bir istikrar sağlanmazken, bahsi geçen etkinliğe sahip tek bir kişinin biatı ile söz konusu istikrarın sağlanması mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre biatı yeterli olan kişi; destekçileri fazla olan, kavmi tarafından kendisine itaat edilen ve bu destek ile bir isyan ve itiraz anında gerekli müdahale gücüne sahip olan ve toplumun ileri gelenlerinden olmalıdır.²⁷ Gazâlî de bu hususta Cüveynî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre de imâmette herkesin onayı gerekmediği gibi mutlak anlamda sadece bir kişinin seçimi de yeterli değildir. Ancak bir kişi, kendisine itaat ediliyorsa ve etkinliği sebebiyle bir yere yöneldiğinde kalabalıklar da onunla beraber oraya yöneliyorsa ve ciddi bir muhalefetle de karşılaşmıyorsa bu kişinin biatıyla da imâmet akdi gerçekleşir. Şayet bu durum ancak belirli sayıdaki kişinin biatıyla mümkün olacaksa şu hâlde onların ittifakı gerekli olacaktır.²⁸

Yukarıdaki görüşleri birlikte değerlendirdiğimizde Cüveynî ve Gazâlî'nin savundukları görüşün tercih edilmeye daha uygun olduğu görülmektedir. Zira bu görüş sahipleri sayıya değil amaca dikkat çekmektedirler. O amaç da istikrarın sağlanmasıdır. İstikrarın ne şekilde sağlanacağı ise zamana, coğrafyaya ve güç

²² Bk. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 248-249.

²³ Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâil*, 467-469; Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 249-250.

²⁴ Cüveynî bu husustaki izâhatını şöyle sürdürmektedir: “bana göre imam seçiminin geçerli olabilmesi için biat eden kişi ya da kişilerin, imama itiraz edilip ona karşı isyan çıktığı takdirde bunları bastırabilecek güç ve kudrette olmaları gerekir.” Cüveynî bu hususta da temel prensibi olan kat'î-zannî ayırımına sadık kalarak yukarıdaki görüşünün de kat'î bilgi seviyesinde olmadığını ifade etmektedir. Bk. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 249-250.

²⁵ Bk. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 252.

²⁶ Bk. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 251-253.

²⁷ Bk. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 250-251.

²⁸ Bk. Gazâlî, *Fedâihu'l-bâtıniyye*, 175-177.

dinamiklerine göre değişebilmektedir. Zikri geçen limlerin içinde buldukları dönem dikkate alındığında bu amaca bazen güçlü bir sultanın biatıyla da ulaşılabildiği görülmektedir. Tek bir kişinin biatını gündemlerine almaları da buradan kaynaklanıyor olmalıdır.

Ehlü'l-hall ve'l-akdin seçimi ile istihlf yöntemi arasındaki ilişki de burada gündeme gelmektedir. Nitekim halk nezdinde etkili tek bir kişinin seçimi ve biatıyla da halife seçilebileceği yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşılmaktadır. Mevcut imam da bu şartları haiz ise onun seçiminin geçersiz olacağını savunmak tutarsızlık olacaktır. Nitekim Bklln de meseleye bu açıdan yaklaşmakta ve imam seçiminde bir kişinin seçiminin yeterli grldğine dikkat çektikten sonra imamın böyle bir hakkının bulunmadığını savunmanın tutarlı olmayacağını ifade etmektedir.²⁹ Cveyni'nin, gerekli şartları haiz kudretli bir kişi veya grup tarafından imam seilebildiğine göre, yaşadığı dönemdeki en kudretli, ehliyetli ve tecrübeli kişi olan mevcut imam tarafından da veliaht seçilebileceğini ifade etmesi onun da aynı bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.³⁰

Bu yaklaşım esas alındığında istihlf yönteminin birinci yöntemden bağımsız olarak değerlendirilmemesi gerekir. Çünkü nceki imamın kendisi de teorik olarak ehlü'l-hall ve'l-akd heyeti niteliklerini haizdir. Dolayısıyla onun seçimi de aslında gerekli nitelikleri haiz bir kişinin seçimi hükmündedir. Bu itibarla her ne kadar Mverd ve Eb Ya'l gibi limler istihlfı ayrı bir kategoride ele alsalar da bu yöntemin önceki yöntemle aynı kapsamda değerlendirilmesi daha isabetli görülmektedir.

Burada nceki imamın tıpkı ehlü'l-hall ve'l-akd gibi Müslümanlar adına bir tasarrufta bulunduğunu ifade etmemiz gerekir. Zira bu yönteme gerekçe olarak ileri sürülen Hz. Eb Bekir'in uygulamasına baktığımızda onun, toplumun ileri gelenleriyle istişare ederek ümmete vekleten kendisinden sonraki halifeyi belirleme yoluna gittiğini görmekteyiz. Nitekim onun Hz. Ömer'i belirlemeden önce sahabeyle istişare ettiği,³¹ sonrasında ise insanlara, "ahd verdiğim kişiye razı mısınız?" diye sorduğu, onların da "razıyız" şeklinde cevap verdikleri rivyet

²⁹ Bklln, *Temhidi'l-evil*, 504.

³⁰ Bk. Cveyni, *el-Giysi*, 295-296.

³¹ Nitekim rivyet edildiğine göre Hz. Eb Bekir bu hususta Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affn, Sa'id b. Zeyd ve Useyd b. Hudayr başta olmak üzere muhcir ve ensrdan ashabın görüşünü almıştır. Bk. İbn şebbe Eb Zeyd mer b. şebbe en-Nmeyri el-Basri, *Trihu'l-Medineti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed şeltt, (Cidde: Dru'l-Esfahni, 1399/1979), 2/667-668; Eb Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, *Trihu'l-mem ve'l-mlk*, (Beyrut: Dru't-Trs, 1387), 3/428-429; Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 170-171.

edilmektedir.³² Buna göre sahabenin ileri gelenleri de tercihi Hz. Ebû Bekir'e bırakmış olmaktadır.³³

Diğer taraftan Hz. Ebû Bekir'in, ölmeden önce “isterseniz sizin için birini belirleyeyim” diye danıştığı, insanların da “sen içimizden en iyi bilensin, bizim için birini seç” dedikleri bazı kaynaklarda nakledilmektedir.³⁴ Hatta onun, toplumun ileri gelenlerini çağırıp içlerinden birini seçmelerini istediği, onların ise aralarında ihtilafa düştükleri ve bir süre sonra kendisine gelerek onun görüşüne uyacaklarını beyan ettikleri de aktarılmaktadır. Bu da kendileriyle istişâre edilenlerin yetkiyi ona devretmeleri anlamına gelmektedir.³⁵ Dolayısıyla o, halk adına (onlara vekâleten) bir seçim yapmış, insanlar da ona güvendikleri için onun belirlediği kişiye rıza göstermişlerdir.³⁶ Ehlü'l-hall ve'l-akd sıfatlarını haiz kişilerin daha sonra itiraz etmeden biat etmeleri de³⁷ bu güvenin bir eseridir.³⁸

³² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Şeybe, *el-Musannefî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/359 (No. 32020); Ibn Asâkir Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetillah ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 44/252-253; İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 3/666; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, (b.y.: Mektebetu Nizâr, 1425/2004), s. 67; Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 32.

³³ Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâil*, 496-498; Abdüsettar eş-Şeyh, *Hâmisü'l-hulefâ'i'r-râşidin Ömer b. Abdülaziz*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 137-138.

³⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', ts.), 1/38.

³⁵ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 3/428; İbnü'l-Esîr İzzüddin, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 2/266-267; el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hükûm*, 1/171-173, 206; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 2/87; Mustafa Özkan, *Dört Halife ve Emeviler Döneminde Din-Devlet İlişkisi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 65.

³⁶ Konu hakkında değerlendirmeler için bk. Yakup Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 122.

³⁷ Yunus Kaplan, “*Fazlullah Ruzbihan Hunci'nin Sülûku'l-Mülûk Adlı Eserinde İmamet ve Saltanat*”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 3/2 (Temmuz 2014), 452-453.

³⁸ Aslında bu karara ilk başta kısmi itirazların yükseldiğini söylememiz de mümkündür. Nitekim Hz. Talha, Hz. Ebû Bekir'e “*Halefîn olarak başımıza sert ve katı birini getirdin...*” diye sitemde bulunmuştur. Hz. Ebû Bekir ise, “*Şayet Allah bana Müslümanların işlerini Ömer'e teslim ettiğim hususunu sorarsa ona 'Onların işlerini içlerinden en hayırlılarına bıraktım' mealinde cevap vereceğini ifade etmiştir.*” [Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrahim, *Kitâbü'l-harâc*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 27; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâder, 1968), 3/274; Cüveynî, *el-Gyâsî*, 299.] Ancak Talha sonraki yıllarda Hz. Ömer'in hilâfete ehil olduğunu belirtmiş, birliği sağlaması ve fetihlere vesile olması sadedinde zikrettiği ifadelerle de onu tezkiye etmiştir. [Bk. Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâil*, 496-499.]

2.1.2. Ehlü'l-Hall ve'l-Akdin Belirlenme Yöntemi

Klasik kaynaklarımızda ehlü'l-hall ve'l-akd heyetinde bulunacakların nitelikleri ve heyetin kaç kişi ile teşekkül edeceği hakkında ayrıntılı bilgi verilmekle beraber bunların hangi yöntemle belirleneceği hususu üzerinde durulmamıştır. Oysa devlet başkanını seçecek temsilcilerin nasıl belirleneceği meselesi önem arz etmektedir. Normlar hiyerarşisinde en üstte yer alan anayasalarda devlet başkanının seçilme sürecine yer verilmesi bu önemin bir göstergesidir. Biz de burada söz konusu kapalılığı açmak amacıyla bu meseleyi irdelemeye çalışacağız.

Konuya başlamadan önce şu hususu tekrar hatırlamakta fayda görmektedir. İmâmet ve hilâfet akdi, imam ile toplum arasında karşılıklı rızaya dayalı olarak yapılan bir sözleşmedir. Halife yetkiyi Müslümanların biatından almaktadır.³⁹ Sahabe dönemine bakıldığında Müslümanların, belirli temsilciler aracılığıyla halife seçtikleri görülmektedir. Ancak bu kişilerin ümmeti temsil makamına ne şekilde geldikleri de irdelenmeye muhtaçtır. Râşit halifeler tecrübesine bakıldığında iki örnek burada dikkat çekmektedir. Birincisi ilk halifenin seçilmesidir. Burada ensârın ileri gelenleri ile sonradan onlara iştirak eden bazı muhâcirlere yaptığı istişare neticesinde halife seçildiği görülmektedir. İkinci örnek ise mevcut halife Hz. Ömer'in, kendisinden sonraki halifeyi seçmek üzere şûrâ heyeti üyelerini belirlemesi şeklinde olmuştur. Esasen Hz. Ömer'in belirlediği bu heyet üyelerinden her biri aynı zamanda bir halife adayıdır. Zira Hz. Ömer, halife olarak belirli bir şahsı aday göstermemekte, aksine o altı kişiden aralarından birini halife olarak seçmelerini istemektedir. Buradan da zikri geçen kişilerin, toplum nezdindeki itibarlı konumda olmalarının yanı sıra hilâfet şartlarını da haiz oldukları anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce toplumsal kabule mazhar olma ilkesi, adı geçen heyetin teşekkülü hakkında belirleyici bir role sahiptir. Bu kişilerin neye dayanarak tasarrufla buldukları sorusuna cevap arandığında ise akla ilk olarak vekâlet akdi gelmektedir. Ancak tarihi sürece baktığımızda ümmetin bu kişilere doğrudan vekâlet verdiğine dair bir kayda rastlanmamaktadır. Şu hâlde bu husus nasıl izah edilecektir? Abdülkerim Zeydân'ın (ö. 2014) da ifade ettiği üzere burada zımnî bir vekâletten söz etmek mümkündür. Zira hulefâ-i râşidin döneminde adı geçen

³⁹ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Râşid el-Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç, (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 186.

heyet üyeleri; Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmaları, Allah ve Resül'ü tarafından övgüye mazhar olmaları, ayrıca ihlas, takva ve dirâyet gibi özelliklere sahip olmaları sebebiyle ümmet nezdinde ayrı bir konuma sahiplerdi. Öyle ki, onların ümmet tarafından seçilmesine ve kendilerine sarîh bir şekilde vekâlet verilmesine ihtiyaç olmadığını, hatta böyle bir seçim yapıldığı takdirde ümmetin tercihinin yine onlardan yana olacağını söylemek mümkündür. Müslümanların, bu kişilerin verdiği kararlara bağlı kalması da buna işaret etmektedir. Bu da zımnî vekâletin ne şekilde oluştuğuna örnek teşkil etmesi açısından önemlidir.⁴⁰

Değerlendirme

İslam siyaset düşüncesinde halifenin belirlenmesi hususunda ortaya konan yöntemleri temelde “nas ile tayin” ve “ihtiyâr (seçim)” yöntemi şeklinde iki kısım altında ele almak mümkündür. Nas ile tayini ispat eden açık bir delil bulunmadığından geriye sahabe döneminde de uygulanan ihtiyâr (seçim) yöntemi kalmaktadır. Bu iki yöntem dışında yukarıda kısaca temas ettiğimiz kahr ve galebe yoluyla hilâfet ise her ne kadar belirli şartlar dâhilinde meşru görülmüşse de farklı bir çalışmada özel olarak ele alınıp değerlendirilmesi gereken bir konudur. Zira bu yöntemin; onu ortaya çıkaran siyasi şartlar, âlimlerin bu yöntemle göreve gelen kişinin meşruiyeti hususunda zikrettikleri değerlendirmeler ve İslam'ın zaruretlere yaklaşımı ele alınmadan incelenmesi yanlış veya eksik anlaşılmalara yol açabilmektedir. Bu sebeple biz bu meseleyi farklı bir çalışmaya havale edip asıl konumuzu değerlendireceğiz.

İhtiyâr (seçim) yönteminin arka planında halifenin, ümmetin tercihi ile belirlenmesi gerektiği anlayışı yatmaktadır. İbn Kudâme'nin, “Müslümanların, üzerinde ittifak edip biat ettiği kişinin imâmeti sabit olur ve ona destek olmak vacip olur”⁴¹ ifadesi de bu gerçeği ortaya koymaktadır. İlk halife Hz. Ebû

⁴⁰ Benzer değerlendirmeler için bk. Abdulkerim Zeydân, *Usûlü'd-da've*, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1423/2002), 209-210.

⁴¹ İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 8/526.

Bekir'in, halktan affını istemesi,⁴² onlardan kendilerine uygun gördükleri birini seçmelerini talep etmesi,⁴³ Hz. Ömer'in de Müslümanlarla istişâre etmeksizin yapılacak ferdi biatların geçersiz olduğuna yönelik ifadeleri aynı anlayışı yansıtmaktadır.⁴⁴ Ömer b. Abdulaziz'in (ö. 101/720), insanlara kendisi dışında birini seçmekte serbest olduklarını ifade etmesi,⁴⁵ yine bir hutbesinde “Şayet etrafınızda bulunan şehirlerin halkları da sizin itaat ettiğiniz gibi bana itaat ederlerse o zaman ben sizin yöneticinizim. Eğer itaat etmezlerse ben sizin yöneticiniz değilim” demesi de⁴⁶ bu anlayışın bir sonucudur.

Halife belirlemede ümmetin söz sahibi olduğu genel bir kabul olmakla birlikte ümmetin bu hakkını nasıl kullanacağı hususunda net bir yöntem ortaya konulamamıştır. Bu çalışmamızın temel hedeflerinden biri de bu hususu vuzuha kavuşturmaktır. Geçmişte halife seçimi ehlü'l-hall ve'l-akd adı verilen; tanınır, güvenilir ve belirli yeterliliklere sahip kişiler marifetiyle gerçekleştirilmiştir. Bu heyete üye olanların esasen Müslümanlar adına biat ettikleri anlaşılmaktadır. Ulaşım, iletişim ve haberleşme imkânlarının oldukça kıt olduğu dönemlerde ümmetin her ferdine ulaşmak ve görüşünü almak zor hatta imkânsız olduğundan, söz konusu kişiler aracılığıyla seçim yapılması öne çıkmıştır.⁴⁷ Çalışmamızda yer

⁴² Nitekim Hz. Ebü Bekir, kendisine biat edildikten sonraki bir konuşmasında insanlara, kendisine yapılan biattan çekilmek istediğini söylemiş; onlar ise “hayır seni görevden almayız” demişlerdir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Fedâilu's-sahâbe*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 1/131,132,151; Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu lbn Battâl alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 10/361; İbnü'l-Esir Meccüddîn, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl*, (Beyrut: y.y. 1970), 4/101; İbn Ebî Şerîf, Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî, *el-Müsâmere fi-şerhi'l-Müsâyere*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1348), 2/153; Muhammed Abdülkâdir Ebü Fâris, *el-Kâdi Ebü Ya'lâ el-Ferrâ ve kitâbuhü el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 440.

⁴³ Nitekim o, bir başka mecliste insanlara, “bana biat etmek zorunda değilsiniz. Şayet bu işi üstlenecek benden başka birini bulursanız ona ilk biat eden ben olurum” demiş; sahabe de “bu iş için senden başkasını bilmeyiz” diyerek ona bağlılıklarını bildirmişlerdir. Bk. Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401), 350; Sibt İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013), IV, 272; İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 2/155; Ebü Fâris, *el-Kâdi Ebü Ya'lâ*, 440.

⁴⁴ Ahmed İbn Hanbel Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/453, (No. 391); Ebü Fâris, *el-Kâdi Ebü Ya'lâ*, 441.

⁴⁵ Ömer b. Abdülaziz halife olunca insanlara hitapta bulunarak kendisi dışında birini seçmekte hür olduklarını söylemiş, insanlar da “Biz seni seçtik ve senden razıyız ey Müminlerin emiri!” demişlerdir. Bk. Abdüssettâr eş-Şeyh, *Hâmisu'l-hulefâ*, 187; Ebü Fâris, *el-Kâdi Ebü Ya'lâ*, 442.

⁴⁶ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/126; İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 9/183; 12/653; Abdüssettâr eş-Şeyh, *Hâmisu'l-hulefâ*, 188; Ebü Fâris, *el-Kâdi Ebü Ya'lâ*, 442.

⁴⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. Ebü Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâ'i fi'l-İslâm*, (b.y.: Dâru's-Selâm, 2005), 201.

verdiğimiz bazı âlimlerin, halifeyi belirleyecek olan kişilerin, insanlar nezdinde genel kabule mazhar olmaları gerektiğini iş'ar edecek ifadelere yer vermeleri de bahsi geçen kişilerin halkı temsil ettikleri gerçeğinden ileri geliyor olmalıdır.

Zikri geçen heyetin ümmeti temsil ettiği gerçeği ne yazık ki tarihi süreçte zaman zaman göz ardı edilebilmiştir. Yine Kur'ânî bir emir olan şûrâ ve istişârenin halifeyi belirlemedeki yansıması olan ehlü'l-hall ve'l-akd modeli, zaman geçtikçe geliştirilip sistemleştirilmesi gerekirken bazı dönemlerde aksi bir yaklaşım etkin olmuş, saltanat sisteminin ağır basmasıyla da söz konusu heyetin kapsama alanı ve etkinliği daraltılmıştır.⁴⁸ Nitekim hulefâ-i râşidîn döneminden sonra hilâfetin intikalinde soy birliği belirleyici olmuş, kendilerinden biat alınan kişilerin rolleri ise çoğu zaman mevcut liderin vârisini onaylamaktan öteye geçmemiştir. Bu dönemlerde seçim prensibi biat merasiminde dondurulmuş ve bu biat töreni de halkın ileri gelenlerinin şeklî bir şart olmak üzere yeni halifenin elini tutup sıkmasından ibaret hale gelmiştir.⁴⁹ Durum böyle olmakla beraber İslam âlimleri teorik düzeyde de olsa bu konuyu gündemlerinde tutmaya devam etmişlerdir. Burada ilk gündeme gelen husus, zikri geçen heyetin kaç kişiyle teşekkül edeceği meselesi olmuştur.

Bu bağlamda Cüveynî ve Gazalî gibi âlimlerin, sayıdan ziyade imâmet amacı olan istikrarı öne çıkarmaları dikkate değerdir. Buna göre önemli olan nicelik değil nitelik, sayı değil etkinliktir. Adı geçen âlimlerin öne çıkardıkları temel ilkeyi şu şekilde özetleyebiliriz: Biat etmeleri, istikrarın sağlanması adına herhangi bir anlam ifade etmeyen bir ya da birden fazla kişinin biatıyla imam/halife seçilemez. Ancak biat etmesiyle diğer insanların da biat etmesini sağlayabilecek bir etkinliğe sahip bir ya da birden fazla kişinin biatıyla imam/halife seçilebilir. Bu ilkenin, zikri geçen âlimlerin yaşadığı dönemin şartları da dikkate alındığında tutarlılık arz ettiği görülmektedir. Zira hilâfetin; ümmetin birliğini sağlamak, ümmet coğrafyasını korumak ve dinin emirlerini uygulamak gibi temel amaçları vardır. Bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için de ehlü'l-hall ve'l-akdin sayısından ziyade niteliği ve gücü dikkate alınmalıdır. Güç ve kuvvetin neyle tesis edildiği ise zamana ve coğrafyaya göre değişkenlik arz etmektedir. Bu

⁴⁸ Benzer değerlendirmeler için bk. Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü 'ş-şer'îyye*, (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1988), 35-36; Ahmed er-Raysûnî, *Fıkhu's-sevra murâce'âtün fi'l-fikhi's-siyâsî el-İslâmî*, (Kahire: Dâru'l-Kelime, 2013), 29.

⁴⁹ Philip Hitti K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV 2011), 261; Benzer değerlendirmeler için bk. Hallâf, *es-Siyâsetü 'ş-şer'îyye*, 35-36; Raysûnî, *Fıkhu's-sevra*, 29.

da geçmişte kabile reisleri, ilim adamları, askeri gücü elinde bulunduranlar veya geniş halk kitleleri desteğiyle gerçekleştirebilmiştir.

İslam âlimleri, içinde yaşadıkları şartların da etkisiyle sınırlı sayıdaki kişilerin biatını yeterli görürken hem râşit halifeler devrinde yapılan ilk biatları göz önünde bulundurmuş hem de halife seçiminin bir an önce sonuçlandırılarak istikrarın sağlanmasını hedeflemişlerdir. Dolayısıyla ehlü'l-hall ve'l-akd heyetinin tümünün biatının gerekli olmadığı şeklindeki görüşlerin, ağırlıklı olarak yaşanacak gecikmelerin istikrarsızlığa sebep olacağı kanaatine dayandığını söylememiz mümkündür.⁵⁰

Ehlü'l-hall ve'l-akd heyetinin tümünün görüşünün alınmasının, gecikmeye ve istikrarsızlığa sürükleyeceği argümanı her ne kadar ulaşım ve iletişim imkânlarının oldukça sınırlı olduğu zamanlar için makul görünse de günümüz açısından anlamını yitirmiştir. Zira bir gün içinde milyonlarca insanın oy kullanabildiği, bir anda milyarlarca insanın iletişime geçebildiği bir çağda böyle bir problemin söz konusu olmayacağı izahtan vârestedir. Dolayısıyla imam/halife seçimi için söz konusu heyet üyelerinin tümünün kanaatlerine başvurulması ve çoğunluğun onayıyla imamın seçilmesi gerektiğini söylemek bize göre daha isabetlidir. Bu yaklaşımın açık bir nassa aykırılık teşkil etmediği, aksine konuyla ilgili nasların ruhuna da uygun düşeceği düşünülmektedir.

Râşit halifeler dönemini dikkate aldığımızda da bu görüşü destekleyen verilerin bulunduğunu görmekteyiz. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği yer, her Müslümana açık olup oraya gelen herkes kendi görüşünü söyleyebilmiştir.⁵¹ Zira istişârenin yapıldığı Benî Sâide gölgeliği, Medine'nin ortasında herkesin rahatlıkla gidebileceği bir yer olup⁵² toplumun ileri gelenlerinden önemli bir kısmı orada bulunmuş ve Hz. Ebû Bekir'e biat etmişlerdir. Onlardan sonra da toplumda ciddi bir itiraz yükselmemiş, aksine geriye kalanlar da (önceden emirlik talebinde bulunan ensâr dâhil) kendisine biat etmişlerdir.⁵³ Kaldı ki, ilk biata katılanların sayısı az olsa da Hz. Ebû Bekir'in halkta ciddi bir karşılığı bulunduğundan, Müslümanların ezici çoğunluğu bu seçimi isabetli bulmuş ve genel biatta bağlılığını bildirmiştir.⁵⁴ Buna göre Gazâlî'nin de ifade ettiği üzere Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin Hz. Ömer'in biat

⁵⁰ Bk. Gazâlî, *Fedâihu'l-bâtiniyye*, 175-177.

⁵¹ Benzer değerlendirmeler için bk. Raysûnî, *Fıkhü's-sevra*, 30.

⁵² el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hükm*, 1/125.

⁵³ Bk. Bâküllânî, *Temhidü'l-evâil*, 481-483.

⁵⁴ Benzer değerlendirmeler için bk. Raysûnî, *Fıkhü's-sevra*, 30.

etmesiyle münakid olması, onun biata başlamasıyla diğer insanların da akabinde peş peşe ellerini biat için uzatması sebebiyledir.⁵⁵

Ayrıca Hz. Ömer; bazı kimselerin Hz. Ebû Bekir'in seçilmesini örnek alarak "Ömer ölürse falancaya biat ederiz" şeklindeki sözlerini işitince böyle bir şeyin doğru olmadığına dikkat çekmiş ve "içinizde insanların seve seve boyun eğeceği Hz. Ebû Bekir gibi bir kimse yoktur" demiştir. Sonrasında ise Müslümanlarla istişare edilmeden biat edilmesinin yanlış olacağını, böyle yapıldığı takdirde ise hem biat edenin hem de kendisine biat edilenin ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını ifade etmiştir.⁵⁶ Hz. Ömer'in bu sözleri, biatın ancak rıza ve oy çokluğuyla gerçekleşeceğine işaret etmektedir.⁵⁷ Hz. Osman'ın seçiminde de şûrâ üyelerinden Abdurrahman b. Avf'ın üç gün üç gece boyunca insanlarla ferdî ve toplu olarak istişare ettiği, hatta örtülerine bürünmüş kadınlara ve Medine'ye misafir olarak gelenlere de danışıp ona göre bir tercih yaptığı aktarılmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla hilâfet sisteminde ümmetin iradesi ve rızası önemli ve belirleyici olmaktadır. İlk halifeler döneminde de ilk biat edenlerin sayıca az olmasına rağmen sonrasında ciddi bir konsensüs olduğu ve ümmetin yapılan bu tercihe katıldığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan ilk halife seçiminde esas biatın, ikinci ve genel biat olduğu da ileri sürülmüştür.⁵⁹ Bu görüşe göre Hz. Ebû Bekir ilk biat ile halife olmamış sadece aday gösterilmiştir. İmam oluşu Mescid-i Nebevî'deki genel biat ile olmuştur.⁶⁰ İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği gibi o, sözü geçen sahabilerin cumhurunun biatıyla imam olmuştur. Şayet Hz. Ömer'in de içinde bulunduğu grup Benî Sâide gölgeliğinde ona biat ettiği halde diğer sahabiler bundan imtina etselerdi Hz. Ebû Bekir imam/halife olamayacaktı.⁶¹ Kaldı ki o, genel biatın sonunda da insanlara; hilâfetten vazgeçebileceğini ve onların da kendilerine

⁵⁵ Bk. Gazâlî, *Fedâihu'l-bâtiniyye*, 177-179.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîh* (Sahîhü'l-Buhârî), (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Hudûd", 32; Taberî, *Târihu'l-ümem*, 3/205; Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 214.

⁵⁷ Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 214.

⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/146; Zeydân, *Usûlü'd-da've*, 210. Değerlendirmeler için bk. Raysûnî, *Fıkhu's-sevra*, 30.

⁵⁹ Buna göre genel biat alınmadan önce Hz. Ömer, günümüz tabiriyle Hz. Ebû Bekir'i adeta aday göstermekte ve onun güzel vasıflarını zikrederek ona biat edilmesini istemektedir. Bk. el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hükm*, 1/144-145.

⁶⁰ Gannûşî, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 187.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, (Riyad: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1986), 1/529-530; Ebû Fâris, *el-Kâdî Ebû Ya'lâ*, 442-443.

dilediklerini halife seçebileceklerini söylemiş, insanlar ise onu tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.⁶²

Gazâli'nin "Hz. Ömer dışındakiler biat etmeyip ona muhalefet etselerdi ve insanlar ciddi bir ayrılığa düşselerdi imâmet inikad etmeyecekti." ve "imâmetten maksat, ayrılıkların giderilmesi ve farklılıkların birleştirilmesi olup bu amaca ulaştıracak güce ancak çoğunluğun muvafakatıyla erişilebilir."⁶³ mealindeki sözleri de bu görüşe işaret etmektedir. Hz. Ömer'in halife oluş süreci için de benzer şeylerin söylenmesi mümkündür. Nitekim İbn Teymiyye, Hz. Ömer'in ancak kendisine yapılan biattan sonra halife olduğunu ifade etmiştir. Onun, "Şayet insanlar, Hz. Ebû Bekir'in bu tercihinine razı olmayıp ona biat etmeselerdi elbette Hz. Ömer'in halife oluşu kesinlik kazanmazdı." sözleri de aynı görüşü teyit etmektedir.⁶⁴ Buna göre Hz. Ebû Bekir, halkın rıza gösterdiği bir kişi olarak onlar adına toplum içindeki en ehliyetli kişiyi hilâfete aday göstermektedir. İnsanların buna itiraz etmeyip kabullenmesi ise bu kararın onaylanması anlamına gelmektedir. Emevîler'de uygulanan veliahtlık için "Ebû Bekir ve Ömer'in sünneti/yolu" denildiğini işiten Abdurrahman b. Ebî Bekir'in (53/673) "Hirakl ve Kayser'in sünneti/yolu"⁶⁵ şeklinde mukabelede bulunması da Müslümanların tercihini yansıtmayan tasarrufların Hz. Ebû Bekir'in uygulamasıyla bir ilgisi olmadığını göstermektedir.

⁶² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/33.

⁶³ Gazâli, *Fedâihu'l-bâtiniyye*, 177, 179.

⁶⁴ Bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, 529-533.

⁶⁵ Nesâî Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünenül-kübrâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 10/257; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/528; Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 64.

Çağdaş âlimlerden Hallâf,⁶⁶ Zeydân⁶⁷ ve Ebû Fâris⁶⁸ de bu görüşü paylaşmaktadırlar.⁶⁹ Ömer b. Abdulaziz'in de: "Benim görüşüm ve talebim olmadan ve Müslümanlarla istişâre edilmeden bu işle mübtela oldum. Ben bana karşı sizin boynunuzda olanı (biatı) çıkarıyorum. Kendiniz için birini seçin." demesi onun, halife seçme hakkının ümmete ait olduğu şeklindeki kanaatine işaret etmektedir.⁷⁰ Bu da yukarıda yer verdiğimiz görüşü destekler niteliktedir.

Sonuç olarak hilâfet sisteminde ümmetin temsilciler aracılığıyla söz sahibi olduğu bir seçim modelinin benimsendiğini söylememiz mümkündür. Ehlü'l-hall ve'l-akd heyeti ile ümmet arasında vekâlet ve niyâbet ilişkisine dikkat çektiğimiz bölümden de anlaşıldığı üzere mezkûr heyet ümmet adına karar vermektedir. Ancak tarihi süreçte bu kişilere ümmet tarafından bir vekâlet verildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bu durumda zikri geçen heyet ile ümmet arasındaki vekâlet ilişkisi nasıl izah edilecektir? Kanaatimizde bu ilişkiyi zımnî vekâlet kapsamında değerlendirmek mümkündür. Meseleye günümüzden baktığımızda ise şu değerlendirmeyi yapabiliriz. Ümmetin sayıca az olduğu ve toplumsal kabule mazhar olan ümmet büyüklerinin hayatta olduğu dönemler için zımnî vekâletin bulunduğu kabul edilebilse de günümüz açısından durum böyle değildir. Zira ümmetin sayıca çoğalmasıyla beraber herkesin üzerinde ittifak edeceği kişiler azalmıştır. Kaldı ki güç dengelerinin karmaşık bir hal aldığı zamanımızda zımnî vekâlete cevaz verilmesi, kaosa davetiye çıkarma, güçlülerin kendilerini Müslümanların doğal naibi olarak görmesi tehlikesine kapı açacaktır. Dolayısıyla günümüzde ehlü'l-hall ve'l-akd heyetini belirlemenin, ancak sarîh bir vekâletle

⁶⁶ Hallâf, imamın belirlenmesinde önemli olanın ehlü'l-hall ve'l-akdin kararı olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: "Şayet Müslümanlar, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra Hz. Ömer'den daha hayırlı birini bulup ona biat etselerdi buna itiraz edilmezdi. Aynı şekilde Müslümanlar Hz. Ömer'in belirlediği altı kişinin dışındaki birinde karar kılıp ona biat etselerdi yine buna itiraz edilmezdi. Dolayısıyla önceki imanın kendinden sonrakini belirlemesi, aday olarak göstermesi anlamındadır. Bundan sonra imanın siyasetini denetleme ve gerektiğinde azletme yetkisi ümmete olduğu gibi burada da esas söz sahibi ümmettir." Bk. Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'îyye*, 64.

⁶⁷ Zeydân'a göre imâmet akdini esas kuracak olan kişilerin ehlü'l-hall ve'l-akd heyeti olduğunu ifade etmektedir. Ona göre imâmet akdi önceki imamın ahdi ile değil Müslümanların biatı ile kurulmalıdır. Bk. Zeydân, *Usûlü'd-da'Ve*, 211-212.

⁶⁸ Ebû Ya'lâ'nın *el-Ahkâmü's-sultânîyye* isimli eseri üzerine doktora çalışması yapan Ebû Fâris, halife seçiminde söz hakkının ümmete ait olduğunu, halkın da ister bizzat; isterse aracılar yoluyla bu hakkını kullanabileceğini ifade etmektedir. Ona göre gerek ehlü'l-hall ve'l-akd yoluyla gerekse önceki imamın belirlemesiyle yapılan seçim aday göstermek anlamındadır. Bk. Ebû Fâris, *el-Kâdi Ebû Ya'lâ*, 362, 441-443

⁶⁹ Benzer değerlendirmeler için bk. Abdüssetâr eş-Şeyh, *Hâmisu'l-hulefâ*, 137.

⁷⁰ el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hükûm*, 1/212.

olabileceğini söylememiz gerekir. Bu da mezkûr heyetin, Müslümanların oylarıyla seçilmesi yoluyla gerçekleşebilir.⁷¹

Diğer taraftan ehlü'l-hall ve'l-akdin sınırlı sayıdaki kişi yerine çok sayıda kişiden oluşması da İslâm dininin genel anlayışına daha uygun düşmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Ümmetim dalâlette birleşmez"⁷² meâlindeki hadisi de bunu desteklemektedir.⁷³ Buradan yola çıkılarak halifenin doğrudan halkın seçimine arz edilmesinin de imkân dâhilinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hilâfette aranan niteliklerin her bir fert tarafından test edilebilir olmadığı dikkate alındığında seçimin belirli vasıfları taşıyan temsilciler aracılığıyla yapılmasının daha sağlıklı bir netice vereceği düşünülmektedir. Dolayısıyla insanların ehlü'l-hall ve'l-akdi heyetini seçmeleri ve bu seçilenlerin de kendi aralarında bir seçim yapıp nihai tercihlerini ortaya koymaları bir yöntem olarak ortaya konulabilir.⁷⁴ Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulanan seçim sistemi yöntem açısından buna benzemektedir. Nitekim bu sistemde önce başkan seçecek delegeler seçilmekte, daha sonra ise bu delegeler ABD başkanını seçmektedirler.⁷⁵ Ancak zikri geçen delegeler yani ikinci seçmenler, genelde mensubu buldukları partinin başkan adayına oy verdikleri için bu ikinci seçim, bir formalite görüntüsü arz etmekte ve başkanın doğrudan halk tarafından seçildiği zannedilmektedir.⁷⁶ Bu vesileyle burada ehlü'l-hall ve'l-akd heyetinin farkını ortaya koyacak şu iki temel şartı vurgulayarak değerlendirmememizi bitirelim. Mezkûr heyet üyelerinin, ehliyet ve liyakat sahibi adayları tespit edebilecek bilgiye ve bağımsız karar alabilecek bir iradeye sahip olmaları gerekir. Dolayısıyla bir değerlendirme yapılırken hem bu heyet üyelerinin sahip olması gereken nitelikler hem de söz konusu heyetin

⁷¹ Benzer değerlendirmeler için bk. Zeydân, *Usûlü'd-da've*, 210. Ayrıca bk. Ömer Enver ez-Zebdâni, *es-Siyâsetü'l-ş-şer'iyye 'inde'l-Cüveynî, kavâ'iduhâ ve mekâsiduhâ*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 138-139.

⁷² İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rab'î el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Fiten", 8.

⁷³ Bk. el-Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd".

⁷⁴ Benzer değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Habenneke el-Meydâni, *Kevâşifu'z-züüf fi'l-mezâhibi'l-fikriyyeti'l-muasıra*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1991), 697-698.

⁷⁵ Burhan Aykaç vd. (ed.), *Yönetsel Yapı İncelemeleri*, (Ankara: Nobel, 2018), 70. Bu sistemde ülke genelinde az oranda oy aldığı halde ikinci seçmenler kurulunda daha fazla oy alan adayın başkan seçilmesi de mümkündür. Nitekim Kasım 2000 yılında Gore ülke çapında rakibi olan Bush'tan daha fazla oy aldığı halde ikinci seçmenler kurulunda daha fazla oy alan Bush başkan seçilmiştir. Bk. Fatih Özkul, *Başkanlık Sistemi Üzerine Amerika Birleşik Devletleri ve Azerbaycan Modeli Karşılaştırması*, TBB Dergisi, 25/103, (Kasım 2012), 91.

⁷⁶ Bk. Aykaç vd., *Yönetsel Yapı İncelemeleri*, 91.

bağımsız karar verebilecek bir yapıda olması gerektiği hususu gözden ırak tutulmamalıdır.

Sonuç

İslam siyaset düşüncesinde imâmet/hilâfet konusu hiç şüphesiz önemli bir yer tutmaktadır. Hilâfetle ilgili meselelerin başında ise halifenin ne şekilde göreve geleceği meselesi gelmektedir. Bu hususta Kur'an ve Sünnet'te kat'iyat kapsamında değerlendirilebilecek nasların azlığı, mevcut nasların da daha çok genel ilkeleri vurguladığı dikkate alındığında geriye referans alınabilecek sahabe dönemi uygulamaları öne çıkmaktadır. Râşit halifeler devri dikkatle incelendiğinde sonraki nesiller için örnek teşkil eden bu halifelerin, halkın ileri gelenlerinin rızası ve biatıyla halife oldukları görülmektedir. Bu dönemde biat kavramıyla ifade edilen seçme ve bağlılık bildirme faaliyetinin sayıca az kişi tarafından gerçekleştirilmiş olması, literal okuma yapıldığında yanıltıcı olabilmektedir. Bu sebeple zikri geçen dönemin çok yönlü bir okumaya tabi tutulması önem arz etmektedir.

Râşit halifeler devri derinlemesine incelendiğinde biat eden bu kişilerin sayıca az olsalar da üyesi oldukları topluluklar adına temsilen biat ettikleri anlaşılmaktadır. O dönemde dikkat çeken bir diğer husus ise bu kişilerin biatıyla yetinilmeyip onların ardından toplumun genelinin biatına başvurulmasıdır. Gerek ilk biat edenlerin temsil konumunda olmaları gerekse onların biatının akabinde genel biata geçilmesi halifenin toplumun genelinin biatıyla seçildiğini göstermektedir. Bu da râşit halifelerin, Kur'an'da dikkat çekilen şûrâ prensibine de uygun olarak ihtiyâr (seçim) yöntemiyle seçildiklerini ortaya koymaktadır. İstihlâf olarak isimlendirilen ve Hz. Ebû Bekir'in kendisinden sonraki halifeyi belirlemesine dayandırılan yöntemin de aynı bağlamda ele alınması mümkündür. Zira Hz. Ebû Bekir'in konuyu önceden sahabenin ileri gelenleriyle istişâre etmiş olması ve onların da halifenin yapacağı tercihe uyacaklarını beyan etmeleri bu tercihin, ümmeti temsilen yapıldığına işaret etmektedir.

Hz. Ömer'in ortaya koyduğu şûrâ marifetiyle yapılan seçim de burada zikredilmeye değerdir. Bu uygulama Kur'ânî bir emir olan şûrâ prensibinin yönetimde hayata geçirilmesi için önemli bir adımdır. Ancak bu yöntemin sonraki süreçte geliştirilip sistemleştirilmesi gerekirken bu mümkün olmamıştır.

Son olarak; bu çalışmada hilâfet yönetim sisteminde ehliyet ve liyakat sahibi bir kimsenin Müslümanların tercihi ile göreve gelmesinin esas kabul edildiği, ehlü'l-hall ve'l-akd heyetinin ümmet adına tasarrufta bulunduğu ve

toplumda etkinliği bulunan kişilerden teşekkül eden mezkûr heyetin seçim yoluyla belirlenmesinin mûmkûn olduğu gibi sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz. Konular hakkındaki değerlendirmelerimizi ilgili bölümde ortaya koymaya çalıştık. Yaptığımız değerlendirmelerin ehlû'l-hall ve'l-akd modelinin anlaşılmasına katkı sağlaması temel arzumuzdur. Bununla beraber şunu da ifade etmemiz gerekir ki, çalışmamızda ele aldığımız bu mesele, yeni çalışmalara da konu olmaya elverişlidir. Nitekim ehlû'l-hall ve'l-akd modelinin günümüz dünyasında uygulanan seçim modelleriyle mukayese edilmesi, söz konusu heyetin yasama meclisi veya danışma kurulu gibi fonksiyonları yerine getirmedeki rolü gibi hususlar araştırmacıları bekleyen önemli konulardandır.

Kaynakça

- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî. *Mu'cemü'l-furûki'l-lugaviyye*. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 3 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilafet#1>.
- Aykaç, Burhan vd. (ed.). *Yönetel Yapı İncelemeleri*. Ankara: Nobel, 2. Basım, 2018.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1978.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1401.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fi. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîh*. 9 cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Giyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. Beyrut/Cidde: Dârü'l-Minhâc, 4. Basım, 2014.
- Ebû Fâris, Muhammed Abdülkâdir. *el-Kâdi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve kitâbuhû el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fekî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1971.
- Ebû Yûsuf, Ya' kub b. İbrahim. *Kitâbü'l-harâc*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Ensârî, Abdülhamîd İsmail. "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehlul-hal-vel-akd>
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr. *el-İbâne 'an usulî'd-diyâne*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr. *el-Lüma' fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Mısır: Matbaatu Mısır, 1955.
- eş-Şeyh, Abdüssettâr. *Hâmisu'l-hulefâi'r-râşidîn* Ömer b. Abdülazîz. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî. *Mecma'u bihâri'l-envâr fî garâibi't-tenzil ve letâifi'l-ahbâr*. 5 cilt. b.y.: Matbaatu Meclis-i Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 3. Basım, 1387/1967.
- Feyyumî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbahü'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebir li'r-Râfi*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gannûşî, Râşid, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, Çev. Osman Tunç. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâihu'l-bâtuniyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1983.
- Hitti, Philip. K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkî. *Hâşiyetu Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetillah ed-Dımaşkı. *Tarihu medîneti Dımaşk*, 74 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Usûlü'n-nizâmî'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*. b.y.: Dâru's-Selâm, 2005.
- İbn Ebî Şerîf, Ebû'l-Meâlî Kemâlüddin Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî. *el-Müsâmere fi-şerhi'l-Müsâyere*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Basım, 1348.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musanneffi'l-ehâdis ve'l-âsar*, 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îli el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rab'î el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Bayrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1968.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1407/1986.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvere*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde: Dâru'l-Esfahânî, 1399/1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübarek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*. 12 Cilt. Beyrut: y.y. 1970.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1409/1989.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhîr'-râ'î ve'r-ra'iyye*. Riyad: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşad, 1418.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'nebeviyye*. 9 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Hilâfe ve'l-mülk*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1414/1994.
- Kalyûbî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed b. Selâme. *Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ şerhi'l-Mahallî 'ale'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- Kaplan, Yunus. "Fazlullah Ruzbihan Huncî'nin Sülûkü'l-Mülûk Adlı Eserinde İmamet ve Saltanat". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 3/2 (Temmuz 2014). 434-463.
- Kâsimî, Zafar. *Nizâmü'l-hükmi fi's-şer'iati ve't-târîhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1990.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 3 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imam#1>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *Usûlü'l-kâfî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2005.

- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*. thk. Ahmed Abdüsselam. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 5. Basım. 1971.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Kevâşifü'z-züüf fi'l-mezâhibi'l-fikriyyeti'l-mu'âsıra*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1991.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenül-kubrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Öz, Mustafa-İlhan, Avni. "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 3 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet#1>
- Özkan, Mustafa. *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Özkul, Fatih. "Başkanlık Sistemi Üzerine Amerika Birleşik Devletleri ve Azerbaycan Modeli Karşılaştırması". *TBB Dergisi* 25/103 (2012), 85-110.
- Rayyıs, Ziyauddin. *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 7. Basım, 1995.
- Raysûnî, Ahmed. *Fikhu's-sevra murâce'âtün fi'l-fikhi's-siyâsi el-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Kelime, 2013.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Me'âlimü usûli'd-din*. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân*. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013.
- Solmaz, Yahya. *Ahkâm-ı Sultâniyye Türü Eserlerde Yürütme ve Yargı Erklere (Mâverdi, Ebû Ya'lâ ve Cüveynî Örneği)*, Ankara: AYBÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Târîhu'l-hulefâ*. b.y.: Mektebetu Nizâr, 1425/2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387.
- Uludağ, Süleyman. *İslam-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Yüksel, Yakup. *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Zebdânî, Ömer Enver. *es-Siyâsetü's-şer'iyye 'inde'l-Cüveynî kavâ'iduhâ ve mekâsiduhâ*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût – Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zeydân, Abdulkerim, *Usûlü'd-Da've*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 9. Basım, 1423/2002.

Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Nisan/April 2022, 37 (37): 171-195

Tazmin Yüklümlülüğü Üstlenilmeyen Şeyden Kâr Elde Edilmesi

Making Profit from A Thing for Which No Indemnification Is Taken Upon

Ahmet Numan Ünver

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim
Dalı

aunver@sakarya.edu.tr | ORCID: 0000-0003-1623-9211

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 14 Eylül/September 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 14 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 171-195

Cite as/Atıf: Ünver, Ahmet Numan. “Tazmin Yüklümlülüğü Üstlenilmeyen Şeyden Kâr Elde Edilmesi [Making Profit from A Thing for Which No Indemnification Is Taken Upon]”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 171-195.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Numan Ünver).

Tazmin Yükümlülüğü Üstlenilmeyen Şeyden Kâr Elde Edilmesi

Öz

Ticaretin insan hayatındaki yeri ve önemi büyüktür. İslam dini, bu önemli alanda mükelleflerin uyması gereken bazı temel kurallar getirmiştir. Bunlardan bir tanesi de, elde edilecek kârın meşru bir sebebe dayanmasının zorunluluğudur. Fukahâ, helâl kârın ancak mal/mülkiyet, amel veya tazmin yükümlülüğünden (damân) birisi sayesinde elde edilebileceğini ifade etmektedir. Buna ilave olarak naslarda tazmin yükümlülüğü üstlenilmeyen şeyden kâr elde edilmesi yasaklanmıştır. Söz konusu yasağın fukahâ tarafından mâlî muâmelelerde sürekli gündemde tutulmuştur. Bu çalışmada ticarî ilişkilerin temel meselelerinden birini teşkil etmesi sebebiyle dâman kavramı üzerinde durularak daman-kâr ilişkisi incelenecektir. İlk olarak damân ile neyin kastedildiği ve damânın hangi durumlarda ortaya çıkacağı üzerinde durulacaktır. Ardından söz konusu yasağın yer aldığı deliller incelenecek ve fukahânın daman-kâr ilişkisini ne şekilde ele aldıkları çeşitli örnekler ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu noktada kârın sebepleri olarak zikredilen mal-amel-daman üçlüsü arasındaki ilişki üzerinde özellikle durularak bunlar ile helâl kâr arasındaki ilişki netleştirilmeye çalışılacaktır. Son olarak ilgili yasağın istisnası olarak değerlendirilebilecek örneklere yer verilecek ve konunun genel değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ticaret, Tazmin Yükümlülüğü, Kâr.

Making Profit from A Thing for Which No Indemnification Is Taken Upon

Abstract

Trade occupies an important place in human life. Islam has brought a set of rules that each and every legally responsible person needs to abide by. One of such rules is that the profit that one makes has to come from a licit cause. Scholars of Islamic law state that licit profit can only be made through asset/ownership, labor, or indemnification (*damān*). In addition, it is prohibited for a person to make profit from things for which he/she take upon themselves its compensation, as stated in certain legal texts. This study deals with the concept of *damān*, which constitutes an important aspect of commercial relations, and examines the relationship between indemnification and profit. First, it discusses what is meant by the word *damān* and under which circumstances *damān* emerges. Then, it studies the legal indicators which assert the prohibition, and it will seek to reveal how scholars deal with the relationship between *damān* and profit. At this point, a special attention will be given to the relationship between asset-labor-indemnification, thus clarifying their relation to licit profit. Finally, the study provides certain examples that can be considered as exceptions to the prohibition, and it ends with an overview of the matter.

Keywords: Islamic Law, Commerce, Indemnification, Profit.

مسألة ربح ما لم يضمن

الملخص

للتجارة دور كبير وأهمية عظيمة في حياة الإنسان. فالإسلام أقام في هذا المجال المهتم بعض القواعد الأساسية التي يجب أن يتمسك بها المكلفون. ومنها أن يستند الربح إلى سبب مشروع مقبول. ويقول الفقهاء إن الربح لا يكون حلالاً إلا أن يكون مستنداً إلى ملك أو عمل أو ضمان. ومع ذلك فإن في النصوص الشرعية نهي عن ربح ما لم يضمن. والفقهاء يطبقون هذا النهي على المعاملات المالية كلها. وأنا أدرس في هذا المقال مسألة الضمان وعلاقته بالربح الحلال لكون المسألة من أهم المسائل التجارية. أولاً، أبحث عن ماهية الضمان وما يقصد به، ومتى يصدر. ثم أذكر الأدلة الشرعية الأساسية المشتملة على هذا النهي. وبعد ذلك أبين بالأمثلة المختلفة كيفية آراء الفقهاء حول علاقة الضمان والربح الحلال. وهنا، أدقق خاصة أسباب الربح: الملك، والعمل والضمان؛ ما هو العلاقة بين هؤلاء وبين الربح، هل هذه الثلاثة أسباب محض أم لها أوصاف أخرى؟ وأخيراً أذكر أمثلة مستثنيات نهي ربح ما لم يضمن، ثم أقيم بالتقييم العام للموضوع.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، التجارة، الضمان، الربح.

Giriş

Ticarî muamelede bulunmanın en temel gayesi, yapılan ticaretten gelir elde etmektir. İslam hukukunda helal kazancın nasıl elde edileceği, bunun şartları ve yöntemlerine büyük önem verilmiştir. Adaletin sağlanması, malın korunması, tarafların nizaâ düşmeyecek şekilde yapılan işlemlerden razı olmaları, haksız ve risksiz kazanca izin verilmemesi gibi genel ilkeler helal kazanç için önemli prensiplerendir.

Türkçedeki kazanç kavramı, İslam hukukunda ribh, kesb, nemâ, nitâc, galle, âid ve fâide gibi farklı kelimeler ile ifade edilmektedir.¹ Her biri bir maldan veya fiilden çeşitli şekillerde elde edilen artışı, kazancı ya da geliri ifade eden bu kelimeler içerisinden “rihb” üzerinde duracağız. Türkçede “kâr” kelimesiyle ifade edilen ribh, ticaret ile meydana gelen artışı ve kazancı ifade etmektedir.² Bununla birlikte fukahânın kullanımında ticaret neticesinde elde edilen her kazanca “rihb” denilmemektedir. Kazanca “rihb” denilebilmesi için sermaye ve elde edilen kazancın aynı cinsten olması gerekli görülmektedir.³ Zira kâr, sermayede meydana gelen artıştır.⁴

Klasik kaynaklarda helal kâr (rihb) istihkakının hangi yollarla olacağı üzerinde durularak bunun temelde üç sebebe dayandığı sonucuna varılmıştır: Mal, amel ve damân.⁵ Bir malın ürün/yavru vermesi durumlarında olduğu gibi kendiliğinden oluşan ya da malın işletilmesi yoluyla elde edilen kâr, mala dayalı kârdır. Mudârebe akdinde mudâribin kâr istihkakının sebebi ise emektir. Bir zanaatkarın bir bedel karşılığında yapmayı üstlendiği işi daha düşük bir bedele

¹ Bu kavramlar arasındaki mukayeseler için bk. Cemal Kalkan, *Mudârebe Sözleşmesinde Kâr* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 67-72.

² Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim Sâmerrâi (Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3/217; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 2/442; Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/474; Ayrıca bk. Kalkan, *Mudârebe Sözleşmesinde Kâr*, 65-66.

³ Abdullah b. Mahmud Mevsîlî, *el-lhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 3/17; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhizâde, *Mecme'u'l-enhur* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/727.

⁴ Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 6/62.

⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 6/62; Ali b. Ebû Bekir Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talal Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/12; Muhammed Emin b. Ömer İbn 'Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed - Ali Mu'avviğ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/646.

başkasına yaptırması durumunda iki bedel arasındaki farka hak sahibi olmasının sebebi ise damândır.⁶

Kâr istihkakının sebebi olarak zikredilen mal ve amel hususunda bir işkal bulunmazken; sorumluluk üstlenme, kefil olma, tazmin yükümlülüğü gibi anlamlara gelen⁷ damânın ne olduğu ve kâr istihkakına nasıl bir etkisi olduğu konusu beraberinde soru işaretlerini barındırmaktadır Zira damânın mal ve amel gibi müstakil bir kâr istihkak sebebi olduğu kabul edildiğinde, herhangi bir sermayeye veya emeğe dayanmayan, yalnızca kimi sorumlulukların ve risklerin üstlenildiği işlemlerde de kişi helâl kâra hak kazanacaktır. Oysa çalışmanın ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere fukahânın konuyla ilgili vermiş olduğu örneklere bakıldığında mahza “sorumluluğun” üstlenilmesi karşılığında kâr istihkakından bahsedilemeyeceği söylenebilir. Söz gelimi şans oyunlarında ne doğrudan sermayeye ne de emeğe dayalı bir sorumluluk bulunur. Buradaki salt risk üstlenilmesi, meşru bir kâr istihkak sebebi görülmemiştir. Dolayısıyla kaynaklarda müstakil kâr istihkak sebebi izlenimi verecek şekilde zikredilen damânın mahiyetinin tespiti önem arz etmektedir.

İslam hukukunda bir hukuki işlem neticesinde kâra hak kazanılabilmesi için, o malla ilgili risklerin de üstlenilmiş olması şart koşulmuştur. Nitekim ribâ ile alışveriş arasındaki en önemli fark, hasar sorumluluğunun/damânın ribâda bulunmayışı alışverişte ise bulunmasıdır.⁸ Burada *damân* kavramının ne ifade ettiği önemlidir. Nitekim *damân* lafzının fukahâ tarafından farklı tarifleri yapılmıştır. Mesela damânın kefalet, mali yükümlülük, bedene veya mala verilen zararların karşılanması gibi pek çok tarifi yapılmıştır.⁹ Ancak konumuzla bağlantılı olarak damân ile doğrudan kastedilen, malın başına gelebilecek helak ve kusurların sorumluluğunun üstlenilmesidir.¹⁰

⁶ Kâsânî, *Bedâi' u 'ş-şanâi'*, 6/62.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/257.

⁸ Mehmet Onur, *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 63.

⁹ Hamza Aktan, “Damân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2021); Ayrıca bk. Onur, *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi*, 60-62.

¹⁰ Müsâid b. Abdullah b. Hamed el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yudmen* (Riyad: Darü'l-Meyman, 1432), 43. Türkçe’de sorumluluk, risk, tazmin yükümlülüğü vb. şekillerde ifade edilebilecek olan damân kavramı, Arapça’da da benzer manalara gelebilecek olan muhâtara, garar, iltizam gibi terimlerle ifade edilir. Bu terimler arasındaki farklar için ayrıntılı bilgi için bk. el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yudmen*, 46-48; Onur, *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi*, 38-64.

Günümüz ticari ilişkilerinde, işlemlerin helalliği noktasında karşılaşılan sorunların kilit noktalarından birini oluşturan damân-kâr ilişkisini ele alacağımız bu çalışmada öncelikle damân sorumluluğunun kaynaklarından bahsedilecektir. Ardından kârın helalliği için kendisinden kâr elde edilen şeyin tazmin yükümlülüğünün şart olmasını gerektiren şerî delillerden bahsedilecektir. Sonrasında bu meselenin fukahâ tarafından ne şekilde açıklandığı ve meselelere nasıl tatbik edildiği üzerinde durularak damân-kâr ilişkisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Sorumluluğu üstlenilmeyen bir işlemde kâr elde edilmesi meselesi, klasik dönem fıkıh eserlerinde kendisine atfedilen öneme binaen modern dönemde de çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Müsâid el-Hakîl'in *Ribhu mâ lem yuğmen* adlı eserinde ve Adnan Uveyda'nın doktora tezi olarak hazırladığı ve sonrasında yayınlanan *Nazariyyetü'l-muĥâtara fi'l-iĥtişâdi'l-islâmî*¹¹ başlıklı çalışmasında mesele teorik ve pratik açıdan ayrıntılı olarak ele almıştır. Temel Kacıır'ın *İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü*¹² başlıklı makalesinde ise konu katılım bankacılığı uygulamaları ile sınırlandırılmıştır. Mehmet Onur da *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler* başlıklı doktora çalışmasında risk kavramını ele alırken bunun damân ve garar gibi yakın içerikli kavramlarla mukayesesini yaparak konuyu ele almıştır. Cemal Kalkan ise Mudârebe Sözleşmesinde Kâr başlıklı doktora çalışmasında kârın istihkak sebeplerine değinmiştir. Bizim çalışmamızda damânın ve helal kârın sebeplerine dair taksimlerde yukarıda zikri geçen eserlerden farklı yaklaşımlar sergilenerek helal kâr iktisabı ile kâr arasındaki ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yerinde zikredileceği üzere modern çalışmalarda damân helal kazancın bir sebebi değil bir şartı olarak tasavvur edilirken bu çalışmada damânın çok yönlü bir karaktere sahip olduğu üzerinde durulacaktır. Ayrıca çalışmanın kapsamını açacağı için güncel ticari ilişkilerdeki yansımalarına yer verilmeyecektir.

¹¹ Adnan Abdullah Muhammed Uveyza, *Nazariyyetü'l-muĥâtara fi'l-iĥtişâdi'l-islâmî* (Herndon: el-Ma'hedül Âlemî li'l-fikri'l-islâmî, 2010).

¹² Temel Kacıır, "İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örneğinde)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 139-152.

1. Damân Sorumluluğunun Kaynakları

Borçlar hukuku açısından bir malın tazmin yükümlülüğünün hangi durumlarda üstlenileceği hususu konumuz için önem arz eder. Bu konuda damânın hangi anlamda kullanıldığına bağlı olarak farklı durumlardan bahsedilmiştir.¹³ Ancak bizim çalışmamızda esas aldığımız “malın helak ve kusur sorumluluğunun üstlenilmesi” şeklindeki kullanımıyla damânın temel kaynağının esasında malın mülkiyetine sahip olma ve malı fiilî hâkimiyetinde/yedinde bulundurma olduğu söylenebilir.

Bir mal üzerindeki fiilî hâkimiyet genel itibariyle üç türlü olup bunlar yedü'l-milk, yedü'l-emâne ve yedü'd-damândır. Yedü'l-milk, kişinin kendisine ait olan bir mal üzerinde fiili hâkimiyetini sürdürmesini ifade eder. Malın mülkiyet olarak değil de yalnızca hukukî bir izne dayalı olarak elde bulundurulması durumunda yedü'l-emâne meydana gelirken böyle bir izin bulunmadığında mal üzerinde fiili hâkimiyet kurulması durumunda ise yedü'd-damândan söz edilir.¹⁴

Bir malın mülkiyetine sahip olmak, kişiye o mal üzerindeki en kuvvetli yetkileri verir ve kişinin malını kullanmasını, ondan faydalanmasını ve üzerinde tasarruf edebilmesini mümkün kılar.¹⁵ Dolayısıyla kişi kendi fiili hâkimiyetinde bulundurduğu malı üzerindeki tüm riskleri üstlenmiş sayılır ve herhangi bir haksız fiil bulunmaksızın bu malın başına gelebilecek tam veya eksik zararlardan da kendisi sorumlu olur. Kişinin bu damân yükümlülüğü, ona malından istifade etme ve gelirlerine sahip olma hakkını tanıyan en önemli unsur olarak görülür. Nitekim “Külfet nimete ve nimet külfete göredir”¹⁶ ve “Mazarrât menfaat mukâbelesindedir”¹⁷ şeklindeki küllî kaideler de bu manayı ifade etmektedir.

Kişinin kendi mülkiyetinde olmasına rağmen fiili hâkimiyeti altında olmayan malların tazmin sorumluluğu ise duruma göre farklılık göstermektedir. Yedü'l-milk dışındaki hiyâzet türlerinde kişi akde veya akit dışı bir tasarrufa

¹³ Aktan, “Damân”; el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yuğmen*, 97; Kacır, “İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örneğinde)”, 143-144.

¹⁴ Ahmet Akman, *İslam Hukukunda Akdi Mesûliyetten Doğan Tazminat* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 197, 199; Şevket Topal, “Zilyedlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2021).

¹⁵ Kâsânî, *Bedâi' u' ş-şanâi'*, 6/263-264.

¹⁶ Mecelle 88.

¹⁷ Mecelle 87.

istinaden başkasına ait bir malı elinde bulundurabilir. Akde bağlı olarak malın elde bulundurulması durumunda, söz konusu akdin damân açısından hangi kısımda değerlendirildiği önem kazanır. Nitekim akitler damân, emanet ve çift vasıflı akitler şeklinde üçlü bir taksime tabi tutulurlar. Başkasına ait bir malı karz gibi bir damân akdine dayalı olarak elinde bulunduran kişi bu malın tazmin yükümlülüğünü üstlendiği için mala gelebilecek her türlü zarar, malı elinde bulunduran kişiyi bağlar, karz verenin bir sorumluluğu olmaz. Vedîa, âriyet, şirket gibi emanet akitlerine istinaden malı elinde bulunduran kişi ise herhangi bir teaddî veya kusuru bulunmadıkça malın tazmin yükümlülüğünü üstlenmez; damân yükümlülüğü mal sahibinde olduğu için malın başına gelebilecek zararlar da mal sahibini bağlar. İcâre gibi çift vasıflı akitlerde ise malı üzerinde fiilî hakimiyeti bulunmayan mal sahibinin tazmin yükümlülüğü kısmi olarak vardır. Kiralanan malın aynı/rakabesi kiracının elinde emanet hükmünde olup damânı mal sahibine aittir. Malın menfaatleri ise kiracı için damân hükümlerine tabidir¹⁸ ve kiracı malın menfaatlerini bizzat kullanmasa da bu sürelerin kirasını ödemek zorundadır.¹⁹

Akit dışı bir sebeple malın elde bulundurulmasına örnek olarak da gasb ve akdin gerçekleşip kabzın gerçekleşmemiş olması gibi durumlar zikredilebilir. Bu durumlarda mal, gâsıbın ve satıcının elinde damân hükümlerine tabidir; mala herhangi bir zarar gelmesi durumunda bundan malı hiyâzetinde bulunduran kişi sorumlu olur.²⁰

Sermaye sahibinin mudâribe sermayede meydana gelebilecek zararların tazmin yükümlülüğünü şart koşması durumunda olduğu gibi, hukuken yedü'l-emâne olan bir kişiye damânın şart koşulması, akdin muktezasına aykırı bir şart olduğu için söz konusu akdi ifsat eder. Şart koşmak bir damân kaynağı olarak görülmemiştir.²¹

¹⁸ Bu hüküm, kiracının maldan istifadesinin mümkün olduğu durumlar için geçerlidir. Nitekim kiralanan binanın yıkılması durumunda bu binadan elde edilemeyen menfaatlerin ücretinin ödenmesine gerek olmayıp bunlar damân hükümlerine tabi değildir. Bk. Muhammed b. Ahmed Seraşsi, *el-Mebstûf*, thk. Halil Muhyiddin (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2000), 15/131; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1/267-268.

¹⁹ Akman, *İslam Hukukunda Akdî Mesûliyetten Doğan Tazminat*, 201; Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhâli'l-fikhiyyü'l-âmm* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 1/641.

²⁰ Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 2/557; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*, 9/34; 36/115-116.

²¹ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*, 38/64; el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yudmen*, 104-111.

2. Damân Sorumluluğuna Dair Şer'î Deliller ve Delillere Yaklaşımlar

Tazmin yükümlülüğü üstlenilmeyen bir maldan kâr elde etmenin yasaklığı, doğrudan konuyla ilgili hadislere dayandırılmaktadır. Ancak doğrudan bu konuya dair olmasa da ayetlerde de nimet-külfet dengesinin gözetildiği görülmektedir. Örneğin “*Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak, çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur... Kendisine miras kalan kimseye de benzer yükümlülük vardır*”²² ayetinde ifade edildiği üzere mirasa hak sahibi olanlara, bunun karşılığında bazı yükümlülükler getirilmiştir. Bu da nimet-külfet dengesinin Şâri’ tarafından gözetildiğini göstermektedir.²³

Konuyla alakalı hadis kaynaklarında çeşitli lafızlarla pek çok rivayet bulunmakla birlikte biz bu rivayetlerin birkaçı ile yetineceğiz. İlgili rivayetlerin birincisinde Rasûlullâh’ın (s.a.s.) “*Borç (selef) şartıyla satış, bir satışta iki şart, tazmin yükümlülüğü üstlenilmeyen malın kârı ve yanında olmayan malın satımı helal değildir*”²⁴ buyurduğu aktarılmıştır. Bu rivayet alışverişte yasaklanan dört hususa dikkat çekmekte olup bunların özellikle son ikisi tazmin yükümlülüğü üstlenilmeden kâr elde etmenin yasaklığıyla ilgilidir. “Tazmin yükümlülüğü üstlenilmeyen malın kârı” şeklinde ifade ettiğimiz *ribhu mâ lem yudmen* ibaresindeki *yudmen* kelimesinin mâlik olmak veya kabzetmek gibi manalara gelebileceği ifade edilmiştir. Buna göre mâlik olmak manası esas alındığında hadiste yasaklanan şey gasbedilen malın satımı gibi durumlarda elde edilen kâr olmaktadır.²⁵ Kabz manası esas alındığında ise müşterinin bir malı satın alıp henüz teslim almadan satması durumunda bu maldan kâr elde etmesinin helal olmadığı anlaşılır. Böyle bir durumda müşteri malı henüz kabzetmediği için malın telef olması durumunda malın sorumluluğu/riski satıcıda olacaktır ve müşteri

²² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/233.

²³ Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Zehratü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 2/810.

²⁴ Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli (Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-'Âlemiyeye, 2009), “Büyü”, 70 (No. 3504); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Büyü”, 19 (No. 1234).

²⁵ Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre kişi gasp ettiği maldan elde ettiği net kârı tasadduk etmelidir. Zira bu kâr habis bir sebebe dayanmaktadır. Ebû Yusuf ise böyle bir durumda tasadduk etme zorunluluğu olmadığı görüşündedir. Çünkü bu kâr, mal gâsıbın tazmin yükümlülüğü altındayken gerçekleşmiştir. Bk. Bedreddin Mahmud b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 11/200.

riskini hiç üstlenmediği bir maldan kâr elde edecektir.²⁶ Hadisteki bu ifadeden hareketle şu prensibe ulaşılmıştır: “Bir şeyden elde edilen kâr, ancak o malın hasar yükümlülüğü kişinin kendisindeyse helal olur”.²⁷

İlgili hadiste zikredilen, “yanında olmayan malın satımının yasaklığı” da farklı şekillerde açıklanmıştır.²⁸ Buna göre hadiste sözü edilen durum kişinin kendi malı olmasına rağmen kaçan bir hayvanını ya da kölesini satmasının yasaklığı olabileceği²⁹ gibi kendi mülkiyetinde olmayan bir malı satması da olabilir.³⁰ Lafız iki manayı da içermekle birlikte ikinci mana daha tercihe şayandır. Zira farklı bir rivayette Hakîm b. Hizâm (ö. 54/674) Rasûlullâh’a (s.a.s.), insanların kendisinde olmayan bir malı ondan almak istediklerini söylemiş ve böyle bir durumda o kişilere satmak için çarşıdan o malı alıp alamayacağını sormuştur. Rasûlullâh da (s.a.s.) bunun üzerine “yanında olmayan malı satma” demiştir.³¹ Bu tarz bir satımda da kişinin mülkiyetine alıp riskini üstlenmediği bir maldan kâr elde etmesi söz konusu olmaktadır.

Benzer bir rivayette de Rasûlullâh’ın (s.a.s.) “Bir yiyecek maddesi satın aldığı anda onu teslim alana kadar onu satma!” dediği nakledilir.³² Malın damanı, kabzedildiğinde müşteriye geçmektedir. Dolayısıyla malın tazmin yükümlülüğü üstlenilmeden malın satılması yasaklanmış olmaktadır.

Konuyla ilgili diğer rivayete göre ise bir kişi satın aldığı köleyi bir süre kullandıktan sonra muttali olduğu bir ayıp sebebiyle durumu Rasûlullâh’a (s.a.s.) arz etmiş, o da kölenin satıcıya iade edilmesine hükmetmiştir. Satıcı ise bu süre

²⁶ Ebû Bekir b. Ali Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira 'alâ Muhtaşarı'l- Kudûri* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 1/210; Ali b. Muhammed Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmecud (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 9/270-271; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/59; Muhammed b. İsmail San'ânî, *Sübülü's-selâm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 2/21.

²⁷ Muhammed Abdurrahman Mübârekfûri, *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizi* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/361.

²⁸ Malın mevcut olmasıyla ilgili farklı ihtimaller ve bunların değerlendirmeleri için bk. Recep Özdirek, *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 86-92.

²⁹ Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsmâuddin es-Sabâbatî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993), 5/18.

³⁰ Bedreddin Mahmud b. Ahmed Aynî, *'Umdetü'l-kâri şerhu Şahîhi'l-Buhâri* (Beirut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.), 11/254; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 2/21.

³¹ Ebû Dâvûd, “Büyü”, 70 (No. 3503).

³² Muhammed b. İsmail Buḥârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Büyü”, 55 (No. 2136); Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muhtaşar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Büyü”, 36 (No. 1526); Ebû Dâvûd, “Büyü”, 67 (No. 3492-3499).

zarfında köleden elde edilen kazançları gündeme getirmiş, bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.s.) “*Menfaat (harâc) sorumluluk (damân) karşılığındadır*” buyurmuştur.³³ Mana ile rivayeti câiz olmayacak derecede³⁴ özlü bir ifade tarzına sahip olan bu rivayette menfaatin ancak tazmin sorumluluğu üstlenilen maldan elde edilebileceği bildirilerek bunun aksinin câiz olmayacağı ifade edilmiştir.

3. Kâr-Damân İlişkinine Dair Fukahânın Yaklaşımı

Mezkûr rivayetlerdeki lafızların tazmin yükümlülüğü üstlenilmeyen bir işlemde kâr elde edilmesinin yasaklığına delaletleri katî olup, bu lafızlar nass kategorisinde değerlendirilebilirler. Bundan dolayı fukahâ tazmin yükümlülüğü üstlenilmeyen bir maldan ve işten elde edilecek kazancın haram olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Bununla birlikte hangi mallarda ve durumlarda bunun yasak olduğu konusu ihtilaflıdır.

Fukahâ elde edilen bir kazancın helal olabilmesi için kârın şu üç şeyden birine dayandırılmasını gerekli görmektedir: mal, amel ve damân.³⁶ Buna göre bir malda meydana gelen artışlar, o malın mülkiyetine sahip olan kişiye ait olacaktır. Aynı şekilde kişi emeği karşılığında da helal yoldan kâr istihkak eder. Bir iş karşılığında elde edilen kazanç yapılan işe göre farklı isimler almaktadır. Örneğin iş akdinde (*icâre-i âdemî*) kişinin ameli karşılığı elde ettiği kazanç ücret, yapılacak bir işe ödül vaad edilmesi durumunda bu iş yapıldığında elde edilen kazançta *cuâle/cu'l*, *mudârebe* akdinde ise *rihb* adı verilir. *Mudârebe*de *rabbülmâl* ve *mudârib*, elde edilen kârı, üzerinde anlaşılan oranda paylaşmaktadırlar. Bu durumda elde edilen kârın *rabbülmâl* için helal olması, sermayenin/malın o kişinin malı olması sebebiyledir. *Mudârib* ise bu sermaye/mal üzerinde amelini ortaya koyması sebebiyle kârda hak sahibi olmaktadır.³⁷ Burada asıl üzerinde durulması gereken ise damânın müstakil olarak kârı meşru kılan bir sebep olup olmadığıdır.

³³ Ebû Dâvûd, “Büyü”, 71 (No. 3510).

³⁴ Abdulaziz b. Ahmed Buḥârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/58.

³⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 5/239; Osman b. Ali Zeyla'î, *Tebyünü'l-ḥakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, ts.), 4/54; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 5/355.

³⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 6/62; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/12; İbn 'Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, 5/646.

³⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*, 6/62.

Kaynaklarda ilk bakışta yalnızca damânın üstlenmesi sebebiyle kişinin kâra hak kazandığı izlenimini verecek şekilde zikredilen bazı meseleler vardır ki bunların başında gasb, vücûh ve tekabbül şirketleri ve alt kiralama gibi konular gelmektedir. Şöyle ki Hanefî mezhebinde gâsıb gasbettığı malı başkasına satsa ve mal sahibi de malın mislini/kıymetini gâsıba tazmin ettirse, gâsıbın gasbettığı malı satarak elde edeceği semene mâlik olacağı kabul edilir ve bunun gerekçesi olarak gâsıbın o malın tazmin yükümlülüğüne sahip olması zikredilir.³⁸

Hanefiler vücûh ve tekabbül şirketlerinde de ortakların kâra hak kazanmalarının sebebi olarak yüklenilen tazmin yükümlülüğünü ileri sürerler. Nitekim vücûh şirketinde ortaklar vadeli olarak mal satın almakta ve üzerinde anlaştıkları oranda bu mala ortak olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir ortaklıkta tarafların kâra hak kazanmalarını sağlayan şey, üstlendikleri tazmin yükümlülüğü olmaktadır. Buradan hareketle ortakların satın aldıkları maldaki hisselerinin üzerinde bir kâr talep etmeleri durumunda, üstlendikleri tazmin yükümlülüğünü aşan bir kâr söz konusu olacağı için bu câiz görülmemiştir.³⁹ Tekabbül şirketinde kişinin belirli bir ücrete iş üstlenip başka bir işçiye bu işi daha düşük bir maliyete yaptırması durumunda işi ilk üstlenen kişinin bu iki ücret arasındaki farkı almasının câiz olduğu hükmü de aynı şekilde işi ilk üstlenen kişinin tazmin yükümlülüğüne dayandırılmaktadır.⁴⁰

Tazmin yükümlülüğünün kâr için müstakil bir sebep olduğu izlenimi verecek şekilde zikredilen bir diğer örnek alt kiralama meselesidir. Kiracının, herhangi bir ilavede bulunmaksızın kiraladığı malı bir başkasına daha yüksek bir kira bedeliyle kiralaması durumunda, damân yükümlülüğünü üstlenmesi sebebiyle aradaki farka sahip olması meselesi fukahâ arasında tartışılmıştır. Cumhur bu konuda ilk kiracının elde edeceği kârın helal olduğu görüşüyle Hanefiler bunun helal olmasını ilk kiracının mala eklemeye bulunması şartına bağlamıştır. Bakıldığında her iki görüş sahiplerinin de olaya tazmin yükümlülüğü açısından yaklaştıkları görülür. Hanefiler kiralanan malın telef olması durumunda kiracının malın menfaatinin karşılığı olan kirayı ödemek zorunda olmadığını, dolayısıyla damânın kiracıda değil mal sahibinde olduğunu söylemiş; bu sebeple

³⁸ Kâsânî, *Bedâi' u 'ş-şanâi'*, 7/145.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/154.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi' u 'ş-şanâi'*, 6/62; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Baḥru 'r-râ'ik şerḥu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/195--197.

kiracının alt kiralamadan elde edeceği kârın *ribhu mâ lem yuğmen* kapsamında değerlendirileceğini ileri sürmüştür.⁴¹ Cumhur ise bunu mebîye (satın alınan mala) kıyaslamış ve mebîn daha yüksek fiyata satılmasının câiz olması gibi bunun da câiz olacağını söylemiştir.⁴² Cumhurun bu görüşünün temelinde de menfaatlerin kiracının damânında olduğu fikri yatar. Nitekim kiralanan malın menfaatlerinin damânı kiracıya aittir; kiracı malı kullanılmasa dahi kira bedelini ödemelidir. Dolayısıyla cumhura göre ilk kiracının alt kiralama işleminden elde edeceği kâr, üstlendiği damân sorumluluğu sebebiyle helal olacaktır.⁴³

Elde edilen kârı helal kılacak olan damân, tazmin yükümlülüğüne dair zikredilen örneklerde de görüleceği üzere, mal ve amel gibi kârı helal kılan müstakil bir sebep olarak aktarılmaktadır. Ancak modern dönem çalışmalarında genellikle damânın kâr için bir sebep değil; mal veya amelden kâr istihkâkı için bir şart olduğu veya damânın mal veya amelle ilintili mukayyed bir sebep olduğu görüşleri ileri sürülür.⁴⁴ Kanaatimizce zikredilen örneklerde damân ne yalnızca müstakil bir sebep ne yalnızca şart ne de yalnızca mukayyed sebep olarak tasavvur edilmelidir. Bilakis damânın bir açıdan sebep bir açıdan şart olduğu söylenebilir. Buna göre damân; mülkiyete ve amele dayalı ancak onlardan ayrı üçüncü bir “mukayyed sebep” olabileceği gibi aynı zamanda mülkiyet ve amelin meşru bir kazanca sebep olabilmesi için bulunması gereken bir “şart” da olabilir.

Aşağıda örnekler üzerinden izah edileceği üzere damânı mal ya da amelde ayrı üçüncü bir “müstakil mukayyed sebep” şeklinde ele almamızın sebebi, bunun yalnızca mal veya amelden farklı bir yapıya sahip olmasıdır. Burada mukayyedden kastımız, damânın salt tazmin sorumluluğu olmayıp, mal veya amelle kayıtlı bir tazmin sorumluluğu olmasıdır. Örneğin bir işin yapılmasını

⁴¹ Kâsânî, *Bedâi' u ş-şanâi'*, 4/206; Ebü Bekir b. Ali Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyira 'alâ Muhtaşari'l-Kudûri* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 1/261. Ancak Hanefler kiracının farklı cins bir mal karşılığında alt kiralama yapmasında bir beis görmezler. Zira kârdan söz edebilmek için cins birliğinin bulunması gerekir. Bu sebeple kişi 1000 liraya kiraladığı evi değeri 1500 lira olan farklı cins bir mal karşılığında başkasına kiralsasa, cins birliği olmadığı için kârdan (ribh) söz edilemez ve bu *ribhu mâ lem yuğmen* kapsamına girmez. Bk. Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *el-'Inâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/187.

⁴² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 7/408; Abdülkerim b. Muhammed Râfî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed İvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6/187; Muhammed b. Yusuf Gırnâti, *el-Tâcu ve'l-'iklil li-Muhtaşari Ĥalil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 7/522.

⁴³ Uveyza, *Nażariyyetü'l-muĥâtara*, 94-95.

⁴⁴ el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yuđmen*, 90; Uveyza, *Nażariyyetü'l-muĥâtara*, 95; Kalkan, *Mudârebe Sözleşmesinde Kâr*, 78-79.

taahhüt edip başkasına yaptırarak kazanç elde eden kişinin kâr istihkak sebebi ile o işi bizzat yaparak kazanç elde edenin kâr istihkak sebebi aynı değildir. Bunlardan ilkinin kâr istihkak sebebi “mukayyed sebep olan damân” iken, ikincisinin kâr istihkak sebebi doğrudan “amel”dir. Yine damânın yalın değil mukayyed bir sebep olmasından dolayı, şans oyunlarında olduğu gibi mala veya amele dayalı olmayan salt risk üstlenme durumlarında helal kazanç elde edilemeyecektir.

Damânın “sebeup” olması dışında “şart” olma durumu da söz konusudur. Damân usul açısından hükmün sebebinin şartıdır.⁴⁵ Yani damân; mal ve amelin helal kâr için sebep olabirmesinin şartıdır. Dolayısıyla mülkiyete girmesine rağmen tazmin sorumluluğu üstlenilmeyen mallardan (satın alınan ancak kabz edilmeyen mal gibi) ve tazmin yükümlülüğü üstlenilmeyen amellerden elde edilen kârlar da helal olmayacaktır. Buna göre bir kişi satın aldığı ancak teslim almadığı maldan, o malın damânını henüz üstlenmediği için kâr elde edemez. Aynı şekilde bir işi yapmayı taahhüt eden işçiye gönüllü olarak yardımcı olan kişi, işin damânını üstlenmediği için elde edilecek kazançta hak sahibi olmaz.⁴⁶ Bu durumlarda sebep olan mülkiyet ve amel bulunmakta; sebebin şartı olan damân ise bulunmamaktadır.

Yukarıdaki örnekleri bu taksime göre değerlendirmemiz mümkündür. Mesela mukayyed sebep olan damâna örnek olarak zikredilen gasp meselesi ele alınabilir. Hanefilerin gâsıbın elde ettiği kazançta sahip olacağı görüşüne temel teşkil eden damân, mala/mülkiyete dayalı mukayyed sebep olan damândır. Çünkü Hanefilere göre gasbedilen mal tazmin edildiğinde gâsıbın mülkiyetine geçmiş gibi değerlendirilir.⁴⁷ Benzer şekilde şirket akitlerinde söz konusu olan damân da

⁴⁵ Vazî hüküm olan şart, hükmün şartı ve sebebin şartı şeklinde iki kısımda ele alınır. Sebebin şartı, kendisi ihlal edilmesi durumunda sebebin ihlal edildiği manalardır. Bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Baħru'l-muħiṭ fi uṣūli'l-fiħh* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 2/10.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 5/180; Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-hukkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 3/417.

⁴⁷ Gasbedilen malın tazminiyle ilgili olarak; şayet malın aynının teslimi mümkün değilse malın kıymetiyle tazmin edileceği ifade edilmektedir. Bunun gerekçesi olarak da gasbedilen mal karşılığında kıymetin verilmesine hükmedilebilmesi için gasbedilen malın gasbedene ait olduğunun düşünülmesi gerektiği ifade edilir. Zira Hanefilere göre tazmine konu olan mallar, tazmin edilmek suretiyle mülk edinilmiş olur. Dolayısıyla şayet gasıp malı bir başkasına satar da mal sahibi malı gâsıba tazmin ettirirse, bu durumda gâsıbın o mala sahip olduğu düşünülerek gâsıbın gasbettığı malı satarak elde edeceği semene mâlik olacağı ifade edilir. Bk. Seraḫsî, *el-Mebsûṭ*, 11/67; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 7/145; Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-hukkâm fi şerhi Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991),

mülkiyete ya da amele dayanmaktadır. Vücûh şirketinde damânın satın alınan maldaki hisse oranında olduğu yönündeki ifadeler⁴⁸ bu damânın mülkiyete/mala dayalı bir damân olduğunu göstermektedir. Tekabbül şirketindeki damân ise kabul edilen iş/amele dayalı bir damândır (damânu'l-‘amel).⁴⁹ Alt kiralama örneğinde de ilk kiracının elde edeceği kâra her halükârda cevaz verenlerin menfaatleri de mal gibi kabul ettikleri için burada söz konusu olan damânın da mala/mülkiyete dayalı bir damân olduğu söylenebilir.⁵⁰ Görüldüğü üzere damân helal kâr için her şeyden bağımsız bir sebep olmayıp mala veya amele dayalı, mülkiyet ve amel yanında üçüncü bir *mukayyed sebeptir*.⁵¹

Sebebin şartı olan damân için de mudârebe akdi örnek verilebilir. Bu akitte sermayedarın kâr istihkak sebebi, sermaye malına sahip olmasıdır. Ancak onun bu kâra hak sahibi olabilmesi için yalnızca malın sahibi olması yeterli olmayıp aynı zamanda malın damânını da üstlenmiş olması şarttır. Keza mudârib de ameli sebebiyle kâra hak kazanır. Ancak bu sebebe kârın hak edilmesi hükmünün bağlanabilmesi için mudaribin sermayenin telef olması durumunda amelinin karşılıksız kalması riskini üstlenmesi şarttır.⁵²

Damânı sebep kapsamından çıkarıp tamamen şart kapsamında ele alan⁵³ ve onun mukayyed sebep olmasını göz ardı eden yaklaşımlar kanaatimizce problemli görünmektedir. Nitekim mülkiyet ile mülkiyete dayalı damân ve amel ile amele dayalı damân birbirinden farklı yapılara sahiptir. Örneğin kişinin bizzat alın teri dökerek yaptığı iş neticesinde helal kazanç elde etmesinin sebebi ameldir. Tekabbül şirketi örneğinde ise kişi alın teri dökmeksizin yalnızca bir işin

2/584. Hanefiler gâsıbın gasbettiği malı tazmin etmesi durumunda malın mülkiyetinin gâsıba geçmesini gasp anına dayandırdıkları için bu yorum ile söz konusu durumu mâlik olunmayan şeyin satılmasını yasaklayan rivayetlerin kapsamından çıkarmış olduğu söylenebilir.

⁴⁸ İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râ'ik*, 5/197.

⁴⁹ Bâberti, *el-İnâye*, 6/189; Aynî, *el-Binâye*, 7/411.

⁵⁰ Adnan Abdullah burada söz konusu olan damânın amele dayalı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre ilk kiracı malı kiraladığında, kendisine ait olan menfaati kaybetme riskini üstlenerek iktisadî açıdan muteber bir amel ortaya koymuş olmaktadır. İlk kiracının kâra hak kazanmasının sebebi olan damân da bu amele dayanmaktadır. Bk. Uveyza, *Naẓariyyetü'l-muḥâṭara*, 95.

⁵¹ Ali Haydar Efendi de helal kâr istihkak sebebi olan damânın salt damân olmadığını vurgulamak için “damânu'l-amel” ifadesini kullanmıştır. Bk. Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-ḥukkâm*, 3/363; Ayrıca bk. Kalkan, *Mudârebe Sözleşmesinde Kâr*, 79.

⁵² Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/332; Esasında sermayenin mudaribin elinde emanet hükmünde olması sebebiyle, mudaribin kazancının helal olması meselesi, ribhu mâ lem yudmen meselesinin bir istisnası olarak görülmektedir. Bk. Aynî, *el-Binâye*, 7/410.

⁵³ el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yudmen*, 90.

yapılmasını üstlenmekte ve üstlendiği bu risk, kişinin elde ettiği kazancın helalliğinin sebebi olmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen hususlarla bağlantılı olarak fukahânın gayrimütekavvim malların satım akdine konu edilmesi suretiyle bunlardan kâr elde edilemeyeceğine dair görüşlerinin de damân-kâr ilişkisiyle uyumlu olduğu söylenebilir. Kişi şarap, domuz gibi eşyalara mâlik olsa da bunlar yapısı itibariyle madmûn olmadıkları; dolayısıyla damân şartı bulunmadığı için bunlardan kâr elde edilemez. Aslında bu malların akdin konusu olmaya elverişli olmaması bu mallardan kâr elde edilemeyeceği sonucunu doğursa da “*Allah bir kavme bir şeyi haram kıldığında, o şeyin karşılığında alınacak bedelini de haram kılar*”⁵⁴ hadisi bu hususa ayrıca işaret etmektedir.

Fakihlerin tazmin sorumluluğu ile kâr arasındaki ilişkiye atıfta bulunurken değindikleri önemli bir mesele de kârın (rihb) ne olduğunun netleştirilmesidir. Nasslarda damânı üstlenilmeyen şeyden kâr elde etmek yasaklanmıştır ancak kâr nedir, hangi durumda bu yasak ihlal edilmiş olur? Bu sorulara cevap mahiyetinde kâr ile sermayenin aynı cinsten olması gerektiği yönünde Hanefilerin açıklamaları önemlidir. Buna göre şirket akitlerinde tarafların sermayeye katılım oranlarından daha fazla miktarda kâr almalarının cevazıyla ilgili şu açıklamalar önemlidir:

[İnân türü] tekabbül şirketinde ortaklar yapılacak işte yarı yarıya, elde edilecek kârda ise 1/3'e 2/3 oranında ortak olmayı şart koşsalar bu istihşânen câiz olur. Kıyasa göre ise sahih olmaz. Zira taraflar şart koştukları amel oranında tazmin sorumluluğuna sahiptir; bunun üzerinde bir oranda kâr almak ‘rihhu ma lem yudmen’ kapsamında değerlendirilir... Fakat biz istihşâna göre şöyle diyoruz: Ortaklar aldıkları bedelleri kâr (rihb) olarak almamaktadır. Çünkü ribh, [sermaye ile kazanç] aynı cinsten olduğu zaman söz konusu olur... [Tekabbül şirketinde ise] cins birliği yoktur. Zira burada sermaye ameldir; kazanç ise maldır. Dolayısıyla ortakların aldıkları şey, amelin karşılığıdır ve ameller de kendisine biçilen değere göre değer bulur... Vücûh şirketinde ise [kazançtan fazla pay talep etmek] câiz olmaz. Çünkü vücûh şirketinde sermaye ortakların zimmetinde sabit olan dinar ya da dirhem türünden semen borcudur. Bu sebeple elde edilen kazanç ile sermaye aynı cins olmaktadır.⁵⁵

Bu yaklaşım bazı fûru meselelerine verilen hükümlerde kendini göstermektedir. Örneğin Hanefilere göre kiracı kiraladığı malı, mal üzerinde değer artırıcı bir işlem yapmaksızın, kiraladığı ücretten daha fazla bir bedelle kiraya vermesi durumunda bu fazlalığı tasadduk etmesi gerekir. Zira menfaati

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Büyü”, 66 (No. 3488).

⁵⁵ Aynî, *el-Binâye*, 7/410; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/187.

elde ettiği sermaye ile kazandığı mal aynı cinsten mallardır. Ancak kiracı alt kiralamayı kendi ödediği ücretten daha kıymetli de olsa farklı cinsten bir mal karşılığında yaparsa bunda bir beis olmayacaktır; çünkü sermaye ve kazanç farklı cins mallardır ve bundan elde edilecek gelir “rihb” sayılmaz.⁵⁶ Kâr (rihb), ancak sermaye ile kazancın aynı cins olması durumunda ortaya çıkar. Aksi durumda elde edilen kazanç için ribh değil; yapılan işleme göre bedel, ücret, cu'l gibi tabirler kullanılır.⁵⁷

Fukahâ, kârı helal kılacak olan damân ile ilgili bu yaklaşımlarından hareketle çeşitli kaideler ve dâbitlar ortaya koymuşlardır.⁵⁸ Bu kuralların bir kısmı arasında yalnızca lafzî farklılıklar bulunmakta olup mana açısından bir farklılık taşımamaktadır. Ancak bu kaideler arasında yer alan kabz öncesi satım ile mâlik olunmayan malın satımının yasaklığını bildiren ifadeler, sıkça karşılaşılan durumlar olması hasebiyle ön plana çıkmaktadır.

Kabz Öncesi Satımın Yasaklığı

Mülkiyetin damânın bir sebebi olduğu ifade edilmekle birlikte damânın mülkiyetin hangi aşamasında mâlike geçeceği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu noktada tazmin yükümlülüğü üstlenilmeden bir maldan kâr elde edilmesinin yasaklığını bildiren delillerden hareketle hükmü belirlenen önemli meselelerden biri olarak malın kabzedilmeden satılması durumu gündeme gelmektedir. Zira böyle bir satım işlemi beraberinde tazmin yükümlülüğünün üstlenilmemesi gibi bir takım problemleri getirmektedir. Malın kabzedilmeden satımının yasaklığına dair hükmün hangi mallarda ve durumlarda geçerli olduğu noktasında bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Malların menkul-gayrimenkul oluşları, yiyecek maddesi olup olmadıkları, ne tür bir akitle temellük edildikleri gibi hususlar fukahânin hüküm verirken nazara aldıkları hususlar olmuştur.

Kabzedilmeyen malların satılmasının yasaklığı hükmünün temel kaynağı, konuyla ilgili hadislerdir. Söz konusu rivayetlerde Rasûlullâh'ın (s.a.s.) buğday satın alan kişinin bunu kabzetmeden satmasını yasakladığı nakledilmektedir.⁵⁹ Bu

⁵⁶ Bâbertî, *el-İnâye*, 6/187.

⁵⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, 3/17; el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yuğmen*, 80-82.

⁵⁸ Benzer kurallar için bk. Heyet, *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'idî'l-fikhiyye ve'l-uşûliyye* (Abudabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2013), 21/68-69.

⁵⁹ Buḥârî, “Büyü”, 54 (No. 2133-2134); Müslim, “Büyü”, 29-41 (No. 1525-1529).

rivayetleri esas alan Hanefî ve Şâfîiler, söz konusu yasaklığın sebebinin açıklarken bunun “*ribhu mâ lem yudmen*” kapsamına gireceğini söylemişlerdir. Nitekim damân, kabz ile birlikte müşteriye geçmektedir. Dolayısıyla kabz öncesinde mal helak olursa damân satıcıda olduğu için akit batıl olur ve alınan semenin iadesi gerekir.⁶⁰ Bununla birlikte Hanefî mezhebinde hâkim görüşe göre kabz öncesi satım yasağı yalnızca menkul mallarda geçerliken Şâfîiler böyle bir ayrıma gitmemişler; yasağın tüm mallarda geçerli olduğunu söylemişlerdir.⁶¹

Mâlîkî ve Hanbelîler satın alınan malların tazmin yükümlülüğünün kabz ile değil bizzat akit ile müşteriye geçeceği görüşündedirler. Çünkü satın alınan malda kabz öncesinde meydana gelen artışlar müşteriye ait olur. “Bir şeyin tazmin sorumluluğu kime ait ise o şeyin semeresi de o kişiye ait olur”⁶² hadisi dikkate alındığında, o malın semeresi kişiye aitse damânı da o kişiye aittir. Ancak bu görüş sahiplerine göre damânın kabz ile müşteriye geçtiği bazı istisnâî durumlar vardır. Gâib malın nitelik belirtilerek satımı, muhayyerlik şartıyla yapılan satım, henüz olgunlaşmayan ürünlerin satımı, satıcının malı teslim etmekten geri durması, fasit satım ve tevfiye hakkı⁶³ bulunan malların satımında tazmin yükümlülüğü müşteriye kabz ile geçer.⁶⁴ Mâlîkîler hem bu görüşleriyle uyumlu olarak hem de kabz öncesi satımı yasaklayan rivayetlerde gıda maddelerinin zikredilmiş olmasını gerekçe göstererek kabz öncesi satımın yalnızca tevfiye hakkının söz konusu olduğu gıda maddeleriyle sınırlı olduğunu savunmaktadırlar. Hanbelîler ise tevfiye hakkının söz konusu olduğu tüm mallarda bu yasağın

⁶⁰ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 13/9; Kâsânî, *Bedâi’u’ş-şanâi’*, 5/180; İbn ‘Âbidîn, *Raddü’l-muhtâr*, 3/637; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 5/136.

⁶¹ İmam Muhammed de bu konuda Şâfîiler ile hemfikirdir. Hanefîlerin genel görüşüne göre ise bu yasak yalnızca menkul mallarda söz konusudur. Zira Rasûlullâh’ın (s.a.s.) kabz öncesi satışı yasaklamasının illeti, bu akdın garar taşınmasıdır. Zira müşteri bir malı kabzetmeden başkasına satarsa, malı teslim alamadan mal telef olursa yaptığı akit sonuçsuz kalacaktır. Ancak malın telef olması ihtimali gayrimenkullerde değil menkullerde söz konusu olan bir durumdur. Bk. Seraḥsî, *el-Mebsût*, 14/15-16; Kâsânî, *Bedâi’u’ş-şanâi’*, 5/212. Malların kabzının nasıl gerçekleşeceğine dair ayrıntılı bilgi için bk. Heyet, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-Kuveytîyye*, 9/132-134.

⁶² Ebû Dâvûd, “Büyü”, 73-74 (No. 3508-3510); et-Tirmizî, “Büyü”, 53 (No. 1285, 1286).

⁶³ Tefviye hakkı, misli mallarda kabzın tam olarak gerçekleşebilmesi için bu malların ölçülmesi, tartılması, sayılması gibi işlemlerin gerekliliği hususunda, üzerinde akit yapılan mala taalluk eden haklıdır. Bk. Heyet, *Ma’lemetü zâyid*, 14/317.

⁶⁴ el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yudmen*, 198-200; Hacı Yunus Apaydın, “Kabz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2021).

geçerli olduğunu ve bu satıştan elde edilecek kârın helal olmayacağını söylemişlerdir.⁶⁵

Mâlik Olunmayan Malın Satımı

Kabz öncesi satımda olduğu gibi kişinin mülkiyetinde olmayan malı, herhangi bir yetkisi olmaksızın satın bundan kâr elde etmesi de câiz görülmemiştir.⁶⁶ Zira Rasûlullâh'ın (s.a.s.) kişinin yanında olmayan (mâliki olmadığı malı) satmasını yasakladığını bildiren rivayetler⁶⁷ bu hükmü açıkça ifade etmektedir. Aynı şekilde satım akdinin bir temlik işlemi olduğu ve kişinin kendi mülkünde olmayan bir malı başkasına mülk edindirmesinin mümkün olmayacağı şeklinde aklı izahlar da bu görüşü desteklemektedir.⁶⁸ Bundan dolayı kişinin henüz kendi mülkiyetinde olmayan bir malı bir başkasına satın daha sonrasında bu malı satın alıp müşteriye teslim etmesi, ihraz etmediği mübah malları satması ya da kamu mallarını satması durumunda bu yasak gündeme gelmektedir.⁶⁹ Bu tür satımlarda zikri geçen hadisler yanında tazmin yükümlülüğü üstlenilmeyen maldan kâr elde etme yasağı da söz konusu olmaktadır. Nitekim yanında olmayan malı satan kişi sattığı mal üzerinde mülkiyeti veya fiili hâkimiyeti bulunmamaktadır. Mübah mallar ihraz edilmeden önce kişinin mülkiyetine girmemekte, kamu malları ise mülkiyete konu olmamaktadır. Dolayısıyla bu mallarda tazmin yükümlülüğünü doğuracak bir kaynak oluşmamaktadır.

4. Kârın Damân Karşılığında Olmasının İstisnaları

Nasslarda kârın/menfaatin sorumluluk mukabilinde olacağı bildirilmiş ve sorumluluğu üstlenilmeyen maldan doğan menfaatlerin kişiye helal olmayacağı ifade edilmiştir. Buradan hareketle elde edilecek kârın/menfaatin muhakkak

⁶⁵ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, thk. Muhammed Haccî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 7/117; Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/151-152; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/82, 85; Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi 'alâ Muhtaşari'l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993), 3/540.

⁶⁶ Konuyla ilgili farklı ihtimaller üzerindeki değerlendirmeler için bk. Özdirek, *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar*, 100-104.

⁶⁷ et-Tirmizî, “Büyü”, 19 (No. 1232-1235); Ebû Dâvûd, “Büyü”, 70 (No. 3503, 3504).

⁶⁸ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytîyye*, 9/159.

⁶⁹ Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytîyye*, 9/159-161.

tazmin sorumluluğuyla birlikte bulunması şart koşulmuş; damân kârın bir sebebi olarak zikredilmiştir. Fakat fûru örneklerine bakıldığında bu genel kuralın bir istisnası niteliğinde olan bir başka genel kuraldan bahsedilir ki o da “bir şeye vücutta tabi olan şey, hükümde de o şeye tabidir”⁷⁰ şeklindeki genel kuraldır.

Bir malın tazmin yükümlülüğünün üstlenilmiş olunması, o malın menfaatlerine de her halükârda sahip olmayı gerektirmemektedir. Burada zikredilecek olan istisnalar, yukarıda bahsi geçen kâr-damân arasındaki ilişkinin netleşmesini sağlayacaktır.

Damânın malın menfaatine sahip olmayı sağlamadığı meselelerin önde gelen örnekleri arasında satın alınan malda kabz öncesi meydana gelen artışlar ile gasbedilen maldaki artışlar zikredilebilir. Satım akdi yapıldığında malın mülkiyeti müşteriye geçmekle birlikte tazmin sorumluluğu ancak kabzdan sonra müşteriye ait olmakta; kabz öncesinde bu sorumluluk satıcıda kalmaya devam etmektedir. Malın tazmin sorumluluğu satıcıda olması sebebiyle bu süre zarfında satın alınan malda meydana gelen semerelerin dâmin olan satıcıya ait olması beklenir. Ancak aksine bu semerelerin mülkiyetinin müşteriye ait olacağına hükmedilmiştir.⁷¹ Gasp edilen malın tazmin yükümlülüğü de benzer şekilde gâsıba ait olmakla birlikte bu süre zarfında bu malda meydana gelen artışlar/semereler gâsıbın değil, malın asıl sahibinin olmaktadır.⁷² Bu yönüyle her iki mesele de damân-kâr birlikteliğinin bir istisnası olarak değerlendirilmektedir. Bu meselelerde satın alınan ve gasbedilen mallarda yavrulama ve benzeri yollarla meydana gelen artışların, doğrudan bu mallara tâbi olması gerekçe gösterilmiş; bu artışların mülkiyet noktasında asıl mallardan ayrı bir hükme konu olamayacağı söylenmiştir. Nitekim “*Ceninin şerî boğazlanması, annesinin şerî*

⁷⁰ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 102; Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-hukkâm*, 1/52.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/187; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 5/245; Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-hukkâm*, 1/215.

⁷² Gasbedilen malda meydana gelen artışlar gâsıba ait olmakla birlikte bu zevâidin durumu hakkında ihtilaf vardır. Bu fazlalıklar Hanefilere göre gâsıbın elinde emânet hükmündeyken Şâfilere göre damân hükümlerine tabidir. Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 14/248; Bâbertî, *el-İnâye*, 9/348; Ali Haydar Efendi, *Düraru'l-hukkâm*, 1/52.

*boğazlanmasıdır*⁷³ şeklindeki rivayet de tâbi olana metbû olandan farklı hüküm verilmeyeceğini ifade eder.⁷⁴

Bunların dışında tazmin sorumluluğu üstlenilmeden kâr elde edilmesinin istisnası olarak mudârebe akdi zikredilmektedir. Nitekim mudârebe akdinde sermaye mudâribin elinde emanet hükümlerine tabidir. Dolayısıyla mudârib sermayenin tazmin sorumluluğunu üstlenmemesine rağmen bu malın işletilmesiyle elde edilecek kâra hak kazanmaktadır.⁷⁵ Ancak bu durum izah edilirken kârdan (ribh) söz edilebilmesi için sermaye ile meydana gelen artış arasında cins birliği olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Buna göre mudâribin sermayesi semen değil ameldir ve dolayısıyla sermayesi olan amel ile semen cinsinden elde edeceği kâr arasında cins birliği bulunmadığı için *ribhu mâ lem yuğmen* yasağı çiğnenmemiş olmaktadır.⁷⁶

Sonuç

Bir maldan ya da amelden elde edilecek kârın helal olabilmesi için, ilgili malın ya da amelin risklerinin kişi tarafından üstlenilmiş olması gerektiği, fukahânın üzerinde hemfikir oldukları meselelerden olmuştur. Konuyla ilgili rivayetlerdeki lafızların hükme delaleti nass düzeyindedir. Bu rivayetlerde geçen *ribhu mâ lem yuğmen* ifadesi, riski üstlenilmeyen, kabz edilmeyen veya mâlik olunmayan mallardan elde edilen kâr gibi çeşitli şekilde anlaşılmıştır. Bu yönüyle damân-kâr ilişkisi, helal kazancın en temel noktalarından birini teşkil eder.

Fukahâ, helal kârın mal, amel ve damân şeklinde üç sebebi olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber bunların hiçbirinin başlı başına helal kâr için yeterli olmadığı söylenebilir. Kişinin kendi malından ya da amelinden kâr elde

⁷³ Ebû Dâvûd, “Eğâhi”, 18 (No. 2827-2828); et-Tirmizî, “Et’ime”, 2 (No. 1476).

⁷⁴ Heyet, *Ma lemetü zâyid*, 11/425-426.

⁷⁵ Kemâleddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/168. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kalkan, *Mudârebe Sözleşmesinde Kâr*, 76-80.

⁷⁶ İlgili mesele vücut şirketinde taraflardan birinin kârdan fazla pay istemesinin caiz olmaması bağlamında ele alınır. Vücut şirketinde sermaye, ortakların zimmeterlerinde sabit olan semenlerdir. Elde edilen kâr da semen olduğu için sermaye ve kâr aynı cins olduğundan tazmin sorumluluğu üstlenilmeyen maldan kâr elde etme yasağı çiğnenmiş olmaktadır. Bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 6/187-188. Mudâribin kâra hak kazanmasını sağlayan damânın, onun sermayenin helaki durumunda amelinin boş ağıtmesi sorumluluğunu üstlenmesi olduğu yönünde değerlendirmeler için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 7/332.

edebilmesi için bu malın ya da işin tazmin sorumluluğunu da üstlenmiş olması gerekmektedir. Aynı şekilde damân da helal kâr için başlı başına bir sebep olmayıp mutlaka bir mal/mülkiyet ile ya da amel ile bağlantılı olmalıdır; aksi durumda bu risk üstlenimi kumar olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple damânın kâr için mutlak bir sebep olduğunu söylemek yerine mal veya amel ile ilişkili olması gereken, ancak onlardan ayrı mukayyed bir sebep olduğu söylenmesi daha isabetli olacaktır. Mal ve amelin helal kârın sebebi olabilmesi için bunların tazmin yükümlülüklerinin de üstlenilmiş olması şart olduğu için damânın mukayyed sebep olma vasfı yanında helal kârın sebeplerinin (mal ve amel) şartı olma vasfını da haiz olduğu görülür. Buna göre damân için tek bir vaz'î hüküm değil; hem sebep hem de şart şeklinde iki yönlü bir hüküm söz konusu olacaktır.

Kişinin mâlik olmadığı, mâlik olsa da kabzetmediği mallardan ve yapısı itibariyle tazmine konu olmayan gayrimütekavim mallardan elde edeceği kârın helal olmayacağı yönündeki hükümler de yine bu çerçevede düşünülmelidir. Bununla birlikte fukahâ damânı üstlenilmeyen maldan elde edilecek kârın helal olacağı birkaç istisna hüküm zikretmiş olup bu hükümler “vücûdda bir şeye tâbi olan hükümde de ona tâbi olur” kaidesi bağlamında ele alınmıştır.

Kaynakça

- Akman, Ahmet. *İslam Hukukunda Akdî Mesûliyetten Doğan Tazminat*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Aktan, Hamza. “Damân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/daman>
- Ali Haydar Efendi. *Düraru'l-hukkâm fî şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Kabz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabz--fikih>
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *'Umdetü'l-kâri şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed. *el- 'Înâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Uşûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabellî. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l- 'Âlemiyye, 2009.
- Ebü Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Zehratü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim Sâmerrâî. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Gırnâtî, Muhammed b. Yusuf. *et-Tâcu ve'l-'iklîl li-Muhtaşari Halil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Hakîl, Müsâid b. Abdullah b. Hamed el-. *Ribhu mâ lem yuğmen*. Riyad: Darü'l-Meyman, 1432.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmîyye, ts.
- Heyet. *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'idü'l-fikhiyye ve'l-uşûliyye*. Abudabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2013.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-taḥşîl*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Raddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. thk. Adil Ahmed - Ali Mu'avviḍ. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kacı, Temel. "İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örneğinde)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 139-152.
- Kalkan, Cemal. *Mudârebe Sözleşmesinde Kâr*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Mâverdi, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merginânî, Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedi*. thk. Talal Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lili'l-muḥtâr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Mübârekfûri, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-aḥvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-şâḫiḥu'l-muḥtaşar*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Onur, Mehmet. *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Özdirek, Recep. *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınrlayan Durumlar*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Râfî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed İvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail. *Sübülüs-selâm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Seraḫsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr*. thk. İsamuddin es-Sabâbatî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Ḥucce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecme'u'l-enhur*. Beyrut: Dâru İhyâi'-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Tirmizî, Muhammed b. İsa et-. *Sünenü 'l-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topal, Şevket. “Zilyedlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zilyedlik>
- Uveyza, Adnan Abdullah Muhammed. *Naẓariyyetü 'l-muḥâṭara fi 'l-iḳtişâdi 'l-islâmî*. Herndon: el-Ma'hedül Âlemî li'l-fikri'l-islâmî, 2010.
- Zebîdî, Ebû Bekir b. Ali. *el-Cevheratü'n-neyyira 'alâ Muḥtaşari'l-Ḳudûri*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medḥalü 'l-fıḳhiyyü 'l-âmm*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıḳh*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerḥu'z-Zerkeşî 'alâ Muḥtaşari'l-Hıraḳî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993.
- Zeyla'î, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-ḥaḳâ'ik şerḥu Kenzi'd-deḳâ'ik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, ts.

Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Nisan/April 2022, 37 (37): 197-203

Osmanlı Hanefilerinin Hanefiliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi

Ali Durmuş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 519 s. ISBN 978-625-7587-51-8.

Musa Calayır

Yüksek Lisans Öğrencisi, İğdır Üniversitesi SBE TİBB İslam Mezhepleri
Tarihi Anabilim Dalı, Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı
ensooo76@gmail.com | ORCID: 0000-0001-5462-866X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap Tanıtımı/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 20 Mayıs/May 2021

Kabul Tarihi/Accepted: 27 Nisan/April 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 197-203

Cite as/Atıf: Calayır, Musa. “Osmanlı Hanefilerinin Hanefiliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi, Ali Durmuş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 519 s. ISBN 978-625-7587-51-8.”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 197-203.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Musa Calayır).

Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadıızâdeliler Hareketi

Ali Durmuş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 519 s.

ISBN 978-625-7587-51-8.



17. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan ve Kadıızâde Mehmed Efendi'ye nispetle anılan Kadıızâdeliler Hareketi Osmanlı'nın gündemini uzun süre meşgul etmiş ve söz konusu hareket ile bazı tasavvufî ekoller arasında çeşitli tartışmalar cereyan etmiştir. Zaman zaman bu tartışmalar, yerini fiilî kavgalara terk etmiştir. Başta ülkemiz olmak üzere, dünyanın çeşitli yerlerinde Kadıızâdeliler Hareketi üzerine birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri ve belki de en önemlisi Ali Durmuş tarafından kaleme alınan *Osmanlı Hanefîliğinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadıızâdeliler Hareketi* başlıklı çalışmadır.¹

Durmuş'un aynı zamanda doktora tez çalışması² olan ilgili eser, Kadıızâdeliler hareketini sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte tahlil eden, hareketin mezhepsel bağlarını ve itikadî görüşlerini irdeleyen önemli bir eserdir. Yazar, eserinin kaleme alış amacı hakkında çeşitli nedenler sıralamaktadır. Bu

¹ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadıızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

² Geniş bilgi için bk. Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dini Siyasi Bir Yapılanma Olarak Kadıızâdeliler Hareketi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

nedenlerden ilki Kadızâdeliler hakkında yurt içinde veya dışında kaleme alınan eserlerin söz konusu hareketi geniş bir şekilde ele almayıdır. İkincisi ise kendisinden önceki araştırmacıların, Kadızâdelilerin mezhebî aidiyetlerini ve itikadî görüşlerini ihmal etmeleridir. Bir diğer sebep ise Kadızâdelilerin bazı tasavvufî ekollerle giriştikleri çekişmeler sebebiyle olsa gerektir ki, tarihi kaynakların büyük bir kısmında, gerçeğe aykırı olarak, tasavvuf düşmanı olarak sunulmalarıdır.³ Yazar, konuyla ilgili önceki çalışmaların önemli bir kısmında Kadızâdelilerin yine gerçeğe aykırı olarak “Osmanlı Selefleri ve/veya Vehhâbîleri” olarak gösterilmelerini de böyle bir çalışmaya kendisini yönlendiren nedenler arasında saymaktadır.⁴

Eser kısa bir Giriş ve üç Bölüm’den oluşmaktadır. Yazar Giriş’te, tarihsel betimleyici metodu tercih ettiğini; bütün bilim dallarında ihlal edilmemesi gerektiğini belirttiği nesnellik ilkesine son derece riayet ettiğini, olayları gerçekleştirdiği şartlar ve mekânlar muvacehesinde, neden sonuç ilişkisi içerisinde kronolojiye dikkat ederek değerlendirdiğini belirtmektedir. Yeri gelmişken yazarın, araştırmada temel aldığı kaynakları birincil ve ikincil olarak kronolojik uygunluğa göre sıralaması ve söz konusu kaynakların önemli bir kısmının Kadızâdeliler hakkında telif edilen önceki eserlerde yer almayışının takdire şayan olduğu belirtilmelidir.⁵

Birinci bölümü Osmanlı Devleti’nde tekke-medrese ilişkisi ve Kadızâdelilerin tarihî ve fikrî arka planı olmak üzere iki ana başlık halinde ele alan yazar, tekke-medrese ilişkisi kısmında Osmanlı’da ilmiye teşkilatına ve -medreselerin devletle ilişkileri bağlamında- tarikatlara yer vermiştir.⁶ Tarihî arka plan kısmında ise XVII. yüzyılda Osmanlı’nın siyasî, iktisadî, askerî durumunu ve müesseselerin sosyal ve ahlâkî değişimini ele almıştır.⁷ Bu kısımda ümerâ, ulemâ, reâyâ ve asker arasındaki bozulmalara değinen yazar, Kadızâdeli liderlerin de konuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır. Fikri arka plan kısmında Birgivi’nin (ö. 981/1573) hayatı, eserleri, görüşleri ve mezhebî aidiyetine yer veren yazarın,⁸ eserin henüz ilk bölümünde İmam Birgivi’yi ele alması, onun

³ Bu hususta geniş bilgi için bk. Ali Durmuş, “Kadızâdeliler ile Halvetîler Arasında Semâ-Deverân Tartışmaları ve Kadızâdelilerin Deverân Aleyhtarlığının Altında Yatan Sebeplerin Mezhebî Tasavvufî Aidiyetleri Açısından Analizi”, *Kalemname* 6/11 (2021), 54-57.

⁴ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 16-20.

⁵ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 20-24.

⁶ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 25-44.

⁷ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 44-75.

⁸ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 75-103.

hakkında genel geçer kanaatin “Kadıızâdelilerin fikir babası” şeklindeki genel geçer kanaat ile izah etmek mümkündür.⁹

İkinci Bölüm’ü Kadıızâdeliler hareketinin doğuşu ve gelişmesine ayıran ve burada Kadıızâdeli liderleri ve muhaliflerini dönemsel olarak ele alan Durmuş, hareketin doğuş ve gelişimini üç dönemde değerlendirmektedir. Durmuş’un bu kısımda Kadıızâde’nin yanı sıra ona destek veren ve Ahmed Rûmî Akhisârî’ye (ö. 1041/1632) de yer vermesi dikkat çekmektedir.¹⁰ Zira bazı araştırmacıların¹¹ haricinde özellikle ülkemizde yapılan çalışmalarda Akhisârî’nin dikkate alınmayışı konunun anlaşılmasını zorlaştıran önemli eksikliklerden biridir. Bu bölümde dikkat çeken bir diğer husus ise, Kadıızâdeli liderlerin ve muhaliflerinin kaleme aldıkları eserlerinin belirlenmesidir. Bu hususta oldukça bir titiz çalışma yürüten yazar, bir yandan daha önce çeşitli müelliflere atfedilen bazı eserlerin Kadıızâdelilere ait olduğunu ortaya koymakta, diğer yandan Kadıızâdelilerin günümüze dek bilinmeyen birçok eserini gün yüzüne çıkararak araştırmada bunlardan yararlanmaktadır. Kadıızâde’ye ait olan ve hayatı hakkında geniş ve ayrıntılı bilgiler aktaran *Risâle-i Müdâfaa*,¹² *Risâle-i Kadıızâde*¹³ ve Ahmed Rûmî Akhisârî’ye ait olan, *İtikad Risâlesi*¹⁴ ve *Risâle fi enne’n-nübüvve*¹⁵ bu eserlerden bazılarıdır. Yazar, bu bölümde, Kadıızâdeliler veya Halvetîler aleyhindeki karalamalara müdahil olmamakta, bu tür bilgilerin kayda değer olanlarını seçerek, bunları salt birer iddia olarak tahlil etmeye özen göstermektedir.

Yazar son bölümü Kadıızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki ihtilaflara ve Kadıızâdelilerin itikadî görüşleri bağlamında mezhebî aidiyetlerine ayrılmaktadır.

⁹ Durmuş, *Kadıızâdeliler*, 365-371.

¹⁰ Durmuş, *Kadıızâdeliler*, 141-151.

¹¹ Örneğin bk. Mustapha Sheikh, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Akhisari and the Qadizadelis*. (Oxford: Oxford University, 2016).

¹² Eser hakkında geniş bilgi için bk. Ali Durmuş, “Kadıızâde Mehmed Efendi’nin Bilinmeyen Risâlesi Risâle-i Müdâfaa Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), s. 321-350.

¹³ Geniş bilgi için bk: Ali Durmuş, “Kadıızâde Mehmed Efendi’nin Risâle-i Kadıızâde Adlı Eseri ve Sıfatlarla İlgili Görüşleri -Transkripsiyon ve Değerlendirme-”, *Haftıza* 1/3(2021), 107-126.

¹⁴ Ali Durmuş, Ahmed Rûmî Akhisârî’nin Bilinmeyen Eseri İtikad Risâlesi ve Akliî-Nakli İlimlerin Öğrenilmesinin Ehemmiyeti Sorunsalıyla İlgili Görüşlerinden Harekete Mezhebî Aidiyetine Dair Bazı Analizler Transkripsiyon-Değerlendirme”, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 11/1(2021), 107-138.

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Ali Durmuş, “Ahmed Rûmî Akhisârî’nin Risale fi enne’n-Nübüvve efdal mine’l-Velâye Adlı Eseri ve Tasavvuf Eleştirisi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 14(2020), 383-418. Akhisârî’ye atfedilen ve İbnü’l-Cevzi’nin *Keydû’ş-Şeytân* adlı eserine olağanüstü benzerliğiyle dikkat çeken *Risâle fi Mesâyidi’ş-Şeytân* adlı eser de bu eserlerden biridir. Bu hususta bk. Ali Durmuş, “Kadıızâdelilerin İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Eserleri ve Fırka Tasnif Usulleri”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12(2020), 139-140.

“Kadızâdeliler ile Sivâsiler Arasında Tartışılan Ana Problemler” başlığı altında söz konusu ihtilafları itikadî, fikhî ve tasavvufî meseleler olmak üzere üç kısımda ele almaktadır.¹⁶ Burada Kadızâdelilerle ilgili önceki çalışmaların çoğunda değinilmeyen nübüvvet ve velâyet tartışmaları, keşf, ilhâm, kerâmetler ve ricâlû'l-gayb gibi bir takım tasavvufî mesâilin genişçe yer bulması dikkat çekmektedir. Yazar söz konusu tartışmaları ele alırken, bunların tarihi serüvenine yer vermekte, hangi coğrafyada ve kimler arasında tartışıldığına, lehte ve aleyhe görüş belirten âlimlerin kimler olduğuna genişçe temas etmektedir. Yazarın bu tutumu, söz konusu meselelerin yalnızca XVII. yüzyıl Osmanlı'sında değil, tarih boyunca çeşitli âlimler arasında da tartışılmasından ve üzerlerine eserler yazılmasından ileri gelmektedir. Ayrıca şu da belirtilmelidir ki, tartışılan meselelerin bazılarında Kadızâdeli liderler arasında bir fikir birliği söz konusu iken, önemli bir kısmında herhangi bir fikir birliğinin bulunmaması dikkat çeken önemli bir ayrıntıdır.

Kadızâdeli liderlerin; Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547), Molla Arap (ö. 938/1531), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi bazı Osmanlı âlimlerinin birçok görüşünü tahlil ettiğini, bu geleneğin Buhara Hanefî ekolüne kadar dayanabileceğini çeşitli delillerle birlikte ortaya koyan yazar, Kadızâdelilerin fikrî arka planında bu ulemanın yer aldığını vurgulamakta¹⁷ ve onların itikadî görüşlerine genişçe yer vermektedir.¹⁸ Kadızâdelilerin tasavvufa yaklaşımları bağlamında Kadızâde Mehmed Efendi'nin bir Nakşibendî müntesibi olduğu bilgisini paylaşan yazar, bu önemli bilgiyle Kadızâdelileri genel anlamda tasavvuf düşmanı ilan eden araştırmacı ve tarihçilerin iddialarına karşı çıkmaktadır. Yazar ayrıca, Kadızâdelilerin amelde Hanefî, itikadda Mâtüridî olduklarını ve itikadî görüşlerinin tamamen bu geleneğe uygun olduğunu belirtmektedir.

Üçüncü Bölüm'de Kadızâdelileri Seleflilik bakımından inceleyen Durmuş, Kadızâdelilerden özellikle Akhisârî'nin bazı hususlarda İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile benzer yaklaşımlar sergilediğini, ancak diğer Kadızâdelilerde bu durumun tebarüz etmediğini ortaya koymuştur. Onların Ehl-i sünnet

¹⁶ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 263-365.

¹⁷ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 365-389.

¹⁸ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 389-438.

müdafiliğindeki tutumlarının belirgin olduğunu vurgulayan yazar,¹⁹ bunu hem Nakşî geleneğine hem de Buhara Hanefileri ekolünün tutumuna dayandırmaktadır. Kadızâdelilerin emir bi'l-ma'rûf hususundaki katı tutumlarının da aynı ekole dayandığını belirten Durmuş, tekfirle ilgili hususlarda ameli imanın bir cüz'ü saymadığı halde Kadızâde'nin bir iki hususta aşırı denebilecek birkaç görüşe sahip olduğunu zikretmiştir. Kadızâdelilerin görüşlerinde Ehl-i sünnet genelinde Hanefî-Mâtürîdî vurgusunun oldukça belirginleştiğini, eleştirdikleri diğer itikadî mezhepleri ve fırkaları bu bağlamda ele aldıklarını ve mezheplerine sıkı sıkıya bağlı olduklarını ortaya koymuştur.²⁰

Sonuç kısmında XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı'daki olumsuz gidişatın Kadızâdeliler hareketinin doğmasına neden olduğunu, hareketin Selefî temayüllere sahip olmaktan öte Hanefî-Mâtürîdî gelenekte zuhur ettiğini belirten yazar Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki ihtilafların yine aynı gelenek içerisindeki tartışmalardan ibaret olduğunu, ayrıca Kadızâdelilerin tasavvuf düşmanı şeklinde sunulmasının tarihi gerçeklere aykırı olduğunu söylemektedir.²¹

Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadızâdeliler Hareketi başlığını taşıyan bu çalışma, kaynakların yeterliliği açısından değerlendirildiğinde bu alanda kaleme alınan yerli ve yabancı çalışmaların tamamının göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Sade ve anlaşılır bir dile bağlı kalındığı görülen eserin farklı dillere çevrilmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir.

¹⁹ Bu hususta örnek olarak bk. Ali Durmuş, “XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Kadızâdeliler Sivâsîler Arasında Musâfaha-İnhinâ Tartışmaları”, *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2021), 44-60.

²⁰ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 438-477.

²¹ Durmuş, *Kadızâdeliler*, 477-486.

Kaynakça

- Durmuş, Ali. “Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Bilinmeyen Eseri İtikad Risâlesi ve Aklî-Naklî İlimlerin Öğrenilmesinin Ehemmiyeti Sorunsalıyla İlgili Görüşlerinden Harekete Mezhebî Aidiyetine Dair Bazı Analizler Transkripsiyon-Değerlendirme”. *İslâm Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 107-138.
- Durmuş, Ali. “Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Risale fî enne'n-Nübüvve efdal mine'l-Velâye Adlı Eseri ve Tasavvuf Eleştirisi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 14 (2020), 383-418.
- Durmuş, Ali. “Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risâlesi Risâle-i Müdâfaa Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 321-350.
- Durmuş, Ali. “Kadızâde Mehmed Efendi'nin Risâle-i Kadızâde Adlı Eseri ve Sıfatlarla İlgili Görüşleri Transkripsiyon ve Değerlendirme”. *Hafıza* 1/3 (2021), 107-126.
- Durmuş, Ali. “Kadızâdeliler ile Halvetîler Arasında Semâ-Deverân Tartışmaları ve Kadızâdelilerin Deverân Aleyhtarlığının Altında Yatan Sebeplerin Mezhebî Tasavvufî Aidiyetleri Açısından Analizi”. *Kalemname* 6/11 (2021), 34-64.
- Durmuş, Ali. “Kadızâdelilerin İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Eserleri ve Fırka Tasnif Usulleri”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 129-154.
- Durmuş, Ali. “XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Kadızâdeliler Sivâsiler Arasında Musâfaha-İnhinâ Tartışmaları”. *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2021), 44-60.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sheikh, Mustapha. *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Akhsari and the Qadizadelis*. Oxford: Oxford University, 2016.

Usul İslam Araştırmaları
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279
Nisan/April 2022, 37 (37): 205-211

الأستاذ الدكتور محمد يشار قان دمير، إلى ماذا يرمي منكرو الحديث النبوي الشريف
(إستانبول: دار التحليل للنشر، الطبعة السادسة، 2020)، 496 صفحة، لغة الكتاب: اللغة التركية

محمد أبو اليسر عطار

طالب ماجستير في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة صباح الدين الزعيم

m.a.a.at@hotmail.com | ORCID: 0000-0001-5242-6247

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap Tanıtımı/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 11 Şubat/February 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 1 Nisan/April 2022

Yayın Tarihi/Published: 20 Mayıs/May 2022

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Nisan/April

Cilt/Volume: 37

Sayı/Issue: 37

Sayfa/Pages: 205-211

Cite as/Atf:

عطار، محمد أبو اليسر. "الأستاذ الدكتور محمد يشار قان دمير، إلى ماذا يرمي منكرو الحديث النبوي الشريف، (إستانبول: دار التحليل للنشر، الطبعة السادسة، 2020)، 496 صفحة، لغة الكتاب: اللغة التركية".

Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 37/37 (Nisan 2022): 205-211.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (محمد أبو اليسر عطار).

الأستاذ الدكتور محمد يشار قان دمير، إلى ماذا يرمي منكرو الحديث النبوي

الشريف

(استانبول: دار التحليل للنشر، الطبعة السادسة، 2020)، 496 صفحة، لغة

الكتاب: اللغة التركية



المؤلف:

الأستاذ الدكتور محمد يشار قان دمير حفظه الله.

ولد في مدينة يوزغات عام 1939م، وحصل على الدكتوراه في قسم لغات الشرق في كلية الآداب بجامعة استانبول، عن أطروحة عنوانها: «القاضي عياض ويغية الرائد في ما في حديث أم زرع من الفوائد»، ثم صار بعد ذلك أستاذًا مشاركًا في كلية الإلهيات بجامعة مرمرة عام 1987م، ثم حاز على لقب أستاذ كرسي (البرفسور) عام 1991م.

كان له دور كبير ومهم في أعمال الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية (TDV) في مرحلة التأسيس عام (1982.1981)، حيث كان عضوا في هيئة التدقيق والشورى، وكاتبًا لبعض مواد الموسوعة، ولقد نال جائزة الشرف «الخدمة الثقافية الإسلامية للقرن جوائز الشرف والخدمة» المقدمة من رئاسة الشؤون الدينية عام (2014). وهذا الكتاب الذي نعرضه ليس رسالة أكاديمية، بل هو كتاب مستقل كتبه مؤلفه لغاية بيئها في بداية الكتاب: «أنا ما ألفت هذا الكتاب لأقتع منتقدي الحديث النبوي الشريف، إنما ألفت لأحمي إخواني في الدين من الوقوع في فخ هؤلاء».

ملخص الكتاب:

استهل المؤلف كتابه بالحديث عن العلماء العاملين، وقارن بينهم وبين من يدعون العلم في زماننا، وكيف أن جدالاتهم صارت. مع الأسف. تحريجًا أشبه بصراع الديكة الذي يلتف حوله الناس، وأنهم أنزلوا الحديث من هذه المواضيع العالية الرفيعة، لمستوى عامة الناس.

وتابع قائلاً: إن الذي حرك الهمة فيّ لتدوين هذا الكتاب، هو حال إخواني في الإسلام، فلقد أثر في فؤادي حالهم وهم يزون أشخاصاً جهلاء يظنونهم علماء فيصدقونهم، ولذا كان كتابي لهم، لا لإقناع معارضي الحديث، لأنني أعلم أنه لا يمكن تغيير عقول هؤلاء ولا إقناعهم.

وقال: ورأيت أنه ينبغي على إخواني الاطلاع على المواضيع التي يثير هؤلاء شبههم حولها، وأنه يلزم شرحها وتبيينها لهم حتى لا يقعوا في شباكهم.

وأضاف أنه بعمله هذا قلّد القاضي عياض رحمه الله، الذي لم يكتب كتابه «الشفاء» للرد على منكري النبوة ومعجزات النبي صلى الله عليه وسلم، إنما كتبه للذين آمنوا بالله ورسوله، وأحبوا الحبيب الأعظم صلى الله عليه وسلم، ليزيد من شوقهم ومحبتهم وتعلقهم بذاك الجنب الشريف عليه أفضل الصلاة والتسليم.

وذكر المؤلف أن المطلع على كتابه من أوله إلى آخره يرى أنه لم يذكر في كتابه هذا اسم أي واحد من هؤلاء المنكرين للحديث.

وحتّ إخوانه من المشتغلين في الحديث الشريف أن يكتبوا وأن يشتغلوا بما يفيد في تقوية محبة الناس بسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن ينقلوها بالشكل الصحيح الذي كان عليه أسلاف الأمة الإسلامية.

ثم انتقل بعد المقدمة إلى الحديث عن تاريخ ظهور هذا الفكر الضالّ المضلّ، وبيّن أهداف المضللّين ومراميهم من هذا الفعل، وردّ ادعاءهم بالدليل العقلي والنقلي، وبيّن أن مصدر الحديث النبوي الشريف هو من عند الله سبحانه وتعالى؛ وأضاف بأن النبي صلى الله عليه وسلم ليس مجرد رجل يُبلغ رسالةً ومعضي، مضيفاً أن بيان وتوضيح القرآن الكريم يكون بالنبي صلى الله عليه وسلم وبسنّته؛ وأورد أدلة على أن القرآن الكريم والسنة المطهرة قد أُوجيا وحياً، وأن الله سبحانه يقول في القرآن الكريم: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾.

واستنكر¹ على هؤلاء وقال: ليس النبي صلى الله عليه وسلم. وحاشاه أن يكون. مثل ساعي بريد، يؤدي أمانته ومعضي؛ وقال: ألا يرى هؤلاء المضللون أنه لا يمكن للإنسان أن يعيش هذا الدين بحق إلا باتباعه لهذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في كل لحظة ونفس، وأنه هو المرشد لهم في كيفية تطبيقهم للأحكام التي جاءت من عند الله سبحانه وتعالى؟.

¹ محمد يشار فان دمير، إلى ماذا يرمي منكر الحديث النبوي الشريف، (استانبول: دار التحليل للنشر، الطبعة السادسة، 2020)، 73.

ثم أورد الكلام بعد ذلك عن أهمية السنة المطهرة وأنها أصلٌ لا يمكن الاستغناء عنه، كما أنها مصدرٌ مستقل بالأحكام؛ وأورد أدلة على ذلك، منها²: أن القرآن حرّم على الرجل أن يجمع بين المرأة وأختها، لكنه لم يذكر الجمع بين المرأة وخالتها أو عمتها، فجاءت السنة المطهّرة وحرّمت على الرجل أن يجمع بين زوجته وخالتها أو عمتها؛ وذكر غير ذلك من الأمثلة.

ثم نبه³ إلى أمر هام وهو أن العقل لا يُقدّم على السنة المطهرة، مع توضيحه لدور العقل في الإسلام وتبنيه إلى أهميته وحدوده، كما ذكر أن العقل يقصّر في كثير عن إدراك مرامي الأمور الإلهية، وأنه ينبغي للإنسان إطاعة الأوامر التي جاءت من عند الله سبحانه وتعالى، وأتى بمثالٍ بسيطٍ على ذلك، وهو أن الذين يتقون بالعقل ويعتمدون عليه تعجز عقولهم، وتقفُ قاصرةً أمام المعجزات.

ثم ردّ دعوى القائلين أن أهل الحديث قد وضعوا أحاديث لأجل الخلفاء والأمراء، مع تبيينه تاريخ بدء الوضع، وأول من قام به؛ وردّ على دعاوي المستشرقين في هذه المسألة، وقال⁴: يتهمون أئمة الحديث في المدينة المنورة بأنهم وضعوا أحاديث على النبي صلى الله عليه وسلم في ذم خلفاء بني أمية، وغير ذلك من مثل هذه الافتراءات؛ وقال: هم في ذلك يضرّون عصفورين بحجر واحد، الأول: يهدمون صحة السنة المطهرة، والثاني: يهدمون (السند) الذي هو سلسلة أئمة الحديث المشهورين بالتقوى والخشية من الله سبحانه وتعالى، والذين ثاروا على واضعي الحديث لأجل الترغيب في العبادات القائلين: نحن نكذب له لا عليه، فهم في هذه الادعاءات يهدمون صرحين أساسيين: السنة المطهرة، وروايتها من أئمة الحديث أئمة الإسلام.

ثم انتقل⁵ إلى الحديث عن الافتراءات الموجهة إلى الصحابي الجليل سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه، وردّ عليها، وقام بتعريف القارئ بالصحابي الجليل وكيف أنه كان على قدرٍ رفيعٍ من العبادة والأخلاق رضي الله عنه؛ وتحدث عن دوره في نقل السنة المطهرة، ومكانته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وردّ على افتراءهم أن النبي صلى الله عليه وسلم نفاه إلى البحرين، بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أرسل سيدنا أبا هريرة رضي الله عنه مرتين إلى البحرين: مرّةً ليُعلمهم أمور دينهم، ومرّةً ليجمع الجزية من أهلها، ويأتي بها إلى المدينة المنورة.

2 صفحة: 95.

3 صفحة: 127.

4 صفحة: 142.

5 صفحة: 159.

ثم شرع⁶ في الحديث عن الافتراءات المزعومة على الإمام البخاري رحمه الله، ودل على أنه لم يضع أي حديث؛ مبيّنًا أن السنة المطهرة قد كتبت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن الإمام البخاري أول من كتبها، ثم ذكر أن الإمام البخاري صاحب قول معتمد في الجرح والتعديل، كما أنه هو من ألف كتابه وأتمه في حياته، وبين خلوه صحيحه من الأحاديث الضعيفة، أو المخالفة للعقيدة الصحيحة، منبهاً على إجماع العلماء على صحة ما في الصحيحين من أحاديث.

ثم انتقل⁷ إلى الحديث عن تواتر أحاديث الإسراء والمعراج، وتناول حادثة الإسراء والمعراج بالتفصيل، فتحدث عن مجرياتها وكيفية حصولها بالروح أم بالجسد، وعن منزل كل نبي في السماوات، وعن سيدنا موسى عليه السلام وحيته النبي صلى الله عليه وسلم على طلب تخفيف الصلاة من الله سبحانه وتعالى؛ وعرج في الحديث على حادثة شق صدره الشريف صلى الله عليه وسلم.

وتحدث⁸ عن شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، مثبتاً إياها بالدليل من القرآن الكريم، وعن سبب خروج المؤمنين العاصين من النار بعد العذاب؛ وتحدث بعدها عن ثبوت عذاب القبر؛ وعن مجيء المهدي في آخر الزمان، وأن الأحاديث الواردة في هذا الباب ثابتة وصحيحة؛ وفرّق بين المهدي الذي يقصده أهل السنة، وبين المهدي الذي يقصده الشيعة؛ وأن الأحاديث الواردة في المهدي ليست مخالفة للعقل.

ثم بدأ⁹ فصلاً في الحديث عن نزول سيدنا عيسى عليه السلام للأرض، حيث أورد الأحاديث الصحيحة في هذا الباب، مع ذكر أقوال العلماء فيها، ثم أورد الآيات الكريمة المشيرة إلى نزوله عليه السلام؛ وبين أنه ليس ثمة بينها وبين الأحاديث الواردة في ذلك تعارض، وأنه لا تعارض بين نزول سيدنا عيسى عليه السلام وكون النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين.

ثم انتقل¹⁰ إلى الحديث عن قيمة الانتقادات الموجهة للصحيحين، منبهاً إلى انتقاد البعض لمتون الحديث بحجة انتقادهم للسند، موضعاً أهم صفات ومزايا الصحيحين؛ كما وضع انتقادات بعض الأئمة للصحيحين: كانتقادات الإمام الدارقطني، وأبي علي الغساني، وابن حزم؛ وذكر الردود الموجهة لانتقاداتهم وقيمتها.

6 صفحة: 221.

7 صفحة: 247.

8 صفحة: 281.

9 صفحة: 361.

10 صفحة: 405.

وتحدث بعدها عن دعاوي بعض المستشرقين حول السنة المطهرة.

وختم الكتاب¹¹ بالحديث عن ضلالات بعض منكري الحديث النبوي الشريف في هذا العصر، فتحدث عن آراء محمود أبو رية، وسيد صالح أبو بكر، ومحمد صادق نجمي، كما تعرض لدعاوي منتقدي الحديث مثل محمد سعيد خطيب أوغلو، ومحمد الغزالي.

وفي الخاتمة، ذكر أقوال بعض شراح الصحيحين في مدح صاحبي الصحيحين رحمهما الله، كما ذكر أن كل الادعاءات التي ذكرت عن الصحيحين قد رد عليها كثيرٌ من الأئمة والعلماء، مُنَوِّهاً إلى أقوال العلماء في عدم العمل ببعض الأحاديث؛ كما ذكر أن منكري الإسراء والمعراج، والشفاعة، والجنة والنار، هم في الحقيقة لا يؤمنون بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم تبه إلى أنه كما في معاني القرآن الكريم مجاز، كذلك في السنة المطهرة مجاز، وأن الذين يأخذون الأمور على ظواهرها لا يفهمون مثل هذه الدقائق.

وأن الذين ينكرون الحديث الشريف بحجة أنه يخالف العلوم المعاصرة إنما يغالطون أنفسهم، لأنهم يعرفون أن هذه العلوم لم تصل إلى نهايتها بعد...

وأن الإمامين البخاري ومسلم اللذين ساهما بقوة في تطوير نظام الرواية والتأليف، قد أدهشوا علماء ودهاة عصرهم، وأهم كانوا بحق من عباقرة الأمة وجهابذتها.

وذكر أن الذين يحملون على السنة المطهرة لم ينظروا إليها على أنها ميراث النبوة، بل نظروا إليها بعين الحقد والبغضاء؛ وأنه من الصعب جداً شرح وتفسير مقاصد ومرامي الذين يزّون أنفسهم مسلمين، بينما هم في الحقيقة الطلبة الصادقون لهؤلاء المستشرقين المخادعين، ثم يدعون أنهم مؤمنون، فهذا من أعجب العجائب.

وتأسف لحال الأمة التي يحاول أعداؤها إبعادها عن دينها الحنيف، وعن ثقافتها العريقة، وذلك لمواجهة هذا الفكر الذي يسعى إلى جعلها حاضرة الغرب؛ وأن الذين ينقلون هذا الكلام وأمثاله، هم الذين ينبغي عليهم تعريف المسلمين بنبيهم المصطفى صلى الله عليه وسلم وسيرته، وأن يقووا في نفوس الناس أواصرَ المحبة له صلى الله عليه وسلم؛ فتأسف أنهم هم الذين يدسون هذا السم في هذه الأمة...

YAYIN ESASLARI

- USUL İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler kaynakçalar hariç, dipnotlar dâhil 9.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 4 en fazla 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/usul> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak Usul İslam Araştırmaları’na aittir.

EDITORIAL GUIDELINES

- USUL Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- The journal is published biannually in April and October.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 9.000 words with footnotes included and the bibliography not included, for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with at least 4 and up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/usul>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review. The copyrights of the published articles belong to Usul Islamic Studies indefinitely.