AZİZ MAHMUD HÜDAYÎ VAKFI

İLMÎ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ

(İLAM)

İLAM

Araştırma Dergisi

c. 1, Sy. 2

Sahibi
Azîz Mahmûd Hüdâyî Vakfı
adına

H. Kâmil YILMAZ
Mütevelli Heyet Başkanı

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Alican TATLICI

Yayın Kurulu
M. Âkif AYDIN
İsmail Lütfi ÇAKAN, Sadreddin GÜMÜŞ, İrfan GÜNDÜZ,
Raşit KÜÇÜK, Ahmet TAŞGETİREN, H. Kâmil YILMAZ

Danışma Kurulu
Ali BARDAKOĞLU, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Mehmet ERKAL,
İsmail E. ERÜNSAL, Zekeriya GÜLER, Mustafa KARA,
Mustafa ÖZEL, Mustafa TAHRALI, Mustafa UZUN, İsmail YİĞİT

Dizgi, Grafik, Tasarım: İLAM
Baskı: Eremat

ISSN: 1301-1006

AZÎZ MAHMÛD HÜDÂYÎ VAKFI
İLMÎ ARAŞTIRMALAR VAKFI
(İLAM)

Adres
Bulgurlu Mh. Duhancı Hacı Mehmet Sk. Çilehâne Câmii Yanı
K. Çamlıca/İSTANBUL
Tel: (0 216) 326 22 14 - 325 03 94 **Fax:** (0 216) 325 96 49

İÇİNDEKİLER

Saffet KÖSE
İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri..... 7

Hamdi DÖNDÜREN
İslâm Ekonomisinde Sermaye Birikimi Ve Kullanılma Yöntemleri..... 53

Tuncay BAŞOĞLU
Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at..... 81

Zekeriya GÜLER
Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü..... 113

Mehmet AKMAN
Kilise Ve Havraların İslâm-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri 133

Ahmet YÜCEL
Cehâletü'r-Râvî Ve İlgili Terimler..... 145

Ahmet Turan ARSLAN
Arap Gramerinde İki "Avâmil" Risalesi Ve Bunların Mukayesesi 161

Necdet TOSUN
Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Sefînetü's-Sâfî 177

Kitap Tanıtımları..... 191

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

İSLÂM'DA HUKUK DEVLETİ İLKESİNİN DİNAMİKLERİ

Saffet KÖSE*

A. GİRİŞ: TOPLUM VE HUKUK

İnsan sosyal bir varlıktır. Hayatını devam ettirebilmek için hemcinslerine muhtaçtır. Çünkü insanın öyle ortak ihtiyaçları vardır ki bunları ancak topluca yaşama yoluyla karşılayabilir. Bu sebeple toplum halinde yaşama bir mecburiyetten doğmaktadır. Ne var ki küçük gruplar halinde dahi bulunsalar toplumun fertleri arasında bazı anlaşmazlık ve menfaat çatışmalarının meydana gelmesi kaçınılmazdır. Gerçekten insanın içinde bulunduğu küçük veya büyük gruplar daima ihtilaf doğuran münasebetlerin cereyan ettiği teşekküllerdir. Zira insan, Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle tartışmaya (cedel) düşkün bir varlıktır[1]. Buna göre müşterek hayat ihtilaf doğuran bir mekanizmadır ve bu hayatın içinde bulunmak demek çoğu zaman ihtilaf doğuran bir süreç içinde yaşamak demektir. Fakat toplum hayatı anlaşmazlık ilişkisi içinde yürüyemeyeceği için insanlar, birisi önceden anlaşmazlıkların doğmasını önleyici, diğeri de bu ihtilaflar ortaya çıktıktan sonra yeniden düzeni ve anlaşmayı sağlayıcı kaideler etrafında toplanmak, toplumun gücü ile bu kaideleri yürütmek ihtiyacını hissetmişlerdir. İşte müşterek hayatın devamı sözkonusu bu ihtilafların sulhe götürücü vasıtalarla adil bir biçimde halledilmesi ile mümkündür. O halde son tahlilde topluluk hayatı ihtilafların sulh haline dönüştüğü ve bunu takip ettiği bir yaşayış düzenidir denilebilir[2]. Buna göre nerede insan varsa orada toplum vardır ve nerede toplum varsa orada da hukuk vardır[3]. Çünkü toplum kendi varlığını devam ettirmek ve geliştirmek

---

* Yrd.Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

1 Kehf 18/54.

2 bk. Karaman, *İslâm Hukukunun Genel Karakteri*, s. 253; Dönmezer, s. 424; Başgil, "Devlet Nizamı ve Hukuk", *İÜHFM*, XIX/3-4 (1953), s. 576 vd.

3 Vecchio, s. 399.

imkanlarını ancak onunla sağlayabilir. Bu itibarla yasalar, kanun koyucunun çatışan menfaatlere biçtiği kıymetin bir ifadesidir ve daima bir sosyal ihtiyacın karşılığını deyimler. Bu açıdan bakıldığında kanunlara ve hukuk kaidelerine itaat zarureti sadece hukukî bir mükellefiyet değil, aynı zamanda sosyal hayatın gereği olan bir zorunluluktur[4]. Bu sebeple hukukî kurallarla çizilen çerçeve içerisinde kaldıkça fertler ve gruplar arasında cereyan eden hayat mücadelesine şiddeti ne olursa olsun herkesin katlanması gerekir. Bu çerçeve aşıldığında hayat mücadelesindeki aşırılıklar (ifrat) ve ihmaller (tefrit) hukukî müeyyidenin tatbiki vasıtasıyla bertaraf edilir veya edilmeye çalışılır[5]. Bu noktada hukukun görevi çatışan çıkarları olduğu gibi yansıtmak değil bunlardan birisini belli ölçüde diğerine üstün tutmak, çıkarlar arasında bir değerlendirme yapmaktır. Bu değerlendirmenin ölçüsü ise adalettir[6].

Toplum hayatında devlet ve hukukun önemli bir yeri vardır. Kuvvetli olanın gücünü haksız bir şekilde kullanmasını engellemek ve güçlünün yanında zayıfın da yaşamasını temin etmek hukukun görevidir. Hukukun bu görevini yerine getirmesini sağlayacak olan da devlettir. Fakat bizzat devletin kendisi de en büyük gücü elinde tutmaktadır. İşte "Hukuk Devleti" fikri toplumun oluşturduğu en büyük organizasyon olan ve o toplumun en büyük gücü olan devletin bu gücünü haksız ve keyfi bir şekilde kullanmasını engellemek, tasarruflarının ve mevzuatının hukuk çerçevesi içerisinde kalmasını temin için ortaya konmuştur. Devletin ayakta kalmasını sağlayacak esas budur. Zira hukuk adalete hizmet eden bir düzendir. Adalet ise mülkün temelidir.

B. HUKUK DEVLETİ İLKESİ

Terim olarak "Hukuk Devleti" XIX. yüzyıl başlarında Alman hukuk çevrelerinde ortaya çıkmış[7] T.C. Anayasasına ilk kez 1961'de girmiş (md.2) ve 1982 Anayasasında da Anayasanın temel ilkelerinden biri olma niteliğini (md.2) korumuştur[8]. Bu kavramın karşılığı olarak Anglo-Amerikan ülkelerinde "hukukun egemenliği" veya "hukukun üstünlüğü" ifadesi kullanılır[9]. Hukuk devleti denildiğinde yönetilenlere hukuk güvenliği sağlayan[10] devletin hukuka tabi olduğu ve fert ile eşit durumda bulunduğu, ferdin gerektiğinde devlete karşı da korunacağı[11], devlet gücünün tasarruflarının bağımsız

---

4 Topçuoğlu,s.3; Hirsch, "Pratik Hukukta İlmi İspat ve Tefsir", s. 196.
5 Hirsch, "Kuvvet ve Hukuk", s. 183.
6 Aral, "Hukuka İlişkin Değişik Görüşler", s. 348.
7 Hâtemî, s. 7, 19.
8 Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, s. 153.
9 Gözübüyük, *Yönetim Hukuku*, s. 19.
10 Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, s. 153.
11 Karaman, *İslâm'da Hukuk Devleti Kavramı*, s. 230.

mahkemelerce sorgulanabildiği devlet düzeni anlaşılır[12]. Buna göre hukuk devleti, mevzuatını ve faaliyetlerini hukuk kaideleri içerisinde düzenlemiş devlettir ve hukuk, devletin ve idare edenlerin üstündedir. Devletin faaliyetleri de tıpkı fertlerinki gibi hukuk kaidelerine uygunluk şartıyla ve bu kuralların çizdiği sınırlar içinde muteberdir[13].

Hukuk devleti veya hukukun üstünlüğü kavramları her ne kadar yeni ise de ifade ettikleri anlam çerçevesindeki arayış oldukça eskilere dayanır. Özellikle ilkçağ Yunan filozoflarından *Eflâtun* (M.Ö.427-347) bu konuyu gündeme getirmiş ve hükümetin hiç bir zaman kanunların üzerinde değil onun sınırları içinde olması gerektiğini ve her türlü karar ve icraatında mutlaka kanunlara uygun davranmasının esas olduğunu savunmuştur[14]. Esasen bu düşünce toplumsal hayatın zarurî bir sonucudur. Çünkü devlet iktidarı gücü temsil etmektedir. Toplum hayatında güçlünün yanında zayıfın da yaşayabilmesinin ve haksıza karşı haklıyı korumanın bir teminatı olmakla birlikte iktidar, bir güç olarak kendisi de bu gücünü haksızlık aracı olarak kullanma eğilimine girebilir. O zaman ferdî hak ve hürriyetlerle devlet gücü karşı-karşıya gelmiş demektir. Bu durumda devlet hakimiyetinin sınırlandırılması ve keyfîlikten kurtarılması daha açık bir ifade ile devlet gücünü ellerinde bulunduranların yetkilerini aşıp ferdî-sosyal hak ve hürriyetleri çiğnemelerini önleyecek esasların konulması ve bunun vasıtalarının gösterilmesi gerekecektir. İşte hukuk devleti veya hukukun üstünlüğü düşüncesi böyle bir anlayışın eseridir. Batıdaki insan hakları bildirgelerinin temelinde yatan saik de iktidara karşı ferdi koruma ve güçlendirme düşüncesidir. Özellikle *1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannemesi'*nin ferdiyetçi bir karakter taşımasının temelinde de bu vardır.

Batıda devlet gücünün sınırlandırılması konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu konuda ileri sürülen ilk fikirler genel olarak dînî ve ahlakî bir karakter taşımaktadır. Ortaçağ filozoflarının bir çoğuna -başta *Thomas Aquinas* olmak üzere- hakim olan düşünce siyasî iktidarı ilahî kanunlara tabi kılmaktır. Daha sonraları mutlak monarşiler devrinin ünlü filozofları *Bossuet* ve *Fénélon* da bu tezi savunmuşlardır. Onlara göre kralın iktidarı mutlaktır ve yeryüzünde onu sınırlandıracak hiç bir kuvvet düşünülemez. Fakat bu, kralın tamamen keyfî olarak her istediğini yapabileceği anlamına gelmez. Yeryüzünde hiç kimyese karşı sorumlu olmayan hükümdar, Tanrı'ya karşı sorumludur ve ona hesap vermek zorundadır. Mutlak iktidar, ancak halkın iyiliği için kullanıldığı zaman Tanrı nazarında makbul sayılır[15].

---

12 Toku, s. 66.

13 Gür, s. 20; Vecchio, s. 405.

14 Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 11; Erdem, s. 108; Olguner, *DİA*, X, 473.

15 Kapanî, s. 249-250.

XVIII. yüzyılın hürriyetçi filozofları ise devlet iktidarını tabiî hak ve hürriyetlerle sınırlandırma çabası içine girmişlerdir. Daha ziyade Fransız hukukçular tarafından savunulması sebebiyle Fransız doktrini olarak bilinen ve tabii hukuk anlayışına dayanan bu düşünceye göre ferdin bir takım tabiî hakları vardır ve devlet iktidarının bu hakların sınırı ile sınırlandırılması gerekir. İnsanlar bu hakları devletten almamışlardır ve bu haklar devletten önce mevcuttur. Kişilerin bu dokunulmaz hakları, devlet iktidarının aşamayacağı çerçevenin sınırlarını çizerler[16].

Geçen yüzyılın sonlarına doğru Alman pozitivist ekolü tarafından kurulan ve geliştirilen doktrin ise Devletin kendi kendisini sınırlaması (autolimitation) teorisidir. Bu teorinin kurucularından *Jhering* ve *Jellinek*'e göre Devlet, iktidarını kendi yarattığı hukukla, kendi serbest iradesiyle sınırlandırır. Devlet mevcut hukuk düzenini her zaman değiştirebilirse de ortadan kaldırdığı eski düzenin yerine mutlaka yeni bir düzen getirmek zorundadır ve bu yeni düzen de iktidar için yeni sınırlamaları beraberinde getirecektir[17].

Bu düşünceleri yetersiz bulan *L. Duguit*'in bütün gayreti ise hukuka devlet iradesinin dışında bir temel bulmaktır. Hukukun kaynağını doğrudan doğruya toplumu oluşturan insanların bilinçlerinde aramak gerekir diyen *Duguit*'e göre hukuk kurallarının pozitif değer kazanmasında devletin hiç bir rolü bulunmamaktadır. Objektif hukuk kuralı tamamen devletin iradesinin dışında -kanunlaştırılmadan önce- ferdî bilinçler kitlesinde kendiliğinden meydana gelir ve pozitif değer kazanır. Bu suretle, devletten tamamen bağımsız olarak kaynağını sosyal dayanışmadan alan objektif hukuk kuralı fertleri bağladığı gibi devleti de bağlar. İdare edenler de toplumun bütün üyeleri gibi objektif hukuka uygun hareket etmek zorundadırlar. Aksi takdirde iktidarın hukuka aykırı uygulamalarına direnme sözkonusu olacaktır[18].

Bu doktrinler hukuk devleti arayışının bir ifadesi olarak önemli olmakla birlikte kendi içinde çelişkilidirler. İlk görüş krallara mutlak yetki tanımakta ve onu Tanrı ile başbaşa bırakmaktadır. Bu durumda Kral sorgulanamaz durumdadır. O zaman hukuk devleti ilkesi nasıl gerçekleşecektir?! Bu düşüncenin en önemli açmazı ve çelişkisi budur.

Diğer üç teorinin çelişkilerine de *Kubalı* dikkat çekmektedir. Ona göre bu teoriler hukukî realitelerin yalnız bir tarafına değer vermektedir. Klasik Fransız doktrini yalnız ferdi, onun tabiî haklarını ön plana almış fakat hakimiyete de oldukça fazla değer verdiği için çelişkiye düşmüştür. Alman doktrini yalnız devleti ön plana koyduğu ve hukuk düzenini sadece devlet iradesinin mahsulü görerek devletin ancak kendi kendisini bağlayabileceğini

---

16 Kubalı, s. 292-293; Kapanî, s. 250-251.
17 Kubalı, s. 294-295; Kapanî, s. 251-253.
18 Kubalı, s. 295-298; Kapanî, s. 254-257.

iddia ettiği için aynı şekilde çelişkiye düşmüş ve ilaveten de ferdî hak ve hürriyetleri tehlikeye sokmuştur. *Duguit*'in savunduğu Realist doktrin ise yalnız cemiyeti ön plana koyduğu ve hukukî nizamı yalnızca sosyal dayanışma olgusunun bir ifadesi görerek yine bir vakıa olan devleti diğer bir vakıa ile bağlayabileceğini zannettiği için yanılmıştır. Bununla birlikte O, sonraları adalet duygusunu kabule başlamış olmakla doktrinin bu husustaki aksaklığını bir dereceye kadar gidermiştir[19].

Hukuk devleti ilkesinin demokrasilerde de önemli bir çıkmazı vardır. Hukuku belirleme ve kanunları yapma yetkisi devlete ait olduğuna göre devletin adil olmayan kanunlar yapmasını kim önleyecektir, ya da bir başka ifade ile hukuk devleti ilkesinin teminatı nedir? Bunun için öngörülen çözüm "Kanunların Anayasaya Uygunluğu" ilkesidir[20]. Oysa Anayasalara bir çok anti-demokratik maddenin girebildiği de bir gerçektir[21]. Burada bir başka açmaz da insan olma sıfatıyla eşit konumda olan ve aynı toplum içerisinde yaşayan kişilerden bir kısmının kanun yapma yetkisiyle donatılıp, kanun koyucu vasfıyla diğer insanların hayat tarzlarını belirlemede rol oynamalarıdır. Bu durumda toplum, kanun yapma yetkisine sahip kişilerin iradelerine boyun eğme durumunda kalmaktadır. Oysa onlar da menfaat çatışmalarının dışında değildirler. Buna göre devlet iktidarını elinde yahut etkisinde tutan egemen sınıf ya da sınıflar koalisyonu da toplumun bir parçası olması dolayısıyla menfaat çatışmalarında taraftır ve *Bilge Umar*'ın da ifade ettiği gibi kanunlar yapılırken kendi çıkarlarını öncelikle gözönünde bulundurmaları, eskiden kalma kanunları da kendi çıkarlarına göre değiştirmeleri şaşmaz bir kuraldır ve insanlardan başka türlüsü de beklenemez. Buna göre her çağda, her toplumda, her düzende hukuk egemen sınıfın ya da sınıflar koalisyonunun çıkarına göre öz kazanır, belirlenir[22]. Zaten günümüzde devlet iktidarının ele geçirilmek istenmesinin önemli sebeplerinden birisi de devletin kanun koyan bir teşekkül olmasındandır[23]. Konuya örnek olması açısından 1958 tarihli Fransız Anayasasının ısmarlama elbise dikercesine General *De Gaulle* için hazırlandığını[24] hatırlatmak maksada kafidir. XVIII. yüzyılın ünlü yazarlarından *Montesquieu*'nün *"İktidara sahip olan onu kötüye kullanmaya meyleder"* sözünün temelinde de her asırda ve her cemiyette yaşanmış tecrübeler vardır[25].

---

19 Kubalı, s. 298.
20 Gür, s. 4.
21 Karaman, a.g.m., s. 230-231; Gür, s. 4.
22 Umar, s. 6.
23 Henri Levy-Bruhl, s. 1125.
24 Umar, s. 7.
25 Kubalı, s. 290.

Hukuk devletinin gerekliliği hukukun mahiyeti ve adalet fikrinin bir icabıdır[26]. Hukuk adalete hizmet eden bir mekanizmadır ve hukuk devleti de gerçek anlamda adalet devleti demektir. Zira adalet bir ülkenin dinamizminin esasıdır. Fertleri kaynaştıran, hukukî muamelelerin güvenliğini sağlayan neticede refah ve saadeti arttıran halkın ona olan itimadıdır. Gelişme ve medeniyet iddiasında bulunan bir devlet ülkesinde herşeyden önce bu atmosferi oluşturmak ve bu havayı yaşatmakla mükelleftir[27]. Çünkü adalet ideali ruhun en yüksek kıymetlerinden birisi, hatta merhametle birlikte en yükseğini teşkil eder. Adaletsiz hayat her türlü değerini kaybetmiş olur. *Kant*'ın ifadesiyle adalet zeval bulacak olursa insanların yeryüzünde yaşamalarının kıymeti kalmaz. Bu sebeple en büyük gayret ve fedakarlıklar onun müdafaasına vakfedilmelidir[28].

Herhangi bir düzen aynı zamanda siyaset ve adaletin beklentilerini ne kadar iyi karşılayabiliyorsa siyaset ve hukuk o kadar derin ve sıkı bir surette birbirlerine bağlıdır. Bu oluşumun hukuk devleti yapısı da o oranda güçlüdür. Buna karşılık bu tesir ve nüfuz eksik olur ve nizam görünüşte emniyeti sağlayıcı tarzda etkili olursa böyle bir siyasi oluşumu hukuk devleti olarak nitelemek imkansızdır[29].

Hukuk devletinin karşıtı polis devletidir. Buradaki polis sözü devlet düzeni ve bu düzen içindeki kamu gücü anlamında kullanılmıştır. Polis devleti deyimi zamanla sınırsız yetkilerle donatılmış ve keyfî olarak hareket eden devlet gücünü, yönetilenlere hukuk güvenliği vermeyen ve zorbalığa kaçan rejimleri anlatmak için kullanılmaya başlanmıştır[30].

Bir devletin pozitif hukuk düzenine sahip olması hukuk devleti anlamına gelmez. Adalete hizmet etmeyen bir devlet ancak hukuk devleti formuna bürünmüş bir "Kanun Devleti"dir[31]. Zira kanun ve hukuk hiç bir zaman bir ve aynı şey değildir[32], hukuk daima kanunun üstündedir[33] ve kanun da her zaman adalet demek değildir. Alman Nazizminin ve Rus Komünizminin de pozitif bir hukuka sahip oldukları hatırlanırsa "Hukuk Devleti" ile "Kanun Devleti"nin farkı daha iyi anlaşılacaktır[34].

---

26 Leibholz, s. 528.
27 Birsen, s. 107-108.
28 Vecchio, s. 17.
29 Leibholz, s. 530.
30 Gözübüyük, *a.g.e.*, s. 153.
31 Hâtemî, s. 43; Toku, .66.
32 Reichel, s. 249; Gür, s. 3.
33 Arsebük, s. 293, 306.
34 Toku, s. 66; Ayrıca bk. Friedenau, s. 1-25.

Netice olarak hukuk ve adalet, tüm insanlık için geçerli olan gerçek ve değişmez değerler dizisinde bir mana ifade eder. Bu değerler dizisi ise yalnızca Yaratıcıdan kaynaklanan "doğru öğreti" içerisinde yer alır. Doğru öğreti olmadan da doğru uygulama olmaz. Doğru değerlerin de Allah'tan başkasından gelmesine imkan yoktur. Bu temel ve değişmez ilkelerin gösterdiği temel değerler pozitif hukuk tarafından ilga edilemez ve hükümsüz bırakılamaz[35]. Bundan dolayı adaleti ve adaleti yansıtan hukuku yine insan aracılığı ve onun aklı ile ve fakat evrenin doğal düzeninden çıkarmaya çalışmak doğru kabul edilemez[36]. O halde vahyin verilerine dayanmayan hak ve vazifelerin sağlam bir meşruiyet zeminine oturduğu söylenemez. Bu durumda devletin cebir gücü de bir işe yaramaz. Çünkü hiç bir kanun ve kuvvet, gücü ne olursa olsun bu durumda insanları etkisi altına alamaz. Zira kuvvet bir hakkın doğumuna sebep teşkil etmediği gibi mevcut hakları da ortadan kaldırıcı değildir[37]. İşte belki de başta *Thomas Aquinas* olmak üzere ortaçağ filozoflarının bir çoğuna siyasî iktidarı ilâhî kanunlara tabî kılma düşüncesinin hakim olması[38] bu sebeplerden olmalıdır.

C. İSLÂM'DA HUKUK DEVLETİ İLKESİ VE DİNAMİKLERİ

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu, bir takım hak ve hürriyetlere sahip olup bunları korumaya hırslı, kendisine bir takım vazifelerin yüklenmesi ve bunları ihmale meyyal olması ve tartışmaya düşkün bulunması devletin varlığını zarûrî kılmaktadır. Çünkü hakların korunması, görevlerin ifası ve ihtilafların çözümlenmesi ancak üstün bir otorite yoluyla mümkündür. Eğer bunlar fertlerin kendisine bırakılacak olursa bu durum güçlü olanın hakim olmasına sebep olur ki bu sonu gelmez bir kavga ve çekişmeyi beraberinde getirir ve toplumda kargaşa hüküm sürer. Çünkü herkes birbirine oranla belli bir güce sahiptir ve toplumda güçlü olandan daha güçlüsü vardır. Bu durum, bütün semavi dinlerin korumayı hedeflediği din, can, mal, akıl ve nesil emniyetini ortadan kaldırıcı bir hal alır ki bu istenen bir durum değildir. Bu sebeple hakların koruyucusu, vazifelerin takipçisi ve ihtilafları adalet ölçüleri içerisinde çözümleyici, herkesin üzerinde sevgi, saygı ve korku uyandırabilen güçlü bir otoriteye ihtiyaç vardır ki bunun adı devlettir. Devletin elinde tuttuğu en önemli vasıta ise bu noktada hukuktur. Hukukun en önemli hedefi ise adalettir.

Devletin adil olması ve bütün tasarruflarını hukuk çerçevesi içerisinde yapması adaletin bir gereğidir. Hukuk devleti ilkesinin temel öğesi de budur. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim

---

35 Hâtemî, s. 30-31, 35, 51, 58-59, 63, 64, 69, 71.

36 Aral, "Hukuka İlişkin Değişik Görüşler", s. 341.

37 bk. Saîd Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 230.

38 Kapanî, s. 249.

"adl"[39], "kıst"[40] ve "mîzân"[41] kelimeleri ile adalete sık sık yer vermiş ve bunu hukukun en önemli hedefi saymıştır[42]. Konu ile ilgili dikkat çekici bazı ayetler şunlardır:

> "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol, onların arzularına taviz verme ve onlara söyle: Ben Allah'ın indirdiği her kitaba inandım ve aranızda adil davranmakla emrolundum"[43].
>
> "Biz peygamberlerimizi açık ve kesin delillerle gönderdik. Onlarla beraber Kitabı ve adalet terazisini (mizan) de indirdik ki insanlar adaleti ayakta tutsunlar"[44].
>
> "Şüphesiz Allah size emanetleri ehil ve sahiplerine vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adalet ile hükmetmenizi emreder"[45].
>
> "Ey İnananlar! Adaleti titizlikle ayakta tutan kendiniz, ana-babanız, akrabanız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun (Haklarında hüküm verdiğiniz, şahitlik ettiğiniz kimseler) zengin olsunlar fakir olsunlar (Allah) onlara sizden daha yakındır, hislerinize uyup adaletten sapmayın..."[46].

Allah'ın bu emirleri karşısında hiç bir kimsenin bir ayrıcalığı yoktur. Bu sebeple gerek akabe biatleri[47] gerek Medine'de ilk İslâm devleti kurulurken gayr-ı müslimlerle yapılan antlaşma[48] İslâm devletinin hukukîlik esasına göre teşekkül ettiğini göstermektedir. Devletin başında bulunan başkan ve diğer görevliler yetkilerini, istedikleri gibi kullanamazlar, zira yetkileri onların gücünden değil İslâm'ın temel kaynaklarından doğmaktadır. Bu temel kaynaklar ise hakimiyeti insan zaaf ve kararsızlığından kurtarıp sağlam esaslara bağlamıştır[49].

Hz. Peygamber'in ve Râşit Halifelerin uygulamalarında hukuk devleti ilkesinin uygulandığını ve hukuk karşısında hiç kimsenin bir imtiyazının bulunmadığını tespit etmek mümkündür. Şöhretli ve itibarlı bir aileye mensup olan Fâtıma bintü Esved adındaki bir

---

39 Abdülbâkî, s. 448-449.
40 a.mlf., s. 544-545.
41 a.mlf., s. 750.
42 Karaman, *Kur'an-ı Kerim'e ve Örnek Uygulamaya Göre Devlet*, s. 6.
43 Şûrâ 42/15.
44 Hadîd 57/25.
45 Nisâ 4/58.
46 Nisâ 4/135.
47 bk. Önkal, *DİA*, II, 211.
48 Metin ve Tercümesi için bk. Hamîdullah, I, 202-210.
49 Mehmed Niyazi, s. 123.

kadının hırsızlık suçu sabit görülmesinden sonra cezalandırılacağı sırada kendisine ricaya gelenlere Hz. Peygamber:

> "Sizden öncekileri Allah bu yüzden helâk etti. Aralarında mevki sahibi (şerîf) birisi suç işlediğinde onu bıraktılar, zayıf işlediğinde ise onu cezalandırdılar. Allah'a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı mutlaka onun elini de keserdim" buyurdu ve o kadın cezalandırıldı[50].

Ayrıca Hz. Peygamber adalete gölge düşürecek ve onun ortaya çıkmasını engelleyecek durumların ortadan kaldırılmasını istemiş bu çerçevede hakimin kızgın olduğu bir zamanda hüküm vermesini yasaklamıştır[51]. Buna göre hakim akl-ı selim ile hükmetmesine mani olacak öfke, şiddetli üzüntü vb. durumlarda hüküm veremez.

Hukuk Devleti ilkesinin tezahürünü Hulafâ-i Râşidîn'in devlet başkanlığı görevini üstlendikten sonra okudukları hutbelerde bulmak mümkündür. Şimdi bu hutbeleri ve onların bazı görüşlerini aktardıktan sonra hukuk devleti ilkesinin dinamiklerini tespit edelim.

Hz. Ebû Bekir'in hutbesi:

> "Ey İnsanlar! Size halife oldum. Bu sizden hayırlı olduğum anlamına gelmez. Vazifemi doğru bir şekilde ifa edersem bana yardım edin. Hataya düşersem beni düzeltin. Doğruluk emanet yalancılık hiyanettir. İçinizde zayıf olan hakkını alıncaya kadar, benim yanımda kuvvetlidir. İçinizde kuvvetli olan, ondan başkasının hakkını alıncaya kadar zayıftır. Bir millet Allah yolunda mücadeleden vazgeçerse Allah'ın gazabına uğrar, perişan olur. Bir millette kötülük yaygın ve revaçta olursa Allah o milleti belaya düşürür. Allah'a ve Rasûlüne itaat ettiğim sürece bana itaat edin. Bu itaattan ayrılırsam sizin bana itaat göreviniz yoktur"[52].

Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinden dönme olaylarına karşı mücadele başlatan Hz. Ebu Bekir ordu ile beraber hareket edince bazı müslümanlar ona:

"Ey Peygamber'in halifesi! Böyle bir savaşta, kendini tehlikeye atman doğru değil..." dediklerinde Hz. Ebu Bekir bütün kararlılığıyla bu öneriyi reddederek: *"Vallahi bunu yapmam ve sizinle eşit olduğumu ispat ederim"* dedi ve Rabeze ile Abrak'ta bizzat askerleriyle birlikte savaştı ve bu savaşı kazanarak Medine'ye geri döndü[53].

---

50 Buhârî, Enbiyâ, 54; Megâzî, 53; Hudûd, 12; Müslim, Hudûd, 8, 9; Tirmizî, Hudûd, 6.

51 Buhârî, Ahkâm, 13, Müslim, Akdiye, 16; Ebû Dâvûd, Akdiye, 9; Tirmizî, Ahkâm, 7; Nesâî, Kudât, 32; İbn Mace, Ahkâm, 4; Ahmed b. Hanbel, V, 36-38, 46, 52.

52 İbn Hişâm, IV, 661; Taberî, III, 210; İbnü'l-Esîr, II, 332; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 248.

53 Taberî, III, 247-248; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VI, 314.

Savaşlar insan iradesinin en zayıf olduğu yerlerdir. Özellikle savaşa katılan askerlerin durumu bu şekildedir. Çünkü en kıymetli maddi varlıkları tehlikededir. Buna rağmen Hz. Ebu Bekir Suriye'ye gönderilen Üsâme b. Zeyd komutasındaki orduya şu şekilde emir vermiştir:

> "Davanıza ihanet etmeyin. Savaşta bile olsanız insafı elden bırakmayın. Çocukları, yaşlıları, kadınları öldürmeyin, zulmetmeyin, meyve ağaçlarını, koyun, keçi ve diğer hayvanları yemenin dışında bir maksatla kesmeyin ve telef etmeyin. Kiliselerde ibâdete çekilenlere rastlarsanız onları ibadetleri ile başbaşa bırakın. Size yiyecek içecek ikram edilirse "besmele" çekmeden yemeyin içmeyin. Kafalarını şeytan yuvası haline getirenlerin başlarını besmele ile vurun"[54].

Hz. Ömer'in hutbesi:

> "Kur'an okuyun ki onunla tanınasınız. Onunla amel edin ki onun ehlinden olunuz. Kendiniz hesaba çekilmeden önce kendi kendinizi hesaba çekiniz. Allah'ın karşısına çıkacağınız ve sizin hiç bir şeyinizin kendisine gizli kalmayacağı büyük gün için kendinizi hazırlayınız. Allah'ın koyduğu yasalara aykırı davranış konusunda yöneticiye itaat yoktur. Şuna dikkatinizi çekerim: Ben, Allah'ın malı konusunda kendimi yetimin velisi gibi görüyorum. İhtiyacım olmaz ise Devlet hazinesinden bir şey almam, ihtiyacım olursa normal ölçüyü aşmayacak şekilde (ma'rûf) alırım[55].

Bir başka hutbesinde de Hz. Ömer:

> "Bize düşen, ancak Allah'ın emrettiğini size emretmek, Allah'ın yasakladığını da size yasaklamak, Allah'ın yasalarını yakın uzak herkese uygulamaktır" demektedir[56].

Kur'an'ın tayin ettiği temel ilkelerden, Hz. Peygamber'in uygulamalarından ve Hulefâ-i Râşidin'in devlet başkanlığı görevine seçilmelerinden sonra yaptıkları ilk konuşmalarından İslâm'da hukuk devleti ilkesinin dinamiklerini tespit etmek mümkündür. Ancak hukuk devleti ilkesinin gerçekleşebilmesi için sadece devletin hukuka tabi olması yeterli değildir. Zira idareciler ne kadar hukuka uygun davranırlarsa davransınlar toplum aynı şekilde hareket etmiyorsa ya da tersi sözkonusu ise böyle bir ortamda hukuk devleti ilkesinin işleyişinden söz edilemez. Çünkü toplum en sade vatandaştan en üst düzeydeki idareciye kadar bir bütündür ve az veya çok bunların birbirine tesiri sözkonusudur. Toplumda adalet ve hakkaniyet duygusu ne kadar mükemmel olursa, hükümet de o kadar az görev üstlenir. Bu sebeple bize öyle geliyor ki hukuk devleti ilkesinin üç temel öğesi vardır:

---

54 Taberî, III, 226-227.

55 Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummal*, XVI, 159, 166-167.

56 Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, XVI, 164.

a. İnsan ihtiyaçlarına, ruhuna ve fıtratına uygun hukuk normları.
b. Adaletli uygulayıcılar (idareciler ve mahkemeler)
c. Hukuka saygılı fert ve bu fertlerden oluşan toplum.

Bu üç öğenin oluşumunu sağlamak için İslâm Hukuku'nun öngördüğü temel dinamikler şunlardır:

1. Hukukun temel ilkelerini tayin eden vahiydir. Bu sebeple kanun koyucu Allah'tır. Bu çerçevede hukuka uygun davranmayı sağlayan esaslar şunlardır:

a. Toplumsal düzeni sağlamak için hukukun harici mekanizması kâfi değildir. Bu sebeple din, ahlak ve hukuk bütünlüğü esas alınarak fertlerin ve toplumun kendi içindeki dinamikler harekete geçirilmeli ve bunlar canlı tutulmalıdır.

b. Hukuk normları insan fıtratına, ruhuna ve ihtiyaçlarına uygun vazedilmiştir.

c. İnsanın çok değer verdiği şeylerle ilgili düzenlemelerde emir ve yasaklarla ilgili sebepler ikna edici şekilde açıklanmıştır.

d. Yasaklara uygun davranılması için onlara alternatif mübahlar gösterilmiş, caydırıcı cezalara yer verilmiştir.

e. Vicdanın uyandırılması yoluyla bir iç disiplin oluşturularak kişinin kendi kendisini kontrol altına alması esas alınmıştır.

f. İbadetler yoluyla karakterin güçlendirilmesi hedeflenmiştir.

2. Hukuk karşısında eşitlik temel bir ilkedir.

3. Devlet başkanı Kur'an ve sünnetin çizdiği çerçeve içerisinde tasarrufta bulunduğu müddetçe halk ona itaatte kusur etmeyecektir. Kur'an ve sünnetin çizdiği çerçeveyi aşan emirlere itaat yoktur.

4. Görev emanettir ve ehline verilecektir.

5. Yönetimde şûrâ esastır ve devlet başkanı yönetimde ilgililerle istişarelerde bulunacaktır.

6. Toplum idarecileri denetleyecek, Kitap ve sünnetin belirlediği temel esasları ihlal etmesi durumunda onu ikaz edecek aksi halde makamından uzaklaştıracaktır.

7. Toplumsal kontrol mekanizması işletilerek hukuka aykırı davranışlar engellenecektir.

8. Toplum içi uzlaşma yolları ile karşılıklı sevgi, saygı ve nezaket kökleştirilerek ihtilafların çıkması ya da büyümesi önlenerek mahkemelerin yükü azaltılacak ve adâlet daha hızlı işleyecektir.

9. Kuvvetler ayrılığı ilkesi esastır.

Şimdi de bu maddeleri ele alıp inceleyelim:

1. Hukukun Temel İlkelerini Tayin Eden Vahiydir

İslâm'a göre, mutlak anlamda kanun koyucu Allah'tır[57]. Buna göre hukukun dayandığı temel, devlet iradesi değil ondan da üstün bir otoritedir. Bu da temel ilkelerde insanların yapabileceği bir değişiklik bulunmadığını ve çıkarılacak yasaların bu esaslara aykırı olamayacağını ifade eder. Bundan dolayıdır ki her kim olursa olsun kendi çıkarlarını ilgilendiren bir konuda kendisine elverişli ve ayrıcalıklı bir durum ortaya çıkaramaz. Aksi halde bunun meşruiyyeti bulunamaz. O halde hukuk kaideleri devletin üstündedir ve ona uygun davranmak hem bireyin hem de devletin vazifesidir. Kur'an-ı Kerim bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Allah ve Rasülü bir iş hakkında hüküm verdikten sonra, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Rasulüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur"[58].

Kanunlar hak ve vazifelerden doğar. İnsanın hak ve vazifelerini tayin eden Allah'tır. Dolayısıyla son noktada bütün insanlar ona karşı sorumludur. Bu da kanunlara uygun davranışı sağlayan ve hukukta istikrarı temin eden önemli bir temeldir. Zira Allah insanlar arası anlaşmazlıklarda menfaat sağlayıcı bir konumda olmadığı gibi nihaî olarak bütün insanlar da ona hesap verecektir. Ayrıca herkesin kendi istekleri ve arzuları doğrultusunda hukuka müdaheleye hakkı ve yetkisi de yoktur.

---

57 En'âm 6/57, 62; Yusuf 12/40, 67; konu ile ilgili olarak bk. Allâl el-Fâsî, s. 213-221; Ebû Yahyâ, s. 583 vd.

58 Ahzâb 33/36.

a. Toplumsal Düzeni Sağlamak İçin Din-Ahlak-Hukuk Bütünlüğü Esas Alınmıştır

Toplumsal hayatta düzen ve istikrarı sağlamak için hukuk kuralları yeterli değildir. Çünkü insanın dış dünyasından ayrı bir de iç dünyası vardır ve onu yönlendiren de çoğu kere burasıdır. Bu sebeple onun doğru istikamette seyretmesini sağlayabilmek için öncelikle bu iç dünyasında etkin olmak gerekir. Bunun için ise hukukun harici mekanizması kâfi değildir. Çünkü insanlar kanunlarla ne kadar bağlanırlarsa bağlansınlar zayıf karakterli olduklarından onlardan kaçınma çarelerini bulurlar. Kişilerin fiil ve hareketlerini düzenleyen hükümlerin nüfuzundan her gün çeşitli hilelerle sıyrılabilen pek çok insanın bulunduğu bir gerçektir[59]. Bir Amerikalı Sosyolog A.B.D.'de çok suç işlenmesinin ve kanunların ihlal edilmesinin sebebini "kanunların her şeye muktedir oldukları" hususundaki zihniyete ve bu anlayışın doğurduğu kanun bolluğuna bağlamaktadır[60]. İşte bu noktada devreye giren din insanın iç dünyasında etkisini göstererek âmir hükümlerin ihlaline mani olmaktadır. Zira din aynı zamanda ahlâkî bir müessese olarak insanlara yön veren en mükemmel kanunlar ve en sıkı nizamlardan daha kuvvetli bir şekilde kişiyi içten kuşatan, kucaklayan ve yönlendiren bir disiplindir. Bu sebeple din duygusunun zayıflığı ve kuvvetliliği ile ahlaki ve hukukî suçların artıp azalması arasında önemli bir bağlantı vardır. Çünkü din insanın hem akıl, hem duygu, hem de sezgi yönüne hitap etmek suretiyle kişiyi bütün boyutlarıyla bir bütünlük içinde kavramaktadır. Dine dayalı olmayan bir ahlak anlayışının da insanı yönlendirmede önemli bir fonksiyonu yoktur. Çünkü din olmayınca ahlak için yaptırım gücü de yoktur[61]. Buna göre bir müslüman ahlakını inancından, sosyal nizamını ahlakından, siyasetini ise sosyal nizamından alır[62]. İşte bu sayededir ki müslüman toplumlar batılılarda olduğu gibi rahat ve selameti kanunlarda değil inanç ve hislerinde, ahlaki ve fikri terbiyelerinde bulurlar[63]. Bunun için Hz. Peygamber: *"Hiçbir baba çocuğuna iyi terbiyeden daha üstün bir bağışta bulunmamıştır"* buyurmaktadır[64].

Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle insanın yaradılışının gayesi Allah'a kulluktur[65]. Kulluk ise insan-Allah ve insan-âlem ilişkisini bütün yönleriyle kapsayan geniş bir kavramdır. Kulluğun nasıl yapılacağını dinleri göndermek suretiyle bildiren Allah'tır. Bu sebeple Allah ile kul arasındaki ilişki bir din ilişkisidir ve bu ilişki "ezelî ahd" veya "mısâk"[66] diye adlandırılan bir zamandan başlayıp sonsuza kadar devam edecektir. Bu ilişkinin dünya

---

59 Birsen, s. 107.

60 Dönmezer, "Hukuk ve Hayat", *İÜHFM*, XXI/1-4 (1957), s. 429.

61 Tümer, *DİA*, IX, 317; Hökelekli, s. 73, 75.

62 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 165.

63 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 172.

64 Tirmizi, Birr, 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 412; IV, 77.

65 Zâriyât 51/56.

66 A'râf 7/172.

hayatına ait olan kısmının muhasebesi ise "din günü"nde yapılacaktır[67]. Din gününün sahibi de Allah'tır[68]. Buna göre Allah'a iman etmiş bir müslümanın bu geçici dünya hayatının ebedi olan ahiret hayatını[69] şekillendireceğinden hareketle, hiç bir şeyin Allah'a gizli kalmadığı[70] ve onun her şeyi bildiği[71], bu dünya hayatının kayda alındığı[72], bütün davranışlarından Allah'ın huzurunda hesaba çekilip zerre miktarı da olsa yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığını göreceği[73] bilinci, kendi şahsi hürriyetinden ve bağımsız yönelişinden vazgeçerek, ilahi iradeye teslim olup bağlanmasını, Allah'ın mutlak hakimiyet ve otoritesini kabul ederek buna başeğmesini, O'nun emir ve yasakları çerçevesinde hayatına yön vermesini sağlamakta, bir anlamda onun imanı, kendi aczini bilerek, kendisinin sadece ilahi emirlerin uygulayıcısı olduğunu hissettirmekte, görevini en güzel şekilde ve en üst derecede yerine getirmesini temin etmektedir. Aynı zamanda bu bilinç ona güçlü bir "vazife ve sorumluluk" duygusu kazandırmakta[74] ve hukuk hükümlerinin ispatı mümkün olmayacak şekildeki ihlallerine engel olmaktadır. İnsanın yapısı itibariyle hem hür, hem bencil, hem cedelci, hem de toplum halinde yaşama mecburiyetinde olması dikkate alınırsa insana bütün yönleriyle hakim olabilen dinin ifade ettiği anlam daha iyi anlaşılır[75].

İslâm'da hukuk, dinin harici göstergesidir ve İslâm, hukukî faaliyetleri ve formaliteleri din ve ahlaka bağlayarak onları ıslah etmeyi ister. Hukukun böyle dini bir şekilde algılanışı, onun objektiflik ve saygınlık derecesinin olduğu kadar önem ve güvenilirliğini de arttırır. Zaten insan davranışı çok karmaşık olduğundan onu tamamıyla kontrol edebilmek için ahlak ve hukukun dengeli bir sentezine gerek vardır[76]. Böylece hukuk toplum üzerinde sevgi, saygı ve korku hislerinin hepsini birden uyandırabilmektedir. Zira bir kanunun geçerli ve faydalı olabilmesi için buna ihtiyaç vardır[77].

İslâm'ın hukuku din ile irtibatlandırmasının sonucu olarak suç işleme, insan haklarının ihlalinden ziyade Allah'ın kanunlarını ihlal etmek anlamına gelir. Bunun neticesinde, İslâm ahiretteki cezanın kat'iyet ve şiddetini hatırlatmakta ayrıca din, ahlak ve hukuktan oluşan

---

67 Fâtiha 1/4.
68 Öztürk, s. 258-259.
69 En'âm 6/32; Tevbe 9/38; Hûd 11/15; Ankebût 29/64; Muhammed 47/36.
70 Gâfir 40/19; İbrahim 14/38.
71 Bakara 2/282, 283; En'âm 6/101...
72 İsrâ 17/13; İnfitâr 82/10-12.
73 En'âm 6/164; A'raf 7/8-9; Tâhâ 20/74-76; Zâriyât 51/6; Tekvir 81/10-15; Gâşiye 88/25-26; Zilzâl 99/7-8...
74 Hökelekli, s. 163-164; ayrıca bk. Kardâvî, s. 72 vd.
75 Kılıç, s. 39, 53.
76 Halife, s. 14.
77 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 275.

toplumsal denetim mekanizmalarıyla müslümanlar arasındaki suç oranını asgari seviyede tutmaktadır[78].

İslâm'a göre bir müslümanın sosyal vazifeleri dinin aslında mevcuttur. Bu sebeple dini vazifeler müslümanın vicdanının arzusu ile yerine getirilmekte ve böylece farkında olmadan sosyal görevler de ifa edilmiş olmaktadır[79]. İşte bu durum hukukun cebrî gücüne ihtiyaç bırakmamakta ve hukuk, kültürün bir unsuru olmaktadır. Zira *Abadan*'ın ifadesiyle hukuk sırf bir cebir mekanizması olmaktan uzaklaştığı nispette, kültürün bir unsuru hatta bizzat kültürün kendisidir. Hukukun kültürel unsur ve fonksiyonu bilhassa ona, insanların gönüllü bağlılığında, yani hukukî hareketlere istekleri ile katılmalarında aranmalıdır[80]. Böyle bir durumda hukuk toplumun sırtında bir yük olmaktan çıkıp kendisini onunla tanımladığı bir olgu halini alır. Nitekim Hz. Ebû Bekir hilafet görevini üstlendiğinde Hz. Ömer'i kadı tayin etmiş ve kendisine bir yıl boyunca davaya gelen olmamıştı[81].

Hukukun fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için onun hükümlerine saygı duymak şarttır. Bunun için fertlerde hukuk bilincinin oluşturulup kökleştirilmesine ihtiyaç vardır. Hukukun yalnız bilgide değil duyguda bulunmasında onun yalnız insan kafasına değil göğsüne de yerleşmiş olmasına ihtiyaç vardır[82]. *Jhering*'in bu konudaki şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

> "İçeride sağlam ve sarsılmayan, dışarıda kendisine saygı duyulmasını isteyen devlet için hukuk bilincini aşılamak ve bu bilinci güçlendirmekten daha değerli bir hazine yoktur. Bu duruma özen gösterme siyasi terbiye aleminin en önemli ve en yüce vazifelerinden birisidir. Devlet her vatandaşın hukuk bilincinin sıhhat ve kudretinde kendi kuvvetinin gür bir kaynağına ve dışarıda olduğu gibi içerdeki bekasının da en sağlam bir teminatına sahip olmuş olur"[83].

b. Hukuk Normları İnsan Fıtratına, Psikolojisine Ve İhtiyaçlarına Uygun Vazedilmiştir

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi insan toplumsal bir varlıktır. Bunun tabii sonucu olarak kurallarını isteyerek yerine getirmek üzere kendisini bir topluluğa ait hissetmek zorundadır[84]. Bu durum ferdin toplumda geçerli olan hukuk yasalarını kabule hazır olduğunun bir ifadesidir. Fakat tabiatı ne olursa olsun her varlık kendisine özgü olan doğal yasalara boyun eğer. Bu nedenle insanların maddi varlıkları nasıl doğal-fiziksel

---

78 Halife, s. 18.
79 Said Halim Paşa, *a.g.e., s.* 96.
80 Abadan, s. 36.
81 Kalkaşendî, I, 475.
82 Krichmann, s. 194.
83 Jhering, s. 60-61.
84 Halife, s. 15.

yasalara boyun eğiyorsa, toplumsal varlıkları da öyle doğal-toplumsal yasalara boyun eğer[85]. Bundan dolayı hukuk herşeyden önce, toplumu meydana getiren insanın biyolojik ve psikolojik yapısını gözönünde bulundurmak zorundadır. Çünkü toplumsal hayatın biçim ve çeşitleri en sıkı bir şekilde onu meydana getiren fertlerin bedeni ve ruhi özellikleriyle ilgilidir. Bir hukuk düzeninin uzun zaman yürürlüğünü sürdürebilmesi o toplumdaki insanların psikolojik durumlarıyla yakından ilgilidir[86].

İslâm hukukunun vahye dayalı bir hukuk sistemi olmasının önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü insanın yaratıcısı, onu en iyi tanıyan, ihtiyaçlarını en iyi bilen Allah'tır. Bu sebeple O'nun vazetmiş olduğu temel hukuk ilkeleri de insanın fıtrat ve psikolojisine uygun olacaktır. Bunun için Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla insana ulaştırdığı ilahi tebliğin temel ilkelerinde bir fark yoktur. Bütün Peygamberler birbirlerinin getirdiklerini tasdik etmişlerdir[87]. Hz. Peygamber'in *"Her doğan fıtrat üzere doğar"* hadisi bu açıdan önem arzetmektedir[88]. Fıtrat kişinin doğuştan olan gerçekliğidir ve aynı zamanda onun inançları, değerleri, eğilimleri, hayata bakış açısı, dünya görüşü ve çevresiyle olan ilişkileri üzerinde etkisi vardır[89]. İşte bu noktada ona müdahale edilir ve yabancı etkilerle değiştirilirse, ya da ona aykırı davranışa zorlanırsa fertlerin mutluluğu bulmaları mümkün değildir.

c. İnsanın Çok Değer Verdiği Şeylerle İlgili Düzenlemelerde, Yükümlülük Ve Yasaklarla İlgili Sebepler İkna Edici Şekilde Açıklanmıştır

Her hukuk kaidesi fertlerin mutlak hürriyetlerine bir kısıtlamanın ifadesidir. Bunun sonucu olarak fert ilgili kaidenin hükmünden kaçıp kurtulma eğilimine sahiptir. Esasen bir kaideden kaçınma temâyülünün sebebi bizzat kaidenin içinde bulunmaktadır[90]. Özellikle de fertlere mali bir yükümlülük getiren kaidelere karşı bir hassasiyet sözkonusudur. İnsanlarda kendi emekleriyle elde ettikleri menfaatleri muhafaza hususunda bir his olduğu kabûl edilebilir[91]. Aynı durum kişinin hayatını ilgilendiren konularda da geçerlidir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: *Savaş hoşunuza gitmediği halde size farz kılındı. Çoğu zaman bir şey hoşunuza gitmez ama o sizin için hayırlı olur, bir şeyi arzu edersiniz de o sizin için kötü*

---

85 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 22-23.

86 Aral, *Toplum ve Adaletli Yaşam*, s. 25.

87 En'âm 6/83-90.

88 Buhârî, Cenâiz, 80, 92, Tefsîr, XXX/1, Kader, 3; Müslim, Kader, 22-24; Ebû Dâvûd, Sünnet, 17; Tirmizî, Kader, 5; Mâlik, *el-Muvatta'*, Cenâiz, 52; Ahmed b. Hanbel, II, 233, 275, 315, 346, 393, 410, 481; III, 353.

89 Yasin Muhammed, III/2 (1995), s. 44.

90 Topçuoğlu, s. 3, (Hirş'in yazdığı önsöz).

91 Tosun, s. 21.

olabilir. Allah bilir siz bilmezsiniz"[92]. Bu konu ile ilgili bazı tipik örnekleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusunun bütün insanlar için değişmez bir psikolojik gerçek olduğu düşünülebilir[93]. Bu sebeple dünya hayatı içerisinde insanın en kıymetli varlığı canıdır ve maddi varlıklar içinde hiç bir şey onun karşılığı olamaz. İşte bu durumu dikkate alan Allah düşmanlarla savaş halinde O'nun rızası için ve dolayısıyla O'nun dinini yüceltmek maksadıyla savaşıp ölenlerin gerçek manada ölüler olmadığını ve onların yaşadığını ifade etmektedir[94]. Gerçek ölümsüzlüğü Allah yolunda ölmede (maddi olarak) bulan bir mü'mine bu psikolojik motivasyon büyük bir savaş dinamizmi kazandırmıştır. Bunun yanısıra Allah yerlerde ve göklerde ordularının bulunduğunu[95] ve gerektiğinde onları gönderdiğini[96] haber vermek suretiyle kendi yolunda mücadele edenlere moral vermekte ve psikolojik olarak insanı rahatlatmaktadır.

Kısasta da aynı anlayışı görmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim kısasta hayat bulunduğunu ifade etmektedir[97]. Allah kısasın uygulanmasını canların telefine sebep olsun diye değil hayatın varlığı için sebep kılmış, toplumsal hayatta suçların bu şekilde önlenebileceğini ve toplumun böylece hayat ve huzur bulacağını ifade ederek, kısas yoluyla canları muhafazayı ve suçları önlemeyi öngörmüştür. *Düreynî*'nin de ifade ettiği gibi çoğu zaman nefis ceza konusunda ancak denkliğe razı olur. Bu sebeple kısas insanın bu özelliği dikkate alınarak vazedilmiştir[98]. Zira insanın intikam duyguları ancak bu şekilde söndürülebilir ve onun gönlü ancak böyle alınabilir. Gözü çıkarılmış bir kimsenin gönlünü, miktarı ne olursa olsun tazminatla tedavi etmek mümkün değildir. Ama suçlunun da gözünün çıktığını görünce tatmin olur ve belki kendisine zarar verenin hayatına malolabilecek intikam duyguları söner. Topluluk içerisinde kendisine tokat atılan bir kişiye miktarı ne olursa olsun verilecek tazminat ya da süresi ne kadar uzun olursa olsun yatacağı hapis mağduru tatmin etmez. Fakat kalabalık içerisinde kendisine vurulduğu gibi bir şamar indirmesi gönlündeki ateşi söndürür, intikam duygularını köreltir, kan davalarını önler. Bu şekilde suç ile cezanın denk olması eşitlik prensibinin de bir gereğidir[99]. Kaldı ki bu anlayış suçlardan caydırıcı bir nitelik de taşımakta ve suçu kaynağında kurutmaktadır.

---

92 Bakara 2/216.
93 Hökelekli, s. 98; Kutub, s. 286-287.
94 Bakara 2/154.
95 Fetih 48/4, 7.
96 Ahzâb 33/9.
97 Bakara 2/179.
98 Düreynî, s. 95.
99 Ebû Zehre, *el-Cerîme*, s. 19.

Bu konunun tipik misallerinden birisi de zekat ve faiz ile ilgili Allah'ın şu ayetleridir:

> "Başkalarının parası arasında artış sağlasın diye faizle verdiğiniz para Allah katında artmaz; ama, Allah'ın hoşnutluğunu dileyerek verdiğiniz zekat, işte bunu verenler, verdiklerinin karşılığını kat kat arttırırlar"[100].

> "Allah faizi mahveder, sadakaları ise attırır"[101].

Hz. Peygamber de *"sadaka vermekten kulun malı eksilmez"* buyurmaktadır[102].

Bu ayetlerde yer alan "ribâ"nın kelime manası artmak demektir[103]. Şüphesiz faizci, alacağı faiz ile malının artmasını arzu eder. Gerçekten maddi olarak o mal artar. Fakat onun maddi, görünüşteki manası ile vakıa arasında zıt münasebet vardır. Allah bunu arttırmayacağını beyan etmektedir. Gerçekten bir çok müessesenin bu yüzden battığı dikkate alınırsa faizin ekonomik sisteme konulmuş bir dinamit olduğu çok iyi anlaşılacaktır.

"Zekât" kelimesi de sözlükte artmak, çoğalmak manalarına gelir[104]. Kişi zekatını verdiğinde maddi anlamda bir eksilme görülmektedir. Bu sebeple zekat vermek istemeyen malının çoğalması için vermez. İşte Allah malın çoğalmasının zekatla mümkün olacağını bildirerek insanın bu isteğine cevap vermektedir. Zekat mal güvenliğini temin ederken faiz, malı ve dolayısıyla ekonomiyi tahrip etmektedir. Bu zıtlıkları, birarada barışık tutan Allah insanın isteğine cevap vermekte ve nefsine ağır gelen hükümlere uymasını kolaylaştırmaktadır.

d. İslâm'da, Hukuk Kurallarına Uygun Davranılmasını Temin Eden Saiklerin (İtici Güç) Bulunuşu

Bunlar arasında emir ve yasaklara riayete mükafat verilmesini, yasakların soyut baskılar olmaktan çıkarılıp onlara alternatif mübahların gösterilmesini, suça teşvik edici unsurların ortadan kaldırılmasını ve suçtan caydırıcı cezaların öngörülmesini saymak mümkündür. Bundan başka İslâm'da, kamuya karşı işlenen suçlarda uygulanacak cezalar Allah hakkı olduğundan bunlarda hiç bir kimsenin af yetkisinin olmaması, belirlenen cezalarda (had) indirime gidilememesi, şahsın hakkını ilgilendiren suçlarda af yetkisinin sadece mağdura ait olması, suçlardan sonra af beklentisini ortadan kaldırdığı için âmir hükümleri ihlâle cesaret çok daha az olmaktadır. Gerçekten emir ve yasaklara uygun

---

100 Rûm 30/39.
101 Bakara 2/276.
102 Ahmed b. Hanbel, I, 193.
103 Râğıb el-Isfahâni, s. 272-273.
104 Râğıb el-Isfahâni, s. 312-313.

davranışlara kat kat mükâfat verilmesi[105] hukukun işleyişine gönüllü katılım için önemli bir motivasyon sağlamaktadır. Yine bu noktada yasakların ihlalini önlemek için onlara ihtiyaç bırakmayacak pratik alternatiflerin bulunması da hukuka uygun davranmayı teşvik eden sebepler arasındadır. Bir şeyin yasaklanmış olması insanın ona uzanma arzusunun bulunması sebebiyledir. İşte İslâm insanın bu arzusunu tatmin edebileceği meşru bir alternatif vazederek yasakları ihlale engel olmayı yeğlemiştir. Bu helaller içerisinde maddi ve manevi bütün zevkler, yasaklara ihtiyaç bırakmayacak şekilde mevcuttur. Örnek olarak, zina yasağına karşılık evliliği, içkiye karşılık alkolsüz meşrubatları, gasp, hırsızlık, kumar, faiz gibi gayr-ı meşru kazanç yollarına karşılık alış-veriş, hibe, şirket akdi gibi muameleleri zikretmek mümkündür. Kaldı ki bütün mübah yolların kapanıp tehlikeli bir durum ortaya çıktığında da (zaruret halinde) bu yasaklara kendi miktarınca izin verilmiştir[106]. Bu alternatifler varken yasak yollara başvuran kendisine bir mazeret bulamayacaktır. Eğer ortada suçu teşvik edici bir sebep var ise bu cezada hafifletici sebep olarak dikkate alınmıştır. Evli ile bekarın zina cezasının farklı oluşu[107] bu yüzdendir. Hz. Ömer'in şu iki uygulaması da bu açıdan önemlidir:

O, halifeliğinin bir yılında meydana gelen açlık ve kuraklık sebebiyle hırsızlık suçuna teşvik edici bir ortam oluştuğundan el kesme cezasını tatbik etmemiştir[108]. Yine O'nun konu ile ilgili bir başka önemli uygulaması da şudur:

Hâtıb b. Ebi Belte'a'nın köleleri Müzeyne kabilesinden bir adamın devesini çalıp kestiler. Olay Hz. Ömer'e intikal edip suç sabit görülünce Mâide suresinin(5), 138. ayeti gereğince ellerinin kesilmesine hükmetti. Daha sonra Hâtıb'ın onları aç bıraktığını tespit edince köleleri cezalandırmaktan vazgeçerek bu suçu işlemeye sebebiyet veren Hâtıb'ı değeri 400 dirhem olan deve için 800 dirhem tazminat ödemeye mahkum etti[109].

e. Vicdanın Uyandırılması Yoluyla Bir İç Disiplin Oluşturularak Kişinin Kendi Kendisini Kontrol Altına Alması Esas Alınmıştır

İslâm hukukunun vahye dayalı bir hukuk sistemi oluşunun önemi burada da kendisini göstermektedir. Çünkü vicdan duygusunun din ile önemli bir bağlantısı vardır. Zira vicdan insanın moral cephesini oluşturan din ve ahlaktan oluşan iki temele dayanır[110]. Kur'an-ı

---

105 Bakara 2/261; En'âm 6/160; Kasas 28/83-84; Buhârî, Rikâk, 31; Müslim, Îmân, 207.

106 *Mecelle*, md. 21-22.

107 Nûr 24/2; Buhârî, Sulh, 5; Ahkâm, 39, Âhâd, 1, Şurût, 9, Eymân, 3; Hudûd, 30, 34, 38; Müslim, Hudûd, 25; Kudât, 22; Ebû Dâvûd, Hudûd, 25...

108 Abdürrezzâk, X, 242-243; Bâcî, VI, 65.

109 Mâlik, *el-Muvatta'*, Akdiye, 38; Abdürrezzâk, X, 238-239; Beyhakî, VIII, 483; Bâci, VI, 64-65.

110 Gür, s. 7.

Kerim'in ifadesine göre Allah'ın zikrini ve uyarısını kabul etmeyip kalpleri kaskatı kesilen insanlar kötülük karşısındaki duyarlılığını kaybetmişlerdir[111]. Çünkü bu haliyle en büyük kötülüğü kendisine yapan birisinden başkası için duyarlı olması beklenemez. Bundan dolayı ancak dini ve ahlakı bütün olanın vicdanı güçlü ve selimdir[112] ve bu özellikteki bir insanın vicdan duygusu haksızlık yapması halinde kendisini kınayan bir güç[113] olarak karşımıza çıkar[114].

Vicdanın alanı başlıbaşına bir hesaplaşma alemidir ve onun hükmü, iç dünyaya ait bir incelemede, kişinin, konuşanın ve cevaplandıranın kendisinin olduğu Allah korkusu ile kendi düşünce ve duyuşlarını telif ettiği bir soruşturmada vardığı sonucu ifade eden manevi bir emirdir. Bu hüküm hasbidir (karşılıksız) ve menfaat hislerinden temiz bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkar. Onu maneviyat tesirinden başka hiç bir kuvvet baskı altına alamaz[115]. Maneviyat olmayınca da gerçek bir vicdan duygusundan sözedilemez. İşte bütün bunlardan dolayı gerçek manada adalete böyle bir vicdan hükmüne uygun kanun ve mahkeme hükmü ile ulaşılabilir[116]. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.s.): *"Müftüler fetvâ verse de sen kalbinden (kendinden) fetvâ iste"*[117]*; "İyilik ahlak güzelliğidir, günah ise vicdanında (kalbinde) rahatsızlık uyandıran ve başkalarının bilmesini istemediğin şeydir"*[118] buyurarak vicdanın vereceği hükmün önemine dikkat çekmiştir.

Hz. Peygamber'in şu hadisi de bu nokta-i nazardan oldukça dikkat çekicidir:

> "Siz bana aranızdaki anlaşmazlıklar sebebiyle davaya geliyorsunuz. Belki bazınız delilini diğerinden daha iyi ifade eder (Bu sebeple ben de onun lehine hükmedebilirim). Ben kimin lehine (onun sözünü dikkate alarak) kardeşinin hakkından bir şey hükmetmiş isem, ona ancak ateşten bir parça kesmişimdir. Sakın o hükümle kestiğim bu parçayı almasın"[119].

Hz. Peygamber bu hadisiyle vicdanlara hitap ederek, ispatı mümkün olmayan haksızlıklar karşısında hukuk kaidelerinin yapabileceği bir şeyin bulunmadığını ifade etmektedir. Gerçekten *Duguit*'in de ifade ettiği gibi hukuk kendi kuvvetini münhasıran ferdi

---

111 Mâide 5/13; Zümer 39/22.

112 Gür, s. 7.

113 Kıyâme 75/2.

114 Çağrıcı, *DİA*, II, 2.

115 Gür, s. 7, 8.

116 Gür, s. 8.

117 Dârimi, Büyû, 2; Ahmed b. Hanbel, IV, 194, 227, 228.

118 Müslim, Birr, 14, 15; Tirmizi, Zühd, 52; Ahmed b. Hanbel, IV, 182, 227, 228; V, 251, 252, 256.

119 Buhârî, Şehâdât, 28; Hiyel, 10; Ahkâm, 20; Müslim, Akdiye, 4; Ebû Dâvûd, Akdiye; Edeb, 87; Tirmizi, Ahkâm, 11, 18; Nesâî, Kudât, 12, 33; İbn Mâce, Ahkâm, 5; Mâlik, Akdiye, 1; Ahmed b. Hanbel, II, 232, VI, 203, 290, 307, 308, 320.

vicdanların kendisine iltihakından alır[120] ve hukuk, tesirini, bağlayıcı ve zorlayıcı olma özelliğinden ziyade vicdanen uyulması gereken bir değerler dizisi olduğunda gösterebilir. Zira karşısındakinin hakkını tanıyan ve haksızlığa tahammül edemeyen kafa değil vicdan ve kalptir[121]. Bunu şu şekilde örneklendirmek mümkündür. Hukuk kaideleri, eğimi fazla olan bir yolda boşa alınmış bir otomobili durdurmak için dışarıdan insanların tutmasına benzer. Tutanların ona uyguladıkları dış baskı kalktığı an kendi bildiğine gidecektir. Oysa onu içeriden frenlemek en doğrusudur. Bu durumda onu tutmaya gerek yoktur. İşte vicdanın hükmü de buna benzemektedir. Ödevlerini hukuk baskısı altında yerine getiren bireyin hali birinci durumun tipik örneğidir. Kanunların etkisinden çıktığı an bildiğini yapacaktır. Bundan dolayı Hz. Ömer'in hilafet görevini üstlendiği ilk günde söylediği *"Hesaba çekilmeden önce kendi kendinizi hesaba çekin"*[122] sözü oldukça ilginçtir. Zira sağlıklı toplumun oluşması bu tür insanların çokluğuyla doğru orantılıdır.

Vicdan duygusunun uyanık ve canlı tutulmasının önemli bazı sonuçları vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Suç işlemeyi önleyici bir rol oynar suçu doğuran kini ortadan kaldırır. Bunun neticesinde sevgi kuvvetlenir, kin ve çekememezlik duyguları söner, sabır ve irade kuvvetlenir. Kişi sabrından dolayı sevap kazanacağını ve kininden dolayı da cezaya çarpılacağının farkına varır. Bu psikolojik teselli, gönüldeki bütün tecavüz mikroplarını ve saldırı isteğini söküp atar. Böylece kişi Hz. Peygamberin şu hadisine dayanarak toplumla iyi geçinir: *"Mü'min geçimlidir, geçinmeyen ve geçinilmeyen kimse de hayır yoktur"*[123]. Toplumla böyle bir bağ kuran şahıs başkasına rahatsızlık vermez. Çünkü Hz. Peygamber'in ifadesiyle müslüman diğer müslümanlara zarar vermez[124]. Esasen emrolunan bütün ibadetlerin gayesi de nefis terbiyesi ve vicdan duygusunun canlı tutulmasıdır.

b. Vicdanın uyandırılması ve canlı tutulması suçlunun çektiği cezanın Allah tarafından farz kılındığına inanmasıyla ilgilidir. Bu durumda suçlu pişmanlık duyarak kısa bir süre sonra tevbe edebilir. Yakalanıp ceza görmesi veya kurtulup kaçmış olması sonucu değiştirmez. O Allah'ın kendisini kontrol ettiğini ve bir gün mutlaka kendisine hesap soracağını bilir. Hz. Peygamber'e gelip zina suçunun cezası olan recm'in tatbikini sağlayan,

---

120 Duguit, *Droit Constitutional*, s. 97'den naklen Cuche, V/1-4 (1948), s. 403.

121 Von Hippel, *Elemente des Naturrechts*, s. 21, 23'den naklen, Aral, "a.g.m.", s. 348.

122 Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, XVI, 159, 166-167.

123 Ahmed b. Hanbel, II, 400; V, 335.

124 Buhârî, Îmân, 4, 5; Rikâk, 26; Müslim, Îmân, 64, 65; Ebû Dâvûd, Cihâd, 2; Tirmizî, Kıyâme, 52; Îmân, 12; Nesâî, Îmân, 8, 9, 11; Dârimî, Rikâk, 4, 8.

Mâiz'in tutumu[125] buna örnektir. Beşeri kanunların uygulanmasında ise suçlu kendisini cezadan kurtardıkça cesareti artar. Bu sebeple kanunlar ne kadar dinden uzaklaşırsa, kalpler imandan ne ölçüde ayrılırsa, suçlar o nispette çoğalır[126].

c. İbadetler Yoluyla Karakterin Güçlendirilmesi

İslâm emir ve yasakları din ile irtibatlandırmak suretiyle insan karakterini güçlendirmeyi hedeflemiştir. Bunun en önemli vasıtası da ibadetlerdir. Her türlü ibadet Allah'ın huzurunda bulunuşu ifade eder ve Allah'a inancı ve bağlılığı simgeler.

İnsan tabiatı temelde çok yönlü istek ve ihtiyaçların, biri diğeri ile çelişen karşıt güç ve eğilimlerin yol açtığı çatışmalı ve dolayısıyla değişken, istikrarsız bir özellik gösterir. Ayrıca beşeri eğilimlerin kendi içine kapanarak, hakikate kapalı ya da çok dar görüşlü bir yapı oluşturmaları tehlikesi de vardır. Bu değişken ve tutarsız tabiatın tutarlı ve dengeli bir karaktere dönüştürülmesi ilahi hakikatle ilişkilerin sürekli canlı tutulması, sistemli bir davranış ve uygulama düzenini gerekli kılmaktadır. İslâm'ın insanları yapmakla mükellef tuttuğu ibadetlerin herbirisi insanın Rabbi, diğer insanlar ve varlıklar arasındaki ilişkilerinde adalet ve hakkaniyet ölçüleri içerisinde hareket etmesini temin etmektedir. Allah'ın huzurunda hazır bulunan insanın o esnada ruhunda dini bir atmosfer canlanarak, duygular incelip yücelmekte, bu ruh halinin tekrar tekrar yaşanmasıyla da dini şuur insanda kökleşmektedir[127].

İbadetler insan tabiatında ve ruhunda yerleşmiş bulunan iyi yönlerin gelişip olgunlaşmasını, fertte bir iç disiplinin oluşmasını ve iradenin güçlenmesini sağlamaktadır. İbadetler vasıtasıyla ferdin vicdanında sabitleşen "kendi kendini denetleme" (oto-kontrol) mekanizması da hukukun denetim sahasını ve faaliyetlerini daraltmakta ve buna ihtiyacı azaltmaktadır. Çünkü kişinin Allah'ın huzurunda bulunduğu bilincinin canlı tutulması onun emir ve yasaklarına karşı itaatsizliği dolayısıyla ona karşı yapılacak saygısızlığı önleyici bir rol oynar.

2. Hukuk Karşısında Eşitlik Temel Bir İlkedir, Hak Asla Zayi Olmaz, Hakkı Ancak Sahibi Bağışlar

Hukuk karşısında en sade vatandaştan devlet başkanına kadar hiç bir kimsenin ayrıcalığı yoktur. Haklı olma noktasında kişinin dini, dili, soyu, makam ve mevkii üstünlük konusunda belirleyici olmadığı gibi haksızlık yapılmasına da sebep değildir. Bu sebeple

---

125 Buhârî, Ahkâm, 19; Müslim, Hudûd, 16-23; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23; İbn Mâce, Hudûd, 9; Dârimî, Hudûd, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 450, 453; V, 99, 217, 347, 348.

126 Ebû Zehre, *el-Cerîme*, s. 13-15; a.mlf., *el-Ukûbe*, s. 25-26.

127 Hökelekli, s. 233-249; Halife, s. 16; Kardâvî, s. 234 vd.; Yasin Muhammed, s. 50, 59.

herhangi bir suç, dünyada ispat vasıtalarından biriyle ispatlanamasa dahi ahirette karşılıksız kalmayacak ve hak sahibi hakkını alacaktır. Hz. Peygamber: *"Kıyamet günü haklar sahiplerine mutlaka verilecektir. Hatta boynuzsuz koyun kendisini süsen boynuzlu koyundan hakkını alacaktır."*[128] buyurmuştur. Çünkü hiç bir hak zayi olmadığı gibi hakkını da ancak hak sahibi affedebilir. Bu konu ile ilgili en güzel örneği Hz. Peygamber göstermiştir. Hak ve adalet konusunda ne kendisine ne de yakınlarına bir ayrıcalık tanımıştır. Şu olay oldukça dikkat çekicidir. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre: Bir gün Hz. Peygamber ganimet malı dağıtırken oraya gelen bir adam O'nun üzerine abanmıştı. Bundan rahatsız olan Hz. Peygamber elinde bulunan bir değnekle onu dürtüp dikkatli olmasını istemişti ki değnek onun yüzüne gelerek çizmişti. Hemen Hz. Peygamber onu yanına çağırıp değneği eline vererek aynı hareketi kendisine uygulamasını (kısas gereği) istedi. Fakat adam Hz. Peygamber'e kendisini affettiğini söyleyip kısas uygulamaktan vazgeçti[129]. Bizzat Hz. Ömer de: *"Hz. Peygamber'in kendisine kısas yaptırmak istediğini gördüm"* demektedir[130]. Yine Hz. Peygamber'in şan ve şöhrete göre ceza tayinini reddedip kızı Fatıma da olsa suçlu olana cezasını vereceğini bildirmesi[131] Hz. Ebû Bekir'in ısrarlarına rağmen askerlerle beraber savaşa katılıp *"mutlaka sizinle eşit olduğumu göstereceğim"* demesi[132] bu noktada önemlidir. Hz. Ömer de Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta: *"Huzurunda, meclisinde ve hükmünde insanlara eşit davran ki toplumda mevki sahibi olan kişi (şerif) zulmünü ummasın, zayıf olan da adeletinden ümit kesmesin"*[133] demiştir.

Konumuzla ilgili olarak şu olay güzel bir örnektir:

Mısır valisi olan Amr b. As'ın oğlu at koşusu yarışında kendisini geçen bir Mısırlı'yı: *"Sen şerefli birisinin oğlunu nasıl geçersin"* diye dövmesi üzerine Hz. Ömer, Amr b. As ile oğlunu huzuruna çağırtıp, Mısırlı'ya, kendisine vurduğu şekilde Amr'ın oğluna vurmasını emretti. Mısırlı ona vurduktan sonra Hz. Ömer: *"Bu defa da Amr'ın kel kafasına vur"* dedi. Mısırlı kendisine vuranın onun oğlu olduğunu, ondan da intikamını aldığını söyledi. Bunun peşinden Hz. Ömer Amr b. As'a dönerek şu önemli sözünü söyledi: *"Analarından hür olarak doğdukları halde siz insanları ne zamandan beri köleleştirdiniz"*. Bunun üzerine Amr b. Âs bu olaydan haberi olmadığını söyledi[134].

---

128 Ahmed b. Hanbel, II, 235, 323, 363, 442.

129 Ebû Dâvûd, Diyât, 14; Ahmed b. Hanbel, III, 28.

130 Nesâî, Kasâme, 23.

131 Buhârî, Enbiyâ, 54, Meğâzî, 53; Hudûd, 12; Müslim, Hudûd, 8, 9; Tirmizî, Hudûd, 6.

132 Taberî, III, 247-248; İbn Kesîr, *a.g.e.*, VI, 311.

133 Beyhakî, X, 229; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 85-86, 89; İbn Ferhun, I,25; Muttakî el-Hindî, V, 806.

134 Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, XII, 660-661.

Aynı konu ile ilgili olarak şu örnek de oldukça ilginçtir. Hz. Ömer halifeliği döneminde, Übey b. Ka'b ile bir hurma bahçesinin mahsûlünde anlaşmazlığa düştüler ve Zeyd b. Sâbit'in hakemliğinde anlaşarak onun evine gittiler. Zeyd, Halife olduğu için Hz. Ömer'e daha iyi bir yer gösterince Hz. Ömer: *"Yaptığın ilk adaletsizlik budur, davacı ile aynı yerde bulunmam gerekir"* diyerek bunu reddetti ve Übey b. Ka'b'ın yanına oturdu. Daha sonra Hz. Ömer'in davalı olması dolayısıyla yemin etmesi gerekiyordu. Zeyd, davacı olan Übey'den onu yeminden muaf tutmasını rica etti. Hz. Ömer bunu da reddederek yemin etti ve sonra şu tarihi sözünü söyledi: *"Vallahi devlet başkanı olan Ömer ile en sade vatandaşı eşit tutmadıkça Zeyd'e dava götürülmemelidir"*[135].

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi hukuk karşısında herkesin eşitliği vardır ve kişiye tanınan haklar onun iradesi dışında -amme menfaati hariç- elinden alınamaz, kendisine ve onun haklarına yapılan tecavüz durumunda, mağdur olan dışında kimse affedemez. Bu tutum suçlar ve hukuk ihlalleri için caydırıcı bir nitelik arzetmektedir.

3. Devlet Başkanı Kur'an Ve Sünnet'in Çizdiği Çerçeve İçerisinde Tasarrufta Bulunduğu Müddetçe Halk Ona İtaatta Kusur Etmeyecektir. Aksi Halde İtaat Yoktur.

Hukukun temel ilkelerini tayin eden vahiy olduğu için bu ilkeler dışında herhangi bir uygulama ve tasarrufun meşruiyyeti olmadığından bunlara itaat yoktur[136]. Devlet başkanının emirlerinin Kur'an ve Sünnetle sınırlı olduğunu ortaya koyan bir çok nass vardır. Bu konuda ilginç olan şu ayettir:

"Ey İman Edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan üli'l-emre (idareciler) de itaat edin..."[137]. Bu ayette «³Í (itaat ediniz) emir fiili "Allah" ve "er-Rasûl" kelimesinin başına geldiği halde "üli'l-emr" kelimesinin başına gelmemiştir. Bunun anlamı şudur: Allah bir şeyi emrettiğinde kesin olarak itaat edilecektir. Rasûlullah emrettiğinde de Kur'an'a arzolunmadan aynen itaat gereklidir. Çünkü Hz. Peygamber'e Kur'an ve onun bir misli daha verilmiştir. Üli'l-emr'e itaat ise «³Í emir fiili ile gelmediği için mutlak değildir. Onun emirleri Kur'an ve sünnete uygun olması halinde geçerlidir. Ayetin lafzı bunu öngörmektedir[138] ve bu itaatın temel şartıdır. Yine bir başka ayet de Allah ve Rasulünün öngördüğü bir hüküm konusunda bir başkasının diğer bir tercih hakkı

---

135 Beyhakî, X, 229-230; Serahsî, XVI, 73-74; Muttakî el-Hindî, *a.g.e.*, V, 808, 839-840.

136 Ahzâb 33/36.

137 Nisâ 4/59.

138 İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 48-49.

olmadığını ifade etmektedir[139]. Hz. Peygamber (s.a.s.) de: *"Sizi Allah'ın kitabı ile yönetecek kolları bacakları kesilmiş bir köle bile başınıza tayin edilse masiyeti emretmedikçe ona itaat edin"*[140] buyururken itaatın şartını ortaya koymuştur. Ayrıca şu olay konu açısından önem arzetmektedir:

Hz. Peygamber bir seriyye gönderdi. Onlara Ensar'dan bir zatı komutan tayin etti ve askerlere komutanı dinleyip ona itaat etmelerini söyledi. Bir müddet sonra askerlerin kendisini kızdırması üzerine komutan odun toplayıp ateş yakmalarını emretti. Sonra da: *"Hz. Peygamber size beni dinleyip itaat etmenizi emir buyurmadı mı?"* diye sordu. Evet cevabını alınca ateşe girmelerini emretti. Bunun üzerine askerler kaçtı. Olay Hz. Peygamber'e anlatıldığında *"Ateşe girseler bir daha çıkamazlardı, itaat ancak meşru olan bir şey hususundadır"*[141] buyurdu. Hz. Ömer de bir gün Ensar ve Muhacirlerden oluşan bir mecliste: *"Bazı konularda keyfî davranırsam nasıl karşılarsınız"* şeklinde bir soru yöneltince orada bulunan Beşir b. Sa'd: *"Eğer sen öyle yaparsan seni ok doğrultur gibi doğrulturuz"* demiş[142], aynı soruyu Muhammed b. Mesleme'ye de yöneltmiş o da: *"Doğruluktan ayrılmayan kimsenin eğer doğruluktan ayrıldığını görürsek ok nasıl ateşle yumuşatılıp doğrultuluyorsa seni de öylece doğrulturuz"* deyince Hz. Ömer: *"Allah'a şükürler olsun ki milletim içinde doğruluktan ayrıldığım zaman beni doğrultacak kimseler bulunmaktadır"*[143] demiştir.

Bundan dolayı Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı olan direktif ve emirlere itaat edilmeyeceği İslâm hukukunun genel bir prensibidir[144]. Hz. Peygamber zekat nispetlerini açıkladıktan sonra *"Hangi müslümandan bu şekilde zekat istenirse versin. Bunun üstünde istenirse vermesin."*[145] şeklindeki ifadesiyle de bu noktaya açık bir biçimde dikkat çekmiştir.

Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Sa'd b. Ebî Vakkâs komutasındaki müslümanlar Kâdısiyye'de (14/635) İranlılara karşı zafer kazandıklarında müslüman erkekler yeterli sayıda müslüman kadın bulamayınca Kur'an-ı Kerim'in Ehl-i Kitap'tan olan hür kadınlarla evliliğe cevaz vermesinden hareketle[146] Ehl-i Kitap'tan kadınlarla evlenmeye başladılar. Bu

---

139 Ahzâb 33/36.

140 Müslim, İmâre, 38-39.

141 Müslim, İmâre, 39, 40; ayrıca bk. Buhârî, Âhâd, 1; Ebû Dâvûd, Cihâd, 78; Nesâî, Bey'at, 34; İbn Mâce, Cihâd, 40; Ahmed b. Hanbel, I, 94, 409; IV, 426, 427, 432, V, 66, 67, 70.

142 İbn Hacer, I, 464; Muttakî el-Hindî, *Müntehâbu Kenzi'l-ummâl*, II, 182.

143 *Müntehâbu Kenzi'l-ummâl*, IV, 381.

144 Buhârî, Âhâd, 1; Müslim, İmâre, 39; Ebû Dâvûd, Cihâd, 87; Nesâî, Bey'at, 34; İbn Mâce, Cihâd, 40...

145 Ebû Dâvûd, Zekât, 5.

146 Mâide 5/5.

zaruretin bir gereği idi. Ancak bir müddet sonra müslüman kadın sayısı çoğaldı ve zaruret hali ortadan kalktı. Bunun üzerine Hz. Ömer İran'ın Medâin şehri valisi Huzeyfe b. el-Yemân'a bir mektup yazarak şunları söyledi: *"Bana ulaşan haberlere göre sen Ehl-i Kitaptan (yahudi) Medâin'li bir kadınla evlenmişsin. Ben bunu uygun görmüyorum. Onu boşa ve koruman altında bırakma!"*. Huzeyfe Hz. Ömer'in bu mektubuna şöyle cevap verdi: *"Bu evlilik helal mı?! Haram mı?! Niçin bu kitâbiyye kadını boşamamı emrediyorsun?! Bunu bana bildirinceye kadar boşamayacağım."* Bu tavır üzerine Hz. Ömer O'na şöyle bir mektup yazdı: *"Bu evlilik helaldir. Ancak İran kadınları aldatıcı ve hilecidir. Bundan size bir zarar gelmesinden endişe ediyorum."* Buna rağmen Huzeyfe kadını Hz. Ömer'in istediği zaman değil bir müddet sonra kendiliğinden boşadı[147].

İslâm devletinde idare eden ile edilen arasında bir akit yapılmaktadır. Buna "bey'at" denir. Bu akit şartlıdır ve her iki tarafa da hukûkî çerçeve içerisinde kalma şartını öngörmektedir. Toplum içerisinde hukukun dışına çıkanları devlet otoritesi hukukun içine çekecek, devlet başkanı hukukî çerçeveyi aşarsa bey'atin bağlayıcı bir niteliği kalmayacak ve devlet başkanı değiştirilecektir. Halk, hukukî çerçeve dışına aşmadıkça ve kendisinde aranan şartlar bulundukça devlet başkanına itaat edecek ve o da görevini sürdürecektir[148].

4. Görev Emanettir Ve Ehline Verilecektir

Modern sistemler ısrarla devlet başkanının yetkilerinden bahsederken, İslâm hukukçuları onun görevlerinden bahsetmektedirler[149]. Çünkü bu vazife bir sorumluluk ve emanettir. Bu görevi üstlenen bu bilinç içinde görevini en iyi şekilde yapmalıdır[150].

Kur'an-ı Kerim'de: *"Allah size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder"* buyurulmaktadır[151]. Emanet genel olarak saklanmak ve korunmak üzere birinin yanına geçici olarak bırakılan şeyi ifade eder[152]. Müfessirlerin ifadesine göre emanet kişinin Allah'a, diğer insanlara ve kendisine karşı vazifelerini yerine getirme manasını taşıyan geniş kapsamlı bir kavramdır[153]. Bazı alimler özellikle ayetin yöneticiler ve hakimler hakkında olduğunu söylemektedir[154]. Bu

---

147 Taberî, III, 188; Cessâs, II, 324; İbn Kudâme, VII, 501.

148 Cessâs, I, 70; Mâverdî, s. 6, 17-20; Kâdî Ebû Ya'lâ, s. 20; İbn Haldûn, s. 193; Arabî, s. 313-319; Atar, *DİA*, IV, 326-327; Kallek, *DİA*, VI, 120-124.

149 Nebhân, s. 37; Karaman, "İslâm'da Hukuk Devleti", s. 232.

150 Nebhân, *a.g.e.*, s. 37.

151 Nisâ 4/58.

152 Ateş, II, 305.

153 İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 298; Şeyhzâde, II, 143-144.

154 İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 300.

ifadeler dikkate alındığında devlet başkanlığı ve hükümet işlerinin icrası ile ilgili mevkiler de dahil olmak üzere bütün görev alanları emanete dahildir[155]. Nitekim Hz. Peygamber kendisinden görev (valilik veya vergi memurluğu) isteyen Ebû Zer el-Gıfârî'ye: *"Sen güçsüzsün, bu iş bir emanettir, emanet ise hakkı ile eda edemeyen ve üstesinden gelemeyen kişi için kıyamet gününde perişanlık ve pişmanlık doğurur"*[156] buyurmuştur. Bundan dolayı işlerin daha iyi yapılabilmesi, kamu hizmetlerinin daha iyi yürüyebilmesi ve istenen sonucun alınabilmesi için devlet başkanı ve diğer görevliler o işi en iyi yapabilecek kişilerden seçilmelidir. Bu durum toplum menfaatinin gerçekleşmesini, devlet mekanizmasının işlemesini ve toplumun idarecilere olan güveni yanında karşılıklı sevgi saygıyı da pekiştirir ve huzuru temin eder. Bu sebeple Hz. Peygamber işler ehline verilmediğinde ondan beklenen sonucun alınamayacağını beyan etmiştir[157]. Bu tutum görev dağıtımında toplum düzenini sarsan adam kayırmacılık, torpil, akrabalık vb. unsurları ortadan kaldırıcı bir özellik arzetmektedir. Ayrıca ayetten anlaşıldığına göre vazifesini yapamayan kişi bunu ehline bırakmalıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber kendisinden görev isteyen iki kişiye: *"Biz, işimizi isteyene ve makam düşkününe vermeyiz"* buyurmuştur[158]. Çünkü bu tür kişiler daha ziyade görev yapmak yerine orada kalmanın yollarını ararlar.

5. Yönetimde Şûrâ Esastır Ve Devlet Başkanı Yönetimde İlgililerle İstişarelerde Bulunacaktır

Danışma manasına gelen müşâvere, meşveret, meşûre, istişâre aynı zamanda arı kovanından bal almak manasına gelir. Toplanıp danışma yapan cemaate de "şûrâ" denir[159]. Müşaverenin sözlük manası ile ıstılahta kullanılan manası arasında yakın bir bağ vardır. Şöyle ki: Çeşitli görüşlere başvurmak suretiyle doğruyu elde etmek veya ona yaklaşmak, arının çeşitli çiçeklerden gerekli malzemeyi alıp işledikten sonra ortaya çıkardığı balı kovandan almak gibidir. Bu bakımdan "şûrâ kelimesi Kur'an-ı Kerim'de bir sureye ad olmuş Allah: *"İş hususunda onlarla istişare et"*[160] şeklinde peygamberine emretmek suretiyle değerine dikkat çekmiş ve *"Onların işleri aralarında istişare iledir"*[161] buyurarak konunun önemini vurgulamıştır[162]. Buna göre kişinin kendisini ilgilendiren durumlarda istişarede bulunması sünnet olmakla birlikte[163] devlet idarecilerinin toplumu ilgilendiren

---

155 Elmalılı, II, 1372.
156 Müslim, İmâre, 16; Ahmed b. Hanbel, V, 173.
157 Buhârî, Rikâk, 35; Ahmed b. Hanbel, II, 361.
158 Buhârî, Ahkâm, 7.
159 İbn Manzûr, "ş-v-r" md., IV, 434-437; Zebîdî, "ş-v-r" md., III, 318-320; Elmalılı, II, 1213.
160 Âl-i İmrân 3/159.
161 Şûrâ 42/38.
162 Konu ile ilgili bk. Ebû Yahyâ, s. 592-593.
163 Nevevî, IV, 76.

konularda o meselenin uzmanları ile istişarede bulunmalarının hükmü konusunda farklı görüşler olmakla birlikte hakim görüş bunun farz olduğu yönündedir. Malikiler ve İmam Şafii'den sonraki Şafiilerin görüşü bu yöndedir. Hatta Malikilerden *İbn Atıyye* ve *İbn Huveyzimendâd* toplumun meselelerini uzmanları ile görüşmeden karar alan idarecinin azlinin farz olduğunu savunmaktadırlar[164].

Hz. Peygamber de istişareye teşvik etmiş kendisi de Bedir'de Ebû Süfyan'ın geldiğini haber alınca ne gibi tedbir alınacağı konusunda "Ensâr"la istişarede bulunmuş, Bedir esirleri konusunda, Uhud, Hendek, Hudeybiye'de ve Taif seferinde, ifk hadisesinde, ezan konusunda olduğu gibi bir çok mevzuda arkadaşlarıyla istişarelerde bulunmuştur. Hatta Ebû Hüreyre: *"Rasûlullah'tan daha çok arkadaşlarıyla istişare eden kimse görmedim"* demektedir. Bundan dolayı İbn Teymiyye (ö.728/1327) "İdareciler istişareden muaf olamazlar, çünkü Allah onu peygamberine emretmiştir" demektedir[165].

Sahabe ve özellikle Hulafâ-i Râşidîn de istişare'ye büyük önem vermişler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer istişarelerde bulunmak üzere Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit ve diğer bazı sahabilerden oluşan birer müşavere heyeti oluşturmuşlardır[166].

Bütün bunlar dikkate alındığında İslâm hükümetinin meşveret esası üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır[167]. Bu sistem iktidar nazariyesinde bir yenilik ve İslâm'a has orijinal bir sistem olup bu özelliğiyle İslâmi iktidar çoğunluğun azınlığı yönetmesi anlamına gelen "Kapitalist Demokratik Rejim"lerden, azınlığın çoğunluğa hükmetmesi anlamına gelen "Sosyalist Demokratik Rejim"lerden, bir şahsın diktatörlüğüne dayanan "Otokrasi"den, kendisinde ilahi bir sıfat olduğu iddiasıyla ortaya çıkan kişinin idaresine dayanan "Teokrasi"den, üstün azınlık sınıfının hakimiyetine dayanan ve iktidarı kıskançlıkla elde tutup paylaşmak istemeyen ve kendi çıkarları doğrultusunda kullanan kişilerin idaresi olan "Oligarşi"den, idarecilerin keyfine göre hareket edip halk egemenliğinin kötüye kullanıldığı "Demagoji" den ayrılır[168].

Aslında devlet yönetiminde şurânın İslâm'a has orijinal bir uygulama olduğunu söylerken onun fonksiyon ve işleyişini kastediyoruz. Elbette *Fazlurrahmân*'ın (ö.1988)'da işaret ettiği üzere bu prensibi Kur'an ortaya çıkarmadı. İstişare, Arap kabilelerinde de uygulanan ve Kur'an'ın onayladığı bir karar alma prensibiydi. Savaş, barış ve göç gibi

---

164 Cessâs, III, 386; Fahreddin er-Râzî, IX, 76; Kurtubî, IV, 249-250; Nevevî, IV, 76; İbn Âşûr, IV, 148.

165 İbn Teymiyye, s. 386, 387; Hemmâm Abdurrahim Sa'd, I, 85-107.

166 İbn Sa'd, II, 350-352; Beyhakî, X, 196; Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, V, 627; Bûtî, I, 113-167.

167 Zeydan, el-Vecîz, s. 358; Hamidullah, II, 942.

168 Temimi, eş-Şûrâ, s. 27-28; Devalibi, s. 56.

önemli konularda karar verirken kabilenin tamamını etkileyecek dahili ve harici anlaşmazlıkları çözümlerken, kabile reisi kendi başına hareket etmez, son sözü söyleyecek bir yaşlılar meclisini toplardı. Kur'an'ın, Peygamberin mutlak otoritesine rağmen, şûrânın önemine dikkat çekerken yaptığı temel değişiklik şurayı bir kabile kurumundan çıkarıp bir ümmet kurumuna dönüştürmesi, böylece kan bağının yerini inanç bağının almış olmasıdır[169].

İstişare bir nevi ictihad demektir. Konusunu da Kur'an ve sünnetin açıkça beyan etmediği mevzular oluşturur[170]. Buna göre istişare yapılacak kişiler daha ziyade o konunun uzmanlarından oluşmalıdır[171]. Üzerinde durulacak nokta da toplumun menfaatine hangi uygulamanın daha uygun olduğudur. Çünkü Mecelle'nin ifadesiyle *"Raiyye üzerine tasarruf maslahata menuttur"*[172]. Bu durumda danışma neticesinde tercih edilecek görüş parmak hesabı ile değil derin ve tarafsız bir araştırma neticesinde tespit edilmiş olandır[173].

Şura meclisi kimlerden oluşursa oluşsun ortaya çıkan hükümler İslâm'ın temel ilkelerine aykırı olamayacağından halk üzerinde keyfi bir idare, zulüm ve adaletsizlik meydana getirmeyecektir. Zaten böyle bir durumda da itaat mecburiyeti yoktur. Yine de Halife kuvvetli gerekçelerle şura kararlarını kabul etmeme (veto) hakkına sahiptir[174].

6. Toplum İdarecileri Denetleyecek, Kitap Ve Sünnetin Belirlediği Temel Esasları İhlal Etmesi Durumunda Onu İkaz Edecek Aksi Halde Makamından Uzaklaştıracaktır.

Kendisine verilen görevlerin de açıkça gösterdiği gibi devlet başkanı yürütme organının başıdır[175]. Bu bakımdan o siyasî sistemin de düzenleyicisi olduğu için, bu sistemin düzenli ber şekilde işlemesini denetlemek, çeşitli güçler arasındaki uyum ve uzlaşmayı korumak, bunlar arasında çıkabilecek anlaşmazlıkları, ihtilafları çözümlemekle yükümlüdür[176].

Devlet başkanı tasarruflarını toplum adına onların menfaatlerini gerçekleştirecek şekilde yapar. Nitekim *Mecelle* bunu "*Raiyye yani tebea üzerine tasarruf maslahata*

---

169 Fazlurrahman, s. 11.
170 Şerbâsî, IV, 169.
171 Kurtubî, IV, 249-250.
172 *Mecelle*, md., 58.
173 Devâlibî, s. 55.
174 Aydın, III, 161.
175 Mâverdî, s. 22-23; Senhûrî, s. 141-142; Semîr Âliye, s. 102; Zühaylî, VI, 661; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 137-138; Aydın,*DİA*, III, 161.
176 Said Halim Paşa, *İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar*, s. 68.

menuttur"[177] şeklinde kanunlaştırmıştır. Yapılan işlerde toplum adına hareket edildiğine göre o zaman toplumdan yetki ve görev talep edilecektir. Bunun yolu da ilke olarak seçimdir. Buna göre gerçek anlamda iktidarın sahibi onun kaynağı olan toplumdur. Yetkiyi veren denetleme hakkına da sahiptir. Devlet başkanı dînî ve maddî değerleri koruma ve devlet işlerini idare hususunda toplumun vekilidir, yetki ve otoritesini temsil ettiği toplumdan almaktadır. Diğer akitlerde olduğu gibi vekâlet akdi de icap ve kabul ile gerçekleşir. Bunun yolu da "bey'at" denilen özel bir seçim yoludur. Peygamber olmasına rağmen Hz. Muhammed'e (s.a.s.) de bey'at edilmiştir. Nitekim bu Kur'an-ı Kerim'de: *"Gerçekte sana bey'at edenler ancak Allah'a bey'at etmiş olurlar. Allah'ın eli onların elleri üstündedir"*[178] şeklinde ifade edilmektedir. Bu bey'atten kadınlar da sorumludur[179]. Bu yönetimde seçimin hayati öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Peygamber nasıl bey'ate başvurmuşsa peygamberlikle hiç bir ilişkiye sahip olmaksızın siyasi iktidarda onun yerini alanlar da kendilerinin başa geçişlerini hukukî temele oturtabilmek için buna en yüksek derecede ihtiyaç duymuşlardır. Prensip olarak hakimiyet Allah'a aittir[180], fakat bu tatbikatta ilâhî iradeyi temsil eden toplumun iradesidir. Bu durumda dinden kaynaklanan egemenliği halktan kaynaklanan irade ile temsil etmesi bakımından devlet başkanı kişisel olarak hem dine, hem halka karşı sorumludur. Devlet başkanını temsil eden memurları da toplum ve dinin temsilcilerine karşı sorumludur[181].

İslâm âmme hukuku ile ilgili eserlerde devlet başkanının seçimi ile ilgili olarak bazı tartışmalar bulunmakla birlikte şunu söylemek mümkündür: İslâm, kaide olarak devlet başkanının seçiminde şûra ve bey'at usûlüyle toplumun ekseriyetinin rızasını almayı öngörmüş olmakla birlikte bunun usûlü konusunda bağlayıcı bir hüküm vazetmemiş bunu zaman ve zeminin icabına bırakmıştır[182].

İslâm hukukçuları toplumun idarecileri denetleme görevinin farz-ı kifaye olduğu görüşündedirler[183]. Buna göre toplum, idarecilerin kamu görevini yerine getirip getirmediğini kontrol edecek ve onların görevlerini hakkıyla yerine getirebilecekleri ortamı da hazırlayacaktır. Eğer hükümet görevini yerine getirmez, ya da gereği gibi yapmaz ise hükümet erkanı ile birlikte o toplum da Allah katında sorumludur. Toplum idarecilere gerekli uyarıyı yapmadığı ya da görev yapacakları ortamı hazırlamadığı için, idare de

---

177 *Mecelle*, md.58.

178 Fetih 48/10.

179 Mümtehine 60/12.

180 Âl-i İmrân 3/25; En'âm 6/165; A'râf 7/10.

181 Reyyis, s. 212-220; Nebhân, s. 434-441; Zeydan, "el-Ferd ve'd-devle", s. 91, 93-94; Nebrâvî-Mihnâ, I, 234-236; Hamidullah, II, 880-882; Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 68; Karaman, *a.g.e.*, I, 135-136.

182 Karaman, *a.g.e.*, I, 136.

183 Zeydan,*el-Vecîz*, s. 36-37.

görevini ifa etmediği için sorumludur[184]. Bu sebeple idareciler toplumdaki uyarıları dikkate almak zorundadırlar. Konu ile ilgili olarak şu örneği nakledebiliriz:

Şa'bî'nin anlattığına göre Hz. Ömer bir hutbesinde evlenecek olan kişilerin kadınların mehrinde aşırı gitmemelerini, Hz. Peygamberin verdiği ya da ona verilen mehirden daha fazlasını verenlerden bu fazlalığı alarak devlet hazinesine devredeceğini söyleyerek minberden indi. Bu sırada orada bulunan Kureyşli bir kadın Hz. Ömer'e gelerek: *"Ey mü'minlerin Emiri! Allah'ın Kitabı ile senin sözünden hangisine uyulmalı?"* diye sorunca, Hz. Ömer: *"Elbette Allah'ın kitabına, mesele nedir?"* dediğinde kadın; *"Biraz önce kadınların mehrinde aşırı gidilmemesini söyledin. Oysa, Allah: "Mehir olarak onlara bir yük altın vermiş olsanız bile hiç bir şey geri almayın"*[185] buyurmaktadır. Bunun üzerine Hz. Ömer (iki veya üç defa): *"Herkes dini Ömer'den daha iyi anlıyor"* dedi ve minber'e çıkarak insanlara şöyle seslendi: *"Ben size kadınların mehri konusunda aşırı gitmenizi yasaklamıştım, kim ne kadar isterse o kadar versin"*[186]. Buna göre toplum idarecileri denetlemeli, idareciler de bunu dikkate almalıdır. Eğer idarecilerin emri ictihadi bir tercih ise diğer müctehidler görüşlerini sunmalı, aksi halde idarecilere itaatsizlikte bulunulmamalıdır.

Bütün bunlardan kolaylıkla anlaşılacağı gibi başkan seçen aynı şekilde onu denetleme ve görevden alma hakkına da sahiptir. Çünkü tayin eden azletmeye de yetkilidir. Ancak bunun temel şartı devlet başkanının adalet vasfını veya sağlık sebebiyle görevini yürütme gücünü kaybetmiş olmasıdır. Azl yolu ile ilgili olarak devrin içinde bulunduğu şartlara göre bir metod ve usul tayini mümkündür. Bu konu Anayasa'ya konulacak bir maddenin işletilmesi sebebiyle mahkeme kararıyla, *"ehlü'l-hal ve'l-akd"* dediğimiz devlet başkanını seçme ve azletme yetkisi bulunan kurul kararıyla ya da referandum yoluyla olabilir[187].

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki toplumun kendisini yönetecekleri seçme konusunda söz sahibi olması, hukuka aykırı davranışlarda bulunduğunda azil yetkisine sahip olması hukuk devleti ilkesinin en önemli temellerinden birisini oluşturmaktadır.

İslâm alimleri fasık olan devlet başkanına karşı halkın direnme hakkının bulunduğu konusunda görüş birliği içinde olmalarıyla birlikte bu hakkın nasıl kullanılacağı yönünde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. *Hâriciler* fasık halifenin gerekirse silahla azledilmesinin bütün müslümanların görevi olduğunu söylemişler, *Mürcie* doğru yoldan ayrılması halinde

---

184 Zeydan, *a.g.e., s. 36-37.*

185 Nisâ 4/20.

186 Muttakî el-Hindi, *a.g.e.*, XVI, 536-538.

187 Mâverdî, s. 24 vd.; Nebhân, s. 474-479; Zeydan, "a.g.m.", s. 110-111; Ebû Ceyb, s. 383-397; Karaman, *a.g.e.*, I, 139-140; Atar, *DİA*, IV, 326-327; Ensârî, *DİA*, X, 539-541.

onun uyarılmasını tavsiye etmiş ve fitneye yol açabileceği düşüncesinden hareket ederek azlini gerekli görmemiş, *Mu'tezile* alimleri bu durumdaki devlet başkanının değiştirilmesini öngörmüş olmakla birlikte, bunun hangi yolla gerçekleştirileceği konusunda bir şey söylememişlerdir. *Ahmed b. Hanbel* doğru yoldan ayrılan devlet başkanına itaatin caiz olmadığını söylemiş fakat, silahlı isyandan bahsetmemiş, *Hanefîler* fasık olan devlet başkanı azli haketmiştir, fakat görevi kendiliğinden sona ermez; fitneye yol açmayacaksa değiştirilir, eğer fitneye sebebiyet verecekse iki zarardan hafif olanı tercih edilir demişlerdir. *Şâfiîler* de onun görevinin kendiliğinden sona erdiğini kabul etmekle birlikte hangi usulle değiştirileceğini belirtmemişlerdir. Son devir hukukçularından *Abdürrezzâk es-Senhûrî*, başarılı olunacağına dair kuvvetli bir kanaatin bulunması, karşı çıkmanın gerekli vasıfları taşıyan bir lideri işbaşına getirmek için yapılmış olması şartlarının bulunması halinde devlet başkanının zorla değiştirileceği görüşünü savunmuştur. Ehl-i sünneti bu konuda tereddüte sevkeden İslâm'ın ilk asırlarında karşılaşılan siyasi karışılıklıklardaki vahim olaylardır[188].

Mezhep imamları özellikle *Ebû Hanîfe*, *İmam Mâlik* ve *Ahmed b. Hanbel* kendi dönemlerindeki idarecilere karşı açıkça tepkilerini göstermişlerdir. Bu yüzden başta Ebû Hanife olmak üzere bir çok alim dönemlerinin devlet başkanlarının kadılık görevini reddetmişlerdir. Ebû Hanife Mansûr'un; Ebu Süleyman el-Cüzcânî (ö.200/816) Me'mûn'un; İbn İdris, Hafs b. Gıyâs (ö.194/810) ve Veki' b. el-Cerrâh (ö.197/812), Hârûn er-Reşîd'in; Cessâs (ö.370/981) Mutî' Lillâh'ın kadılık görevi teklifini reddetmişlerdir[189]. Bu mevcut idareye karşı alimlerin gösterdikleri pasif direnişin bir ifadesidir.

Bunlardan başka Ebû Hanife ve İmam Mâlik idareye aktif muhalefet de yapmışlardır. Sözgelimi Zeyd b. Ali'nin 121/739 yılında Emevi Halifesi Hişâm b. Abdilmelik'e karşı başlattığı ayaklanmayı hem maddi olarak hem de fetvalarıyla manen desteklemiştir[190].

Muhammed b. Abdillah (Nefsü'z-Zekiyye) ve kardeşi İbrahim'in Emeviler döneminde gizliden gizliye yaptıkları ayaklanma çalışmaları Abbâsi Halîfesi Mansûr zamanında aleniye dönüşünce, *Ebû Hanîfe* ve *İmam Mâlik* Mansûr'a karşı ayaklanmanın caiz olduğu yönünde fetva vermişler, *İmam Mâlik*'e "*boynumuzda yeminle alınmış Mansûr'un bey'ati var"* denildiğinde, böyle bir bey'atin geçersiz olduğunu söylemek suretiyle, onlara destek vermiştir. Bundan sonra Muhammed Nefsü'z-Zekiyye safına bir çok kişi katılmış, daha sonra *Ebû Hanîfe* ve *İmam Mâlik* bu tavırları sebebiyle yakalanarak dövülmek suretiyle cezalandırılmışlardır[191].

---

188 Aydın, s. 162; ayrıca bk. Nevin A. Mustafa, s. 183 vd.

189 bk. Köse, s. 155-156.

190 Uzunpostalcı, Mustafa, *DİA*, X, 136.

191 Köse, s. 171.

Adalet ve meşruluğun aslı olan *"Allah'a ve peygambere itaat"* bulundukça yönetime tebeanın itaatı esastır. Bu iki kaynağa isyan durumunda ise muhalefet esastır. Bu durumda "*şura"* ile *"iyiliği emir ve kötülükten sakındırma"* prensipleri muhalefetin meşruluğunun temel dayanağıdır[192]. Nitekim Emevilerin uygulamalarına tepki gösteren ve onları açıktan tenkit eden İslâm alimleri Emevilerin hilâfetini sarsmış ve sonunda yıkmış, neticede hilâfet Abbâsilere geçmiştir[193].

192 Nevin A. Mustafa, s. 308.
193 Uzunpostalcı, s. 133.

7. Toplumsal Kontrol Mekanizması İşletilerek Hukuka Aykırı Davranışlar Engellenecektir

İslâm herkesi gücü ile orantılı olarak[194] toplum içinde iyi olanı emredip kötülüğe engel olmakla (emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker) görevlendirmiştir[195]. Bu insanların birbirlerinin uyumlu davranışlarını takviye etmelerini sağlayan hayati bir mekanizma olup bu yolla insanlara psikolojik bir baskı yapılarak emir ve yasaklara uymaları sağlanmaktadır. Böyle bir uygulama insanlara iyi davranışları sevmeyi ve kötü davranışlardan nefret etmeyi telkin etmekte, buna bağlı olarakta bir çok suça karşı bir siper oluşturmaktadır[196]. Böyle bir tutum, kötülüklerin meydana çıkmasını azaltıcı ve kısmen önleyici bir rol oynayarak terbiye edilmiş bir kamuoyu oluşturmaktadır[197].

Hukukun tesir gücünü sağlayan ve amir hükümlerin ihlali karşısında bunu kabul etmemek, beğenmemek reaksiyonları şeklinde tezahür eden bir sosyal garanti zaten hukukun kendisinden ayrılmayan bir parçasıdır[198]. Önemli olan bu tepkinin canlı tutulması ve dozajının iyi ayarlanmasıdır.

Toplum düzeni içinde en büyük ve etkili kuvvet adalet için mücadele arzusudur. Bu çoğu kişi tarafından kabul edilebilecek üstün bir değer olduğu için onun karşısında hiç bir değerin hayatiyet şansı yoktur. Bu sebeple adaletin zıddı olan haksızlık karşısında susan "Dilsiz Şeytan"dır ve Hz. Peygamber'in ifadesiyle cihadın en faziletlisi de zorba idareciye karşı adaletin dile getirilmesidir[199].

8. Toplum İçi Uzlaşma Yolları İle Karşılıklı Sevgi, Saygı Ve Nezaket Kökleştirilerek İhtilafların Çıkması Ya Da Büyümesi Nisbeten Önlenerek Mahkemelerin Yükü Azaltılmaktadır

İnsanların birbirleri ile olan ilişkilerinde iyi niyetli ve dürüst olmaları aralarındaki ihtilafları azaltacağı gibi ortaya çıkan anlaşmazlıkların da büyümesini önler. Bu da bir anlamda mahkemelerin yükünün azalması ve adalet mekanizmasının daha hızlı işleyişini sağlaması demektir. İslâm'da bunu sağlayan toplumun iç dinamikleri mevcuttur. Bunların başında İslâm kardeşliği gelir[200] ve böyle bir bağ soydan gelen kardeşlikten daha üstündür. İslâm toplumu bir binanın tuğlaları gibi[201] ya da bir insanın organları gibi[202] bir bütünü

---

194 Müslim, Îmân, 78; Tirmizî, Fiten, 11; Nesâî, Îmân, 17; Ahmed b. Hanbel, III, 20, 49.

195 Nahl 16/125; Âl-i İmrân 3/104, 110.

196 Halife, s. 17.

197 Ebû Zehre, *el-Cerîme*, s. 17; a.mlf., *el-Ukûbe*, s. 26.

198 Gurvitch, s. 264.

199 Ebû Dâvûd, Melâhim, 17; Tirmizî, Fiten, 13; Nesâî, Bey'at, 37; İbn Mâce, Fiten, 20; Ahmed b. Hanbel, III, 19, 61; IV, 314, 315.

200 Mücâdele 58/22; Hucurât 49/10.

201 Buhârî, Salât, 88, Edeb, 36, Mezâlim, 5; Müslim, Birr, 65; Tirmizî, Birr, 18; Nesai, Zekât, 67.

202 Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr, 66.

teşkil eder. Tuğla eksikliği yapıyı, organlardaki rahatsızlıkda insan sağlığını etkilediği gibi mü'minlerin birinin problemi de toplumu bütünüyle etkiler. Buna göre müslümanlar diğer kardeşleriyle ilgilenmek durumundadır[203]. Buradan hareketle bu anlayış ve duygunun toplumda egemen kılınması, hoşgörü, iyilikte yardımlaşma[204] başkasını kendisine tercih (îsâr)[205], hediyeleşme[206], hayırda yarış[207], mecburi infak ve ihtiyaç sahiplerine yardım[208], hakkı ve sabrı tavsiye[209], borçların veya suçların affi[210] ve nihai olarak da herkesin Allah rızasını aramada birleşmesi[211] toplumu kendi içinde kaynaştıran, onların aralarındaki ihtilaflarını asgariye indiren ya da anlaşmazlıkların büyümesini önleyen bir rol oynamaktadır. Ayrıca uyuşmazlıkların ortaya çıkması durumunda mahkemelerden önce isteğe bağlı bir şekilde sulh[212] ve tahkim (hakem tayini) yoluyla bu anlaşmazlıkların çözümlenmesi adalet mekanizmasının daha hızlı ve sağlıklı işlemesini temin etmektedir.

9. Kuvvetler Ayrılığı

Yasama, yürütme ve yargı erkleri arasında organik ve fonksiyonel ayrılık esasına dayanan kuvvetler ayrılığı ilkesi günümüz kamu hukuku müelliflerinden bir çoğu tarafından hukuk devleti ilkesinin teminatlarından birisi olarak kabul edilmektedir[213]. Konu ile ilgili araştırma yapan bazı İslâm hukukçuları İslâm idare hukukunda da aynı prensibin hakim olduğu sonucuna varmışlardır[214]. Bu noktaya az ileride değinilecektir.

Kuvvetler ayrılığı ilkesi önce yasama ile yürütmenin birbirinden mutedil bir şekilde ayrılmasını ve bu iki kuvvetin dengeli bir biçimde işbirliğinin teminini gerekli kılmaktadır. Bu noktada temel amaç yasamanın da yürütmenin de tahakkümüne mani olmaktır. Yargı kuvvetinin de yasama ve yürütme kuvvetinden bağımsız olarak faaliyet göstermesi adaletin ilk ve temel şartı olarak görülmektedir[215].

---

203 Buhârî, İkrâh, 7; Müslim, Birr, 32; Tirmizî, Birr, 18; Ahmed b. Hanbel, II, 68, 277, 311, 360; III, 491; IV, 66, 69.

204 Mâide 5/ 2.

205 Haşr 59/9.

206 Tirmizi, Velâ, 6; Mâlik, Hüsnü'l-huluk, 16; Ahmed b. Hanbel, II, 405.

207 Mâide 5/48.

208 Bakara 2/254, 267, 280; Âl-i İmrân 3/92; Buhârî, Mezâlim, 3; Müslim, Birr, 59; Ebû Dâvûd, Edeb, 38...

209 Asr 103/3.

210 Bakara 2/178.

211 Mâide 5/119; Tevbe 9/100; Mücâdele 58/22.

212 Nisâ 4/128.

213 Mesela bk. Kubalı, s. 312; Gözübüyük, *Yönetim Hukuku*, s. 23; Nebhân, s. 44.

214 Semîr Aliye, s. 102; Zühaylî, s. 654-655.

215 Kubalı, s. 312; Kapanî, s. 285-286; Gözübüyük, *a.g.e.*, s. 23.

Devletin çeşitli fonksiyonları ve bunların ayrılması konusu üzerinde *Aristo* (M.Ö.384-322)'dan bu yana bir çok şey söylenmiş olmakla birlikte batıda aydınlanma felsefesini başlatan ve liberal devlet felsefesinin önderlerinden *John Locke* hakların korunmasını güvence altına alabilmek için "yasama" ve "yürütme" erklerinin birbirinden ayrılması gerektiğini açıkça gündeme getirmiş, Fransız Devriminin hazırlayıcılarından sayılan *Montesquieu* (1869-1755) buna "yargı erkini" de eklemek suretiyle bu fikri daha da geliştirmiş ve kuvvetler ayrılığı teorisine en açık ve kesin ifadesini veren düşünür olmuştur[216].

Siyasî düşünce alanında büyük bir yankı uyandıran ve başta A.B.D. Anayasası olmak üzere XVIII. yüzyıl sonu anayasalarının temel taşı olarak kullandıkları bu prensip ülkemizde ilk kez 1876 Anayasasında yer almış, 1924, 1961 ve 1982 Anayasalarında da varlığını korumuştur. Son Anayasa yasama yetkisini T.B.M.M.'ne, yürütme yetki ve görevini Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu'na, yargı yetkisini de bağımsız mahkemelere vermiştir[217].

Ne var ki bugün kuvvetler ayrılığı ilkesinin aynı önemi taşıdığı ve ona eskiden olduğu gibi *"tartışma götürmez bir gerçek"* gözüyle bakıldığı artık söylenemez. Modern devlet yönetimi yasama ve yürütme organları arasında gittikçe artan ve sıkılaşan bir işbirliğini gerekli kılmaktadır. Çağdaş Parlamenter rejim genel olarak yürütme organının gitgide yasama alanında daha aktif bir role sahip olması ve insiyatifi büyük ölçüde ele alması yönünde gelişmiştir. Nitekim klasik kuvvetler ayrılığı ilkesini benimsemiş A.B.D.'de pratik alanda gerek Federal Yüksek Mahkemenin geniş ve günün şartlarına uygun yorumları, gerek Anayasa dışında yerleşen bazı usul ve teâmüller yoluyla yasama ve yürütme organları arasında asgarî işbirliğini sağlayıcı temas noktalarının kurulması yönüne gidilmiştir ki bu modern devlet hayatının zorunlu kıldığı bir yakınlaşmadır[218].

Ancak bu prensibin dün olduğu kadar bugün de önem ve değerinden hiç bir şey kaybetmeyen bir yönü vardır ki o da yargının diğer organlar karşısındaki bağımsızlığıdır[219]. Yargı kuvvetinin yasama ve yürütme organlarından ayrılması ve hakim teminatının sağlanması adâletin ilk ve temel garantisidir[220]. Gerçekten hangi sistem olursa olsun Yargının baskı gruplarından ve nüfuzlu kişilerden etkilenmeyecek şekilde örgütlenmesi hukuk devletinin başlıca güvencelerinden birisidir[221]. Bu güvencenin bulunmadığı veya en

---

216 Kapanî, s. 285; Hâtemî, s. 429; Gökberk, s. 72-73.
217 Kapanî, s. 285; Gözübüyük, *a.g.e.*, s. 23.
218 Kapani, s. 285-286; Hâtemî, s. 429-430, 437, 439.
219 Kapani, s. 286.
220 Kubalı, s. 313; Kapanî, s. 286-287.
221 Hâtemî, s. 451.

küçük bir sınırlamaya maruz kaldığı bir devlette hükümet edenlerin kullandığı hakimiyet en korkunç bir silah haline gelir ve hak-adalet tehlikelerle karşı-karşıya bulunur[222]. Bu sebeple kuvvetler ayrılığı ilkesinin bugün için bütün önem ve ağırlığı bu noktada toplanmaktadır[223].

İslâm Kamu Hukuku alanında araştırma yapan günümüz İslâm hukukçularından bazıları İslâm İdare Hukukunda kuvvetler ayrılığı ilkesinin hakim olduğu sonucuna varmışlardır[224]. Aslında modern devlette kuvvetler ayrılığı prensibinin:

a. Ferdî hürriyetin teminatı
b. Hukukun üstünlüğünün sağlanması
c. İş bölümü

şeklindeki üç temel hedefi İslâm'ın öngördüğü esaslardır[225]. Ancak İslâm açısından yasama, yürütme ve yargı organları arasında tam bir ayrılık prensibi de fonksiyonlarının birbirine girip kaynaşması ilkesi de yoktur. Her bir organ faaliyet alanı olarak diğerinden ayrı olmakla birlikte öbür organlarla dayanışma ve yardımlaşma içindedir[226]. Bu nokta da işaret edilmesi gereken önemli bir mesele şudur: İslâm'a göre devlet başkanının yasama, yürütme ve yargı[227] yetkilerini elinde bulundurması[228] ilk bakışta onun otokrat oduğunu ve kuvvetler ayrılığı ilkesine aykırı bir durumu akla getiriyor ise de daha önce de söylediğimiz gibi, esas itibarıyla onun iktidarı mutlak değil sınırlıdır. Bu iki açıdan böyledir. Birincisi emir ve yasak türünden bütün yasama hükümlerinin kaynağı Allah'tır[229] ve bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Gerek fertlerin ve gerekse bütün kurum ve kuruluşlarıyla Devletin tabi olduğu hukuku genellikle temel ilkeler şeklinde ama gerektiğinde detaylarıyla belirleyen Allah'tır ve bunları peygamberi aracılığıyla Kur'an-ı Kerim'le insanlara bildirmiştir. Bu noktada hiç bir kimse onunla ortak değildir. Kur'an-ı Kerim'den sonra ikinci kaynak Hz. Peygamber'in sünnetidir. Sünnet hem temel kanunu açıklama ve örneklerle uygulama, hem de boşlukları doldurma fonksiyonlarını ifa etmektedir. Kur'an ve sünnetin kesin nasslarına dayalı hukuk karşısında hiç bir kimsenin, özel ve tüzel kişinin ayrıcalığı veya seçeneği yoktur[230]. İkinci olarak da İslam hukukun daha ziyade devlet

---

222 Kubalı, s. 313; Hâtemî, s. 450-451.
223 Kapani, s. 287.
224 Semîr Aliye, s. 102; Zühaylî, VI, 654-655; Mehmed Niyazî, s. 189.
225 Zühayli, VI, 656.
226 Zühaylî, VI, 654.
227 İslâm açısından bu üç organın tarihçesi ve fonksiyonları için bk. Hallâf, Abdülvehhâb, *es-Sulutâtü's-selâs fi'l-İslâm; et-Teşrî', el-Kazâ; et-Tenfîz*, Kuveyt 1405/1985.
228 Senhûrî, s. 136; Mevdûdî, s. 32; Semîr Aliye, s. 48; Afzalurrahman, I, 393; Aydın, *DİA*, III, 161.
229 Âl-i İmrân 3/154, Maide 5/45-48; En'âm 6/57; Yusuf 12/40, 67, 80; Ahzâb 33/36; Mü'min 40/12.
230 Ahzâb 33/36.

kadroları dışındaki uzmanlarca geliştirilmiştir. Bu ciddi bir kuvvetler ayrılığı ilkesinin temelini oluşturmaktadır. İnsanlara tanınan ölçüler içerisinde nasslardan hüküm çıkarma ve kanun yapma bir makam ve mevki işi değil uzmanlık gerektiren bir konudur. Bu sebeple İslâm hukuku devlet organlarından bağımsız olarak gelişmiştir. Devlet başkanı da eğer ictihad ehliyetini taşıyorsa belirlenmiş usul ve ölçüler içerisinde diğer alimler gibi ictihad yapabilir. Genellikle müslümanlar ictihada dayalı alternatif hükümler karşısında birini seçip uygulama konusunda serbest olmakla birlikte kamu düzenini ilgilendiren sahada devlet başkanının seçip usulüne göre kanunlaştırdığı bu hükümlere uymak durumundadırlar[231]. Onun bu sınırlı yetkisi yürütme ve yargı alanını da etkilemekte ve zarûrî olarak iktidarın sınırlandırılması sonucunu doğurmaktadır. Zira onun iradesi dışında oluşan hukukî yapı onun her üç alandaki yetkilerinin de çerçevesini çizmekte ve kendisine bu durumu değiştirecek yasal bir düzenleme hakkı vermemektedir. İcraatları da bu çerçeveyi aştığında hukuken geçersizdir[232].

Kuvvetler ayrılığı ilkesinin en önemli yönü yargıç güvenliği ve yargı bağımsızlığıdır. Hukuk devleti ilkesinin temini yolunda İslâm'ın en fazla önem verdiği nokta da budur. Değerli araştırmacı *Muhammed Hamidullah* mahkemelerin ve hakimlerin bağımsızlığı konusunda *"Allah adalet ve iyiliği emreder"*[233] ayetini delil göstermektedir[234].

Yargı organının da başı sayılması sebebiyle yargıçları devlet başkanı tayin eder. Ancak bu yargı bağımsızlığını zedeleyen bir durum değildir. Çünkü devlet başkanı onun görev alanına müdahale edemediği gibi haklı bir sebebe dayanmaksızın görevden el çektirmesi de söz konusu olamaz. Böyle bir teşebbüste bulunursa bu hukuken geçersizdir[235]. Bunun yanısıra devlet başkanı aleyhine herhangi bir cezâî ya da medeni dava açılması sözkonusu olursa hakim onun mevkiini dikkate almaksızın diğer davalara baktığı tarzda hareket eder[236]. Çünkü İslâm'a göre kuvvet şahısların sosyal veya siyasî mevkiinde değil kanunda toplanmıştır. Bu konuda daha önceki bölümde bazı örnek uygulamalara yer verildi. Ancak ele aldığımız bu konunun daha netlik kazanabilmesi için -konunun uzayıp makalenin çerçevesini aşacağı endişesiyle- sadece iki örnek zikredeceğiz:

İlk örnek yönetimde kuvvetler ayrılığı ilkesine dairdir. Olay şudur:

---

231 Karaman, "İslâm'da Hukuk Devleti Kavramı", s. 233-234; Zühaylî, VI, 651-653, 658-659; Devâlibî, s. 75-78; Mehmed Niyazî, s. 189; Afzalurrahman, V, 509; Aydın, *DİA*, III, 160-161.

232 Aydın, *DİA*, III, 161; Zühaylî, *a.g.e.*, VI, 654-655.

233 Nahl 16/90.

234 Hamidullah, II, 924.

235 Reyyis, s. 258; Afzalurrahman, I, 393; Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı, s.* 112.

236 Mevdûdî, s. 33; Afzalurrahman, I, 393; Aydın, *DİA*, III, 160-161.

Ömer b. Abdilaziz (ö.101/720) döneminde Semerkant halkı valileri Süleyman b. Ebî Serî'ye gelip: *"Ordu komutanı Kuteybe b. Müslim bize hiyanet edip, zulmetti, yurdumuzu elimizden aldı. Oysa Allah adalet ve insafı emretmektedir. Şimdi bize izin ver de Mü'minlerin emirine bir heyet gönderelim. Uğradığımız zulmü anlatalım. Eğer haklı isek onu bize versin. Buna şiddetle ihtiyacımız var"* dediler.

Vali onlara izin verdi ve bir heyet Ömer b. Abdilazîz'e geldi. Halife onların anlattıklarını dinledikten sonra vali'ye şöyle bir mektup yazdı:

> "Semerkantlılardan bir heyet bana gelerek ordu komutanı Kuteybe'nin zulmünden şikayet ettiler. Kuteybe onları yurtlarından çıkarmış. Bu mektubum sana ulaştığında olayı mahkemeye intikal ettir. Kadı onların davasına baksın. Eğer Semerkant halkı lehine hükmederse İslâm ordusu orayı terkederek daha önceki karargâhına çekilsin."

Mektup valiye ulaşınca olayı mahkemeye intikal ettirdi ve dönemin Semerkant kadısı Cumay' b. Hâdır el-Bâcî onları muhakeme ettikten sonra Semerkant halkı lehine olmak üzere ordunun orayı terkederek karargahına çekilmesine hükmetti.

Bu hüküm uygulandıktan sonra aradaki kırgınlıklar ortadan kalktı ve barış doğdu[237].

Bu olayda kuvvetler ayrılığı ilkesinin uygulanışını görmek mümkündür. Zira devlet başkanı olayı bir başka şekilde çözmeye yeltenmediği gibi yargı organı dışında bir yere de havale etmemiştir[238].

Yargı bağımsızlığına örnek olmak üzere şu olayı zikretmek istiyoruz:

Hz. Ali kendi hilafeti döneminde hakimlik yapan ve tabiûnun ileri gelenlerinden Kâdî Şurayh (ö.78/697) nezdinde, devesinden düşürdüğü zırhını bir yahudinin elinde görünce zırhın kendisine ait olduğu iddiası ile dava açmıştı. Fakat yahudi bu iddiayı kabul etmedi. *"Bu benim zırhımdır ve benim zilyetliğimde bulunmaktadır"* dedi. Bunun üzerine Kadî Şurayh halife olan Hz. Ali'ye: *"Vallahi ben de biliyorum ki bu zırh senindir*[239]*. Fakat iddianı ispat etmek üzere iki şahit getir"* [240] dedi. Hz. Ali kölesi Kanber ve oğlu Hasan'ı çağırdı. Her ikisi onun lehine şahitlik ettiler. Kâdî Şurayh şöyle dedi: *"Evet kölenin senin lehine yaptığı şahitliği kabul ediyorum. Ama oğlunun şahitliğini kabul edemem"*. Hz. Ali

---

237 Taberî, VI, 567-568.

238 Semîr Aliye, s. 104-105.

239 Şurayh zırhın ona ait olduğunu biliyordu. Fakat baktığı davada hakimin bilgisi delil değildir.

240 Çünkü delil ile ispat davacıya, yemin de davalıya düşer (Buhârî, Rahin, 6; Tirmizî, Ahkâm, 12; İbn Mâce, Ahkâm, 7; *Mecelle*, md., 76). Delil hilâf-ı zahiri ispat için yemin aslı ibka içindir (*Mecelle*, md. 77). Çünkü zahir-i hâle (mevcut durum) tutunan kimsenin beyanına olayın görünüşü şahit olmakla delile ihtiyaç kalmaz (Ali Haydar, I, 164).

ise oğulun babası lehine şahitlik edebileceği görüşündeydi. Fakat Hz. Ali başka şahid bulamayınca, kadı zırhı yahudiye teslim etti. Bunun üzerine yahudi şöyle dedi: *"Devlet başkanı benimle birlikte kendi tayin ettiği hakimin önüne gidiyor, hakim onun aleyhinde karar veriyor ve o bu karara saygı duyup uyuyor!"*. Sonra da: *"Sen doğru söyledin. Evet doğrusu o senin zırhındır"* deyip müslüman oldu. Hz. Ali de zırhı ona hediye etti ve ilaveten de 900 dirhem hediye verdi. Bu zat daha sonra Sıffîn Savaşında öldürülünceye kadar hep Hz. Ali ile beraber bulundu[241].

Uygulamadaki bir çok örnekten sadece birisini oluşturan bu tipik olayda yargı bağımsızlığı, hakim teminatı, mahkemelere ve hukuka saygı, hukuk devleti ilkesinin işleyişini bir bütün halinde görmek mümkündür. Evvelâ devlet başkanının sade bir vatandaş ile kendi tayin ettiği hakimin huzuruna çıkması, haklı olduğu halde şahidinin hakim tarafından reddedilmesi üzerine aleyhine hükmedilmesi karşısında sadece hukuka saygı duyması gerçekten ilginçtir. Çünkü prensiplerin işleyişi Hz. Ali'nin zırhına kavuşmasından çok daha önemlidir. Halife bunun bilincindedir.

Hakimler de yargı görevini yürütürlerken Kitap, sünnet ile icmaın ortaya koyduğu hükümleri kanun olarak uygulamak zorundadırlar. Kendilerine gelen davaya konu olan olay hakkında bu kaynaklarda açık bir hüküm bulamadığı ya da yasama organınca tercih edilmiş ve kanunlaştırılmış ictihadi bir hüküm bulunmadığı taktirde belli usuller çerçevesinde kendi ictihadi görüşlerini hükme esas alırlar[242].

Her hakim ictihadında hürdür. Bir olayın hükme bağlanması konusunda dilediği şekilde ictihadda bulunabilir[243]. Hakimin usulüne uygun olarak hükme bağladığı bir olay bir başka müctehiddin görüşüyle çelişse bile - devlet başkanı da olsa- bozulamaz. Çünkü kaide olarak ictihat ile ictihat nakzolunamaz[244]. Şu olay buna örnektir:

Hz. Ömer döneminde Medine'de hakimlik görevi yapan Hz. Ali ve Zeyd b. Sabit'in kararına hükümlü itiraz etmek üzere devlet başkanına gelmiş, Hz. Ömer de:

"Ben senin davana bakan bir hakim olsaydım senin anlattıklarına göre senin lehine hüküm verirdim" deyince hüküm giyen şahıs:

---

241 Serahsî, XVI, 122; Kannûcî, II, 321; Şaban, s. 186-187.

242 bk. Serahsî , XVI, 84; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 61-62.85; İbn Ferhûn, I, 51.62; Atar, *a.g.e., s.* 109-110; Dönmez, s. 26 vd.

243 Atar, *a.g.e.*, s. 110.

244 Serahsî, XVI, 84; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 111; İbn Ferhûn, I, 97; İbn Nüceym, I, 325-334; Hamevî, I, 325 vd.; *Mecelle*, md. 16.

"Öyle ise hüküm ver, Seni benim lehime hüküm vermeye engelleyecek bir şey yok. Üstelik sen devlet başkanısın. Bu işe bakmak senin yetkin dahilindedir" dediğinde Hz. Ömer:

"Eğer senin davan Kur'an ve Sünnetteki açık bir hükme göre halledilecek olsaydı onu muhakkak yapardım ve senin lehine hükmederdim. Onlar davayı ictihatlarıyla çözüme kavuşturmuşlardır. Rey ve ictihat ise ortaktır. Şartlarını taşıyan herkes ictihat edebilir ictihada da saygı gösterilir. Buna göre Hz. Ali ile Zeyd'in ictihada dayalı hükümlerini bozamam ve ona müdahele edemem"[245] demiştir. Çünkü ictihat ictihattan üstün değildir. İkinci olarak da ictihadi hükümlerin birbirleriyle bozulması halinde hükümlerde ve hukukta istikrar sağlamak mümkün olmayacaktır[246].

Bunun yanısıra hakim daha önce ictihadıyla çözüme bağladığı bir olaya benzer bir dava önüne geldiğinde yeni olaya öncekinden farklı bir hüküm vermiş olması halinde de bu hüküm geriye yürümez. Nitekim Hz. Ömer benzer iki olaya farklı hüküm verince kendisine yapılan hatırlatma üzerine: *"O geçen sene vermiş olduğumuz bir hüküm idi. Bu ise şimdi verdiğimiz bir hükümdür"* demiştir[247].

Bütün bu ifade ve uygulamalar hakimlerin yargı görevlerinde ne kadar bağımsız olduklarını göstermektedir. Ancak bu, hakimlerin hükümlerinin sorgulanamaz olduğu anlamına da gelmemektedir. Hakimlerin yetkilerini kötüye kullanmamaları ve adil karar vermelerini engelleyici durumların ortadan kaldırılması için her türlü tedbir alınmıştır.Bu cümleden olarak hakimin sinirli ve öfkeli olması gibi hüküm verirken akl-ı selimini ve sağduyusunu gölgeleyecek durumlarda davaya bakması söz konusu olmadığı gibi[248], muhakeme usulüne uygun olarak bakılmayan davalarda, hakimin kendisi veya anne-baba ve yakın akrabasıyla ilişkisi ya da düşmanlığı söz konusu edildiği davalarda yeni delillerin ortaya çıktığı durumlarda, şahitlerin vasıflarında tutarsızlığın tespit edildiği hallerde hakimin hükmü temyiz edilebilmektedir[249]. Verilen hüküm kanunlara uygun olmadığı için bozulunca, bu hakimin şahsi kusurundan kaynaklanmış ise ortaya çıkan zararı hakim; hata vazife esnasında hizmet kusurundan ortaya çıkmış ise devlet tazmin eder[250]. Ayrıca kendisinin ikrarı veya delil ile kasdi olarak hükmüyle haksızlık ettiği ortaya çıkarsa

---

245 İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 65; Atar, *a.g.e.*, s. 111; Ayrıca bk. Ali Haydar, I, 69-70.

246 İbn Nüceym,I, 325; Hamevî, I, 325; Ali Haydar, I, 68.

247 Serahsî, XVI, 84; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 111; Ali Haydar, I, 69; Atar, *a.g.e*, s. 111.

248 Buhârî, Ahkâm, 13; Müslim, Akdiye, 16; Ebû Dâvûd, Akdiye, 9; Tirmizi, Ahkâm, 7; Nesâî, Kudât, 32; İbn Mâce, Ahkâm, 4; Ahmed b. Hanbel, V, 36, 38, 46.

249 Atar, *a.g.e.*, s. 215.

250 İbn Ferhûn, II, 231.

görevden alınır, ağır şekilde cezalandırılır, teşhir edilir, kınanır, tevbe edip yaşayışı düzelse bile ebedi olarak böyle bir göreve tekrar getirilemiyeceği gibi şahitliği de kabul edilmez[251].

Başlangıçtan bu yana ortaya koyduğumuz esas ve uygulamalar göstermektedir ki İslam devlet yönetiminde şahısların insiyatifi değil hukuk prensipleri hakimdir.

SONUÇ

İslâm'da hukuk devleti ilkesinin dinamikleri adıyla ele aldığımız konunun tetkikinden sonra ortaya çıkan neticeyi şu şekilde hülasa edebiliriz.

İnsanın bulunduğu yerde toplum, toplumun olduğu yerde de hukuk vardır. Hukukun uygulanması için ise devletin varlığı zaruridir. Aksi halde toplumdaki güçlü olanların kontrolü mümkün değildir. Zira fertler arasındaki güçlüler çekişmesinin sonu yoktur. İşte güçlü olanın kuvvetini haksız bir şekilde kullanmasını önleyecek, gerektiğinde hükmünü (adaletin gereği) zorla kabul ettirebilecek herkesten daha güçlü bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bunu gerçekleştirecek olan devlettir. Ancak devlet de bu gücünü ve tasarruflarını hukukun çizdiği çerçeve içinde gerçekleştirmek durumundadır. Aksi halde varlık sebebine aykırı hareket etmiş olur ve temelleri sarsılmaya başlar. Zira mülkün temeli hukukun en önemli hedefi olan adalettir. İşte hukuk devleti ilkesi bu ihtiyaçtan doğmuş bir kavramdır.

Bu noktada önemli bir başka esas da hukuk normlarının toplum tarafından kabul görmüş olmasıdır. Bunun için ise kanunların insan fıtratına uygun ve ihtiyaçlara cevap verir nitelikte olması gerekir. Bu özellikteki hukuk normlarının işlemesi devletin cebri gücünden ziyade toplumun sahip çıkarak uyduğu ve toplumsal hayatın otomatik olarak işlediği bir mekanizma halini alır. Çünkü toplum kendisini hukukta bulmuş ve kendisini onunla tanımlamış, bu noktada hukuk kültürün bir unsuru halini almıştır. Aksi halde toplumsal hayatı sadece hukukun cebri gücü ile düzenlemeye, hukuk kaidelerini sadece müeyyide ile yürütmeye imkan yoktur. Zira hukuk, koyduğu ilkelerin ihlali durumunda bir hüküm verebilme için bunun ispatını arar. Oysa ilgili kaideler ispatı mümkün olmayacak şekilde, hukukun ulaşamadığı bir zeminde ihlal edildiğinde hukukun yapabileceği bir şey yoktur. O halde hukuk devleti ilkesinin üç temel unsuru vardır:

1. İnsan ruhuna ve ihtiyaçlarına uygun normlar. Bu hukuka uygun davranışın yüksek düzeyde olmasını sağlar.
2. Adaletli uygulayıcılar.
3. Hukuka saygılı fert ve bu fertlerin oluşturduğu toplum.

---

251 Atar, *a.g.e.*, s. 215.

İslâm'da bu üç unsuru oluşturan ve bunların işleyişini sağlayan temel dinamikler mevcuttur. Bunlar tetkikimiz boyunca ele alıp örneklendirmeye çalıştığımız temel esaslardır.

Kanunlar ne kadar adil ve mükemmel olurlarsa olsunlar hukuk devleti ilkesinin işleyişinde yine de insan unsurunun ayrı bir önemi vardır. Kendilerine uymak hayati öneme sahip olsa bile insanlar hukuk kaidelerini ihlal edebilirler. Nitekim bunun örnekleri çoktur. Bu durumda yasal yaptırımlar devreye girecektir. Bu konuda İslâm genel ilkeler vazetmiştir. Bu ilkeler işletilmek suretiyle zaman ve zeminin ihtiyaçlarına göre ilgili kurumlar oluşturularak hukuk devleti ilkesinin yürürlüğü sağlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Abadan, Yavuz, *Hakların İktisap ve İstimalini Tayin Eden Prensipler*, Ankara 1939.

Abdülbâkî, M. Fuad, *Mu'cemü'l-müfehres*, İstanbul 1984.

Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm (ö.211/826), *el-Musannef* (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut 1390-92/1970-72, I-XI.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed (ö.1162/1749), *Keşfü'l-hafâ'* (nşr. Ahmed Kalâş), Kahire, ts. (Dârü't-Türâs), I-II.

Afzalurrahman, *Sîret Ansiklopedisi* (trc. Yusuf Balcı v.dğr.), İstanbul 1996, I-VI.

Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *Müsned*, Bulak 1313, I-VI.

Ali Haydar Efendi (ö.1936), *Dürerü'l-hükkâm*,İstanbul 1330, I-IV.

Allâl el-Fâsî (ö.1974), *Makâsıdü'ş-şerî'a ve mekârimühâ*, Tunus 1993.

Arabî, Muhammed Memdûh, *Devletü'r-Rasûl fi'l-Medîne*, Kahire 1988.

Aral, Vecdi, "Hukuka İlişkin Değişik Görüşler..", *İÜHFM*, XXXIX/1-4 (1974), s.305-351.
_____, Toplum ve Adaletli Yaşam, İstanbul 1988.

Arsebük, Esat, "Kanun Karşısında Hukukun Rolü", *AÜHFD*, III/2-4 (1946), s.293-307.

Atar, Fahrettin, "Azil", TDV *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 326-327.
_____, *İslâm Adiye Teşkilâtı*, Ankara, ts. (DİB yay.).

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988-91, I-XI.

Aydın, M. Akif, "Anayasa", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, III, 153-164.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman (ö.494/1100), *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, Kahire 1332, I-VII.

Başgil, Ali Fuat (ö.1967), "Devlet Nizamı ve Hukuk", *İÜHFM*, XIX/3-4 (1953), s.576-591.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed (ö.458/1065), *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Beyrut 1414/1994, I-X.

Birsen, Kemaleddin, "Medeni Kanunu Lafzile Tatbikte Hakimin Takdir Selahiyeti...", *Medeni Kanunun XV. Yıldönümü İçin*, İstanbul 1944.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed (ö.256/869), *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1315, I-VIII.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed (ö.370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1335-38, I-III.

Cuche, Paul, "Hukuk Felsefesi Konferansları" (trc. Hâmide Topçuoğlu), *AÜHFD*, V/1-4 (1948), s.376-424.

Çağrıcı, Mustafa, "Ahlak", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 1-9.

Dârimî, Ebû Abdillah Abdullah (ö.255/868), *es-Sünen* (nşr. Mustafa Dîb el-Buga), Beyrut 1412/1991, I-II.

Devâlibî, Ma'rûf, *İslâm'da Devlet ve İktidar* (trc. Mehmed S. Hatiboğlu), İstanbul 1985.

Dönmez, İ. Kâfi, "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkim'in Kanun Karşısındaki Durumu Arasında bir Mukayese", *MÜİFD*, sy. 4, İstanbul 1986, s. 23-51.

Dönmezer, Sulhi, "Hukuk ve Hayat", *İÜHFM*, XXI/1-4 (1957), s.424-433.

Düreynî, Fethi, *el-Hak ve medâ sultâni'd-devle fî takyîdih*, Beyrut 1404/1984.

Ebû Ceyb, Sa'dî, *Dirâse fî minhâci'l-İslâmi's-siyâsî*, Beyrut 1406/1985.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs (ö.275/888), *es-Sünen* (nşr. İzzet Ubeyd-Adil es-Seyyid), Hıms 1388-94/1969-74, I-V.

Ebû Yahyâ, Muhammed Hasan, *Ehdâfü't-teşrî'i'l-İslâmî*, Amman 1405/1985.

Ebû Zehre, Muhammed (ö.1974), *el-Cerîme*, Kahire 1976.
_____, *el-Ukûbe*, Kahire 1971.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, ts. (Eser Neşriyat), I-IX.

Ensârî, Abdülhamid İsmail, "Ehlü'l-Hâl ve'l-Akd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 539-541.

Enver el-Cündî, *Ma'lemetü'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982.

Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993.

Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209), *Mefâtîhu'l-gayb*, Kahire 1934-62, I-XXXII.

Fazlurrahman, "İslâm ve Siyâsî Aksiyon" (trc. Kâzım Güleçyüz), *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1995, s.7-22.

Feriedenau, Teheo, "İki Farklı Nokta-i Nazardan Hukuk Devleti" (trc. Turgut Kalpsüz), *AÜHFD*, XIII/3-4 (1956), s.1-25.

Gurvitch, G., "Sistematik Hukuk Sosyolojisi", (trc. Hamide Topçuoğlu), *AÜHFD*, IX, 3-4 (1952).
Gözübüyük, A. Şeref, *Anayasa Hukuku*, Ankara 1986.

_____, *Yönetim Hukuku*, Ankara 1983.

Gür, A. Refik, *Hukuk Devleti*, İstanbul 1958.

Halife, Abdullah H. M., "İslâm'da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık" (trc. F. Mehveş Kayani), *İSBD*, II/2 (1994), s.9-20.

Hallâf, Abdülvehhâb, *es-Sulutâtü's-selâs fi'l-İslâm: et-Teşrî'*, *el-Kazâ'*, *et-Tenfiz*, Kuveyt 1405/1985.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed (v. 1098/1687), *Gamzü uyûni'l-besâir*, Beyrut 1405/1985, I-IV.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul, 1990, I-II.

Hatemi, Hüseyin, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İstanbul 1989.

Hemmâm Abdurrahim Sa'd, "Arzu'l-ehâdîsi'n-nebeviyyeti'l-müteallika bi'ş-şûrâ", *eş-Şûrâ fi'l-İslâm içinde*, Amman 1989.

Henri Levy-Brühl, "Bir Hukukî Kavram Olarak Devrim" (trc. Server Tanilli), *İÜHFM*, XXIX/4 (1964), s.1123-1127.

Hirsch, E., "Kuvvet ve Hukuk", *AÜHFD* 40. Yıl Armağanı (1966), s.173-186.
_____, "Pratik Hukukta İlmi İspat ve Tefsir", *AÜHFD*, I/2 (1944), s.192-199.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi,* Ankara 1993.

İbn Âşûr, M. Tâhir (ö.1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, I-XXX.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrahim (v. 799/1396), *Tebsıratü'l-hükkâm* (nşr. Cemal Mar'aşlî), Beyrut 1416/1995.

İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448), *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325-27/1907-1909, I-XII.

İbn Haldûn, Abdurrahman (ö.808/1405), *Mukaddime*, Bağdad, ts. (el-Mektebetü'l-Müsennâ).

İbn Hişâm, Abdülmelik (ö.218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1375/1955, I-IV.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl), I-IV.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire 1351-58/1932-39, I-XIV.
_____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. M. İbrahim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390/1971, I-VIII.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn (ö.620/1223), *el-Muğnî*, Beyrut 1412/1992, I-XII.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed (ö.273/886), *es-Sünen* (nşr. M. Fuad Abdülbâkî), Kahire 1372/1952, I-II.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin (ö.771/1369), *Lisânü'l-Arab*, Bulak 1299-1308, I-XV.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim (v. 970/1562), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1405/1985, I-IV (Hamevî şerhi ile).

İbn Sa'd, Muhammed (ö.230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, I-IX.

İbn Teymiyye (ö.728/1327), *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* (Mecmû'u fetâvâ XXVIII. cilt içinde), Riyad 1381-86.

İbnü'l-Esîr (ö.630/1232), *el-Kâmil fi't-târîh* (nşr. C.J. Tornberg), Leiden 1851-76, I-XIII.

Jhering, Von, *Hukuk Uğrunda Savaş* (trc. Rasih Yeğengil), İstanbul 1935.

Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed (ö.458/1065), *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fıkî), Beyrut 1403/1983.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (ö.821/1418), *Subhu'l-a'şâ*, Kahire 1910-20, I-XV.

Kallek, Cengiz, "Biat", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 120-124.

Kannûcî, Sıddık Hasan Han (ö.1307/1889), *Fethu'l-Allâm*, Beyrut, ts., (Dâru Sadr), I-II.

Kapânî, Müncî, *Kamu Hürriyetleri*, Ankara 1993.

Katipoğlu, Bedri, "Psikoloji ve Din", *Din Öğretimi Dergisi*, sy.22, Ankara 1990, s.64-67.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1. Cilt, İstanbul 1996.

_____, "İslâm'da Hukuk Devleti Kavramı", *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri içinde*, İstanbul 1992, III, 230-237.

_____, "İslâm Hukukunun Genel Karakteri", *a.g.e.*, içinde, III, 253-259.

_____, "Kur'an-ı Kerim'e ve Örnek Uygulamaya Göre Devlet", *İlim ve Sanat*, sy.34, İstanbul 1993, s.6-11.

Kardâvî, Yûsuf, *el-Îmân ve'l-hayât*, Kahire 1393/1973.

Kılıç, Recep, "Din ve İnsan", *Din Öğretimi Dergisi*, sy.39, Ankara 1993, s.48-56.

K. Krichmann, J.H., "İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği" (trc. Coşkun Üçok), *AÜHFD*, VI/1 (1949), s.181-212.

Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer'iyye)*, İstanbul 1996.

Kubalı, Hüseyin Nail, *Anayasa Hukukunun Genel Esasları*, İstanbul 1964.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed (ö.671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Ebû İshak İbrahim), Kahire 1386-87/1966-67, I-XX.

Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler* (trc. Bekir Karlığa), İstanbul 1987.

Leibholz, Gerhard, "Hukukun Gayesi" (trc. Yavuz Abadan), *İÜHFM*, II/1-2 (1937), s.515-532.

Mâlik b. Enes (ö.179/795), *el-Muvatta'* (nşr. M. Fuad Abdülbâkî), Kahire 1370/1951, I-II.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali (ö.450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1386/1966.

Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, İstanbul 1978.

Mehmed Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, İstanbul 1989.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tedvînü'd-düstûri'l-İslâmî*, Beyrut 1401/1981.

Muhammed Rızâ, *el-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, Kahire 1358/1939.
_____, *Zi'n-nûreyn Osmân b. Affân*, Beyrut 1402/1982.

Muttaki el-Hindî (ö.975/1567), *Kenzü'l-ummal fi süneni'l-akval ve'l-ef'al*, Beyrut 1985, I-XVI.
_____, *Mühtehabü Kenzi'l-ummâl* (Ahmed b. Hanbel, Müsned kenarında), Bulak 1313, I-VI.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö.261/874), *el-Câmi'u's-sahîh* (nşr. M. Fuad Abdülbâkî), Kahire 1374-75/1955-56, I-V.

Nebhân, Muhammed Faruk, *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm*, Beyrut 1408/1988.

Nebrâvî, Fethiye-Minhâ, Muhammed Nasr, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî fi'l-İslâm*, Kahire 1982, I-II.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân b. Şuayb (ö.303/915), e*s-Sünen* (el-Müctebâ), [Süyûtî (ö.911/1505) şerhi, Sindî (ö.1136/1724) haşiyesiyle], Kahire 1312, I-VIII.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn b. Şeref (ö.676/1277), *Şerhu Müslim*, Kahire 1349, I-XVIII.

Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990.

Olguner, Fahrettin, "Eflatun", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 469-476.

Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 211.

Öztürk, Yaşar Nuri, "Bir Fıtrat Dini Olarak İslâm'ın Karakteristikleri", *MÜİFD*, sy.3, İstanbul 1985, s.257-276.

Râğıb el-Isfahânî (ö.502/1108), *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.

Reichel, Hans, "Kanun ve Kaza I-II-III" (trc. Sabri Şakir Ansay), *AÜHFD*, VII/3-4 (1950), s.266-279; VIII/1-2 (1951), s.495-511; VIII/3-4 (1954), s.236-260.

Reyyis, Muhammed Ziyâüddîn, *en-Nazâriyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Kahire, ts. (Dârü't-Türâs).

Said Halim Paşa (ö.1921), *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1993.
_____, *İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar* (haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 1987.

Semîr Âliye, *Nazariyyetü'd-devle ve adâbühâ fi'l-İslâm*, Beyrut 1408/1988.

Senhûrî, Abdürrezzâk (ö.1971), *Fıkhu'l-hilâfe ve tatavurruhâ* (Arapça'ya tercüme: Nâdiye es-Senhûrî-Tevfik eş-Şâvî), Kahire 1993.

Serahsî, Şemsüleimme (ö.483/1090), *el.-Mebsût*, Kahire 1324-31, I-XXX.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İbrahim Kâfi =Dönmez), Ankara 1990.

Şerbâsî, Ahmed (ö.1980), *Yes'elûneke fi'd-dîni ve'l-hayât,* Beyrut 1401/1981, I-VII.

Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn (ö.951/1544), *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*, İstanbul 1306, I-IV.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed (ö.310/923), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70, I-X.

Temîmî, İzzüddin, *eş-Şûrâ*, Amman 1405/1985.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed (ö.279/892), *el-Câmi'u's-sahîh* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr.), Kahire 1395-98/1975-78.

Toku, Neşet, "Hukuk Felsefesi Açısından Sivil İtaatsizlik ve İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, sy.11, İstanbul 1995, s.65-69.

Topçuoğlu, Hamîde, *Kanuna Karşı Hile*, İzmit 1950.

Tosun, Öztekin, *Hileli Vergi Suçları*, İstanbul 1962.

Tümer, Günay (ö.1995), "Din", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX, 312-320.

Umar, Bilge, *Temel Hukuk Bilgisi*, İzmir 1975.

Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 131-139.

Vecciho, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (trc. Sahir Eman), İstanbul 1952.

Yasin Muhammed, "Fıtrat ve İnsan Psikolojisi" (trc. F. Mehveş Kayani), *İSBD*, III/2, İstanbul 1995, s.43-61.

Zebîdî, Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn (ö.1205/1790), *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kahire 1306-1307, I-X.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*, Amman 1411/1990.
_____, "Hukûku'l-efrâd fî dâri'l-İslâm", *Mecmûa buhûs fıkhiyye içinde*, Beyrut 1407/1987, s.89-138.

Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1409/1989, I-VIII.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

İSLÂM EKONOMİSİNDE SERMAYE BİRİKİMİ VE KULLANILMA YÖNTEMLERİ

Hamdi DÖNDÜREN*

Birinci Bölüm

TEMEL BİLGİLER

I. BANKACILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI

A. BANKA TERİMİ VE KAPSAMI

Banka sözcüğü, İtalyanca "tezgah ve masa" anlamına gelen "banko" kökündendir. Eski İtalya'da meydan ve sokak başlarında önlerine birer masa koyarak madenî paraları tartan, ayar kontrolü yapan, bunları başka paralara çeviren, ihtiyaç sahiplerine faizle borç para veren, senet kıran sarraflar vardı. Masa başında ticaret yapan bu kimselere, "banker (banchiero)" denilirdi.

Para ticaretinin tarihçesi bir hayli eskidir. Çok eski devirlerde para bozma, isteyene borç para verme ve bunun karşılığında birtakım menfaatler sağlama bankacılığın ilk belirtileridir. Bu gibi işlerle uğraşanlara Milattan iki bin yıl kadar önce Sümer ve Babil'de rastlanır. Fakat bu konuda açık bilgiler M. Ö. VIII. yüzyıla aittir. Bilinen Babil bankalarından en tanınmış ikisi "Egibi" ve "Neboahiddin" adlarını taşır. Bu kuruluşlar şarap satışı, emlâk işleri ve esir ticaretiyle uğraşmışlar, mevduat ve emanet kabul etmişler, rehin karşılığı borç vermişler ve noterlik yapmışlardır. Eski Yunan, eski Mısır ve eski Roma'da da bu tür bankacılığın izlerine rastlanır[1].

---

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm Hukuku Öğretim Üyesi.

1 Ergin, s. 609 vd.

Kur'ân-ı Kerîm'de daha önceki milletlerin parayı mübadele aracı olarak kullandıkları ve belirli merkezlerde sermaye birikiminin oluştuğuna dair bazı işaretler vardır. Hz. Süleyman'ın göz kamaştıran serveti; rüzgarın, cinlerin ve kuşların gücünden yararlandırılması[2], Kârûn'un anahtarlarını bile taşıyamadığı hazineleri[3] ve Hz. Yusuf'un Mısır yöresinde çeyrek yüzyılı aşan bir süre hazine ve ekonomi işlerini yürütmesi o dönemlere ait sermaye birikimlerinin belirtileridir. Nitekim J. Dobretsberger, M. Ö. 1600 yıllarında Mısır yöresindeki bu ekonomik birikime dikkat çeker. Hatta halkın, elindeki altın, mücevherat ve tarım ürünlerini saklanmak üzere emanet depolarına teslim etmekte olduğunu ve kendilerine verilen hamiline yazılı makbuzların ortadoğuda ilk defa "banknot" olarak dolaştığını belirtir[4].

Bankacılık güvene dayanan bir meslek olduğu için Milattan önceki dönemde en güvenli yerler mabedler ve din adamları idi. Eski Yunan mabedlerinde birikmiş servetler, altın ve gümüş fâiz ve kâr getiren işlere yatırılmıştır. Yunan şehirleri ise mâlî konularda dinî teşekküllere bağlı kalmamak için âmme bankaları kurma yoluna gitmişlerdir. Anadolu'da kurulan en eski resmî banka Sinop şehrindeki Devlet bankası olup, bunun müdürü ünlü Diyojen'in babası Hisesios idi. Diyojen de bizzat bankacılık yapmış, ancak kalpazanlıkla suçlanması üzerine Atina'ya geçmiş ve orada bir fıçı içine yerleşerek, kendisini ebedîleştiren ünlü felsefesini kurmuştur[5].

Toplum hayatında daima, biri geliriyle ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra elinde ihtiyaç fazlası kalan ya da gelecekteki ihtiyaçları için para biriktiren "tasarruf sahipleri", diğeri ticarî yatırımları için sermaye bulmaya çalışan "girişimciler" olmak üzere iki grup insan vardır. İşte banka işletmesi, tasarruf sahiplerinden faizle ucuza topladığı mevduatı, buna ihtiyacı olan girişimcilere daha yüksek faizle borç vererek aracı olur. Bu yüzden, banka deyince ilk akla gelen faizli işlemlerdir.

Avrupa'da XII. yüzyıldan sonra ticarette, XIX. yüzyıldan itibaren de sanayi kesiminde hızlı bir gelişmenin başlaması, banka hareketlerini de hızlandırmıştır. İslâm âleminin bu ülkelerle ticarî ve ekonomik ilişkilere girmesi sonucunda, bankacılık faaliyetleri İslâm dünyasında da yayılmıştır. Bunun sonucunda, bir "İslâm Bankası" kurulup kurulamayacağı, kurulursa hangi işlemleri yapabileceği konusu İslâm fakih ve iktisatçılarınca araştırılmaya başlanmıştır.

---

2 bk. en-Neml, 27/15-44; Sebe', 34/12-14; Sa'd, 38/30-40.

3 el-Kasas, 28/76.

4 Ergin, s. 569; Döndüren, *İslâmî Yaklaşımlar*, s. 37; bkz. Yusuf, 12/55.

5 Ergin, s. 609-610.

B. İSLÂM'IN SERMAYE BİRİKİMİNE VE BANKACILIĞA YAKLAŞIMI

1. Genel Yaklaşım

İslâm, ahlâkla ekonomi arasında doğrudan bağlantı kurmuş, çok düşük oranda olsa bile fâizi kesinlikle yasaklamıştır. Çünkü ahlâk, fâizi verenle alan arasındaki olumsuz ilişkiler bakımından fâize razı olmamaktadır. Diğer yandan semavî dinler para gücünü elinde bulunduranların bunu toplumun aleyhinde kullanmasını yasaklamıştır.

Mûsâ'nın (a.s.) kavminden olan Kârûn'un kınanmasını buna örnek gösterebiliriz. Kur'an'da onun durumu şöyle anlatılır:

> "Kârûn, Mûsâ'nın kavminden idi. Onlara karşı azgınlık etti. Biz kendisine öyle hazineler vermiştik ki, bunun anahtarlarını bile taşımak güçlü bir topluluğa ağır geliyordu. Kavmi ona şöyle demişti: "Şımarma, çünkü Allah gururlanıp şımaranları sevmez". O, şöyle cevap verdi: "Bu servet bana, bende bulunan bir bilgi sayesinde verildi"[6].

> "Sonunda onu da evini de yere batırdık. Allah'a karşı ona hiç kimse yardımcı olamadı. Kendi kendisini de kurtaramadı"[7].

> "Dün onun yerinde olmaya özenenler: "Yüce Allah, dilediğine bol rızık verir, dilediğinin rızkını da daraltır. Allah bize lutfetmeseydi bizi de yere batırırdı..." demeye başladılar"[8].

İslâm, büyük servetin sorumluluğunun da büyük olduğunu şöyle dile getirir: "*Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar var ya, onları acı bir azapla müjdele*"[9].

İslâm'ın ekonomik yapısını inceleyen pek çok düşünür, İslâm'la yeni ekonomik kalkınma arasında bir çatışma olmadığını ortaya koymuşlardır. Jacques Austruy, Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, Muhammed Bakır es-Sadr, Ahmed en-Neccâr ve M. A. Mannan bunlar arasında sayılabilir.

Kur'an ve sünnetin dünyaya yönelik hükümleri dikkatlice incelendiğinde İslâm'ın yalnız bir inanç sisteminden ibaret olmadığı, bunun yanında sosyal, mâlî, iktisadî bir yapı oluşturmayı da amaçladığı görülür. Aldatma, hile, zulüm ve haksız kazanç yollarını kapamak İslâm'ın gayeleri arasındadır. Ribâ yasağı bunların başında gelir.

---

6 el-Kasas, 28/77, 78.

7 el-Kasas, 28/81.

8 el-Kasas, 28/82.

9 et-Tevbe, 9/34, bk. 35.

2. Faiz Yasağı

a. Yahudilik ve Hıristiyanlığın Faize Yaklaşımı

Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudiler'e konulan faiz yasağından şöyle söz edilir:

"*Yahudiler'in yaptıkları zulümden, çok kimseyi Allah yolundan çevirmelerinden, menedildikleri halde faiz almalarından ve haksız yere insanların mallarını yemelerinden dolayı kendilerine helal kılınmış temiz ve güzel şeyleri onlara yasakladık. İçlerinden inkâr edenlere de acı bir azap hazırladık*"[10].

Günümüzde Yahudiler'in elinde bulunan Tevrat'ta da faiz yasağı hükmü bulunmaktadır. Ancak bu yasağın yalnız Yahudiler arasında geçerli olduğu, Yahudiler'in kendi dinlerinde olmayanlarla faiz işlemi yapabilecekleri Tevrat'ın hükümleri arasındadır[11].

Hıristiyanlık'ta kilise XIII. yüzyılın ortalarına kadar faizli krediler aleyhinde tavır almıştır. Faizin mahkûm edilmesi, başka bir deyimle "paranın para doğuramayacağı" ilkesi Aristo'ya (M.Ö. 384-322) kadar dayanır.

Kilisenin başlangıçta ticarî hayat karşısında takındığı bu olumsuz tavır, Avrupa'da para ve finansman kaynaklarının Lombardiyalılar (faiz konusunda kilise görüşüne karşı çıkan ve çoğu İtalyan olan iktisatçılar ekolü), Yahudiler ve Temple Şövalyeleri'nin (M. 1118'de kurulmuş askerî ve dinî bir tarikat olup, büyük servetlerin sahibi olmuşlardı) elinde toplanmasına yol açmıştı. Bu durum kilise topluluğunu uzun tartışma ve kararsızlıklara düşürdü. Din adamları arasında iki görüş uzun süre tartışıldı. XI. yüzyılda kurulan Bolonya Üniversitesi'ne mensup ekol hukukçuları Justinien kanunlarına dayanarak faizin lehinde görüş ortaya koydular. Sonunda kilisenin iktisadî doktrinine biraz esneklik verme gereği duyuldu. Bu arada Papa Innocent III (1198-1216), bir tüccara tevdi edilmiş olan paranın kârından pay almakla günah işlenmiş olmayacağını söylemiştir. Durumu Hıristiyanlıkla bağdaştırmak için çeşitli formüllere başvurulmuştur. Faizin meşrû ilân edilmesi, ünlü Katoliklerden Saint Thomas d'Aquin'in (1225-1274), "ticaret ve kredi rizikosuna girmiş ve parasını riske sokmuş kimseler lehine kâr ve kazanç hakkı tanımanın gerektiği"ni söylemesiyle gerçekleşmiştir[12].

Ancak faizle ilgili bu ilk kilise görüşlerinde "sermaye rizikosu"ndan ve ticaret sonucunda elde edilecek "kâr" ve "kazanç"tan söz edilmesi, sermayenin tüccara "kâr-zarar"

---

10 en-Nisâ, 4/160, 161.

11 Bkz. Çıkış, XXII, 26; Levililer, XXV, 35, 37; Yeremya, XV, 10; Tesniye, XXIII, 19-20.

12 Ergin, s. 38-39.

ortaklığı çerçevesinde verildiğini gösterir. Böyle bir sermaye geliri ise aşağıda geniş olarak açıklayacağımız gibi "faiz (riba)" değil, "kâr (rıbh)" olarak nitelendirilir. Nitekim önceleri kiliselerin ellerinde biriken sermayelerden tarımla uğraşanlara kredi verdikleri ve faiz yerine, çıkacak üründen pay aldıkları nakledilmiştir[13].

b. İslâm'ın Faize Yaklaşımı

Faizli kredi tek yanlı risk unsuru taşır. Bu da vade sonunda anapara ve faizi ödemeyi taahhüd eden borçluya ait bir risktir. Faizin borç ilişkisine dayanmayan diğer çeşitlerinde de, bir taraf lehine tek yanlı yararlanma, ya da belirsizlik yüzünden aldanma söz konusu olur.

İslâm'da faiz (riba) yasaklanmış ve bazı âyet ve hadislerde kapsamı belirlenmiştir.

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Allah alış-verişi helâl, faizi ise haram kılmıştır*"[14], "*Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve eğer gerçek mü'minler iseniz faizden (henüz alınmamış olup da) kalanı bırakınız. Böyle yapmazsanız, Allah ve Peygamberi ile savaş halinde olduğunuzu bilin. Şayet tevbe ederseniz anaparalarınız sizindir. Böylece ne haksızlık yapmış ve ne de haksızlığa uğramış olursunuz*"[15].

Hz. Peygamber özellikle Medine döneminin sonlarına doğru faiz yasağı ile ilgili uygulama örnekleri göstermiş ve Kur'an'da yer almayan bazı faiz çeşitlerini belirlemiştir.

Hadiste "yedi helâk edici şey" sayılırken bir tanesinin de "faiz yemek" olduğu belirtilmiştir[16].

Allah elçisi, faiz cereyan eden altı maddeyi saydığı şu hadisle faizin illeti konusunda ortak niteliğe dikkat çekmiş olmalıdır: "*Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla ve tuz tuzla misli misline ve birbirine eşit olarak peşin mübadele edilirler. Cinsler ayrı olunca, peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satış yapınız*"[17]. Müslim'in rivayetinde şu ilâve vardır: "*Kim fazla verir veya alırsa faize düşmüş olur. Bu konuda alan da veren de eşittir*".

Bu maddelerin trampasında, cinsler değişik olsa bile değişimin peşin yapılması gerekir. Ancak nakit para sayılan altın veya gümüşle diğer çeşitlerin hatta bütün standart (mislî) olan

---

13 Ergin, s. 38.
14 el-Bakara, 2/275.
15 el-Bakara, 2/278, 279.
16 Buhârî, Vesâyâ, s. 23; Müslim, Îmân, s. 38; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, s. 10.
17 Ebû Dâvûd, Büyû', s. 18.; Müslim, Musâkât, s. 81-82; Ahmed b. Hanbel, V, 314.

malların "para peşin mal veresiye" veya "mal peşin para veresiye" mübadelesi ise özel naslarla (âyet, hadis) meşrû kılınmıştır. Bunlardan birincisine "selem satışı", ikincisine ise "veresiye satış" denir.

Günümüzde bazı düşünürler İslâm'ın "kat kat arttırılmış faizi"[18] yasakladığını, devlet kontrolü altında bulunan "nizâmî faiz"i yasaklamadığını öne sürmüşlerdir. Bunlar, birinciye "ribâ (tefecilik)" ikincisine ise "faiz" teriminin kullanılmasını teklif ederler.

Bu bakış açısı, "ribâ"nın bazı ansiklopedi ve sözlüklerdeki tarifine de yansımıştır. Örneğin The Oxford English Dictionary'de "riba" şöyle tanımlanır: "Aşırı faiz haddi ile, özellikle kanunların izin verdiğinden daha yüksek faizle ödünç para verme".

Aşırı faizin ölçüsü nedir? Bugün için normal sayılan faiz haddi yarın aşırı sayılabilir. Yine bir ülkede normal sayılan faiz haddi, başka bir ülkede aşırı görülebilir. Nitekim, ABD'de bir banka %8'den fazla bir faiz haddi tayin edemezken, bir malî ortaklık, benzer krediler için bu haddi yıllık %30 ilâ %36; serbest ödünç veren tefeciler ise %24 ilâ %100 arasında tesbit etmiş olabilir ve bu yasalara aykırı sayılmaz[19].

Alfred Marslhall gibi klâsik iktisatçılar, tasarruflarla faiz haddi arasında sıkı bir bağlılık olduğunu söylerler. Faiz hadleri yükseldikçe, toplumda tasarruf eğilimi artar, faiz hadleri düşünce ise bu eğilim azalır. Tasarrufların artması ise yatırımların artması demektir.

Klâsiklerin bu teorisi ünlü ekonomist J. M. Keynes tarafından çürütülmüştür. Keynes'e göre; yüksek faiz uygulaması özel sektörün yatırım hacmini azaltır ve bu durum ekonomiye ters yönde etki yapar. Sonuçta halkın gelir düzeyi düşer, bu da giderek tasarruf hacmini azaltır. Bununla birlikte Keynes, %3 gibi bir faiz haddini normal sayarak, ekonomide faizsiz bir model oluşturamamış, ancak insanlara İslâm'ın öngördüğü, teşebbüs yoluyla para kazanmalarını öğütlemiştir[20].

Günümüz ileri toplumlarında da faizin toplum ve yatırımlar üzerindeki olumsuz etkilerini gören bazı ekonomistler, faizli kredi yerine "risk sermayesi (venture capital)" modelini savunmaktadırlar. ABD'de XX. yüzyıl ortalarında General Doriot'un öncülüğünde başlayan risk sermayesi uygulaması, yeni projelere finansman sağlamada faizli kredilerin yerini almıştır. Risk sermayesi yöntemi günümüzde birçok ileri ülkenin kullandığı yaygın bir model olup, İslâm ekonomisinde finansman kaynaklarından birisi olan "Mudârabe (Emek-Sermaye Ortaklığı)" ile aynı niteliktedir. Mudârabe, İslâm

---

18 Bkz. Âl-i İmrân, 3/130.

19 Mannan, s. 309-311.

20 Mannan, s. 312-313.

bankacılığının da esasını teşkil eder. Aşağıda Mudârabe ve risk sermayesi modelini açıklayacağız.

II. MUDÂRABE (EMEK-SERMAYE ORTAKLIĞI)

A. MUDÂRABE TERİMİ VE KAPSAMI

Mudârabe "darb" kökünden bir mastar olup, kök anlamı, "rızık peşinde koşmak, ticaret için yolculuk yapmak"tır. Bir fıkıh terimi olarak; bir taraf emeğini, diğer taraf sermayeyi koymak suretiyle en az iki kişi arasında kurulan bir emek-sermaye ortaklığı anlamına gelir. Sermayeyi işletmeyi üstlenen ortağa "Mudârib" (işletmeci, girişimci, âmil), sermaye sahibine "Rabbü'l-mâl", sermayeye ise "Re'su'l-mâl (anapara)" denir. Emek-sermaye ortaklığına Irak yöresi Mudârabe adını verirken, Hicaz yöresi "Kırâz" veya "Mukâraza" terimini kullanmıştır. Buna "Muâmele" de denilmiştir.

İslâm ekonomisinde Mudârabe, uzun veya kısa vadeli her çeşit krediyi temin etmek için elverişli bir yöntemdir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ihtiyaç fazlası tasarrufu olanlarla, çeşitli projeleri gerçekleştirmek istediği halde gerekli olan finansmana sahip bulunmayan iki kesim vardır. İşte Mudârabe, biri diğerine muhtaç olan bu iki kesimi bir araya getirir. Böylece yatırımlarda kullanılamayan tasarruflar ve proje üretebilen girişimciler değerlenmiş olur.

Mudârabe, işletmeci ile sermaye sahibi arasındaki güvene ve aynı zamanda benzer Mudârabe muamelesi yapan kişi ya da kurumlar arasındaki rekabete dayanır. İşletmeci sermaye sahibine çok kâr sağlayarak girişimin büyüyerek devam etmesini ister.

B. MUDARABENİN DELİLLERİ

Mudârabe yöntemi Kitap, Sünnet ve sahabe uygulamalarına dayanır. Kur'an'da doğrudan Mudârabe'den söz eden bir âyet olmamakla birlikte, yeryüzünde dolaşarak ticaret yapmanın meşrû olduğunu bildiren âyetler[21] Mudârabeyi de kapsar. Mudârabe sözcüğü; "*Diğer bir kısım mü'minler Allah'ın lütfundan rızık aramak için yeryüzünde yolculuğa çıkarlar*"[22] âyetindeki "darb" kökünden alınmıştır.

Mudârabe, delilini daha çok Sünnet'te ve uygulamada bulur. Hz. Peygamber'in peygamberlikten önce, daha sonra eşi olan Hz. Hatice'nin (v. 620 M.) sermayesini Mudârabe yöntemiyle işlettiği bilinmektedir. Buna göre emek-sermaye ortaklığı modelinin İslâm'dan önceki dönemde de uygulandığı anlaşılmaktadır.

Abdullah b. Abbas'ın (r. anhumâ) şöyle dediği nakledilmiştir: "Abbas b. Abdilmuttalib, Mudârabe yoluyla sermaye verdiği zaman ortağın bu sermaye ile deniz

---

21 el-Müzzemil, 73/20; el-Cum'a, 62/10; el-Bakara, 2/198.

22 el-Müzzemil, 73/20.

yolculuğuna çıkmamasını, tehlikeli bir vadide konaklamamasını ve canlı hayvan ticareti yapmamasını şart koşuyordu. Eğer işletmeci bu şartlara uymaz ve zarar meydana gelrise, anaparayı tazmin edecekti. Onun Mudârabe'de öne sürdüğü bu şartlar Hz. Peygamber'e ulaşmış ve o buna izin vermiştir"[23].

Hakîm b. Hizâm'ın da, Mudârabe yoluyla sermaye verince benzer şartlar öne sürdüğü nakledilmiştir.

Diğer yandan, Hz. Ömer'in yetimlere ait malı, Hz. Osman'ın ise kendi sermayesini Mudârabe'ye verdiği, Câbir'in (r.a.) de Mudârabe'de bir sakınca görmediği rivâyet edilmiştir[24].

İbn Hazm (v. 456/1063) bu konuda şöyle demiştir: "Kitap ve Sünnet'te doğrudan Mudârabe'ye ilişkin bir nass yoktur. Ancak Mudârabe'nin meşrûluğu konusunda icmâ (görüş birliği) vardır. Çünkü biz, Hz. Peygamber döneminde Mudârabe'nin uygulandığını ve Allah elçisinin de bunu takrîr buyurduğunu kesin olarak biliyoruz. Eğer böyle olmasaydı Mudârabe caiz olmazdı"[25].

Hz. Ömer'in (v. 23/643) halifeliği döneminde Mudârabe'nin devlet kredisiyle uygulandığı görülür. Hz. Ömer'in iki oğlu Abdullah ve Ubeydullah Irak'ın fethine katılırlar. Ancak dönüş için paraları kalmayınca, vali Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (v. 44/664) başvururlar. Vali, "Size beytülmalden kredi vereyim, buradan mal alıp Hicaz'da satarsınız. Anaparayı Mü'minlerin Emiri'ne verirsiniz, kârı ise aranızda paylaşırsınız" der. Onlar, Irak'tan aldıkları malları Medine'de satarak, kâr elde ederler. Anaparayı Ömer'e (r.a.) getirince, Hz. Ömer şöyle der:

- "Ebû Musa sizin gibi bütün ordu mensuplarına kredi verdi mi?". "Hayır" cevabını alınca da;

- "Anaparayı ve kârın tümünü beytülmale teslim ediniz" dedi. Ubeydullah; "Mal yolda helâk olsaydı tazmin edecektik, bu yüzden kâr üzerinde bir hakkımızın olması gerekir" deyince, orada hazır bulunan bir sahabî şöyle dedi:

---

23 ez-Zeylaî, IV, 114; el-Heysemî, IV, 16.

24 ez-Zeylaî, IV, 114-115.

25 ez-Zuhaylî, e*l-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, IV, 838.

- "Ey Ömer, bu sermayeyi kırâz yani mudârabe olarak kabul etseniz". Buna göre anaparanın tümü ve kârın yarısı beytülmale, kârın diğer yarısı da Ömer'in (r.a.) iki oğluna verilecekti. Hz. Ömer bu teklifi kabul etti ve hüküm uygulandı[26].

C. MUDÂRABE ÇEŞİTLERİ

1. Mutlak Mudârabe

Sermaye sahibinin anaparayı Mudânib'e verirken herhangi bir özel şart öne sürmeksizin, onu ticaret işinde serbest bırakmasıdır. Burada sadece kârın paylaşılma şeklini belirlemekle yetinilir. "Şu sermayeyi al, Mudârabe yoluyla işlet. Yıl sonunda ortaya çıkacak kârı şu oranda paylaşırız" sözleriyle mutlak mudârabe meydana gelir. Burada işletmeci sermayeyi kendi malı ile karıştıramayacağı gibi, bunu alt Mudârabe yoluyla 2. işletmeciye de devredemez. Aksi halde anaparayı tazminle yükümlü olur.

2. Mukayyed Mudârabe

Sermaye sahibi, anaparayı işletmeciye verirken birtakım şartlar öne sürebilir. Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) göre sermaye sahibi, a) ticaret yapılacak yeri, b) ticaret çeşidini, c) ortaklığın süresini, d) mal alınıp satılacak kişi veya kuruluşları belirleme hakkına sahiptir. Çünkü bunlar ticareti ve sonucunu etkileyen hususlardır.

Nitekim yukarıda Hz. Abbas'ın, sermaye verdiği işletmecisine ve Hz. Ömer'in işletilmek üzere yetim mallarını verdiği kimselere benzer şartlar öne sürdüğünü belirtmiştik. Hz. Peygamber'in şu hadisi de şartlar konusunda genel prensibi ifade eder: "*Müslümanlar kendi aralarında belirledikleri şartlara uyarlar. Ancak helali haram, haramı helal kılan şart müstesnadır*"[27]. Diğer yandan esnaf ve tüccar arasında ve sermaye piyasasında oluşan ve İslâmî ilkelerle çelişmeyen "ticarî örfler" de bir delil sayılır. Mecelle'nin şu maddeleri bunu ifade eder: "Örfen ma'rûf olan şey, şart kılınmış gibidir" (Mad. 43). "Beyne't-tüccar ma'rûf olan şey, aralarında şart kılınmış gibidir" (Mad. 44).

D. Mudarabede Öne Sürülebilen Şartlar

Mukayyed Mudârabe'de öne sürülebilen, yer, ticaret çeşidi, süre, mal alınıp satılacak kişileri belirleme gibi şartlar dışında, sermaye sahibinin koyabileceği diğer kayıtlar

---

26 Muvatta', Kırâz, 1; ez-Zeylaî, IV, 113.

27 Buhârî, İcâre, s. 14; Tirmizî, Ahkâm, s. 17; Ebû Dâvûd, Akdiye, s. 12.

fakihlerce üçe ayrılmıştır: Yararlı (müfîd), yararsız (gayri müfîd) ve yararlı olup olmaması ortada bulunan kayıtlar.

1. Yararlı (müfîd) Olan Kayıtlar

Mukayyed Mudârabe'de belirttiğimiz dört husus müfîd şartlarda olduğu gibi, işletmeciye veresiye satışı veya belirli bir firma ile alış-veriş yapmayı yasaklamak gibi kayıtlar da yararlı birer kayıt sayılır. Bu şartlar Mudârabe sözleşmesinin yapıldığı sırada öne sürülebileceği gibi, anapara nakit para halinde bulunduğu sürece sözleşmeden sonra veya sermayenin nakde dönüştüğü bir sırada da sermaye sahibince öne sürülebilir. Sonradan veresiye satışı yasaklamak gibi. Ancak sermaye mal halinde iken, sermaye sahibi işletmeciyi azledemeyeceği gibi, yeni şartlar öne sürmeye de yetkili sayılmaz.

İşletmecinin yararlı (müfîd) şartlara uyması gerekir. Çünkü bunlar ticareti olumlu yönde etkileyen unsurlardır. Burada işletmeci şartlara uymaz ve zarar meydana gelirse bunu tazmin etmesi gerekir.

2. Yararsız (gayri müfîd) Şartlar

İşletmecinin yararlı olmayan şartlara uyması gerekmez. İşletmeciyi peşin para ile satış yapmaktan menetmek gibi. Bu durumda işletmeci veresiye satılabilecek bir fiyatla, peşin para ile satış yapsa bu geçerli olur. Çünkü bu durum sermaye sahibinin de yararınadır.

3. Yararlı Olup Olmaması Ortada Bulunan Kayıtlar

Meselâ, çeşitli semtlerde satış şubeleri bulunan işletmeciye, kapalı çarşı şubesinde satış yapmasını şart koşmak gibi. Burada aksi durum yasaklanmış olursa bu şarta uymak gerekir. "Yalnız kapalı çarşı şubesinde satış yap, başka semtlerde yapma" denilmesi gibi. Kısaca karşıt yasaklama yoksa işletmeci hareket serbestliğine sahip olur[28].

E. MUDÂRABE'NİN ESASLARI

1. Tarafların Ehliyet Durumu

Sermaye sahibinin vekâlet vermeye, işletmecinin ise vekil olmaya ehil bulunması gerekir.

Mudârabe'de tarafların müslüman olması şart değildir. Bu yüzden bir İslâm ülkesinde müslümanlarla, zimmet ehli (gayri müslim azınlıklar) veya müste'menler (pasaportlu

---

28 Ali Haydar, III, 716. (Mecelle, md. 1405'in şerhi).

yabancılar) arasında emek-sermaye ortaklığı tesis edilebilir. Bir müslüman da gayri müslim ülkede aynı haklardan yararlanabilir[29].

2. Anaparada Aranan Nitelikler

Sermayenin, satış bedeli (semen) niteliğindeki nakit para veya standart şeylerden olması gerekir.

Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Ebû Yûsuf'a (v. 182/798) göre sermayenin altın para (dinar) veya gümüş para (dirhem) türünden olması gerekir. İmam Muhammed (v. 189/805) ise, altın ve gümüş dışındaki "fels" adı verilen madenî paraların da Mudârabe sermayesi olabileceği görüşündedir. İlk iki müctehid, Mudârabe sermayesini "sağlam para" olan altın ve gümüşe bağlamak, başka bir deyimle bu sermayeyi enflasyona karşı korumak için altına endekslemek istemişlerdir. Çünkü altın ve gümüş paralar, onların döneminde gerçek maden değeri ile piyasada dolaşıyor, para ile bu paralarla aynı ayarda olan külçe veya zinet eşyası arasında bir satın alma gücü farkı söz konusu olmuyordu. Çünkü faiz yasağı, aynı ayar ve aynı ağırlıktaki altın veya gümüşün, para veya zinet oluşuna bakılmaksızın, yaklaşık olarak aynı değerde dolaşmasını sağlamayı hedef almıştı.

Diğer yandan Ebû Yûsuf "fels" adı verilen ve bakır, nikel vb. madenlerden basılan paraların altına endeksli olduğunu, bu yüzden borcun doğduğu tarihle ödenme tarihi arasında meydana gelecek değer değişimlerinin altın fiyatları esas alınarak karşılanması gerektiğini söylemiştir[30].

İbn Ebî Leylâ ve el-Evzâî'ye göre ise, mislî (standart) mallar da Mudârabe'de sermaye olarak belirlenebilir: Buğday, arpa, pirinç, demir, çimento gibi. Bu duruma göre, bir kimse işletmeciye, nitelikleri belirli 100 ton buğdayı veya 100 ton demiri Mudârabe yoluyla sermaye olarak verse, dönem sonunda bu miktarlardaki anaparalar ayrıldıktan sonra, fazlalık kâr olup, işletmeci ile sermaye sahibi arasında sözleşmede belirlenen esaslara göre paylaşılır[31].

3. Kârın Paylaşılma Şartları

Kârın paylaşılma şeklinin şâyi bir cüz olarak belirlenmesi gerekir.

---

29 el-Kâsânî, VI, 81-82.

30 es-Serahsî, XXII, 21; el-Kâsânî, VI, 82 vd.; İbnü'l-Hümâm, VII, 59; İbn Âbidîn, *Tenbîh*, II, 52.

31 es-Serahsî, XXII, 21; el-Kâsânî, VI, 82-85.

Anapara ayrıldıktan sonra, ortaya çıkan kârın paylaşılma şeklinin yüzde olarak belirlenmesi gerekir. Kârın %20'sinin işletmeciye, %80'inin de sermaye sahibine verilmesinin kararlaştırılması gibi. Kârın, anaparanın bir cüz'ü veya maktû bir miktar olarak belirlenmesi faiz niteliğindedir. Anaparanın %80'i kadar bir fazlayı sermaye sahibi için belirlemek veya kâr olsun zarar olsun sermaye sahibine şu kadar milyon lira vermeyi taahhüt etmek gibi. Bu şekilde anaparayı ve belirli miktarlardaki fazlalığı iade etmeyi işletmecinin taahhüt etmesi "Mudârabe sözleşmesi"ni fasit kılar. Böyle bir şarta tarafların uyması gerekmediği gibi, sözleşme de kendiliğinden "fasit iş sözleşmesi"ne dönüşür. Bu yeni duruma göre işletmeci (Mudarib) ecr-i misle hak kazanırken, ortaya çıkacak kârın tümü sermaye sahibine ait olur[32].

4. Zararın Tazmini

Emek-sermaye ortaklığında zarara, prensip olarak sermaye sahibi katlanır.

İslâm ekonomisinde kâra hak kazanma üç sebepten birisi ile olabilir: Sermaye, emek veya tazmin yükümlülüğünü üstlenme. Mudârabe'de sermaye sahibinin kâra hak kazanması, anaparayı riske sokması yüzündendir. İşletmeci ise, emek ve çalışması karşılığında kâra hak kazanır. Durum böyle olunca, zarar halinde bu önce kârdan karşılanır, kâr yeterli olmazsa anaparadan karşılanır. Bu durumda hiç kâr bulunmayınca işletmeci de bir şey alamaz. Onun zarara katlanması emeğinin boşa gitmesi şeklinde olur.

Diğer yandan işletmecinin zararın meydana gelmesinde "kasıt, kusur veya ihmal"i varsa, anaparayı tazmin etmesi gerekir. Çünkü bu durumda elindeki sermaye "emânet" olmaktan çıkmış ve "gasbedilmiş mal" hükmüne girmiş olur[33].

İşletmeci, Mudârabe sözleşmesiyle yıl sonunda meydana gelecek zararı tazmin etmeyi üstlense bile, zararda kusuru bulunmadıkça bu şart geçersizdir. Osmanlı İmparatorluğu uygulamasında bu husus şu şekilde fetvaya bağlanmıştır: "Zeyd Amr'dan, Mudârabe yöntemiyle şu kadar akçe alırken Zeyd "zarar meydana gelirse, ben buna katlanırım" diyerek taahhütte bulunsa, bir kastı olmaksızın dönem sonunda zarar olsa Zeyd'in bu zararı tazmin etmesi gerekir mi? Cevap: Gerekmez"[34].

---

32 es-Serahsî, XXIII, 27; el-Kâsânî, VI, 85 vd.; Ali Haydar, III, 720.

33 es-Serahsî, XXXII, 27; Döndüren, *İslâmî Yaklaşımlar*, s. 536-545, 568.

34 Ali Efendi, II, 123.

Mudarabe'de, önceden belirlenecek maktû kâr anlaşmasının geçersiz olduğu şöyle ifade edilmiştir: "Zeyd (Mudârib), Amr'ın gemisiyle her ticaret seferine çıkışında şu kadar kâr vermek üzere anlaşsalar böyle bir sözleşme geçerli olur mu? Cevap: Olmaz"[35].

5. İşletmecinin Yapıp Yapamayacağı Tasarruflar

İşletmeci ticaret işinde tamamen serbest bırakılmışsa, ortaklığa zararlı olacak tasarruflarda bulunamayacağı gibi, tüccarın yapması ma'ruf olmayan şeyleri de yapamaz. Kısaca bu takdirde o "basiretli bir tüccar gibi hareket etmek zorunda olur".

Bu durumda meselâ; anaparayı başkasına bağış, rehin veya ödünç (karz-ı hasen) yoluyla veremeyeceği gibi, anaparadan fazla borç yükü altına da giremez. Bunlar için sermaye sahibinin açık izni gerekir. Aksi halde böyle bir yasak tasarruf sonucunda zarar olursa işletmeci bunu tazminle yükümlü bulunur[36].

Diğer yandan işletmeci, sermaye sahibinin izniyle anapara miktarından fazla borç yükü altına girse, başka bir deyimle sermayenin üstünde veresiye mal alarak borçlansa, bu fazla kısım aralarında "Vücûh Şirketi" yoluyla ortak olur (Mecelle, md. 1418). Meselâ: Bir milyar lira anaparası olan Mudârabe'de işletmeci bir buçuk milyar liralık mal satın alsa, Mudârabe, malın üçte ikisi üzerinde devam ederken üçte birlik kısım üzerinde de "Vücûh Şirketi" esasları uygulanır. Yani beş yüz milyonluk fazla borcu yarı yarıya tazmin etmeyi üstlenmiş olurlarsa, bu kısmın kârı da yarı yarıya paylaşılır. Sermaye sahibi bu fazlalıkla ilgili bir tazmin sorumluluğunu kabul etmek istemezse bu üçte birlik kısmın tüm kâr veya zararı işletmeciye ait olur[37].

İşletmeci yine sermaye sahibinin izniyle, Mudârabe sermayesi ile kendine ait sermayeyi karıştırsa, bu sermayenin tüm gelirini tek başına alırken, Mudârabe sermayesinin kârını sözleşmeye göre paylaşırlar[38].

İşletmeci, sermaye sahibinin, yer veya ticaret çeşidi sınırlaması gibi yararlı (müfîd) bir şartına uymasa ve bunun sonucunda bir zarar meydana gelse anaparayı tazmin etmesi gerekir. Çünkü bu durumda sermayeyi gasbetmiş hükmünde olur. Kâr yapmış olursa bu ona aittir. Ancak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre böyle bir kâr kendisi için temiz (tîb) bir kazanç sayılmaz[39].

---

35 Ali Efendi, II, 127.
36 Ali Haydar, III, 741.
37 Döndüren, *İslâmî Yaklaşımlar*, s. 422-423.
38 Ali Haydar, III, 742; Mecelle, md. 1416, 1417; 1428.
39 Ali Haydar, I, 749.

6. Mudârabe'de Belirlenen Süre Bağlayıcıdır

Mudârabe'de belirlenmiş bir süre varsa, bu süre geçince "emek-sermaye ortaklığı" sona erer. Süre sonunda, sermaye henüz mal halinde ise işletmecinin satışa devam ederek bunları nakit paraya çevirme hakkı vardır. Çünkü kâr ancak bu şekilde ortaya çıkabilir. Bununla birlikte taraflar karşılıklı rıza ya da ortaklık sözleşmesinde özel hüküm bulunması halinde "aynî taksim" yoluna da gidebilirler.

Süre sonunda kâr varsa, henüz tahsil edilmemiş olan alacakların işletmeci tarafından tahsili gerekir. Çünkü bu, onun işinin devamıdır. Alacaklar ticaretin yapıldığı yerleşim merkezinde ise, tahsil masrafları işletmeciye, yerleşim merkezi dışında ise sermaye sahibine aittir. Mudârabe'de hiç kâr yoksa, bu takdirde işletmeci alacakları tahsile zorlanamaz. Ancak bu durumda alacakların tahsili için sermaye sahibine yetki vermesi gerekir[40].

7. İşletmecinin Azledilmesi

İşletmeci, sermaye sahibinin vekili durumunda bulunduğu için, sermaye sahibi onu her zaman azledebilir. Ancak bu azlin sonuç doğurabilmesi için Mudârabe sermayesinin ilk anapara cinsine dönüşmüş olması gerekir. Başka bir deyimle, projenin sonuçlanmış olması gerekir. Aksi halde işletmecinin satışa veya projenin tamamlanmasına devam etme hakkı bulunur. Diğer yandan işletmecinin azil kararını öğrenmiş olması da gereklidir[41].

8. İşletmecinin Mudârabe Adına Mal Alıp Satması

Mudârabe sözleşmesinde özel hükümler bulunmadıkça, işletmeci İslâm'ın meşrû kıldığı ve örfün gerektirdiği tüm ticaret muamelelerini yapabilir. Ancak o, mal alımlarında "ma'rûf" ile sınırlıdır. Bu da, Mudârabe için satın alınacak veya kiralanacak malların rayiç bedelle ya da insanların aldanma saymadığı (gabn-i yesir) ölçüde bir fazlılıkla satın almayı gerektirir. Çünkü Mudârib vekildir ve vekil de ma'rûf ile bağlıdır. Mudâribin ortaklık mallarını satışı ise yine vekilin satışı gibidir. Bu yüzden, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre işletmeci yetkili kılınmadıkça vadeli olarak veya fâhiş gabin (aşırı derecede düşük) ölçüsündeki farkla satış yapamaz. O, bu konuda da örfle bağlıdır. Tercih edilen görüş budur. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'in görüşü de böyledir.

Ebû Hanîfe'ye göre, mutlak vekilin tasarrufları örfle sınırlı değildir. Çünkü ticarî konularda çoğu zaman örf çelişkili olur. Nitekim bir malı, mevsiminin geçmesi vb. sebeplerle fâhiş gabin ölçüsünde ucuz satıp, onun parasıyla kâr marjı daha yüksek olan

---

40 Ali Haydar, III, 749; Mecelle, md. 1423.

41 Ali Haydar, III, 749-750; Mecelle, md. 1424.

başka bir mal almak da tüccar örfündendir. Buna göre vekil aza, çoğa, peşin veya veresiyeye, hatta fâhiş gabin ölçüsünde rayiç bedelden düşük fiyatla (menkullerde %5, hayvanlarda %10, gayri menkullerde ise %20 ve daha fazla olan, emsalin üstünde veya altındaki fiyat Osmanlı İmparatorluğu uygulamasında fâhiş gabin sayılmıştır. Bkz. Mecelle, md. 165 satış yapabilir. Ancak Ebû Hanîfe, usûl, furû ve eş gibi lehine şahitlik geçerli olmayan yakın hısımlara rayiç bedelle bile olsa mal satımını veya vekilin onlardan mal almasını caiz görmez. Çünkü bunda töhmet vardır. Diğer yandan Ebû Hanîfe'den, bu gibi kimselere vekilin mal satışı rayicin üstünde bir bedelle olmuşsa, töhmet kalkacağı için bunu caiz gördüğü nakledilmiştir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bu gibi yakınlara rayiç bedelle satış yapılması mümkün ve caizdir. Çünkü bu hısımların mülkleri ayrı olup, rayiç bedelle satışta töhmet söz konusu olmaz[42].

İşletmecinin Mudârabe adına mal alımına gelince; onun rayiç bedelle veya âdeten insanların aldanabilecekleri kadar (yesir gabin ölçüsünde) bir fazlalıkla mal alması caizdir. Bu konuda Ebû Hanîfe ile çoğunluk müctehidler aynı görüştedir. Sonuç olarak, Mudârabe adına mal alımları daha ucuza alınamadığı takdirde, rayiç bedelle veya yesir gabin kadar (fâhiş gabin sınırı altında kalan fazlalık) rayicin üstünde bir bedelle satın alınabilir[43].

9. Mudarabenin Sona Ermesi

Mudârabe sözleşmesinde özel hükümler bulunmadığı takdirde, Mudârabe şu durumlarda sona erer:

a. Sermaye Sahibinin Ölmesi: Bu durumda sermaye sahibi ile işletmeci arasındaki vekâlet ilişkisi sona ereceğinden, Mudârabe sözleşmesi de son bulmuş olur. Sermaye nakit para halinde ise, işletmeci yeni yatırımlara girişemez. Ancak sermaye mal cinsinden olursa, işletmeci bunları nakde çevirinceye kadar satışa devam eder. Konu bir proje ise, bunu tamamlayıncaya kadar çalışmasını sürdürür. Daha sonra Mudârabe ortaklığı tasfiye edilir. Bu arada işletmecinin, vefat etmiş bulunan sermaye sahibinin mirasçıları ile anlaşarak, Mudârabe'yi sürdürmesi de mümkündür.

b. İşletmecinin Ölmesi: Bu durumda işletmecinin vasîsi varsa ve sermaye mal halinde ise ya da proje yarım durumda ise, bu vasî satışı ve projeyi tamamlamaya devam eder. Vasî yoksa, hâkimin kontrolü altında satış ya da proje tamamlama devam eder. İşletme amacına

---

42 el-Kâsânî, VI, 28; İbnü'l-Hümâm, VI, 67 vd.; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 424; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, s. 552 vd.

43 el-Kâsânî, VI, 27; İbnü'l-Hümâm, VI, 75; Döndüren, *İslâmî Yaklaşımlar*, s. 553-554.

ulaşınca anapara sermaye sahibinin mirasçılarına iade edilirken, kâr da sözleşme esaslarına göre paylaştırılır[44].

c. Sermaye Sahibi veya İşletmecinin Kısıtlılık (hacr) Altına Alınması: Taraflardan birisinin kısıtlılık altına alınması halinde bir önceki maddede olduğu gibi işlem yapılarak işletmenin tasfiyesi yoluna gidilir. Ancak esas sözleşmede bu gibi durumlarla ilgili özel hükümler varsa bunlara uyulması gerekir.

d. Sözleşmede Belirlenen Sürenin Sona Ermesi: Bu durumda da mal halinde bulunan sermayenin nakde çevrilmesi, yarım kalan projenin tamamlanması gibi işlemler, Mudârib tarafından sürdürülür.

e. İşletmecinin Azledilmesi: İşletmeci sürenin sona ermesinde olduğu gibi azilden sonra da Mudârabe mallarını nakid paraya çevirmeye, eksik kalan projeyi tamamlamaya ve alacakları tahsile devam eder. İşletme bundan sonra tasfiye edilir.

f. İşletmecinin Çekilmesi: İşletmeci ortaklıktan ayrılma hakkına sahiptir. Ancak uygun olmayan bir zamanda istifa ederek işletmeyi zarara sokmaması da gerekir.

g. Anaparanın Henüz Mala Yatırım Yapılmadan Önce Telef Olması: Burada işletmeci henüz anaparada tasarrufta bulunmadığı için anapara onun elinde emânet (vedîa) sayılır. Kasıt, kusur veya ihmali olmayınca bu teleften ötürü sorumluluğu bulunmaz. Fakat tasarrufta bulunup kâr söz konusu olmadığı için "emek-sermaye ortaklığı statüsü" ortaya çıkmış bulunmaz. Bu yüzden de Mudârabe doğmadan son bulmuş olur[45].

Bu bölümde verdiğimiz temel bilgiler İslâm bankacılığının ve sermaye piyasasının önemli bir müessesesi olan "Mudârabe (Emek-Sermaye)" ortaklığının esaslarını belirlemek amacına yönelikti. İslâm finans sektörünün oluşması ve model olarak algılanabilmesi için kanaatimizce statü çalışması yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu da, İslâm bankalarının ya da finans kuruluşlarının hangi statü ve esneklikler içinde çalışabileceğinin tesbitini gerekli kılmaktadır. Çünkü bu noktada atılacak yanlış bir adım, bu kuruluşları nasların öngördüğü çizginin dışına çıkarabilir. İslâm toplumlarının "helâl kazanç", "bereketli ve temiz (tîb) servet" özlemi ribâdan ve haksız kazançtan arınmış bir sermaye piyasası ile gerçekleşebilir. Bu ise, "ribâ" ile "ribh (kâr)" arasındaki farkı algılamakla gerçekleşebilir. Ribâ'da daima haksız kazanç töhmeti varken, ribh'te ya "emek" ya da "riziko" unsurlarının bulunması bu töhmeti kaldırmaktadır. Bu yüzden aşağıda İslâm finans sektörü ve risk sermayesi üzerindeki son dönemin yaklaşımlarını belirlemeye çalışacağız.

---

44 Ali Haydar, III, 756; Mecelle, md. 1429.

45 es-Serahsî, XXII, 19; el-Kâsânî, VI, 87; İbn Rüşd, II, 234; İbnü'l-Hümâm, V, 58.

İkinci Bölüm

İSLÂM BANKASININ ÇALIŞMA SİSTEMİ VE RİSK SERMAYESİ

I. ALT MUDÂRABE VE BANKA SİSTEMİNE GEÇİŞ

İslâm bankacılığı, Mudârabe esasına dayanır. Emek-sermaye ortaklığı yöntemiyle oluşturulan sermaye birikimi, ekonomik ve ticarî hayatta sirküle edilirken Mudârabe dışında başka yöntemlerden de yararlanılabilir. Müşârake (sermaye ortaklığı), Murâbaha (peşin alınan mala, miktarı belirli kâr ekleyerek peşin veya vadeli olarak satma yöntemi), İcâre (kiralama-Leasing yöntemi), Vücûh ortaklığı (tazmin yükümlülüğünü üstlenme karşılığında kârdan pay alma yöntemi) bunlar arasında sayılabilir. Bütün bu muâmeleler, bir Mudârabe'de işletmecinin başvurabileceği yöntemlerdir.

Diğer yandan işletmeci birden çok kimselerden sermaye kabul edip, bunları bir fonda birleştirerek çalıştırabilir. Sermaye sahibi ya da sahiplerinin izni olunca bu fonu kendine ait öz sermaye ile karıştırarak da kullanabilir. Bütün bu işlemlerde, işletmeci, öz sermayesinin tüm kârını alırken, diğer sermayeleri çalıştırması karşılığında kârdan belirli bir pay alır. Kârın geri kalanı da sermaye sahiplerine sermayeleri oranında paylaştırılır.

İşte sayısız kişilerden gelen tasarrufları işletme işini daha düzenli ve geniş ölçüde bir girişimci şirket üstlenirse faizsiz çalışan bir finans kurumu meydana gelmiş olur.

Mudârabe'de işletmecinin sermayeyi bizzat çalıştırması şart değildir. O, işçi çalıştırabileceği gibi, anaparayı sermaye sahibinin izni bulununca başka birisine de yine Mudârabe veya başka bir yöntemle, çalıştırılmak üzere deveredebilir. Böylece "Alt Mudârabe" veya "Alt Mudârabecikler" meydana gelmiş olur. Sermaye sahibine karşı ilk işletmeci (Mudârib) sorumlu ve muhatap olacağı ve ikinci işletmeciye kâr payını kendi kâr payından vereceği için sermaye sahibinin menfaati de zedelenmiş olmaz.

Mudârib girişimci bir finans kurumu olarak organize olunca, halkın tasarruflarını vadelerine göre ayrı fonlarda toplar. Bunları kendisi bizzat işletebileceği gibi, Alt Mudârabecikler yoluyla, piyasada dürüst iş yapan, yetenekli işletmecilere de aktarabilir. Bu yolla mevduata daha fazla devir sağlayarak, ya da kâr marjı yüksek olan projeleri destekleyerek sermaye gelirini arttırabilir. Kısaca kâr-zarar ortaklığı esasına göre çalışacak olan bir finans kurumunda, tüm vadeli mevduat, vadelerine göre ayrı havuzlarda toplanarak kâr-zarar katılma fonlarında işletilir. Bu fonların kullanımı Muşârake, Mudârabe, Murâbaha vb. yöntemlerle olur. Kurumun kendine ait ticaret işletmeleri varsa, fonlar orada da işletilebilir. Bu duruma göre Mudârabe İslâm bankacılığının esasını teşkil eder. Diğer fon kullandırma ve meşrû bankacılık hizmetleri de bu kapsam içinde yürütülür.

II. GÜNÜMÜZ FİNANS KURUMLARI

Türkiye'de son 10 yılın içinde dört tane faizsiz finans kurumu faaliyete geçmiştir. Al-Baraka, Faisal Finans, Kuveyt Evkâf ve Anadolu Finans Kurumu adlarını taşıyan bu kuruluşların esas sözleşmeleri ve mûdîlerle yaptıkları akitler incelendiğinde, kuruluşların İşletmeci (Mudârib), kâr-zarar katılım hesaplarına para yatıranların ise Sermaye Sahibi (Rabbü'l-mâl) tarafını oluşturdukları anlaşılır. Çünkü işletmeci bir kişi olabileceği gibi, girişimci ortaklık türünde de olabilir. Mevduat sahipleri için de durum böyledir. Bir kişinin sermayesini işletmekle, yüzlerce kişinin mevduatlarını vadelerine göre fonlarda toplayıp girişimcilere plase ederek işletmek aynı hükümlere tabidir[46]. Finans kurumlarının çalışma sistemi şöyledir:

A. FİNANS KURULUŞLARININ FON TOPLAMA YÖNTEMLERİ

1. **Özel Cârî Hesaplar**: Bunlar TL veya döviz cinsinden vadesiz olarak yatırılan ve istenildiği an geri çekilebilen, karşılığında "kâr" veya "faiz" verilmeyen hesaplardır.

2. **Katılma Hesapları**: En çok 5 yıl veya daha uzun vadeli yatırılan fonların kurumca kullandırılmasından doğacak kâr ve zarara katılmayı öngören hesaplardır. Bunlar 3 ay, 6 ay, 1 yıl ve daha uzun vadeli ayrı yatırım havuzlarını oluştururlar. Her havuzun kâr veya zarar hesabı kendi içinde çözümlenir. Katılma hesaplarında maktû bir kâr taahhüdünde bulunulmadığı gibi, anaparanın aynen iade edileceği de taahhüd olunmaz. Bunun aksine ortaya çıkacak zararın önce kârdan, bu yeterli olmadığı halde anaparadan karşılanacağı esas sözleşmelerde ve mevduat sahipleriyle yapılan "tip sözleşmelerde" yer alır.

Finans kurumları genel olarak dönem sonu kârından %20 oranında pay alır, kârın %80'i de mevduat sahiplerine sermaye oranlarına göre dağıtılır. Zarar olursa "Temel Bilgiler" bölümünde açıkladığımız gibi buna yalnız sermaye sahipleri katlanır. Bazı finans kurumlarının, zarara da %20 oranında katlanmayı taahhüd etmesi İslâmî açıdan geçersizdir. Ancak Finans kurumu, kendi öz sermayesi ile fon sermayesini birleştirerek Muşârake yöntemiyle nemalandırmışsa, bu takdirde öz sermayenin tüm kârı ve zararı kuruma ait olur. Fon sermayesinin kârı ise işletme ile sermaye sahipleri arasında sözleşme esaslarına göre paylaşılır. Burada zarar fon sermayesine aittir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Mudârabe'de emek tarafı "kasıt, kusur veya ihmal" bulunmadıkça zarardan sorumlu değildir. İşletmecinin (Mudârib) zararı, emeğinin boşa gitmesi şeklinde ortaya çıkar.

---

46 Bkz. *Dâru'l-mâlî'l-İslâmî Kılavuzu*, s. 5 vd.; *Faisal Finans Kurumu Kuruluş ve Çalışma Sistemi*, s. 1-9; *Al-Baraka Türk Özel Finans Kurumu A.Ş. Ana Sözleşmesi*; Döndüren, *İslâmî Yaklaşımlar*, s. 112.

B. FON KULLANDIRMA YÖNTEMLERİ

1. **Müşârake**: Finans kurumu, kendi öz sermayesi ile belli süreli bir fondaki sermayeyi birleştirerek "sermaye ortaklığı" yöntemiyle işletebilir. Burada işletme kendi öz sermayesinin tüm kârını, fon sermayesinin ise %20'sini alır. Zarara ise sermaye oranlarına göre katlanılır.

2. **Mudârabe**: Kurum, fonlarda toplanan mevduatı Mudârabe yöntemiyle işletecek olan girişimcilere aktarabilir. Burada kâr anlaşmaya göre paylaşılır. Zarar ise sermaye katlanır. Ancak işletmenin emeği de boşa gitmiş olur.

3. **Murâbaha**: Finans kurumu peşin mal alıp, vadeli satma yoluyla üretim desteği sağlar.

Günümüzde finans kuruluşları, mevduatın %90'dan fazlasını Murâbahalı yöntemle kullandırmaktadır. Çünkü sipariş üzerine satın alınıp, hiç bekletilmeksizin hazır müşterisine devredilen mal, finans kurumlarına garantili gelir sağlamaktadır. Fonları müşteri seçerek, çeşitli siparişlere yayarak ve alacakları da kefil veya ipoteğe bağlayarak kullandırmak bu kuruluşları giderek statükoculuğa itmektedir. Vâde farkını eklemede dikkate alınan enflâsyon ve banka faiz hadleri dönem sonlarında dağıtılan kâr oranları ile konvansiyonel bankaların faiz hadleri arasında yakınlaşma meydana getirmiştir. Bu durum İslâm toplumu nezdinde faizi çağrıştırır olmuştur.

Diğer yandan peşin alınıp hemen devredilen malın el değiştirmesi çok hızlı bir biçimde yapılırken, bunun "telefon görüşmesi" ve "fatura ibrazı üzerine vezneden para ödeme", "senet veya çekleri teslim alma" derecesinde kısalması muameleyi tatsız bir hale getirmektedir. Bu yüzden peşin alınacak bir malın daha sonra vadeli olarak satışı İslâm'ın alım-satım (bey') esaslarına göre yapılmalıdır.

Diğer yandan finans kurumlarının Mudârabe yöntemiyle rizikosu fazla fakat o nisbette de kâr marjı yüksek olan projelere yönelmeleri gerekir. Bu yöntem İslâm bankacılığının ruhuna daha uygundur.

4. **Leasing** (**Kiralama Yöntemi**): Kurumla fon kullanacak olan kişi arasında "satış va'di" ve "kira akdi" birlikte yapılır. Alıcı, meselâ 4 yıl taksitlerle alabileceği bir mala, aylık taksitler yanında bir kira bedeli de ödemektedir.

III. MUDÂRABE YÖNTEMİ VE RİSK SERMAYESİ (VENTURE CAPİTAL)

A. RİSK SERMAYESİNİN MAHİYETİ VE GELİŞME SÜRECİ

Mudârabe yöntemi Milâdî X. yüzyıldan itibaren "Commenda" adıyla Avrupa ülkelerine İslâm âleminden geçmiştir. Nitekim Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin yetkilileri XVII. yüzyılda Endonezya'ya ulaştıklarında, bu ülkede ticaret potansiyelini merkeze rapor ederlerken, müslüman yerlilerle rahatlıkla anlaşabildiklerini, çünkü bu ülke halkının Commenda'yı bilerek uyguladıklarını yazmışlardır. Avrupa'da yaygın bir biçimde uygulanan Commenda'nın İslâmî Mudârabe'den başka bir şey olmadığı belirlenmiştir[47].

İktisat tarihçisi Murat Çizakça, bu konudaki tespitlerini şöyle belirtir: X. yüzyılda, daha doğrusu 976 tarihinde İtalya'da batı dünyasının saptayabildiği en eski "Commenda" ortaklığı kağıda geçirilmişti. "Commenda" ise Venture Capital'in (risk sermayesi) atasıydı. Daha sonra "Commenda" ortaklığı, "Lex Mercatoria" adı ile bilinen Avrupa ticaret hukukuna dahil edilmiş ve tüm Avrupa'da uygulanır hale gelmişti. Avrupa iktisat tarihi için böylesine önemli olan "Commenda" ortaklığının kökeni üzerinde Max Weber'den bu yana Batılı iktisat tarihçileri arasında tam bir tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tarihçiler tipik olarak Commenda'nın kökenlerini eski Roma ve Yunan'da aramışlar, Weber bu konuda şüphesini belirtmiş ve tartışma 1966 yılında Princeton Üniversitesi Profesörlerinden Udovitch'in çalışmasıyla noktalanmıştır. Udovitch, "Commenda"yı Mûsevî, İslâmî ve Bizans kontrat formlarıyla mukayese ettikten sonra kökeninin İslâmî "Mudârabe"ye dayandığını ispat etmiştir[48].

Risk sermayesi uygulaması, 1970'li yıllardan bu yana özellikle ABD'de çok büyük boyutlara ulaşan ve en son teknolojik yeniliklere yönelerek, bu tip projelerin finansmanını sağlayan önemli bir finansman türü olmuştur. Az ihtimalle büyük kâr, büyük ihtimalle küçük zararın sentez edildiği bir finansman türü olarak bilinir. Risk sermayesi günümüzde ABD, İngiltere, Japonya, Kanada ve Almanya başta olmak üzere birçok ileri ülkede yüksek teknoloji için itici güç olmuştur.

Kâr marjı yüksek olan uzun vadeli projelerin faizli kredilerle desteklenmesi halinde henüz proje sonuçlanmadan kredilerin geri ödeme tarihinin gelmesi, girişimcileri çekingenliğe itmektedir. Risk sermayesinde ise Mudârabe'de olduğu gibi girişimcinin rizikosunun bulunmaması, onu uzun vadeli projelerinin finansmanı olarak kullanır hale getirmiştir. Proje sahibi olan bilim adamı veya girişimci iş adamının, projesini sermaye çevrelerine belirli bir para karşılığında satmak yerine, projenin uygulanmasıyla elde edilecek gelirlerden, emeğinin karşılığı olarak pay alması yeni bilimsel ve teknolojik gelişmeler için teşvik unsuru olmuştur.

---

47 Çiller-Çizakça, s. 8-9.

48 Çizakça, s. 8, A. Udovitch 1962: 198-207'den naklen.

ABD'de risk sermayesinin öncüsü sayılan Harward Ü. İşletme Fakültesi Dekan Yardımcısı General Doriot şöyle der: "Yaratıcı ve uzak görüşlü genç insanları arayınız. Bu insanların proje ve fikirlerine sermaye ile, hatta sermayeden de önemli olarak, onların teknoloji üretme vasıflarına duyacağınız saygı ile hayat veriniz. Amacımız yeni keşif ve icat yapabilen insanlar ve bu insanların şirketlerini yoktan var etmek olmalıdır. Kâr, amacımız değil mükâfatımızdır..."

Bir araştırmaya göre, ABD'de 400'den fazla yüksek teknolojiye yönelik Risk Sermayesi şirketi bulunmaktadır. Büyük sermaye ihtiyaçları bu şirketleri birleşmeye zorlamış, önce yatırım havuzları kurulmuş, bu da yetmeyince Risk Sermayesi şirketleri anonim ortaklıklar haline gelerek, borsaya kaydolmuş ve halka açılmışlardır. Bu yolla şirketlerden her biri 15 ilâ 800 milyon dolar arasında sermaye toplamıştır[49].

Ankara Sanayi Odası adına Halil Sarıaslan'ın hazırladığı ve Risk Sermayesinin dünya ülkelerinde kullanımının incelendiği geniş raporda bu sektörün sermaye birikim hızı şöyle ifade edilir: "ABD'de özellikle 1980'li yıllarda büyük gelişme gösteren girişim sermayesi finans söktöründe faaliyette bulunan tüm girişim sermaye şirketlerinin (SBIC ve MESRIC dahil) kontrolündeki fon miktarı 1984 yılı sonu itibariyle 16,3 milyar dolar iken, bugün bu miktar 30 milyar doları aşmaktadır. Öte yandan, İngiltere'de 1988'de girişim sermayesi fon miktarı 1,4 milyar sterlin iken 1990'da bu miktarın 4,5 milyar sterlin olduğu belirtilmektedir"[50].

B. RİSK SERMAYESİNE AİT UYGULAMA ÖRNEKLERİ

1. ABD'inde Doriot'un yönettiği risk sermayesi şirketi (ARDC), 1957'de Digital Equipment Co. (D.E.C) isimli girişimci şirketi desteklemeye karar verir. Desteklenecek şirket, başlangıçta yalnız fikir ve proje üreten yoksul fakat yetenekli iki mühendisten ibarettir. Doriot'un şirketi, girişimci bir şirket olan D.E.C'in %78 hissesini 70 bin dolar karşılığında satın almış, 15 yıl sonra yani 1972'de kâr payı olarak 350 milyon dolar kazanmıştır. Bu, anaparanın dolar hesabıyla beş bin katına çıktığı anlamına gelir[51].

2. Matematikçi Max Palevsky, küçük bilgisayarı bulmuş ve sermaye çevrelerine projesini tanıtmıştır. 1961'de 257 bin dolarla bilgisayar projesini destekleyen risk sermayesi, 1968'de proje amacına ulaşınca hisseleri 60 milyon dolara satmıştır. Bu durum, anaparanın 7 yılda 233 katına yükseldiğini gösterir[52].

---

49 Çiller-Çizakça, s. 173.

50 Sarıaslan, s. 5.

51 Döndüren, *İslâm Bankacılığı*, s. 17 vd.

52 Çiller-Çizakça, s. 130.

3. Yine ABD'inde başarılı bir risk sermayesi şirketi olarak bilinen Kleiner Perkins'in yatırım portföyü şöyledir[53]:

Finanse Edilen Girişimci Şirketi	**Yatırımın Türü**	**Yatırımın Başlangıç Yılı**	**Yatırımın Maliyeti**	**Yatırımın 30.6.1984 İtibariyle Kıymeti**
(Advanced Recreation)	Eğlence makineleri	1973	229.200	0
Antekna	Eğitim sist.	1973	275.000	150.000
Antex	Işık diyotları	1973	200.000	2.529
Applied Materials	Yarı İletken (Semi conductor)	1973	317.658	589.000
Dynastor	Disk sürücüleri	1973	497.405	2.713.540*
Novacor	Tıbbi malzeme	1973	219.058	3.369.836
Office Comm.	Software	1973	429.748	94.453
Qume Corp.	Yazıcılar	1974	246.762	5.662.748**
Speech Technology	Konuşan Bilgisayarlar	1974	41.353	0
Athletic	Spor ayakkabısı	1975	418.782	0
Cetus Corp.	Tıbbi malz.	1975	500.100	641.795
Tandem Comp.	Bilgisayar	1975	1.450.000	152.204.847
Amdahi Corp.	Bilgisayar	1976	92.500	607.148
Genentech	Tıb	1976	200.000	47.289.150
Collagen	Tıb	1977	655.211	2.370.913
Enviro	Çöp	1977	953.495	0
Andros Corp.	Gaz	1980	279.059	2.677.010
TOPLAM			**7.005.337**	**218.372.969**

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi risk sermayesi riskli yatırımları destekler. İlk defa uygulamaya konulacak olan bir proje risksiz olamaz. Ancak risk arttıkça kâr marjı da artmaktadır. Nitekim bazı yatırımların değeri on bir yıllık dönemde hiç artmaz ve zarar hanesine geçerken, bazıları da aynı dönemde akıl almaz şekilde artış kaydetmiştir. Sonuç olarak Kleiner Perkins risk sermayesi şirketi 1973-1980 döneminde 7 milyon dolarlık yatırım yapmış ve bu yatırımlarının 30.6.1984 itibariyle kıymeti 218 milyon dolara yükselmiştir. Bu, dolar hesabıyla %3114 oranında bir artış anlamına gelmektedir. Şirketin yıllık ortalama kârı ise %283 oranındadır.

4. ABD'inde 1982 yılında 218 Venture Capital şirketinin yatırım portföylerine göre elde ettikleri yıllık kâr oranı aşağıdaki şekilde belirlenmiştir:

---

53 Çizakça, s. 75; Sarıaslan, s. 7.

* Cipher Data Products Inc. tarafından satın alınmıştır.

** ITT tarafından satın alınmıştır.

Yatırım yüzdesi	Kâr oranı
14.7	Tüm zarar
24.8	Kısmî zarar
29.3	%100-200 arası kâr
19.7	%200-500 arası kâr
8.3	%500-1000 arası kâr
3.2	%1000'den fazla kâr.

5. Yine ABD'inde 1964-1984 arası 20 yıllık dönemde Venture Capital yatırımlarının ortalama yıllık kârlılık oranının %25 dolaylarında olduğu belirlenmiştir. Aynı dönemde sermaye piyasasında işlem gören menkul değer yatırımlarının yıllık ortalama kârlılığının ise %8 civarında (bu dönemde yıllık enflasyon %7 civarındadır) olduğu belirtilirse risk sermayesi yatırımlarının ne kadar kârlı olduğu açıklık kazanır[54].

C. RİSK SERMAYESİ ŞİRKETİNİN ÇALIŞMA SİSTEMİ

Batıda risk sermayesi kendisini ispat etmiş bir sektördür. Bu sektör çeşitli kaynaklardan fon alabiliyor. 1984 yılında ait verilere göre ABD'inde çeşitli kaynakların risk sermayesi sağlamadaki payları şöyledir:

Fon kaynağı	Toplam içindeki payı
Emekli fonları	%34
Yabancı fonlar	%18
Bireyler (aileler)	%15
Şirketler	%15
Sigorta şirketleri	%13
Vakıflar ve diğer hayır kurumları	%5

Risk sermayesi şirketi bu fonlarla, projesini desteklemeye karar verdiği "Girişimci Şirket"in hisse senetlerini ucuz olarak alır. Sonra girişimci şirket dikkat ve ihtimamla büyütülür. Yani risk sermayesi şirketi, bir annenin çocuğunu büyütmesi gibi, finanse ettiği bu küçük şirketleri yönetimlerinde de etkili olarak büyütür. Bu proje sahibi şirketler büyüyüp güçlenince hisse senetleri değer kazanır ve risk sermayesi şirketi bu senetleri borsada satarak kâr elde eder. Bu kâr risk sermayesi şirketi ile kendisine bu fonları sağlayan gruplar arasında paylaşılır. Paylaşım genelde %20-%80 oranında olur[55].

---

54 Sarıaslan, s. 3; Döndüren, *Ticaret İlmihali*, s. 438.

55 Çizakça, s. 16.

Sonuç olarak bu sektörde üç unsur bulunur: a. Fona malî desteği sağlayan sermaye sahipleri (Rabbü'l-mâl) b. Sermayeyi, kendisine gelen ve uygulamaya konulması uygun görülen projeye plase edecek olan "Risk Sermayesi Şirketi (Venture Capital)" c. Keşif, icat veya başka bir projesi için yatırım yapılmasını isteyen "Girişimci Şirket".

Bir İslâm bankasında da üçlü bir yapı oluştuğunu yukarıda alt Mudârabe'yi açıklarken belirtmiştik. Mevduatı tasarruf sahiplerinden alırken, İslâm bankası Mudârib (işletmeci), bunu Mudârabe/Müşâreke yöntemiyle işletilmek üzere aktardığı kişi veya kuruluşlar ise "Alt Mudarib" niteliğindedir. Gerek asıl sermaye sahipleriyle muhatap olan 1. Mudarib ve gerekse ondan sermayeyi devralan 2. Mudarib, kârdan olan paylarını emekleri karşılığında alırlar. Meselâ emeğin karşılığı %20 ise bunu 1. ve 2. Mudarib anlaşmaya göre paylaşırlar.

Risk Sermayesi sisteminde de "Venture Capital Şirketi" 1. Mudarib, "Girişimci Şirket" ise 2. Mudarib yerindedir. Burada sermayeyi aktarırken 2. Mudârib'ten hisse senedi alındığı için, onun yönetiminde etkili olma ve gerekli denetimi yapma imkânı da doğar. Uygulamada Risk Sermayesi ve Girişimci Şirketlerin anonim ya da limited şirket olarak kuruldukları belirtilmektedir.

IV. İSLÂM BANKACILIĞI VE RİSK UNSURU

Bankacılıkta ya da genel olarak finans sektöründe rizikoların paylaşılma biçimi İslâm'ın üzerinde önemle durduğu bir husustur. Mudârabe ya da İslâm bankacılığında zarar riskinin sermaye sahibine ait olduğunu yukarıda açıklamıştık. Kasıt, kusur veya ihmali bulunmadıkça Mudârib durumundaki İslâm bankasının zararı yalnız emeğin boşa gitmesi şeklinde ortaya çıkar. Sermaye 2. veya 3. işletmeciler aracılığı ile işletilmişse yine aynı esas geçerlidir.

Venture Capital ve girişimci şirketlerin çalışmasında da rizikonun paylaşılması İslâm'ın öngördüğü gibidir.

Günümüz konvansiyonel (faizle çalışan) bankalarına gelince, burada mevduat sahipleriyle yapılan sözleşmede, ya da mevzuat gereği, banka dönem sonunda anaparayı ve daha önceden belirlenen faizi ödemeyi taahhüt etmektedir. Bankanın bu fonları kullanma döneminde zarar etmiş olması da sonucu değiştirmez. Gerektiğinde banka gayri menkullerini de satarak taahhütlerini yerine getirmek zorunda kalır. Bu durum, faizli bankaları, sonucu belirli, yani vereceği faizden daha fazlasıyla, fonları kredi olarak kullandırmaya zorlamaktadır. Böylece banka, sermaye sahibi ile bu sermayeyi faizle kullanacak olan müteşebbis arasında aracılık yapmakta ve aradaki faiz farkı ile varlığını sürdürmektedir. Bu duruma göre konvansiyonel bankaların böyle bir yapı ile kâr marjı yüksek olsa bile riskli yatırımlara girmeleri mümkün olmaz. Bu kuruluşlar uzun vadeli ve

Mudârabe yöntemiyle mevduat kabul edecek statüye kavuşturulursa risk sermayesi sektörüne yönelebilirler.

V. İSLÂM BANKALARININ RİSK SERMAYESİNE YÖNELMESİ

İslâm bankasının statüsü Risk Sermayesi sektörüne yönelmeye elverişlidir. Zaten bu kuruluşların temelinde rizikoya atılan sermaye vardır. Çünkü kâr-zarar katılım fonları tamamen risk altında çalıştırılan fonlardır. Ancak bu fonların kullandırılmasında büyük ölçüde "Murâbaha (peşin mal alıp veresiye satma yöntemi)"ya başvurulması bu kuruluşları kâr marjı yüksek olan yatırımlardan uzak tutmaktadır. Mudârabe esasına dayalı olarak çalışan günümüz finans kurumlarında şu hususların dikkate alınması uygun olur.

A. PERSONELİN EĞİTİMİ

İslâmî finans kurumlarında özellikle fon kullandırma birimlerinde çalışan personelin "ticarî muâmelât fıkhı" konusunda eğitilmesi gerekir. Bu, seminer, kurs vb. çalışmalarla sağlanabileceği gibi bu konuda yetişkin ilâhiyatçıların istihdamı da düşünülebilir. Murâbaha, Müşârake ve özellikle Mudârabenin incelikleri tam olarak bilinirse, bu konularda müşterilerin eğitilmesi de kolaylaşır. Esas sözleşmede basit olarak yerini alan fon kullandırmada, işletmecinin eline Mudârabe yoluyla finansman verildiği zaman, bunun denetlenmesi ve amaca uygun olarak kullanılmasının sağlanması gibi işlemler proje seçimleri için yetişkin eleman ihtiyacı işletmenin bünyesinde uzman bir ekibi gerekli kılar.

B. MUDARABE/MÜŞARAKE YÖNTEMLERİNE YÖNELME

Murabaha yönteminin geniş ölçüde kullanılması finans kurumlarını atalete sevkedebilir. Çünkü sürekli sipariş üzerine alınıp, hiç bekletmeden devredilen mal alım satımı, fon kullandırmada en kolay ve rizikosuz bir yoldur. Çünkü müşteriden kefil ya da ipotek isnetebilmesi bu yöntemin cazibesini attırmakta, sermayeanin ve kârın vâdesi içinde kuruma dönüşü fonları konvansiyonel bankaların işleyiş tarzına benzer hale getirmektedir. Vade farkının enflasyon ve faiz hadlerini dikkate alarak eklenmesi de toplum nazarında bu çağrışımı yinelemektedir.

Nitekim Pakistan İslâm İdeoloji konseyinin 15 Haziran 1980'de onayladığı ve Ziyâü'l-Hakk'a sunduğu "Faizin Kaldırılması" başlıklı raporda şu husus vurgulanmıştır: Kâr-zarar esasına dayanan finansal yapının meşruluğu üzerinde İslâm hukukunda en küçük bir şüphe bulunmazken, Murâbahalı satışın geniş ölçüde kullanılmasının faizli bir "arka kapı" açacağı ileri sürülmekte ve Murabaha'nın hem kısıtlanması ve hem de Merkez Bankasınca sıkı bir şekilde kontrol edilmesi istenmektedir[56].

---

56 Çiller-Çizakça, s. 181.

Finans kurumlarında kısa vadeli fonlardan Mudârabe yöntemiyle finans kullandırılması halinde projenin sonucu alınmadan, sermayenin geri ödeme tarihi gelirse nasıl hareket edilebileceği sorusu akla gelir. Meselâ 3 yıllık fondan kullanılan finansmanda, proje sonuçlanmadan bu süre geçse, sermaye anapara cinsinden nakde dönüşünceye kadar süre kendiliğinden uzamış sayılır. Vadelere bu şekilde esneklikler getirilmesi kâr marjı yüksek olan yatırımlarda mümkündür. Çünkü tasarruf sahipleri de fonun hangi projede kullanılmış bulunduğunu bilme ve gerektiğinde bunu denetleme hakkına sahiptirler.

Diğer yandan bazı finans kurumlarının esas sözleşmelerinde yer alan "Kâr-Zarar Tahvili" de uzun vadeli projelere yatırım için elverişli bir yöntemdir. ABD'inde ve diğer birtakım ülkelerin Venture Capital (Risk Sermayesi) uygulamalarında, kullanılan finansmanlar genel olarak 2 ilâ 10 yıl arasındaki bir süreyi içermektedir.

Al-Bakara Türk A.Ş. Esas Sözleşmesi'nin 11. maddedesinde sözü edilen "Muquaradah Tahvilleri" de 10 yıla kadar bir süre için çıkarılabilecektir. Yeni bir düzenleme ile diğer finans kurumları da "kâr-zarar tahvili" sürelerini projelerin özelliklerine göre uzatabilirler. Önce toplumun bu konuda problemi anlaması ve yüksek kâr marjının farkına varması gerekir. Diğer yandan anapara projesi desteklenecek olan girişimci şirketin hisse senetlerine yatırılacağı için, işlemlerde açıklık ve şeffaflık söz konusu olacaktır.

Sonuç olarak risk sermayesi ya da Mudârabe yöntemiyle fon kullanma ve kullandırma faizin girmediği bir model olduğu için İslâm toplumunun beklentilerine cevap verebilir. Ancak bu konuda arz ve talebin dolması için önce "bilgilenme"ye ihtiyaç vardır. İnsan önce düşünür, azmeder ve ondan sonra amel eder.

SONUÇ

"İslâm Ekonomisinde Sermaye Birikimi ve Kullanılma Yöntemleri" konusu hakkında, İslâm hukuk ve iktisadı açısından yaptığımız inceleme ve araştırmalarımızla ulaştığımız sonuçları şöylece ifade edebiliriz:

1. İslâm ekonomisinde ribâ ve kâr (rıbh) kavramlarının ayırıcı kriteri "riziko"dur. Ribâ risksiz bir gelirdir. Kârın temelinde ise risk vardır.

2. İslâm'da kâra üç nedenden birisiyle hak kazanılır: Sermaye rizikosu, emek ve tazmin yükümlülüğünü üstlenme. Mudârabe ya da İslâm bankacılığında mudârib, kâra emeği karşılığında hak kazanır. Ancak hiç kâr olmazsa emeği boşa gideceği için, bir riske girmekte bu yüzden de emsal işçilik ücretinden çok yüksek kâr payı almaya hak kazanmaktadır. Vücûh şirketinde ise ortaklar, tazmin yükümlülüğü oranlarına göre kârdan

pay alırlar. Çünkü bu ortaklık hiç sermayesiz borçlanma veya kredili mal alarak satmak ve kâr elde etmek amacıyla kurulur.

3. Mudârabe bir emek-sermaye ortaklığıdır. Kârın paylaşılması serbestçe belirlenen sözleşmeye göre olurken, zarara yalnız sermaye sahibi katlanır. Ancak işletmecinin kasıt, kusur veya ihmalinin bulunması halinde zarardan sorumluluğu söz konusu olur.

4. İşletmeci, sermaye sahibi izin verince başka bir deyimle esas sözleşmede hüküm bulununca sermayeyi yine Mudârabe ya da Muşârake yöntemiyle başkasına devredebilir. Bu takdirde, oranı belirli olan Mudarib kârını 1. ve 2. Mudarib kendi aralarında paylaşırlar. Sermaye sahibi ise ilk belirlenen kâr payını alır.

5. ABD başta olmak üzere çeşitli ülkelerde uygulanmakta olan Risk Sermayesi (Venture Capital) yöntemi İslâmî Mudârabe ile aynı nitelikte olan bir ekonomik finans kullandırma modelidir. Bu ülkelerde yeni ve yüksek teknoloji projelerine yönelen risk sermayesi sektörü yatırımcılarda heyecan uyandıracak ölçüde yüksek kâr marjı sağlamaktadır.

6. Türkiye'de finans kurumları bünyelerini risk sermayesi sektörünü harekete geçirebilecek değişime sokarlarsa, ekonomik hayatta ve yeni istihdam alanları açılmasında etkileri artabilir.

Sonuç olarak İslâm toplumları kendi bünyelerine uygun olan ekonomik model ve dinamikleri harekete geçirebilirlerse "haksız kazanç" yolları kapanmış, helal ve bereketli rızık arayışı dönemi başlamış olur.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Mısır-Bulak 1313/1895.

Ali Efendi, Çatalcalı (v. 1103/1691), *Fetâvây-ı Ali Efendi*, İstanbul 1323/1912.

Ali Haydar, Hoca Eminzade (v. 1355/1936), *Dürerü'l-hukkâm şerhu*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330/1912.

Armut, Özdemir, "Risk Sermayesi", *AÜSBF* İşletme Ekonomisi Araştırma ve Uygulama Merkezi, 1990, (Hizmete özel).

el-Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef (v. 474/1017), *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, 3. baskı, Beyrut 1403/1983.

Al-Baraka Türk A.Ş. Anasözleşmesi, Türk Tic.Sic.Gazetesi, 12.11.1984/1134.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1967.

Bursa Şer'iyye Sicilleri.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (v. 256/869), *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1325.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kahire ts.

Çiller, Tansu - Çizakça, Murat, *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri*, nşr. İSO Araştırma Dairesi, Yayın No: 1989/7, Yenilik Basımevi, İstanbul 1989.

Çizakça, Murat, *Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*, nşr. İSAV, İstanbul 1993.

Dâru'l-mâlî'l-İslâmî Kılavuzu.

Döndüren, Hamdi, *İslâm Hukukuna Göre Alım Satımda Kâr Hadleri*, İnce Matbaa Tesisleri, Balıkesir 1984. (*Kâr Hadleri*)

_____, "İslâm Bankacılığı ve Risk Sermayesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. VI, sy. 1, Ankara 1992. (*İslâm Bankacılığı*)

_____, *Çağdaş Ekonomik Problemlere İslâmî Yaklaşımlar*, İstanbul 1988. (*İslâmî Yaklaşımlar*)

_____, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, İstanbul 1993. (*Ticaret İlmihali*)

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, I-IV, Mısır ts.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim (v. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, 2. baskı, Mısır 1352/1933.

Ergin, Feridun, *İktisat*, Hamle Matbaası, İstanbul 1964.

Faisal Finans Kurumu Kuruluş ve Çalışma Sistemi, Faisal Finans Kurumu yayını, yy., ts.

el-Fetâvâ'l-Hindiyye, I-VI, Mısır 1310/1892.

el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, Beyrut 1967.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut ts. (*Reddü'l-muhtâr*)

_____, *Tenbîhu'r-rukûd alâ mesâili'n-nukûd*, (*Resâil* içinde), İstanbul 1901. (*Tenbîh*)

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid (v. 861/1457), *Fethu'l-kadîr*, 1. baskı, Mısır-Bulak 1316/1898.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Mısır 1386.

el-Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud (v. 587/1191), *Bedâiu's-sanaî fî tertîbi'ş-şerâî*, 2. baskı, Beyrut 1384/1974.

Mannan, M. A., *İslâm Ekonomisi*, (trc. Bahri Zengin-Tevfik Ömeroğlu), İstanbul ts.

Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye, Komisyon.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (v. 261/874), *Sahîhu Müslim*, nşr. M. F. Abdulbâkî, Mısır 1374-1375/1955-1956.

Sarıaslan, Halil, *Venture Capital (Risk Sermayesi), Finansman Modeli ve Türkiye'de Uygulama Olanakları*, Rapor, Ankara Sanayi Odası.

es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v. 490/1097), *el-Mebsût*, 2. baskı, Beyrut ts.

eş-Şîrâzî, Ebû İshâk b. İbrahim (v. 476/1083), *el-Mühezzeb*, Kahire 1959.

et-Tirmizî, Muhammed b. Îsâ (v. 279/892), *es-Sünen*, I-V, thk. A. M. Şakir, Kahire 1356/1937.

ez-Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf (v. 762/1361), *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, Kahire 1393/1973.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî fî uslûbihi'l-cedîd*, 2. baskı, Dımaşk ts.
_____, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, Dımaşk 1985.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

HİLAFETİN SÜBUT ŞARTI OLARAK BEY'AT

Tuncay BAŞOĞLU*

Hilafet, Cahiliye devrinde mevcut olmayıp İslam döneminde ihdas edilen ve tarih içindeki uygulama ve yorumlarla gelişen bir müessesedir. Hilafet, yapılan tariflerden de anlaşılacağı üzere[1] "Hz. Nebi'ye halef olma" ve "tüm ümmeti kapsama" üzerinde yoğunlaşmakta; kural olarak müminlerin tek bir yönetim altında ve tek bir imamın önderliğinde birleşmeleri öngörülmektedir. Mâverdî'nin, imamın, dini hükümleri, "yerleşik kaidelere riayet ederek" (alâ usûlihi'l-mustakarra)[2] koruması ve uygulaması gerektiği hakkındaki görüşünün de gösterdiği üzere fakihlerin temel amacı, Hz. Peygamber ve ilk dört halife devri yönetim anlayışını devam ettirmektir. Gaye ile istikrarı, ideal olanla realiteyi kendine has bir üslupla ihtiva eden hilafette, zamanla bu iki ucun arası gerilmiş ve muhafaza ve ıslah yollarıyla uzlaştırma gereği hissedilmiştir. Hilafetin meşruiyeti ve hükmü, halifenin göreve getirilmesi ve görevinin sona ermesi, yetki ve vazifeleri gibi konular tarihî uygulama ve tartışmaların da tesiriyle şekillenmiştir. Bugün elimizdeki konuyla ilgili müstakil eserler, hilafetin klasik şeklini kaybetmesinden sonra dört halife devrini müdafaa, geleneği muhafaza ve mevcudu ıslah amaçlı yazılmış eserlerdir.[3]

---

* Araştırmacı, İlmî Araştırmalar Merkezi (İLAM).

1 İmamet (=hilafet), "dini koruma ve dünyevi siyaseti yürütmede nübüvvete halef olmaktır."(Mâverdî, s. 3); "mühim din ve dünya işlerinde ammeye ve hassaya taalluk eden umumi ve tam riyasettir."(Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 22); "halk üzerine umumi tasarruf hakkına sahip olmaktır" (İbn Abidin, I, 572)" şekillerinde tarif edilir. Benzer tarifler ve tariflerdeki kayıtların tartışılması için bk. Îcî, s. 395; Tehanevi, imamet ve imam maddeleri, I, 92, halife md., I, 441. Yeni tariflerde yukarıdaki iki husustan ziyade meşruiyet vurgulanır. Bir misal olarak bk. "İmamet, İslami yönetim, en doğru biçimiyle yasası İslam hükümleri olan yönetim demektir." Reyyis, s. 167

2 Mâverdî, s. 22

3 Bu konuda müstakil eser veren veya başka eserler içerisinde ayrıntılı olarak ele alan müelliflerin çoğu h. V. asır civarında yaşamışlardır. (Bâkıllânî (v. 403), Mâverdî (v. 450), Ferrâ (v. 458), Cüveynî (v. 478), Gazzâlî (v. 505). Bunun yanısıra İbn Teymiyye (v. 728), İbn Cemaa (v. 733), İbn Haldun (v. 808), Şah Veliyyullah (v. 1176) gibi müstakil eser veren sonraki devir müellifleri de vardır. Muasır dönem, sebeb ve içerik farklılıkları bulunsa da tartışmaların yoğunluğu bakımından V. hicrî yüzyıla çok benzemektedir.

Halifenin, halifeliğe gelişi ve görevinin sona ermesi ile ilgili olarak ele aldığımız ve bu makalenin konusu olan bey'at akdinin anlaşılmasında, yukarıdaki hususların ve genel olarak hilafetle ilgili tartışmaların bilinip gözönünde bulundurulması faydalı olacaktır. Makalede, ayrıntılarla ilgili delillere girilmeksizin bey'at akdinin bir tasviri verilmeye çalışılacak, ayrıca çağdaş hukukçu Senhuri'den hareketle modern yaklaşımların bir örneği sunulacaktır.

I-KAVRAM

A-SÖZLÜK VE ISTILAH MANASI

Bey'at kelimesi, Arapçada satmak ve satın almak anlamlarında kullanılan bey' kelimesiyle aynı kökten gelmekte ve iki farklı manada kullanılmaktadır: Bey' akdinde icap üzere yapılan pazarlık (safka) ve bir kişinin diğerine itaat etmek üzere onunla yaptığı ahitleşme. Burada bizi ilgilendiren, kelimenin ikinci anlamı olup, bu anlam için aynı kökten türetilen bir ism-i fâil ve ism-i mefûl kullanılmamakta; fiil olarak ise, "Emr (yönetim) üzere bey'atleştiler." cümlesinde olduğu üzere "bâyea'-mübâyea'ten" kalıbı kullanılmaktadır. Yönetim hususundaki bey'atleşmede "sanki taraflardan her biri kendi yanında olanı arkadaşına satmış, samimiyetini, itaatini ve işinin içyüzünü ona vermiştir."[4]

Cahiliye devrinde kabile mensubları, bir şahsın yönetimini kabul etme hususunda yaptıkları anlaşmayı, alım-satım (bey') akdine hem şeklen (musafaha) hem de içerik (ıvazlı olması) yönünden benzetmişler; yöneticinin egemenliğini tanıma ve itaat etmeleri, karşılığında da yöneticinin onların maslahatlarına uygun olarak yönetmesi üzere yaptıkları ahitleşme için aynı kökten (bey') türetilen bir kelimeyi kullanmışlardır.

Bey'at, İslam dininin getirdiği inanç çerçevesi ve fıkhî kavram ve kaideler bütünü içerisinde Cahiliye'deki uygulamadan farklı bir çerçeveye oturmuştur. Nevevî'nin bey' akdine benzetiliş sebebi olarak bey'atin de ıvazlı olduğu ve bu ıvazın da Tevbe 9/111. ayette bahsedilen alışveriş olduğu şeklindeki değerlendirmesi bunun misallerinden biridir.[5] Bey'at, özellikle Hz. Peygamber devrinde İslam dininin temel kaidelerine bağlılık ve itaat kaydı ile yapılmış, daha sonra buna siyasi bir boyut eklenmiştir. Hadislerden anlaşıldığı kadarıyla, bizzat Hz. Peygamber, "hilafet" kavramından bahsetmiş, yönetim hakkında genel olarak ve ayrıca yakın gelecekte olacak hadiselerle ilgili emir ve tavsiyeleri arasında, bey'atle ilgili konulara da değinmiştir. İslam devrinde bey'atle ilgili bir önemli nokta da, kelimenin yalnız müslümanlar arası yapılan bir söz verme veya sözleşme için kullanılması,

---

4 Bk bey'at (bey' md. içinde): Halil b. Ahmed, II, 265, Cevherî, III, 1189, Zebîdî, XX, 369-70, Feyyûmî, I, 69, İbn Manzûr, VIII, 23-6,

5 Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, XII, 229-30

gayr-ı müslimlerle yapılan siyasi bağlılıkla ilgili sözleşmelerin başka isimlerle (ahd, zimmet akdi gibi) anılmasıdır.

Klasik eserlerde[6] imametin tarifine çokça rastlamamıza karşın, bey'atin ıstılahî bir tarifini bulamamaktayız. Ancak, incelendiğinde bey'ate yüklenen çeşitli anlamlar tesbit edilebilmektedir.

Bey'atin kullanıldığı anlamlardan biri, yönetilenlerin tek taraflı irade beyanıyla, yöneticiye itaat ve bağlılık sözü (ahit) vermeleridir. Buna *umumî bey'at*, *itaat bey'ati* gibi isimler verilir. Ayrıca, kendisini halife olarak görmeyen bir sultanın da bağlılık ve itaat üzere bey'at alması ile ilgili çeşitli örnekler bulunmaktadır.[7] Bey'at, umumiyetle eski Arap adetinde olduğu gibi musafaha (elini tutma, tokalaşma) ile birlikte sözlü olarak yapıldığı gibi, yazılı olarak[8] veya işaretle de yapılabilir. Sonraları olduğu gibi merasim ve yazılı ahitnameler de düzenlenebilir. Yönetimin yapısına göre bu söz veriş, her iki tarafın yeminleriyle de tekid edilmiş olabilir.

İtaat sözü verme anlamıyla bey'at, doğrudan yönetimle ilgisi bulunmayan bir alanda da sözkonusu olabilmektedir. Bu aslında hılfu'l-fudûl türü bir yeminleşme olarak görülebilir. Mesela Hz. Peygamber inanç ve ibadetle ilgili konular ile bazı ahlaki hususlar hakkında bey'at almıştır.[9] Yine müminlerin umumi menfaatine yönelik bir işi yapmak üzere yapılan yeminleşme ve sözleşmeler ile harpte, savaşma azmini tekid için komutan ve askerlerin yeminleşmeleri için de bey'at kelimesinin kullanıldığı görülür.

Bey'atin bir başka kullanımı, imamın (halifenin) belirleniş yolu olarak seçim ve hilafet yetkisinin elde edilmesi (sübutu) anlamındadır. Bu tür bey'ate *in'ikad bey'ati* denilebilir.[10] Çünkü adayın hilafete gelişi bey'atle sabit olmaktadır. Burada bey'at, bir süreci ifade eder. Birinci aşama seçim işlemini, ikincisi ise akdi oluşturmaktadır. Klasik eserlerde bu akde *hususî bey'at, bey'at akdi* veya *imamet akdi*, bu akdin öncesinde imamın belirleniş yoluna da *bey'at* veya *ihtiyar* denilmektedir. Seçimden sonra ehlü'l-hall ve'l-akd imama bağlılık sözü verirler ve imamet in'ikad eder. Fakihler ve mütekellimler bey'ati bu manada *nas* veya *istihlaf*ın karşıtı olarak, ihtiyarla (seçim) müteradif anlamda kullanırlar.[11] Mâverdî'nin bahsettiği imamete iki geliş yolundan (bey'at-ihtiyar, istihlaf) ikincisinde yapılan bey'at,

---

6 Burada kastedilen eserler özellikle yukarıda dipnot 3'de zikredilen müelliflerin eserleridir.

7 Kalkaşandî'nin eserinde özellikle dokuzuncu ciltte bey'atle ilgili olarak düzenlenecek resmî metinler hakkında çokça örnek bulunmaktadır. Konuyla ilgili bazı misaller için bk. Kalkaşandî, IX, 283-8, 323-9, XIII, 220-3.

8 Bir örnek için bk. İbn Ömer'in Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği mektup, Malik b. Enes, Bey'at, 3

9 Bk. Tarihçe kısmı

10 Demîcî, s. 208

11 Gazzâlî, *Fezâih*, s. 110; Îcî, s. 399; Isfahânî, s. 472-3; İbn Cemaa, s. 52; Şirbînî, IV, 130; Remlî, VII, 410.

seçim anlamından soyutlanarak yalnız sübutu ifade eden akidleşme olarak veya itaat sözü olarak karşımıza çıkar.[12]

Mâverdî, imamı belirleme yolu olarak *ihtiyar* (seçim) kelimesini kullanmıştır. Burada imamın belirlenme süreci ihtiyar, sonunda akitle noktalanması ise bey'attir. Ancak bu ayrımın çok bilinçli yapılmadığı, ihtiyar ve bey'atin müteradif olarak kullanıldığı söylenebilir.[13]

Bey'atin dikkat edilmesi gereken özel bir anlamı da, halifenin ilahî bir tayinle göreve gelmeyip, kullar (ümmet veya ümmetten bir kısmı) tarafından belirleneceğini ifade etmesidir. Kelam kitaplarında hilafeti ikamenin şer'an vacib olduğu anlatıldıktan sonra, ilk defa ortaya çıkışı ve halifenin nasıl belirleneceği tartışılır. Ehl-i sünnet kelamcıları halifenin belirlenmesinde iki yol (bey'at veya nas) olabileceğini, nas bulunmadığına göre tek yolun bey'at olduğunu söylerler. Nas bulunmuş olsaydı ilk halifenin Şari'in doğrudan isim vererek ona itaati emretmesiyle belirlenmiş olacağı, oysa buna dair bir delilin bulunmadığı belirtilir. "İlk halife, bey'atle belirlendiği ve nassa dair bir delil bulunmadığı için halifeyi belirlemede asıl, bey'at (seçim-ihtiyar) usulüdür."denir.[14]

Biat ve biy'at kelimelerinin aslında anlamları farklı olup Türkçe'de galat-ı meşhur olarak bunlar bey'at anlamında kullanılmaktadır.[15]

Geçmişte kâdının bey'atle halk tarafından tayini konusu tartışılmış ve iki farklı görüş ortaya konmuştur.[16] Diğer amme velayetlerine getirilecek şahısların (vali, belediye başkanı vb.) bey'atle belirlenmesi konusu da buna bağlı olarak tartışılabilir.

Bey'at kelimesi, tasavvuf ıstılahları içinde de yer almaktadır. İntisab, mubayea, ahid, inabe, el alma ve ikrar gibi terimler de bu anlamda kullanılır.[17] Şeyhten el almak; ona sadık

---

12 Mâverdî, s. 12. Mâverdî ikinci görüşü (itaat sözü olduğu görüşünü) tercih etmektedir. Bu iki farklı görüş yanısıra, istihlafın bir önseçim veya aday gösterme olup seçimin bir şekli olduğu kanaatinde olan üçüncü bir görüş de vardır.

13 Mâverdî, s. 6-9. Burada hem ihtiyar, hem de bey'at kelimeleri inikad kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır. Bazen de bir sürecin iki parçası olarak kullanılır. Bey'at ile ihtiyarın daha açık ayrımı istihlaf konusunda görülür. (bk. s.12). Ayrıca bk. Ferrâ, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 24; Cüveynî, *İrşad*, s. 357, 361; *Gıyâsî*; s. 54-55; Âmidî, s. 375, 381-2.

14 Cüveynî, İrşad, s. 353; Gıyâsî, s. 26-63; Âmidî imamı tayinin müstenedi nas veya ihtiyar olduğuna işaret eder ve nassı reddeder. Burada bey'at yerine ihtiyar kelimesini kullanılmıştır. Bk. Âmidî, s. 375-81.

15 Biy'at (cem'i: biye'), hristiyanların ibadet yeri manasındadır ve Kur'an'da da bulunmaktadır (Hacc, 22). Ayrıca oluş, şekil bildirir. Cilse, rikbe, kı'de de olduğu gibi. Mesela alışverişi iyidir denir. Biy'e (hemze ile) ise çevre, ev, hal manalarındadır. Bk. bey' md. ve biy'e md. Zebîdî, XX, 369-70, Cevherî, III, 1189, İbn Manzûr, VIII, 23-6, *Mu'cemü'l-Vasît*, I, 75

16 Îcî, s. 400

17 Yılmaz, H. Kamil, s. 196.

kalıp, dostuna dost, düşmanına düşman olma, gerek rahat, gerekse sıkıntılı zamanlarda ona itaat edip emrinden dışarı çıkmama şartları üzere muahede yapmak anlamındadır.[18] Tasavvufi anlayışta bey'atin temeli, Hz. Peygamberin İslam'a girmek isteyenlerden, cihad ve hicret gibi önemli faaliyetlere katılacak sahabilerden bey'at almasıdır.[19]

B-TARİHÇESİ

Bey'at, Cahiliye devrinde mevcut olan, İslam devrinde de çeşitli değişikliklerle birlikte devam eden uygulamalardandır. Özellikle bey'atte ileri sürülen şartlar ve bey'atin hilafet için yapılması İslam devrinde getirilen yeniliklerdir. Kaynaklarda Cahiliye devrinde yapılan bey'atler, bu bey'atin önemi, sürekliliği ve yaygınlığı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ancak Arap toplumunda sözleşme ve yeminlerin önemi ve kabile yapısı hakkında çeşitli bilgilere sahip bulunmaktayız. Bey'at dışında siyasi-sosyal amaçlı yeminleşme ve sözleşmeler de vardır. Buna *Mutayyebûn* ve *Ahlaf* isimli iki grubun yeminleşmeleri ve hılfu'l-fudûl örnek gösterilebilir.[20]

İslam devrinde, Nebi (s.a.v)'in sahabilerden aldığı bey'atler, iki Akabe bey'ati ışığında değerlendirilebilir. Akabe bey'atlerinden önce de Hz. Peygamber'in, yeni müslüman olanlardan kendisine bey'at etmelerini istediğine dair bazı ipuçları bulunmakla beraber,[21] Mekke devrinde her müslümandan böyle bey'at alınıp alınmadığı hususu açık değildir. *Kadınlar bey'ati* de denilen *İlk Akabe Bey'ati'*nde verilen sözler, Mümtehine 12. ayette de geçmektedir.[22] Burada geçen hususlar İslam toplumunun temel esasları mahiyetinde olup genel olarak bundan önce ve daha sonra İslam üzere alınan bey'atlerden farkı yoktur. Demîcî, bu tür bey'atleri *İslam'a giriş bey'ati* olarak adlandırır.[23]

II. Akabe Bey'atinde önceki şartlara ek olarak Hz. Nebi'yi koruma ve gerektiğinde harp etme şartları da koşulmuştur. Bey'at edenlerden, kabileleri hakkındaki işlerde aracı

---

18 Uludağ, Süleyman, biat md.

19 Yılmaz, s. 196. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, s. 196-7; ayrıca bk. Sühreverdî, Avarifü'l-Mearif, s. 122-133

20 İslam öncesi Mekke için bk. Hamidullah, II, 841-70; Ahlaf ve Mutayyebun olayı için bk. a.g.e, I, 463-4, Hılfu'l-fudûl için bk. a.g.e I, 52-4

21 Hz. Ali'nin naklettiği bir hadiste Nebi (sa)'in yakın akrabalarını dine daveti sırasında kendisine bey'at etmelerini istemesi ile ilgili hd. için bk. (Ahmed b. Hanbel, I,159). Ezd-i Şenue kabilesinden Zımad'ın Mekke devrinde kendisi ve kavmi adına Nebi (sa)'e "İslam üzere" bey'at etmesi hakkında bk.(Müslim, Cum'a, 46)

22 İbn Hişam, II, 48-57; Buharî, Ahkam, 49; Müslim, Hudud, 41-44; İbn Hibban s. 67; İbn Abdilberr, s. 67-9; İbn Kesîr, *Siret*, II, 176-181. Ayet, Hudeybiye anlaşmasından sonra (h.6/m.628) Mekke'den gelen kadınların hangi şartlar üzere bey'at edeceklerini bildirir. İlk akabe bey'atini anlatan sahabi (Ubade b. Samit) sözler arasındaki benzerliğe bakarak ve kendisinin de belirttiği üzere harb etme şartının bulunmaması sebebiyle bu bey'at için kadınlar bey'ati adını kullanmıştır.

23 Demîcî, s. 190

olmaları için 12 nakib seçmeleri istenmiştir. Bu bey'atleşme üzerine Tevbe 111. ayetin nazil olduğu rivayet edilir.[24] II. Akabe Bey'ati'nin diğer bey'atlerden farkı devlet kurucu mahiyette olmasıdır. Her ne kadar devlet fiilen hicretle başlamışsa da, buradaki ahitleşme ile temel atılmış, ayrıca nakiblerin seçilişiyle siyasi organizasyona ilk adım atılmıştır. Dikkat edilmesi gereken bir nokta da yalnızca İslamı, dolayısıyla peygamberlik makamını kabulün, siyasi yükümlülükler için yeterli görülmeyip ayrıca böyle bir anlaşmaya ihtiyaç duyulmasıdır.

Bu iki Akabe bey'ati, farklı şartlarla yapılan iki farklı bey'atleşme türünün örnekleri olarak görülebilir. Böylece bir yandan dinin temel esaslarının yaşanması için her ferde sorumluluk yüklenmekte, öte yandan siyasi bir merkez etrafında teşkilatlanma sağlanmaktaydı. Bir kısım bey'atler de önceki şartları yenileme veya tekid amacıyla veya bir harp esnasında savaşma azmini kuvvetlendirme için yapılmıştır.[25] Mekke devrinin aksine, Medine devrinde, bey'at alınmasıyla ilgili çok fazla rivayet bulunmaktadır. Bu devirde "sem' ve taat", "hicret etme"[26], "cihad etme" şartlarının doğrudan siyasî bir mekanizmayla alakası göze çarpar. Ancak II. Akabe bey'atinden sonraki siyasi-askeri mahiyetli bey'atlerde, ister ferdi olarak, ister topluca bir kabile tarafından yapılmış olsun, tek taraflı olarak bir otoriteyi tanıma ve bağlanma anlamı ağır basmaktadır.

Akabe bey'atleri'nden sonra, hicret sonrası kadınlarla yapılan bey'atler (hicrî 1. yıl), Hudeybiye'de Rıdvan Bey'ati (h. 5. yıl)[27], Hudeybiye anlaşması sonrası gelen muhacir kadınların bey'atleri, Mekke fethi'nde (h. 8. yıl) Kureyşlilerin bey'at etmeleri, kabilelerin heyet göndererek bey'at etmeleri[28] gibi topluluk halinde yapılan bey'atleşmelerle ilgili çok

---

24 İbn Hişam II, 57-64; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Berae (Tevbe) suresi tefsiri, II, 406. Ubade b. Samit ra.'e göre bey'at şartları şunlardır: "*Hoşumuza giden ve gitmeyen hallerde dinlemek ve itaat etmek (sem' ve tâat), kolaylık ve zorlukta infak etmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak (emr bi'l ma'ruf ve nehy an'il münker), Allah hakkında kınayanın kınamasından korkmamak, bize (Medine'ye) geldiğinde ona yardım etmemiz, nefsimizi, hanımlarımızı ve çocuklarımızı koruduğumuz şeylerden onu da korumamız şartıyla bey'at ettik. Buna karşılık bize cennet vaadedildi. İşte bu üzerine bey'atleştiğimiz Resulullah'ın (sa) bey'atidir. Kim dönerse ancak kendi aleyhine döner. Kim vefalı olursa Allah da ona vefalı olur.*" Buharî, Ahkam, 43; Ahmed b. Hanbel, V, 325, İbn Mâce, Cihad, 2866; İbn Hibban, s. 76-9. Bir rivayette de "*harb üzere bey'at ettik*" denilmektedir. Ahmed b. Hanbel, V, 316. Bey'at edenler tüm kavimlere karşı (alâ harbi'l-esved ve'l-ahmer) harb etmeyi göze almışlardı. Bk. İbn Abdilberr, s. 69-74; İbn Kesîr, *Sîret*, II,195

25 Hudeybiye'de yapılan bey'at için bk. Müslim, İmare, 67-80; Tebük harbi dönüşünde sefere katılmayan ve özür beyan edenlerden alınan bey'at de bir yenileme ve tekid mahiyetindedir.Buharî, Meğazi, 79. Ahlaki faziletlerle ilgili ek şartlar getiren bir örnek için bk. Ahmed b. Hanbel, V,172

26 Hicret şartıyla ilgili olarak bk. Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, XIII, 7-8; Müslim, İmare, 83; Cihad ve Siyer, 2

27 Nesai, Bey'at, 7-8; Nevevî, Şerh, XIII,2-5; Razi, XXVIII, 75-6, 81-3; Kurtubî, XVI, 177, 181-3; Alûsî, XXVI, 96-7, 106-8

28 Kabile heyetlerinden alınan bey'atler, bağlılık ve otoriteyi tanıma anlamının yanısıra bir anlaşma mahiyeti de içermektedir. Özellikle Sakif heyetinde görüldüğü üzere, bey'at öncesi görüşmeler çetin bir pazarlık

sayıda hadis bulunmaktadır. Medine'deki on yıl boyunca çeşitli zaman dilimlerine yayılmış olarak her müslüman olan kişiden bey'at alındığı görülmektedir. Ancak kölelerden ve çocuklardan genel olarak bey'at alınmamıştır.[29] Kadınlardan alınan bey'atlerde ise harp etme şartı bulunmamakta, ilk tür bey'attaki şartların koşulduğu görülmektedir. Mümtehine 12. ayetteki maddelere ek olarak başka şartlar da vardır.[30] İbnü'l-Cevzî, yalnız kadınlardan, Nebi (s.a.v)'e bey'at eden 457 kişiyi tesbit ettiğini söylemektedir.[31] Bu verilen sayıya ve toplu olarak yapılan bey'atleşmelere bakılarak, Hz.Nebi devrinde âkıl-bâliğ ve hür tüm mümin erkek ve kadınlardan bey'at alındığı söylenebilir.

Halifelere yapılan bey'atler, siyasi-hukuki niteliklidir. Bu bey'atler, "Kuran ve sünnete uymak şartıyla itaat etmek" üzere yapılmaktaydı. Bu şarta Hz. Osman'dan itibaren "önceki halifelerin siretine ittiba" şartı da eklenmişti. İslam'a giriş bey'ati ile ahlaki şartlar üzerine yapılan bey'atler ise, sahabe devrinde düzenli bir uygulama alanı bulmamış görünüyor. Çok nadir bazı rivayetler dışında sahabe ve sonrası devirde bey'atten bahsedildiğinde yalnızca siyasi karakterli (hilafet için veya yönetimle ilgili bir durumda mesela harp veya isyan sırasında yapılan) bey'at anlaşılır. Hadislerde hilafet kurumundan bahsedilmiş ve bu arada halifelere bey'at ve bey'atle ilgili şartlara da değinilmiştir.[32] Bir kısım hadisler özellikle müslümanlar arasında siyasi birliğin devamını temin amacına yöneliktir.[33] Ancak hadislerde bey'atten ve müşavereden bahsedilmekle birlikte, adaylar arasında seçimin nasıl yapılacağı hakkında bir usul-prosedür bulunmamaktadır. Bu sebeple ilk dört halifenin tayininde neredeyse dört ayrı usulün uygulandığından bahsedilebilir. Ancak hepsinde ortak olan bazı yönler vardır. Bunlar, halifenin es-sabikun el-evvelun (baştan beri İslam daveti için çalışanlar) arasından seçilmesi, önce muhacirun ve ensardan Medine'de bulunanlar tarafından müşavere yoluyla tayin edilmesi, sonra da umumi bey'at için mescidde halka arzolunmasıdır. Kadınlara bazen danışılmakla birlikte bey'ate katılıp katılmadıkları

şeklini alabiliyordu. İbn Sa'd'ın *Tabakât* 'ında yetmişten fazla elçi heyetinin geldiği anlatılır. Ayrıca bağlılığın ve yeni dine intisabın hangi şartlar üzerine olacağını, yeni dinin öngördüğü siyasi ve sosyal düzenlemelerin esaslarını gösteren mektuplar da gönderilmiştir. Kabilelere yazılan mektuplarda "İslam, namazı ikame etme, zekatı verme, ganimetin humsunu (1/5'ini) verme, Nebiye yardım (nusret) ve müşriklerden teberri (ayrılma)" gibi şartlar koşulmuştur. Tafsilatlı bilgi için bk. İbn Sa'd, I, 291-359; İbn Hişam, IV, 38,141-4; Müslim, Selam, 126; Ebu Davud, Libas, 23; Ahmed b. Hanbel, IV, 19; Nesaî, Mesacid, 11.

29 Buharî, Ahkam, 46; Nesaî, Bey'at, 20; Tirmizi, Büyu, 22; Müslim, Müsakat, 123. Köle ve çocuğun tam eda ehliyetine sahip olmamaları, dolayısıyla siyasi ve sosyal yükümlülüklerle ilgili şartları üstlenememeleri sebebiyle onlardan ikinci tür (harb ve hicret üzere) bey'at alınmamış olmalıdır. Ancak İslam'a giriş bey'ati'nin yapıldığına dair bir rivayet de bulunmamaktadır. Çocuklardan bey'at almama kaidesinin istisnaları için bk. Kandehlevî, I, 230

30 Ahmed b. Hanbel, V, 85, VI, 408-9, Nesai, Bey'at, 18; Suyutî, *Dürrü'l-Mensur*, VI, 209-11; Abdürrezzak, 9830, VI, 9; Kandehlevî, bey'atler bölümü, I,226-9

31 İbnü'l-Cevzî, VIII, 244

32 Müslim, İmare, 44

33 Müslim, İmare, 53-56, 61; Buhari, Fiten, 2, Ahkam, 4

hakkında bilgi bulunmamaktadır. Özellikle ilk halifeye yapılan bey'atle ilgili rivayetler, sonraki tüm tartışma ve yorumların temelini oluşturur.[34]

Dört halife sonrası devirde, yönetimin yapısında meydana gelen değişiklikler sebebiyle bey'atle ilgili uygulamalar, zaman içinde birçok farklılıklar arzetmiştir. Veraset usulünün kabul edilmesi, umumiyetle bey'atin seçim anlamının geri planda kalmasına, veliahd tayininde karşılaşılan problemlerle ilgili yeni tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bey'atin seçim anlamı ortadan kalkmamış; V.yy'da İsmaililere yapılan tenkidler sırasında olduğu gibi farklı bir çerçeve içinde zaman zaman tekrar önplana çıkmıştır. Günümüzde de yine farklı bir çerçeve içerisinde bey'atle ilgili yorumlar bulunmaktadır.

Veraset usulü, müşavereyi dar bir topluluk içinde tutma, liyakat ve fazileti geri plana itme gibi mühim sapmaların yanısıra, bey'at şartlarında bazı değişikliklere de yol açmıştır. Buna Haccac devrinde ikrah ile yaptırılan yeminler örnek verilebilir. Ancak, tarih içinde yönetimlerin yapılarının hep aynı kaldığını, dolayısıyla bey'atin işlevlerinin ve ilgili yorum ve uygulamaların aynı olduğunu sanmak yanlışlık olur.[35] Ayrıca birçok fırkanın ortaya çıkmasıyla hilafete gelişte meşru olan yollarla ilgili çok sayıda görüş ortaya atılmıştır. Bey'at, ister kabul edilsin, ister reddedilsin, bu yollardan herbirine göre farklı yorumlanabilmiştir. Bazıları, halifenin naslarla ismen tayin edilmiş olduğunu, dolayısıyla gereken işlemin yalnızca tanıma ve idari işleri ona teslim etme olduğunu iddia etmiş; bazıları naslarda ismen değil vasfen tayin edildiğini dolayısıyla bu vasıflar kimde bulunursa onu tanımanın gerekli olduğunu iddia etmişler, ancak her iki grup da bu isim ve vasıfların neler olduğu hakkında ihtilaf etmişler; bazıları naslarda hiçbir tayin edici hüküm bulunmayıp, fıkhın genel kaidelerine uygun olarak müşavere sonucu seçim ve akidle belirleneceğini ileri sürmüşler; bazıları da karma bir görüş benimseyerek naslarda bazı vasıfların var olduğunu, ancak bu vasıf sahipleri arasından seçim yapılacağını kabul etmişlerdir. Bu gruplardan ilk ikisi bey'ati, tanıma ve itaat sözü verme olarak görmüş, son iki grup ise, bey'ate seçim ve akid anlamını da yüklemiştir.[36] Uygulamada günümüze kadar devam eden bey'atin tarih içinde uğradığı anlam değişiklikleri ve şeklî bir müessese olmanın ötesinde taşıdığı önem ve tesirleri ayrı bir araştırma konusudur.

---

34 Bu rivayetlerin bir kısmı için bk. Abdürrezzak, XI, 332; Buharî, Hudud, 31, Ashabu'n Nebiyy, 5, İ'tisam, 16, Menâkıb'ul-Ensar 46, Cenaiz 3, Meğazi 83; Nesaî, Cenaiz 11 İbn Hişam, IV, 231; Taberi, III, 210.

35 Dört halife devri ve sonrası tarihi uygulama ile ilgili kısmi bir inceleme ve bazı örnekler için bk. Başoğlu, s. 24-56

36 Hilafete veya devlet başkanlığına geliş yolu olarak uygulanan veya değişik fırkalarca savunulan yolları şu şekilde özetleyebiliriz: 1-Seçim anlamıyla bey'at, 2-İstihlaf, 3-Şûra, 4-Nas, 5-Davet-hurûc, 6-İstila, 7-Tahkim ve sulh (bunlar iki farklı yol olarak da uygulanabilir), 8-Veraset usulü ve veliahd tayini, 9-Eşit iki aday arasında kur'a, 10-Velayet-i fakih. Farklı fırkaların görüşlerinin anlaşılabilmesi için her birinin imamet anlayışının ve hatta akaidle ilgili görüşlerinin bilinmesi gerekir.

C-BEY'ATIN GAYESİ, MEVZUU, HUKUKÎ NİTELİĞİ VE ÇEŞİTLERİ

Bey'atin mevzuuna göre, yukarıda da geçen anlamları (bk. I-A) gözönünde bulundurularak, a-idari işler için yapılan bey'atler, b-ahlaki irşad-eğitim için yapılan bey'at, c-ahlaki-sosyal bir yardımlaşma için yapılan bey'atler, d-dini bir davet, emr bilmaruf gibi bir emri gerçekleştirmek üzere teşkilatlanma ve bu teşkilata giriş için yapılan bey'at, e-cihad esnasında yapılan tekid bey'ati; imamet için yapıldığında yapılış aşamasına göre umumi-hususi bey'at gibi bir sınıflandırma yapılabilir. İdari bey'atler 1-İmamet ve veliahdlik için yapılanlar, 2-İmametin aşağısında bulunan çeşitli idari kademeler için yapılan bey'atler olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. İlk kısmın yalnız imametle ilgili çeşitleri de, ki burada işlenecek olan kısım budur, a-Bey'at edenlerin (ehlü'l-hal ve'l-akd veya halk) rolüne göre 1-itaat bey'ati, 2-seçim (in'ikad) bey'ati; b-yönetimin kuruluşuna göre 1-kurucu bey'at, 2-mevcut yönetimde boşalan imamet makamının yeni bir imama devri için yapılan bey'at şeklinde tasnif edilebilir.

Burada ele aldığımız anlamda bey'at akdinin mevzuu, imamın tayinidir. Hukuki bakımdan diğer akid türlerine indirgenemeyecek ayrı bir akit türüdür. Bey'atle ilgili hükümlerin tesbitinde kendisine benzetildiği nikah, bey', vekalet gibi akitlerden mevzuu ve bir kısım hükümleri itibariyle farklılıklar arzeder.

Bey'at akdi, müminlerle imamet adayı arasında, hilafet vazifesinin ona verilmesi için yapılmaktadır. İmam ancak Resulullah'ın (s.a.v) şeriat olarak koyduğu ahkam, hudud ve emirlerin ikamesi için nasbolunur. Bunlar içinde yalnız imamın yapabileceği vazifeler bulunduğu gibi, imam bulunmasa da yapılabilecek olan işlerde de, imam, el-emr bil-maruf ve'n-nehy ani'l-münker vazifesi gereğince, sünnet yolunun muhafazasını sağlar, halkı rüşd yoluna götürür. İmamet, bizatihi değil, yapılması beklenen vazifeler için gerekli bir makamdır.[37]

Bey'at akdinin nitelikleri şöyle sıralanabilir: a-Hem hakkullah, hem de hakkulibadın birlikte bulunduğu, ancak hakkullahın galib olduğu bir akiddir, b- Senhûrî'nin de belirttiği gibi münşi (kurucu, tasarruf yetkisi kazandıran) bir akittir. Bazı fakihler bey'ati yalnız kâşif (yetkiyi tanıyan ve ikrar eden) bir tasarruf olarak görseler de, hukuki niteliği açısından ilk görüş doğrudur,[38] c-Amme vazifelerini ifa ve salahiyetleri kullanmada en üst emanet makamı ile ilgilidir, d-Emanet sıfatı ile ilgili ve amme üzerinde velayet yetkisi veren bir akid olduğu için akdi yapan kişilerin vasıflarına sıkı sıkıya bağlıdır, e-Yine aynı sebeple akidle ilgili, diğer akidlerde bulunmayan, bir kısım sınırlamalar vardır, f-Amme gücünü

---

37 Bâkıllânî, *Temhid*, s. 184-6

38 Senhûrî, s. 143-8

elinde bulunduran, siyasi iktidarı oluşturan toplulukça yapılan bu akid, siyasi topluluğun veya teşkilatın dışında kalanlar için bağlayıcı bir karar şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Seçim, bu akdin ön aşaması olup, uygulamada asıl kaideleri ihlal etmeyecek farklı uygulamalara gidilebilir. Yani müminler kendi aralarında müşavere yoluyla bu konuda kurallar koyabilirler, sonra bunu yine müşavereyle değiştirebilirler. Çünkü asıl kaidelere ve maksadlara uyulmak kaydıyla seçimin ayrıntıları ile ilgili hususlar, örfe bırakılmıştır.

D-DELİLLERİ VE HÜKMÜ

Bey'at kelimesi çeşitli türevleriyle birlikte ve bazen de atıflar yapılarak Kuran'da değişik ayetlerde geçmektedir.[39] Ancak, bey'atin imametin sübutu ve meşruiyeti için gerekli bir akid oluşuyla ilgili olarak ayetlerde sarih bir delil bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in yaptığı çeşitli bey'atler, ileri sürülen şartlar hakkında ayrıntılı bilgi sahipi bulunmaktayız. Sahabe devrinde de bey'atin uygulanışı hakkında çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Birliği koruma, adalet, ilk bey'ate bağlılık ve müşavere ile ilgili hadisler ile fıkhın umumi kaideleri bu konuda karine teşkil eder mahiyettedir.[40] Bu konuda en önemli delil sahabe icmaıdır. Uyguladıkları şekillerde bazı farklılıklar bulunsa da halife tayininde a-adaylarda aranacak nitelikler, b-müşavere, c-karşılıklı olarak Kuran ve sünnete uymak üzere rıza ile bey'atleşme konusunda müttefiktirler.

Sonuç olarak a-İmametin sübutu için bey'at akdi yapılması gereklidir. Mâverdî de, imametin, tüm müminlerin ortak hakları bulunan bir makam olması sebebiyle, ancak akidle sübut bulacağı kanaatindedir.[41] b-Mâverdî'nin belirttiği seçim ve istihlaf yollarının, ilk dört halifenin tayinine bakılarak tesbit edilen ve akdin öncesinde bulunan bir süreç olduğu görülür. Dolayısıyla bu süreç uygulamada akitten ayrılabilir ya da ortak anlaşma ile akdin şeklî önşartı haline getirilebilir. Esas olan, atanan imamın gerekli niteliklere sahip bulunması ve müminlerin müşaveresi neticesi rızaları alınarak atanmış olmasıdır.[42]

---

39 Fetih 10 ve 18. ayetler, Hz. Nebi'ye yapılan bey'atlerle ve özellikle Rıdvan bey'ati ile ilgili olup, bey'ate sadık kalmanın vücubunu ve verilecek mükafatı bildirmektedir. Mümtehine 12, Hudeybiye sonrası Mekke'den hicret eden kadınlarla yapılan bey'atin şartlarını anlatır. Maide 7. ayet, II. akabe bey'atini hatırlatıp, o akde sadık kalmaya teşvik etmektedir. (İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kuran*, II, 32; Alûsî, VI, 82) Tevbe 111. ayet de yukarıda zikredildiği üzere, bir rivayete göre II. akabe bey'ati üzerine nazil olmuştur.

40 Konuyla ilgili "Kim boynunda bey'at olmaksızın ölürse cahiliyye ölümü ile ölür." hadisi yoruma ve tevillere açıktır. Yalnız Nebi (sa) hakkında değil, halifelere bey'at hakkında da geçerli olduğu kabul edilse bile, tek taraflı bir bağlanmayı emretmekte, hilafetin sübutu için bey'atin gerekli olup olmadığı konusunda delil olmamaktadır. İki imama bey'at hakkında gelen hadisler daha açıktır. Bu hadisler, ilk bey'atin geçerli, ikincisinin ise geçersiz olduğunu göstermekte ve bey'atin önceliğini hilafetin sübutunda esas almaktadır.

41 Mâverdî, s. 9-10

42 Şura 37. ayette geçen emr kavramı yönetimle ilgili işleri de kapsamaktadır.

Hilafetin geçirdiği uzun tarihi safhalarda, adaylarda adalet ve liyakate riayet, müşavere yapma, siyasi güç ve istikrar ilkeleri arasında örtüşme olmadığı, -genellikle veraset usulünde ve istila yoluyla ikrahla bey'at alınmasında olduğu üzere-güç ve istikrarın tercih edildiği durumlarda da bey'atin, meşruiyeti tescil eden şeklî bir akid olarak da olsa uygulandığı unutulmamalıdır. Öte yandan, seçim veya istihlaf yollarından biri ile yapılan bey'at akdinin meşruiyetine yönelik tarihte getirilen eleştirilerin ve nas iddiasının, farklı teorilere zemin oluşturma imkanı bulunmakla birlikte, bugün için uygulanabilirliği bulunmamaktadır.[43]

II-BEY'AT AKDİNİN RÜKNÜ VE ŞARTLARI

A-RÜKNÜ

Bey'at akdinin rüknü diğer akidlerde olduğu gibi icap ve kabuldür. İcap hangi konuda yapılıyorsa kabulün de ona uygun olması gerekir. İcap ve kabulde esas olan sözlü olarak yapılmasıdır.[44] Ancak yazılı ve zaruret halinde de işaret ve fiille olabilir. Kabulün gerekmeyip, adayın icapı reddetmemesinin yeterli olduğu şeklinde bir görüş de bulunmakla birlikte, doğrusu kabulün de bulunmasının gerekli olduğudur.

B-ŞARTLARI

Kadim eserlerde in'ikad ve sıhhat şartları arasında açıkça bir ayrım yapılmamaktadır. Taraflarda aranan nitelikler, ikrah gibi iradeyi sakatlayıcı, rızayı yok edici hallerden hali olması ve akid zamanı ile ilgili şartlar in'ikad şartları olarak görülebilir. Bey'atte nefaz (yürürlülük) şartlarından ayrıca bahsedilmemektedir. Ancak iki şahsa birden bey'at edildiğinde, zaman bakımından önce olanın tesbiti için yapılan araştırma süresinde iki bey'atin de mevkuf sayılabileceği görülmektedir. Ayrıca akdi, bir kısım ehlü'l-hal ve'l-akdin onaylamaması, bey'at edenlerin kararında ittifak, çoğunluk veya belli bir sayı şartını

---

43 Bu eleştiriler ve cevaplar için bk. Hıllî, s. 145-7; Isfahanî, s. 472-4; Îcî, s. 399-400; Başoğlu, s. 77-9. Zeydiler'in görüşü uygulanabilirlik açısından farklı bir konum arzetmektedir. Velayet-i fakih anlayışı, ortaya konuluşunda mezheb kaideleri içinde kalınarak nas anlayışını esas almakta, ancak önemli bazı farklılıkları da içermektedir; ayrıca Şafiilerdeki bir halifenin yokluğunda en alimin yönetimi üstlenmesi ictihadına bazı benzerlikler göstermektedir.

44 İbn Hacer, bey'atın yalnız fiille olmayacağını, esasen Nebi (sa)'in aldığı tüm bey'atlerin sözlü olarak meydana geldiğini söyler ve koşulan şartlara göre bey'at çeşitlerini şöyle sıralar: Dinleme ve itaat etme üzere (ale's sem' ve't taat), hicret etme şartıyla, cihad etme üzerine, sabretme üzerine, harbte kaçmamak üzere, kadınlar bey'ati üzere, İslam üzere (İbn Hacer, XXVII, 223). Ferrâ, bey'at edenlerin "İmametle ilgili farzların yerine getirilmesi ve adaletin ikamesi şartı üzerine rıza bey'ati ile bey'at ettik." şeklinde irade beyanında bulunacaklarını söylemektedir. (*Mutemed*, s. 250). Bu sözler misal kabilinden olup, akdin ruhuna aykırı olmayan değişik sözler kullanmak da mümkündür. Öte yandan, bey'at edilen taraf da bu tür sözler kullanabilir ve yemin edebilir. Geçmişte sünnete aykırı şekilde yaptırılan yeminler ise elbette uygulanmamalıdır.

koşanlara göre, mevkuf hale getirebilir. Akid sırasında muhayyerlik ileri sürülemeyeceği için lüzum şartı da ayrı bir kısım olarak ele alınmamıştır. Ancak veliahd tayininde, bu tayin bazılarına göre imam için bağlayıcı değildir.

İnikad için, icap-kabul uygunluğu dışında 1)yetki veya kuvvet bulunması, 2)bu icap ve kabulün zamanının uygun olması, 3)icap ve kabulün akdi yapmaya ehil olan iki taraftan sadır olması, 4)iradeyi sakatlayan hallerin bulunmaması gereklidir. Ayrıca ca'lî şartlara kısaca değinilecektir.

1)Yetki ve Kuvvet: İmamet vazifesi ve bey'at akdi, kifaî farzlardan olup, ancak bu farzı yapabilecek imkanlara sahip olanlar tarafından yerine getirilebilir. İhtiyaçların karşılanması ve gayelerin gerçekleştirilmesi amacıyla kurulan yönetim hususunda her zaman için rekabet ve taleb bulunur. Karışıklığı önlemede birlikte kullanılması gereken iki yol vardır: İkna-sulh ve kuvvet. Yönetimin esasının insanlar üzerinde ikna edici etki ve zorlayıcı güç sahibi olma olduğu, bunun da somut olarak idari-askeri bir teşkilatın varlığıyla ortaya çıktığı kabul edilirse, bey'at edilen veya edenlerin ya da her iki tarafın, ülkede diğer güçler üzerinde hakimiyet kurmuş böyle bir teşkilatlı gücün desteğine sahip olması gerekeceği açıktır. Geçmişte alimlerin kifayet, muta' olmak gibi zikrettikleri vasıflar bu şartı ifade etmektedir. Kuvvet, hem yeni bir devletin kurulması için, hem de mevcut bir yönetimin idamesi için gereklidir ve her iki durumda da fıkhî hükümlere uygun olarak kullanılmalıdır. Yetki, mevcut bir yönetim içinde söz konusu olur; yeni imamın tayininde, müminler arasında kararlaştırılan önceki kurallara ve uygulamaya binaen yetkili tanınan ve aşağıdaki nitelikleri taşıyan kişiler akidde yer alır. Bir yönetimin bulunmadığı veya müminlerin parçalanmış olduğu bir durumda, Reşid Rıza ve Senhûrî, önce bölgesel iktidarların oluşmasını, sonra ortak bir hilafet kurumu tesis edilerek anlaşmalar yoluyla kademeli olarak hilafete gidilmesini öngörürler. Senhûrî, birliği sağlamada son çare olarak harbin de caiz olduğu kanaatindedir.[45]

2-İcap ve kabulün zamanı: İcap ve kabulün yapıldığı anda, önceden şartları dahilinde yapılmış ve devam eden sahih bir akid bulunmamalıdır. İki imama bey'at edilmemesi, edilirse ikincisinin geçersiz oluşu hakkındaki hadis bunu gösterir.[46] Hz. Ömer bu sebeple, Şûrâ'dakilere, görüşmelerin kendisinin vefatından sonra yapılması talimatını vermiş olmalıdır. Ayrıca istihlaf ve -kabul edenlere göre- veliahd tayinindeki bey'at de ön anlaşma ve vaad niteliğinde olup, veliahdin imametinin inikadı ancak, mevcut imamın vazifesinin sona ermesinden sonra yapılacak bey'atle olur. Bu ön anlaşmaları, bağlayıcı gören bir görüş de mevcuttur. İlk bey'atin mün'akid olmadığı veya sona erdirici sebeplerden biriyle sona

---

45 Senhûrî, s. 289-91

46 Konuyla ilgili olarak Suyûtî'nin İbn Zübeyr, Mervan ve Abdülmelik'e yapılan bey'atlerin geçerliliği hakkındaki değerlendirmesi misal olarak zikredilebilir. (*Tarihu'l-Hulefa*, s. 211-2, 214-5)

erdiği zaman yapılan ikinci bey'at, eğer diğer şartlar da mevcutsa, in'ikad eder. Önceki akdin sona ermesi ve yeni akdin yapılışı arasında geçecek zamanla ilgili üst sınır olarak, belli bir süre tayin edilmemiştir.[47]

Burada tartışmalı olabilecek iki durum vardır. Biri önceki bey'atin sona ermesinden sonra, birden fazla adaya bey'at edilmesi ve her birinin kendi bey'atinin önceliğini ve şartları taşıdığını iddia etmesidir. Bey'at öncesinde üzerinde anlaşılmış bir prosedürün bulunmadığı ve kurumlaşmanın olmadığı ya da merkezî iktidarın zayıflayıp parçalanmasıyla birden fazla bölgede iktidara talip birçok siyasi-askeri teşkilatın ortaya çıktığı durumlarda bu mühim bir anlaşmazlık sebebi olur. Mâverdî ve Ferra başta olmak üzere birçok müellif bu meseleye getirilecek çözümleri (hükümleri) tartışmışlardır. İkinci konu, taraflardaki bir kısım niteliklerin eksik olduğu ya da sonradan sıhhat şartlarını kaybeden bir imametin varlığında yapılacak ikinci bey'attir. Bu konu da oldukça tartışmalı olup bu tesbiti yapacak herkesçe tanınmış bir kurul bulunmadığı hallerde, mevcut hadisenin durumuna göre öncelikle tahkim veya sulh yolu kullanılarak çözüm getirilir.

3-Taraflarda aranan şartlar: Taraflarda aranan şartlar, kadim eserlerde en fazla ele alınan konulardandır. Bu şartlar a-Her iki taraf (aday ve bey'at edenler) için de ortaklaşa aranan, b-Her bir tarafın kendisine has olan şeklinde ikiye ayrılabilir. Ancak daha açık olması için her bir taraf ayrı ayrı ele alınacaktır.

a-Bey'at edilende (imamet adayında) aranan şartlar: 1-Ehliyetle ilgili, 2-Adaletle ilgili şartlar olmak üzere iki kısımdır.

aa)Ehliyetle ilgili şartlar: Eda ehliyeti ve liyâkat olarak da tasnif edebileceğimiz bu konu, üç kısım halinde ele alınacaktır: a-bedenî-aklî ehliyet, b-ilmî ehliyet, c-siyasî ehliyet.

*Bedeni-akli ehliyet*te, akıl, bülûğ, rüşd, hürriyet, erkek olma, görme, konuşma ve işitme duyularının ve uzuvların sağlamlığı şartları aranır.[48] Bu şartlar içerisinde uzuvların sağlamlığı şartının asgari sınırları ihtilaflıdır. Ayrıca, imamın herkesçe bilinebilir (zahir) olması da gereklidir.[49]

---

47 İbn Hazm, bir imama bey'at edilmeden bir gece bile geçirilmemesi hadisini zahiri üzere ele alır ve Hz. Ömer'in Şûrâ uygulamasındaki üç günü de buna uygun olarak tevil eder. (İbn Hazm, *İlmü Kelam*, s. 96; *Muhallâ*, I, 68) Bu kabul görmemiş bir görüştür. Uygulamada maslahat ve örf gözetilerek böyle bir süre tesbiti yapılabilir.

48 Mâverdî, s. 5; Ferra, s. 20; Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 76-97; Âmidî, s. 383; Isfahanî, s. 469; Îcî, s. 398; Taftazânî, s. 72; Dehlevî, *Huccetullah*, II, 473; *İzâletü'l-Hafâ*, I, 4, 8.

49 Bu son şart, imamın hayatta ama gizli (gâip) olabileceğini iddia eden İmamiyye fırkalarına karşı ileri sürülmüştür.

*İlmî ehliyet*te, mütekaddimîn çoğunluğu usul (akaid) ve fürûda (fıkıh) mutlak müctehid derecesinde olmayı gerekli görmektedir.[50] Ancak Gazzâlî ve sonrasında müctehid olmanın şart olmadığı daha yaygın olarak kabul edilmiştir.[51] Muasır yazarlardan Reşid Rıza ise bu konuda daha tafsilatlı bir eğitim programı vermekte ve bunun içinde yaşanılan çağın ihtiyaçlarına göre tesbit edileceğini söylemektedir. Senhurî de onun gibi düşünmekte ve hem hilafete aday olanların, hem de seçenlerin şer'i ilimler yanısıra, tarih, siyaset, iktisat, milletlerarası hukuk gibi alanlarda bilgi sahipi olmaları gerektiğini düşünmektedir.[52]

Siyasi ehliyet: Yukarıda yetki ve kuvvet kısmında siyasi ehliyet ve yeterlilik kısmen incelenmiştir. Kifayet, şecaat, basiretli ve tecrübeli (zü re'y) olma, sayis (siyasetçi) ve kadir olma, necdet, muta' olma (güç ve asabiyyet sahipi olmak) gibi kelimelerle ifade edilen siyasî ehliyet, bir yandan siyasetle ilgili ilim ve tecrübe sahipi olmayı, bir yandan da siyasî güç ve destek sahipi olmayı ifade eder.[53] Bey'at edenlerin siyasi güç sahipi olmaları durumunda, adayda ayrıca siyasi ehliyetin bu kısmı aranmayabilir. Siyasi ehliyetin kısımlarının sınırları ve tercih konusu da zamanın ihtiyaçlarına göre belirlenmek üzere, bey'at edenlerin takdirine bırakılmıştır. Burada tartışılması gereken konulardan biri de Kureyşliliktir. Neseb şartı olarak da ifade edilen bu konu mütekaddimin çoğunluğuna göre yukarıda zikredilen akıl, hürriyet gibi bedenî-aklî şartlardandır ve hükmünün mücmaun aleyh olduğu kabul edilir. Âmidî ve Îcî gibi sonraki fakihlere göre ihtilaflı bir konudur. İbn Haldun ve muasır müelliflerin çoğunluğuna göre ise Kureyşlilik siyasî ehliyet ile ilgilidir ve ta'lil edilebilir.[54]

ab)Adaletle ilgili şartlar: Gazzâlî adalet yerine vera' şartından sözetmektedir.[55] Bu durumda vera' şartı, üç dereceli bir halin zirvesini gösterir: Müslüman olmak, adaletli olmak, vera' sahibi olmak. Müslüman olma, müslümanlar üzerinde kullanılacak olan ve velayet-i amme veya velayet-i hassa niteliğindeki tüm yetkilerde, bazı istisnalar tartışılmakla birlikte, aranan bir şarttır. Hilafette de durum böyledir.[56] Bir şahsın

---

50 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 88, 152-3

51 Gazzâlî, *Fezaih*, s. 191-4. İbn Hümam da alimlerin çoğunun usul ve fürû'da ictihad şartını koştuğunu, buna muhalif olarak bir kişide biraraya gelmeleri nadir olduğundan ictihad ve şecaat şartlarının aranmayıp başkasından yardım alınabileceğinin de söylendiğini belirtir. Bk. *Müsayere*, s. 277

52 Reşid Rıza, s. 16-7; Senhûrî, s. 128

53 Bâkıllânî, *Temhid*, s. 181-2, *İnsaf*, s. 69; Bağdâdî, s. 277; Mâverdî, s. 5; Ferrâ, *Mutemed*, s. 242, *Ahkam*, s. 20; Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 90, *İrşad*, s. 359; Gazzâlî, *Fezaih*, s. 182, 185, *İktisad*, s. 237-8; Âmidî, s. 383; Îcî, s. 398; İsfahanî, s. 469; Taftazanî, s. 72; İbn Hümam, s. 274; İbn Ebi Şerif, s. 274, 277; Dehlevî, *Huccetullah*, II, 473; *İzaletü'l-Hafa*, I, 4, 8

54 Bâkıllânî, *Temhid*, s. 181; Ferrâ, *Mutemed*, s. 241; Sabunî, s. 57; Taftazanî, s. 70; İbn Hümam, s. 275; Âmidî, s. 384; İci, s. 398; İbn Haldun, s. 162-3; Şirbînî, IV, 130; Remlî, VII, 409; M. Yusuf Musa, s. 42; Udeh, s. 137-143

55 Gazzâlî, *Fezaih*, s. 190-1

56 İbn Abidin, I, 572; İbn Hümam, s. 273

dindarlığını ve güvenilirliğini ifade eden adalet kavramını tesbitte ölçü, şahitlik ve kadılıkta aranan adalet olup, "kebairden ictinab, sağirede ısrar etmeme ve sevabın galib olması" şeklinde tanımlanır.[57] Vera', yönetimde şer'î esasları hassasiyetle uygulamayı sağlayacak bir fazilet olup adalet şartı ile aynı veya ona ziyade olarak da görülebilir. Zamanının en faziletlisi (efdâl) olma şartıyla ilgili tartışmalar da bu şartla yakından alakalıdır. Genel kabul, adaletin varlığının yeterli olup, efdal olma şartının aranmayacağı, mefdûlün de imam olabileceğidir.[58] Adaletli olabilmenin ancak masum olmakla mümkün olduğu yolundaki İmamiyye inancı ise, Sünnîler ve diğer fırkalarca kabul görmemiştir.

b-Bey'at edenlerde aranan şartlar

Kadim fıkıh eserlerinde bey'at edenler, nitelikleri itibariyle zikredilmiş, bunların belirlenmesi için herhangi bir şekil ve kurumsal yapı üzerinde durulmamıştır. Hz. Ömer'in atadığı Şûrâ, kurumsal özellikler arzetmekle birlikte kısa sürmüştür. İlk dört halife devrinde Şûrâ'nın yanısıra Bedir ehli ve genel olarak muhacirler ve ensar bu hususta yetkili görülmüştür. Bey'at, uygulamada tüm müminlerden alınmışsa da, kadim eserlerde, in'ikad bey'atinin yönetimde yetkili görülen önde gelenlere ait olacağı şeklinde genel bir kanaat bulunmaktadır. Bu kimseleri isimlendirme hususunda birlik yoktur.[59] Ancak, bey'atin tüm ümmete niyabeten yapıldığı şeklinde bir anlayış da, günümüzdeki anlamda çağrışımları bulunmamakla birlikte, varolagelmiştir.

ba)Şekil şartları: Sayı ve belli bir bölge halkından olmak ile ilgili çeşitli görüşler bulunmakla birlikte bunların inikad şartı olmadığı hakkında genel kabul bulunduğu (en azından Eş'ari, Bakıllani, Bağdadi, Mâverdî ve sonrası için) söylenebilir.[60] Ayrıca akdin

---

57 İbn Abidin, VII, 117. Mâverdî, "tüm şartlarını cami' adalet" tabirini kullanarak (s. 6) kadıda aranan şartları kasteder. Bunlar da yukarıdaki tarife ek olarak, müslüman, âkîl-bâliğ olma, hürriyet ve erkek olma şartlarıdır.

58 Çok tartışılan meselelerden biri olan bu konuda üç genel görüşten bahsedilebilir: 1-Daha faziletli (efdal) olan varken, daha az faziletli (mefdul) olan seçilemez. Seçilirse akid geçersizdir. 2-Efdal olanı seçmek gerekir. Ancak maslahata binaen zaruret halinde mefdul seçilebilir. Harb zamanı, askeri işlerde dirayetli olanı, ilim sahipi olana tercih etmek gibi. 3-Mefdul mutlak olarak seçilebilir.

59 *Ehlü'l-hall ve'l-akd* terimi geçmişte ve günümüzde yaygın olarak kullanılmaktadır. Ferra ve Cüveynî, *ehl-i ihtiyar* (seçim ehli) terimini; Abdülkahir el-Bağdadî de *ehl-i ictihad* terimini tercih eder. Mâverdî, ehlü ihtiyar ve ehlü'l-hal ve'l-akd terimlerini müteradifen kullanmaktadır (bk. s. 4, 6,7). Hall ve akd, kelime olarak çözme ve bağlama demektir. Yani ehlü'l-hall ve'l-akd, bir şahsı imamet makamına getirmeye ya da oradan indirmeye yetkili olan kişi veya kişilerdir. Ehl-i ictihad, bey'at edenlerin ancak müctehid seviyesindeki alimler olabileceği anlayışını yansıtır. Ehl-i ihtiyar ise nasla tayin anlayışına karşı, seçim anlayışını öne çıkarmaktadır.

60 Yerle ilgili olarak, Hicaz halkının veya imamın bulunduğu belde halkının bey'at etmiş olması gibi şartlar ileri sürülmüştür. Sayıyla ilgili birçok görüş vardır. Değerlendirme için bk. Başoğlu, s. 106-9. Gazzâlî, imamı tayin edenin (müvellinin) ancak üç kişiden biri olabileceğini söyler. a-Nebi (sa) (ancak böyle bir tayinde bulunmamıştır), b-Zamanın imamı, c-Kuvvet sahipi bir şahsın tefvizi. (Kendi zamanında bu, Selçuklu sultanıdır.) Burada diğerlerinin bu kuvvet sahipi şahsa itaat edip bey'ate koşuşturmaları şartı

inikadı için, müminlerin veya ehlü'l-hal ve'l-akdin icmaen bey'at etmiş olması gerekmez. Yetkili olanların çoğunluğunun kararıyla, böyle bir kurum bulunmadığında ise, birliği koruyabilecek şekilde halkın itaatini sağlayabilecek olanların bey'atiyle in'ikad eder. Nitekim, Hz. Ebu Bekir'in bey'ati bir veya beş kişinin bey'atiyle değil onlara diğerlerinin de eklenmesi ve itaatin yayılmasıyla tamam olmuştur.[61]

Şekil şartlarından biri de bey'atte şahidlerin bulunması konusudur. Bey'at edenlerin tevatür derecesinde çok sayıda olduğu hallerde ayrıca şahide gerek duyulmayacaktır. Bâkıllânî ise, şahit bulunmasını mutlak olarak şart koşar; bu konuda icma bulunduğu kanaatindedir. Cüveynî, buna karşılık, şahitlerin münazaa olmaması için gerekli olduğu, akdi yapanlar münazaayı kesebilecek şekilde kuvvet sahibiyseler şahit olmasa da bey'atin inikad edeceği kanaatindedir.[62]

bb)Ehliyet ve adaletle ilgili nitelikler: Hz. Ömer'in kurduğu Şûrâ'daki gibi bir yönden ehl-i ihtiyar, bir yönden aday olunan durumda, imamet adayı ile ilgili yukarıdaki niteliklerin aranacağı açıktır. Her iki tarafın ayrı ayrı olduğu bir durumda ise ehlü'l-hal ve'l-akdde aranan nitelikler, imam adayında aranan niteliklere göre daha azdır. Bedenî-aklî yeterlilikle ilgili şartlar -uzuvların sağlamlığı ile ilgili olanlar hariç- aynıdır. İlmî yeterlilikle ilgili olarak fıkhî bilgi, yönetimle ilgili hükümler ve imamda aranacak şartlarla sınırlanmış, ayrıca siyasi-idari işlerle ilgili bilgi sahipi olma şartı koşulmuştur. Ancak, bey'at edenlerin tamamının müctehid olmasını veya aralarında en az bir müctehidin bulunmasını şart koşanlar da vardır. Siyasi yeterlilikle ilgili olarak, siyasi tecrübe ile birlikte siyasi güç ya da yetki sahibi olunması şartı koşulur. Yukarıda da belirtilen kaideden dolayı müslüman olma şartı ile adalet ve vera' şartı da koşulmaktadır.[63] Adalet şartı bey'at edenlerin bir kısmında veya tümünde bulunmazsa durum ne olacaktır? Bu konu, somut hadisenin şartlarına göre farklı değerlendirmelere müsait olmakla birlikte, imamın gereken şartları taşıması ve bey'at edenlerin bir kısmının adalet şartını taşımaları durumunda akdin in'ikad edeceği söylenebilir.

4-İradeyi sakatlayan hallerin bulunmaması: Bey'at akdinde irade beyanının, ikrah veya hile bulunmaksızın, yapılmış olması gerekir. Bu da a-akid öncesinde adayların serbestçe değerlendirilip seçildiği bir müşaverenin bulunması, b-iktidara talib farklı taraflar arasında anlaşma yapılması (sulh) gibi şekillerde olur. Rıza ve ikrah konusu diğer

---

vardır. Bu bazen bir, bazen de birçok şahıs için mümkün olur. Birçok şahıs varsa o zaman birleşip bey'at etmeleri gerekir. *İktisad*, s. 237-8

61 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 67-75, 70; Gazzâlî, *Fezaih*, s. 177

62 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 73-5

63 Mâverdî, s. 6; Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 62-6. Nevevî, İbn Cemaa, Remlî gibi müteahhir alimler, belirli bir şart koşmak yerine, *umera, ulema ve vücuh-ı nasdan oluşan önde gelenler* demekle yetinmişlerdir. Bk. Şirbînî, IV, 130; İbn Cemaa, s. 52-3; Remlî, VII, 409-10.

akidlerden bazı farklılıklar taşır. Akdi yapmaya ve bey'ate kimse zorlanamasa da, bey'at etmeyenler, meşru yollarla yapılan bir akdin neticesinde ortaya çıkan yönetimin meşru kararlarına uymak, en azından yetkilerini kullanmasına engel olmamak ve isyan etmemek zorundadırlar. Öncelikle mevcut bir yönetim içinde, o yönetimin idamesi ve müminlerin birliği esastır ve ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından atanan ve şartlara sahip olan imamın, Hz. Ebu Bekir'in durumunda olduğu üzere, karşı çıkan grubları zorlama hakkı vardır. Çünkü yönetimle ilgili işlerde, ikna esas olmakla birlikte, her bir ferd veya topluluğun hoşnut edilmesi mümkün değildir. Ayrıca başlarına buyruk davranıp ayrı bir yönetim kurma serbestileri de yoktur. İkna olmazlarsa, isyan etmedikçe bey'ate zorlanmazlar, ancak imamın kararları onlar hakkında da nafiz olur.

Sıhhate mani olarak görülen ikrah ile ilgili meseleler en çok, yönetim kendi içinde parçalandığında ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, yapılan bir bey'atin sıhhati ve diğer toplulukları bağlayıcılığı ve karşı çıkanların durumu, çoğunlukla bey'at edilen ve eden tarafların şahsi niteliklerine bağlı olmaktadır. Burada sulh veya tahkim yolu esas olmalı ve öncelikle ele alınmalıdır.

Öte yandan taraflarda ve özellikle adayda aranan şartlar eksik olduğunda, akdin sahih ve münakid olduğu söylendiği zaman bu, akde rızanın bulunması ve ızdırar halinin de buna eşlik etmesi dolayısıyla fesadın kalktığı şeklinde anlaşılmalıdır. Burada şartlar eksikse de akde rıza bulunmaktadır. Yoksa yönetimin tüm yönleriyle tasvib edildiği, ideal olarak görüldüğü anlaşılmamalıdır. Mesela Nevevî, fasık ve cahilin imametinin inikad edeceğini söylerken yukarıdaki anlamı kastetmektedir.[64]

5-Ca'lî şartlar: Taraflarca, akitte fasit şartlar ileri sürülmemiş olması da gereklidir. İleri sürülen şartlar, sahih, akdi bozucu veya lağv hükmünde olabilir. Kaideten, akdin ruhuna uygun, müminler arası sulh ve birliği pekiştiren, yönetimden beklenen gayeyi en iyi şekilde gerçekleştirmeye, istibdadı önlemeye yönelik şartların akdin sıhhatine mani olmayacağı ve geçerli olacağı söylenebilir. Akid esnasında yetki dağılımı, yetki tahdidi ile ilgili olarak konulan ca'lî şartların akde tesiri, bu şartların nitelikleri ve neticelerine göre değerlendirilmesi gerekir.

Süre kaydı konması bu noktada fasid bir şart mıdır yoksa lağv hükmünde midir? Süre uygulamasına sulh neticesi karar verilebileceği kabul edilirse, aynı şey daimi bir uygulama için de kabul edilebilir.[65]

C-BEY'AT AKDİNİN NETİCELERİ

---

64 Şirbînî, IV, 132

65 Süreyle ilgili olarak ayrıca, bey'at akdinin sona ermesi kısmına bakınız.

Ehlü'l-hal ve'l-akd, imamet için bir adaya bey'at ettiklerinde farz diğer müminlerden düşer; tüm müminlerin bu bey'ati tanımaları gerekir. Amme işlerinin imama tefvizi gerekir. Halife diye adlandırılır. Halifeyi tüm ümmetin şahsen, ismiyle tanıması şart değildir. Ancak ehlü'l-hal ve'l-akdin tanıması lazımdır. Onun şer'i emirlere uyması ve umumi maslahatları gerçekleştirmesi, buna karşılık da ona itaat edilmesi ve yardımına koşulması (nusrat) tüm müminler üzerine vacib olur.[66]

İmametle ilgili vazifelerin yerine getirilmesi ve bunları yaparken Kuran ve sünnete uygun hareket edilmesi (şer'i hükümlere riayet edilmesi), bey'atle birlikte imam olan şahsın sorumluluğuna girer. İmam, esas olarak amme ile ilgili vazifeleri yerine getirmekle yükümlü olur. Cüveynî, farz-ı kifaye hükmündeki mükellefiyetlerin, imam ve onun tayin ettiği kimseler hakkında farz-ı ayna dönüştüğü kanaatindedir.[67]

İtaatin iki sınırı vardır. Biri masiyette itaatin olmamasıdır. İtaat ancak mübah ve farzlarda olur. Haramı işleme hususunda itaat edilmez.[68] Diğer sınırı da itaatin şahsi meselelerde değil, faydası ammeye dönük olan konularda olmasıdır.[69]

İmam üstlendiği işlerin tamamında ümmetin vekili ve naibidir. Ümmet onu doğrultmada, nasihatta, vacib olduğunda ondan hak almada ve onu azletmede yetkilidir.[70] Halifenin tüm fiilleri murakabeye tabidir; dokunulmazlığı yoktur.[71] Ayrıcalığı bulunmayıp, şer'i hükümler karşısında ümmetten biridir.

Halifenin maaşı, maruf üzere beytülmalden karşılanır.[72]

III-BEY'AT AKDİNİN SONA ERMESİ

A-ÖLÜM

Ölümle, imamet ve imamın tasarruf yetkisi sona erer. İmamın verdiği ama henüz uygulanmamış kararlar mevkuf hale gelir. Yeni tayin edilen imam tarafından yürürlüğe

---

66 Mâverdî, s. 4, 21; Dehlevî, *Huccetullah*, II, 478

67 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 268-9

68 "Müslümana sevdiği ve sevmediği her hususta amirine itaat etmesi gerekir. Meğer ki kendisine günah olan bir şey emredile. Bu durumda ne dinleme vardır ne de itaat." Müslim, İmare, 38

69 İbn Abidin, VII, 55

70 Bâkıllânî, *Temhid*, s. 184

71 Senhûrî, s. 230

72 Dehlevî, *Huccetullah*, II, 478.

konabilir. Bazı alimlere göre, veliahd tayini bağlayıcı sayıldığı için, ölümden sonra da geçerlidir. Ancak doğru olan Ferra'nın da dediği üzere, veliahdin ancak imamın ölümünden sonra yapılacak bey'atle imam olabileceğidir.

B-İSTİFA

Tarihte istifa ile birlikte feragat kelimesi de kullanılmıştır. Kadim eserlerde bey'at akdinin sona ermesi ile ilgili olarak en fazla azl ve in'izal üzerinde durulmuş, istifa konusu da kısaca ele alınmış; imamın istifa etmesinin cevazı tartışılmış ve genellikle kabul edilmiştir. İstifanın geçerli olabilmesi için ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından kabulü de gereklidir. İstifanın şartları da tartışılmış, maslahata binaen, daha faziletli birine bey'at edilmesi amacıyla veya ortaya çıkan bir azl sebebi dolayısıyla azledilmeden önce istifa edilmesi caiz görülmüş; yerine geçecek daha uygun bir adayın bulunmaması gibi, müminlerin zararına yol açacak bir istifanın caiz olmadığı benimsenmiştir.[73] Sorumluluktan kaçma veya sebepsiz olarak istifa konusunda ise iki farklı görüş bulunmaktadır.[74] İmamet makamı bir emanet olduğu için, imam vazifelerini yerine getiremeyip müminlere zarar verici bir duruma düştüğünde istifa, imam için vücuba dönüşür. Zarar verme, içinde bulunulan sübjektif şartların değerlendirilmesi neticesi karar verilecek bir durumdur.

C-AZL-İN'İZAL

Yukarıda bahsedilen, yönetimde ve imamda aranan şartların eksikliği durumunda in'izal veya azl gündeme gelir. İn'izal (inhila'), akdin doğrudan sona ermesine (infisahına) sebep olan hallerin varlığıyla imamet vazifesinin sona ermesi demektir ve yeni bir akid yapılmadıkça vazifeye devam edilememesi neticesini doğurur. Azl (hal') ise, akdi sona erdirmemekle beraber feshi mucib olan veya görevden alınmayı caiz kılan eksiklikler sebebiyle, imamın ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından görevinden alınmasıdır. Dolayısıyla in'izalden farklı olarak, azl sebepleri bulunmasına rağmen, azl kararı bulunmadıkça akid ve vazife devam eder.

İn'izalin en önemli sebebi, irtidattır. Tevbe edilse bile vazifeye dönülmesi için yeni bir akid (bey'at) gerekir.[75] İrtidatta açıkça veya tevil yoluyla küfre düşme arasında fark yoktur.

İrtidad dışındaki diğer konular arasında özellikle adalet sıfatını kaybettiren büyük günahların işlenmesi üzerinde durulmuştur. Mütekaddimin çoğunluğu ve bu arada İmam

---

73 Ferrâ, *Mutemed*, s. 240, 242; Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 128-31. Senhûrî'nin istifanın şartları konusunda farklı yaklaşımları bulunmaktadır. (s. 243-4)

74 Ferrâ, *Mutemed*, s. 240; Cüveynî meselenin içtihadi olduğunu ve mümkün olabileceğini söylemektedir. *İrşad*, s. 358

75 Ferrâ, *Mutemed*, s. 243; Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 98-9; Dehlevî, *Huccetullah*, II, 476; *İzaletü'l-Hafa*, I, 7

Şafii ile Mâverdî fısk halini in'izal sebebi olarak görür.[76] Müteahhir Hanefiler fısk halini in'izal değil, azl sebebi olarak görürler.[77] Cüveynî ve sonraki Şafiiler de benzer görüşlere sahiptirler.[78] İlk görüştekiler emanet sıfatına, ikinciler ise imametten beklenen gayelere öncelik tanımaktadırlar. Ancak itaati ve birliği emreden hadisler sebebiyle in'izal görüşünden farklı düşünen, hatta azli ancak kargaşa ve iç harp çıkmaması şartına bağlayan bir anlayış da her zaman mevcut olmuştur ve bu sonraki dönemde yaygınlık kazanmıştır.

Bedenî-aklî şartlardan cünun, daimi ise ölüm gibi kabul edilerek in'izal, zaman zaman nükseden türden ise azl sebebi olarak ele alınır. İki gözün birden kaybedilmesi, sağırlık ve konuşamama gibi duyuların tamamen ortadan kalktığı haller de in'izal sebebidir.[79] İn'izal hükmünü kabul eden farklı görüşler bulunmakla birlikte, azalardaki eksiklikler ile kurtulunmasından ümit kesilen veya uzayan esaret azl sebebi olarak görülmelidirler. Hacr hali ise azl sebebi olarak görülmez.[80] Kahr (esaret) ve hacr dışında, yönetimin veya imamın gerekli kuvveti ve desteği kaybetmesi durumuna doğrudan değinilmemiştir. Ancak, mevcut yönetici topluluk gücünü kaybedip yerini başka bir adaya bey'at etmek isteyen yeni bir yönetimin aldığı durumda, imam, kendisinden beklenen vazifeleri devam ettiremeyecek hale gelir. Bu durum da azl sebebi olarak görülebilir.

Azli yapacak olanların ehlü'l-hal ve'l-akd olduğu belirtilmekle birlikte,[81] aynen akdin yapılmasında olduğu üzere, azilde de bununla ilgili kurumsal bir düzenleme ve azl usulü üzerinde durulmamıştır. Azl yapılması, azle teşebbüste mefsedetin maslahattan büyük olmaması ve neticede daha iyi bir yönetimin kurulması şartlarına bağlanmıştır.[82] İn'izal

---

76 Mâverdî, s. 24; Sabunî, s. 120; Taftazanî, s. 72. Mâverdî, imametin devamına mani olan hususları iki genel esas altında toplar: Adalette cerh, bedeni eksiklikler. Bedendeki eksikliği de üç kısımda inceler. Duyularda, uzuvlarda ve tasarrufta eksiklik (kahr ve esaret halleri). Bk. Mâverdî, s. 24-9. Hariciler tüm günahları küfre düşürücü, Mutezililer de büyük günahı imandan çıkarıcı olarak gördüklerinden, bu meselede fısk-küfür ayrımına gitmezler ve inizal görüşünü benimserler.

77 Sabuni, s. 57

78 Cüveynî, *İrşad*, s. 358; Şirbînî, IV, 130; Remlî, VII, 409-10. İn'izal ve azil sebeblerini birbirinden ayırmada genel bir kaide (zabıt) olarak, "sona ermesi umulmayan bir özür meydana geldiğinde bunun inhilayı mucib olduğu, düşünmeye (nazar) ihtiyaç gösteren durumlarda ise hal'in gerektiği" söylenebilir. İnhilayı gerektiren durum açıktır; zeval ihtimali yoktur; seçime, müessire bağlı değildir. Bunun misali cünûndur. Cüveynî, Gıyâsî, s. 123-6

79 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 99, 118-9

80 Hacr, halifenin sembolik devlet başkanı haline gelip tüm gücünü kaybettiği, yönetimi devlet erkanından birilerinin eline geçirdiği durumu ifade eder. Özellikle Büveyhilerden sonra Abbasi halifeleri, 31 mart harekatıyla da Osmanlı halifeleri bu duruma düşmüşlerdir.

81 Cüveynî, *Gıyâsî*, s. 126

82 Senhûrî, s. 263. İç harbe ve kargaşaya (fitne) sebeb olacak şekilde azl ve isyan etme, getireceği olumsuz neticeler sebebiyle caiz görülmemektedir. Bk. Eş'ari, s. 52; Ferrâ, *Mutemed*, s. 249; Gazzâlî, *İhya*, I, 107; Dehlevî, *Huccetullah*, II, 476. İsyan konusundaki üç farklı tavır hakkındaki değerlendirmeler için bk. Mustafa, Nevin Abdülhalık, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*.

veya halka yaygın zulüm sebebiyle azl durumunda ise hükmen görevi sona eren ama fiilen yetkileri kullanmaya devam eden imama karşı, zor kullanılması kabul edilmiştir.[83]

D-SÜRENİN BİTİMİ

Kadim eserlerde, imametin daimî bir akid olduğu kabul edilmiştir. Bir başka deyişle yukarıdaki üç sebepten biri bulunmadıkça imamet vazifesi devam eder. Ümmetin akid yapma yetkisi vardır ama bir sebep olmadıkça azl yetkisi bulunmamaktadır. Fıkıhta bunun misali nikah, bey' ve oruçta görülür.[84] Ferra sebepsiz olarak veya tartışmalı durumlarda feshin caiz olmayışıyla ilgili şu sebepleri ileri sürer: "Çünkü raiyyenin (yönetilenlerin) hepsi müvellî (atayan) durumundadır. Bir kişinin veya bir kısmının feshi caiz olmaz. İmamet rağbet edilen bir makamdır, fesheden kişiler töhmet altındadır. Ayrıca müslümanlar zarara uğrar; azl nedeniyle ortaya çıkacak fetret devri, hakların ertelenmesine sebep olur."[85] Ancak muasır müellifler arasında, süre konulabileceği görüşünde olanlar da vardır.[86] Bu yaklaşımın kadim hilafet anlayışıyla bağdaşmadığı açıktır.[87]

IV-BEY'ATLE İLGİLİ ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR ve SENHÛRÎ

İslam dünyasının bir süredir içinde bulunduğu zihni ve siyasi kargaşa nedeniyle, fıkhî konularda da, önceki kabullerden çok farklı görüşler ortaya konmuş ve hemen her konuda bir kopma teşkil eden fikirler ileri sürülmüştür. İslam'ın siyasi esasları, hilafet ve yönetim hakkında da, çoğu birbirinin tekrarı olan ve fıkhî hükümler bakımdan dakik sayılamayacak çok sayıda eser yazılmıştır. Bazı araştırmacılar tarafından, çeşitli siyasi ve ideolojik tavırlarına bakılarak bu konuları ele alanların modernist, fundamentalist, gelenekçi ve batıcı-seküler şeklinde sınıflandırılması, seküler-İslamcı ayrımı daha belirgin ve net bir farklılığı ifade etmekle birlikte, konumuz açısından yeterince açıklayıcı değildir; çünkü ileri sürülen fikirler, özellikle siyasi çözümler ve kurumlaşma noktasında çokça benzeşmekte ve içiçe girmektedir. Ayrıca aynı insanlar değişik dönemlerde farklı tavırlar alabilmektedirler. Farklılıklar ancak umumi bakış açılarının, metodların ve takınılan siyasi tavırların birlikte incelenmesiyle ortaya çıkabilir.

---

83 Cüveynî, *İrşad*, s. 311-2; *Gıyâsî*, s. 100-116, 120-1

84 Bâkıllânî, *Temhid*, s. 179

85 Ferrâ, *Mu'temed*, s. 239-40

86 Senhûrî, s. 243

87 Çünkü, kadim anlayışa göre, halife yönetimde yetki ve sorumlulukları en fazla olan kişi olup, tüm siyasi organizasyon üzerinde maruf vechile tasarruf salahiyetine sahip bulunur. Devletin sürekliliği onun kişiliğiyle bütünleşir. Öte yandan halife ehliyeti sebebiyle bu göreve getirilmiştir ve keyfî olarak uzaklaştırılamaz.

H. İnayet'in de işaret ettiği gibi[88] sünni siyasi teorinin anahtar kavramları şura, icma ve bey'attir. Şii teori de imamet, velayet, ismet kavramları etrafında dönmektedir. Çağdaş yorumlar ve nazariyeler de bu kavramlar etrafında gelişmektedir. Şiî nazariyelerin kendi içindeki gelişimini bir tarafa bırakırsak,[89] hilafetle ilgili üç farklı tavır olduğu söylenebilir. Biri, ki genellikle fıkıhta ihtisas sahipi olanlar (Senhûrî, Reşid Rıza ve A. Udeh gibi) bu grubtandır, kadim hilafet anlayışını bazı uyarlamalarla devam ettirmek isteyenlerin tavrıdır. Bu çalışmalar genellikle klasik eserlerden Mâverdî ve İbn Haldun'u esas almakta ve hilafetin kurulması yolundaki engelleri görerek, öncelikle sömürge yönetimlerinden kurtularak İslamî esaslara dayalı bağımsız bölgesel devletlerin kurulması; şeklî de olsa bir hilafet kurumunun ihdası ve birliğin tedrîcen ve barışçı yollarla kurulması üzerinde durmaktadırlar. İkinci grub, hilafetin tarihi bir model olup tek İslamî model olmadığını söyleyerek, İslam devleti kavramı çerçevesinde fikirlerini ileri sürerler ve şer'î hükümleri uygulayan bir yönetimin varlığını zaruri görürler. Allal el-Fasi, Abdurrahman el-Bezzaz, Muhammed Esed gibi yazarlar da bu gruptandır. Son grub ise, Ali Abdürrâzık gibi, siyaset ve yönetim şekilleriyle İslamın hiçbir ilgisi olmadığını iddia ederek bu konuları tamamen dinî hükümlerden müstakil olarak ele almak ister.[90]

Bey'at konusu daha çok ilk iki grubun eserlerinde ele alınmaktadır. Konu gerek bey'at veya seçim başlığı altında müstakil çalışmalarda,[91] gerekse hilafeti veya daha genel bir ifadeyle İslam siyasi nizamını ele alıp tartışan eserler içinde işlenmiştir. Bir kısım eserlerde de herhangi bir önem atfedilmeden geçilmekte ve ancak genel nazariye içinde ilgili konuların nasıl bir konuma yerleştirildiği anlaşılmaktadır.

İnceleyebildiğimiz kadarıyla, yazılı bir anayasaya sahip olan ve İslamı resmi din olarak kabul eden devletlerin anayasalarında, bunlar ister krallık isterse cumhuriyet olsun, kelime olarak bey'at geçmemekte, seçim ve şura gibi kavramlar, bunlara yüklenen çağdaş anlamlarla birlikte, hepsinde yeralmaktadır. Ayrıca fiilen de, krala veya devlet başkanına bağlılığın bildirildiği bir merasim halinde Suudi Arabistan, Fas ve Mısır'da uygulanmaktadır.

---

88 İnayet, s. 22

89 Şii imamet görüşünün mezhep kaideleri içinde kalınarak çağımıza uyarlanması ve velayet-i fakih konusunda bk. Humeynî, *İslam'da Fıkhında Devlet*; ayrıca bk. *İran anayasası* md. 5-12, devlet başkanlığı müessesesi ile ilgili olarak 9. fasl, md. 115 ve sonrası; eleştirel bir görüş için bk. Muhammed Mehdi Şemseddin, *Nizamu'l Hükm ve'l İdare fi'l-İslam*. Modern Şii siyasi düşüncesi hakkında bir kısa değerlendirme için bk. Hamit İnayet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*.

90 Farklı bir tasnif için bk. Fehmi Ced'an, *Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları*. Bu çalışmada 23 tane Arap asıllı yazarın siyasi fikirleri genel olarak incelenmiştir.

91 Biz bunlardan ikisini görebildik: Dr. Mahmud Halidî, *el-Bey'a fi'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslami*, Amman, 1985; Ahmed Sıddîk Abdurrahman, *el-Bey'a fi'n-Nizami's-Siyasiyyi'l-İslami ve Tatbikatuha fi'l-Hayati's-Siyasiyyeti'l-Muasıra*, yüksek lisans tezi, Sudan Ümmü Derman Üniversitesi, 1987

Kurumsal düzenleme noktasında her iki grup da yaptığı yorumlarda Batılı anayasal kavram ve uygulamalardan etkilenmiştir. Konuya ilişkin yaklaşımlarında pek çok hususta demokratik devlet kavramına oldukça yaklaşırlar, ancak bir yandan da hilafetin veya İslam devletinin kendine özgü bir düzen olduğunun altını çizerler. Ümmetin hilafet veya devlet otoritesinin kaynağı olduğu, İslami idarenin özgürlükçü, istişareye dayalı bir yönetim biçimi olup anayasasının Kuran ve sünnete dayandığı ifade edilirken, bey'at de ümmetin halifeyi seçimi olarak görülür.[92] Şura ve ehlü'l-hal ve'l-akd, serbest seçimler yoluyla kurulan ve yasama yetkisine sahip parlamento ve mebuslar ile; bey'at de, toplumsal sözleşme ve seçimle özdeşleştirilmeye çalışılır. Seçim önceden de fıkıhta mevcut olmakla birlikte, günümüzdeki ıstılahi anlamı yenidir. İcma kavramının siyasi anlamda kullanılabileceği ve kurumsal bir düzenleme neticesi icmaya ulaşılabileceği düşüncesi de, ümmetin yasama yetkisini temsilcileri vasıtasıyla kullanabileceği yorumuyla birlikte parlamento usulüne ulaşılmasını sağlamaktadır.[93] Devlet başkanı-halifenin seçimi ve şuranın kurumsal yapısı ile ilgili fikirler genellikle meclis (Kara Avrupası-Fransa) sisteminden etkilenmiştir. Bunun yanısıra M. Esed gibi başkanlık (A.B.D) sistemini önerenler de vardır.

Seçimin tabana yayılması savunularak, ilk halifeye yapılan bey'at bunu destekleyecek şekilde; istihlaf da, veraset usulü reddedilerek, bir önseçim veya aday gösterme olarak yorumlanır. Bey'atin siyasi katılımı sağlayan bir seçim olarak tavsifi yanısıra, taraflarda aranan şartlar ve azil konusuna da önemli vurgular vardır. Kureyşlilik şartı konusunda, Senhûrî ve Reşid Rıza hariç, genellikle İbn Haldun'un yorumu benimsenir. Bir kısım müellifler kadınların da bey'at edilen konumunda olabileceğini benimserler. Ayrıca bey'at eden tarafın bir tür meclis olması ve bu meclis üyelerinin halkın temsilcisi veya vekili olup onlar tarafından seçilmesi de getirilen yeniliklerdendir. Bu temsilcilerde aranacak şartlar ise eski dönemdeki ehlü'l-hal ve'l-akdde aranan şartlarla her zaman uyuşmayabilir. Mesela gayrı müslimlerin konumu çok net olarak ifade edilmemektedir. R. Rıza ise önerdiği eğitim programıyla belli ilmi-siyasi konularda yetiştirilen seçkin kişilerin seçen ve seçilen konumunda olması gerektiğini savunmakla, kadim ve çağdaş anlayışları uzlaştırır. İsyan hakkı ve azil şartları konusu da, özellikle siyasi bir harekete mensub olanlar tarafından olmak üzere, vurgulanır.

Egemenlik, seçim, temsil, yasama, kuvvetler ayrılığı, demokrasi gibi nazari kavramlar ve ilgili kurumsal düzenlemelerin tarihi gelişme ve sosyal yapıyla olan ilişkisi ve siyasi açıdan getirdiği neticelerinin çok iyi incelenip kavrandığı söylenemez. Bu konuya belki de ilk dikkat çeken yazar Said Halim Paşa'dır. O, Batı ile İslam dünyası arasında hiçbir tadil ve değiştirme ile ortadan kaldırılamayacak köklü farklılıklar bulunduğu üzerinde durarak,

---

92 Misal için bk. Ced'an, s. 22, 41-4; 67-70

93 İcma ile ilgili yorumlar hakkında bk. Ahmed Hasan, s. 21-32, 226-256.

Batılı anlamda anayasa, demokrasi, milli irade, milli temsil gibi kavramların Osmanlı Devleti'ne ve müslümanlara uygun olmadığını söyler. Öte yandan devlet başkanının gerekli salahiyete sahip olması ve böyle bir adayın tesbiti lüzumundan yola çıkarak seçimi gerekli görür. Halife tüm yürütme yetkisini elinde toplayacaktır. Ancak, hem şeriata, hem de millete karşı mesuldür ve gerektiğinde milletin şikayeti üzerine Şeriat tarafından azline karar verilebilecektir.[94]

Konuyu ele alanlar içinde özellikle Senhûrî'nin görüşleri önemlidir. Çünkü hukukçu olan müellif, bir yandan yukarıdaki fikirlerin bir örneğini sergilemiş, bir yandan kendine has fikirler öne sürmüş, ayrıca mevcut çalışmalar içinde akademik açıdan en düzenli olan eseri yazmıştır. Senhûrî, yasama ve yürütme kuvvetlerini birbirinden ayırarak halifenin yalnız yürütme ve yargı yetkisine sahip olduğunu ileri sürer.[95] Ümmetin icmaıyla modern milli egemenlik ilkesini, müctehid alimlerin ehlü'l-hal ve'l-akd olarak görülmesiyle temsil sistemini mukayese ederek birbirine benzetir. Ayrıca İslam'da bey'at akdiyle, Rousseau'dan çok önce ve nazari olarak değil, fiilen toplumsal sözleşmenin bulunduğu görüşündedir. Alimler, ümmetin temsilcileridirler. Alim olmak bir sınıfa mahsus bir imtiyaz da olmadığından hakiki bir temsil imkanı verir. Neticede, müslümanların hükümeti bir ulema hükümetidir. Egemenlik, ümmete aittir ve halife yetkisini ondan alır. Senhûrî, icmayı siyasi bir kavram olarak alma eğilimindedir. İcma ilkesini esas alan ve ümmetin temsilcilerinden oluşan bir yasama meclisi kurulmasını önerir.[96]

Şekli ne olursa olsun üç özelliği kendinde toplayan bir hükümeti hilafet olarak adlandırır: 1-Dini-dünyevi vazifelerin her ikisini de üstlenme, 2-Şer'i hükümleri tatbik, 3-İslam aleminin birliği üzerine kurulmuş olma.[97] Bundan sonra akdin sıhhati ve yönetimin adaletli olup olmayışına göre hilafeti üç kısma ayırır. İlki şartları haiz bir adayın, müslümanların rızasıyla, bey'atle yönetime geldiği ve adaletli bir yönetim kurduğu kamil (sahih) hilafettir. Diğer ikisi ise nakıstır. Ancak biri istila yoluyla zorla müslümanlar üzerinde hakimiyet kuran bir yönetimdir (fasid hükümet); öteki ise, zaruret yönetimidir (ıztırari hilafet). Iztırari hilafette, müslümanların rızasıyla göreve getirilen ve adaletli bir yönetim kurma gayretinde bulunan bir halife başta bulunur; ancak halife ve onun idaresi aranan şartların bir kısmını taşımamaktadır.

---

94 S. Halim Paşa, s. 3, 223. Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki yorumlar için bk. İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. Ayrıca bk. Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyesi* adlı risale (Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* içinde) ve *Medhal* I, 106; İsmail Şükrü, *Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi* adlı risalesi.

95 Senhûrî, s. 61-2, 64

96 Senhûrî, s. 73-82, 248

97 Senhûrî, s. 84

Cumhuriyete benzettiği[98] sahih hilafet üç özelliğe sahiptir: 1-Özgürce yapılan bir bey'at akdiyle meydana gelmiştir. (Akitleşme özelliği), 2-Aday aranan şartlara tam olarak sahiptir. 3-Kurulan nizamın üç unsuru vardır: a-Dini ve siyasi meselelerin hepsine şamildir. b-Hükümet bu alanlarla ilgili yürütme görevini, şer'i ahkama uygun olarak yerine getirir ve sünnet üzere yürür. c-Hilafetin velayeti tüm Daru'l-İslam'a şamildir.[99] Bu şartlardan biri bulunmadığında nakıs hilafet gündeme gelir.

İmamın tayininde üç merhale bulunacaktır: Aday gösterme, cumhur tarafından birinin seçilmesi ve göreve başlamak için bey'at edilmesi. İlk merhalede bir kişinin aday göstermesi yeterlidir; ancak ikinci merhalede çoğunluğa itibar edilir. Mâverdî'de olduğu gibi, imamın belirlenmesinin seçim veya istihlaf yollarından biriyle olacağını benimseyen Senhûrî, seçimin nasıl icra edileceği konusunun hilafetin çok erken bir vakitte saltanata dönüşmesi nedeniyle tartışılamadığını ve günümüzde ele alınmakta olduğunu söyleyerek konuyla ilgili beş meseleye değinir: Seçmen sayısının tahdidi, seçim mekanı, karar için gerekli çoğunluk, eslah olan adayı seçme şartı, akdin mahiyeti.[100] Seçim iki derecelidir. İlkönce halk, aranan şartlara sahip adaylar arasından ehlü'l-hal ve'l-akdi seçer. Sonra bunlar hilafet için gerekli şartlara sahip adaylar arasından halifeyi seçerler. Seçim usulü hakkında kesin bir kaide yoktur, bu zamana göre belirlenecektir. Senhûrî, ilim şartı noktasında Reşid Rıza gibi düşünür. İctihad, şecaat (askeri açıdan yeterlilik), siyaset hususunda basiretli olma ve Kureyşliliği ihtilaflı şartlar arasında görür.[101] Son merhalede hilafet akdinin yürürlüğe girmesi için bey'at edilir. Kolaylık olması için diğer seçmenleri temsilen başkentteki seçmenler bey'at ederler.[102]

Bey'atin, hakimiyet kazandırıcı (münşi) bir akit mi yoksa yalnızca halifenin hilafetini ikrar anlamında (kaşif) bir tasarruf mu olduğu konusunda iki görüş bulunduğunu zikreder ve ilk görüşü tercih eder. Dolayısıyla halife yetkisini ümmetten alır ve bunun meşru yolu da rızaya dayalı olarak hür bir şekilde yapılan seçimdir.

İstihlafı da kabul etmekle birlikte, veliahd tayini şeklinde yorumlanamayacağı kanaatindedir. Hilafetin fıkhen irsi saltanata dönüştürülmesi imkanının bulunmadığını göstermek için aradaki farkları gösterir. İstihlafı bir aday gösterme olarak görür; bağlayıcı (lazım) bir akid olmadığını, ümmetin bu hususta hür olduğunu savunur. Dolayısıyla her iki yolla (seçim ve istihlaf) da hilafet bey'atle inikad eder.[103]

---

98 Senhûrî, s. 218
99 Senhûrî, s. 256
100 Senhûrî, s. 135
101 Senhûrî, s. 125-6
102 Senhûrî, s. 141-2
103 Senhûrî, s. 143-163

Sahih hilafette tek bir devlet bulunmalıdır. Birden fazla devlet bulunduğunda bu nakıs bir hilafete yolaçar. Hz. Ali'nin davranışından yola çıkarak, bir imam ve onun hakimiyetinde müslümanların bir tek devlet halinde bulunması gerektiği, ancak idari düzenlemelerin esnek tutulabileceği neticesine ulaşır.[104] İslami yönetim tarzını, yasama ve yürütme organlarının katı ayrımı bakımından, ABD ve I. Dünya Harbi öncesi Almanya anayasaları uygulamalarına benzetir. Bugünkü demokratik sistemlerde olduğu gibi, halifenin dokunulmazlığı bulunmamaktadır. Yönetim, Şûra (ve şûrada ulaşılan icma-ı ümmet) ile murakabe ilkeleri tarafından sınırlıdır.[105] Yazar, bağımsızlığın önemini de vurgular. Yabancı ülkelerin nüfuzuna açıkça veya gizlice boyun eğen halifenin velayetinin sona ereceği ve böyle bir yönetimin sahih hilafet olmaktan çıkacağı görüşündedir.[106]

Fasid hilafette, bey'at akdi, ümmetin ileri gelenleri tarafından müstevlinin velayetini kabul edip resmileştirmek anlamına gelir. Sahih hilafetteki bey'atle olan farkları şunlardır: 1-Sahih hilafette, bey'atte ikrah, hile, rüşvet vb. bulunmaz. 2-Sahih hilafet için yapılan bey'atte her iki taraf da aranan şartlara haizdir. Nakıs hilafet için yapılan bey'atte ise halife aranan şartları taşıyabileceği gibi taşımıyor da olabilir.

Iztırari hilafette, ikrah yoktur. Ancak burada da gerek akdin taraflarında gerekse kurulan yönetimde eksiklikler vardır. Senhûrî, Harun Reşid'in hilafetiyle Osmanlı hilafetini bu türden saymaktadır.

Şu var ki nakıs olarak başlayan bir hilafetin, ümmetin rızası ve aranan şartların elde edilmesi ile sahih hilafete dönüşmesi mümkündür. Ayrıca bey'at, hep vakıa olup bittikten, yönetim kurulduktan sonra değil, Seffah ve Abdülmelik'te olduğu gibi, önce de yapılabilir. Bey'at alındıktan sonra halife kendi hakimiyetini kurar.[107]

Sahih hilafette aranan üç unsur bulunmasa ve hilafet yalnız şeklen kalsa bile muhafaza edilmesine ve gerekli şartların oluşmasına çalışılması gerektiğini vurgulayan Senhûrî, nakıs hilafeti kurmanın da ümmete vacib olduğu kanaatindedir ve bunu ehaff-ı zarareyn kaidesine dayandırır.[108] Daru'l-İslam'da, hilafet iddia etsin etmesin, birden fazla devlet varsa bunlar arasında ancak İslam alemini birleştirmek şartıyla harbi caiz görür ve bu harp için de bazı şartlar ileri sürer. Harp ancak barış yollarının bitmesinden sonra yapılmalıdır. Barış yolu tek devlet kurulmasına elvermese de, eğer bir ittifak ve birlik kurulmasını sağlıyorsa, harp caiz

---

104 Senhûrî, s. 173-81
105 Senhûrî, s. 217-30
106 Senhûrî, s. 250-1
107 Nakıs hilafetin iki kısmı (fasit ve ıztırari) hakkında bilgi için bk. Senhûrî, s. 261-299
108 Senhûrî, s. 276-9

olmayacaktır. Kendi aralarındaki meselelerde bu devletler tahkim kaidesini uygulayacaklardır.[109]

Senhûrî, böyle bir barışçı yolun tedrici olarak birliğe dönüşmesini hedeflemekte ve başlangıç olarak Batı Avrupa Birliği'ne benzer şekilde devletlerarası anlaşmalar yapılıp müesseselerin kurulmasını düşünmektedir. Çağdaş görüşlerin değerlendirilmesi ve yapılması gerekenlerle ilgili uzunca bir bölüm ele alır ve şu üç neticeye varır: 1-Günümüzde sahih hilafeti kurmak mümkün görünmediği için nakıs hilafet kurulmalıdır. Bunun için de her müslüman ülkenin üye göndereceği bir heyet kurulmasını, bu heyetin kendi içinden bir halife seçmesini önerir. Yine bu heyetin yanısıra her devletin ve azınlık halindeki müslüman cemaatlerin göndereceği vekillerden oluşan bir Yüksek Meclis kurulacak, meclis kendi içinden beş konsey oluşturacaktır. 2-Bu nakıs hilafet muvakkat ve hedef sahih hilafeti kurma olmalıdır. 3-Gelecekteki raşid hilafet ulusçuluk dikkate alınarak, esnek bir yapıya sahip kılınmalıdır. Siyasi ve dini yetkilerin her ikisi de halifeye tabi olmakla beraber farklı iki heyet tarafından yürütülmelidir. Bütün bunları sağlamak için de yeni bir ilmi ve hukuki reforma ihtiyaç vardır.[110]

Neticede, ayrıntılarda eleştirilecek noktalar bulunmakla birlikte, yaklaşım olarak fakihlerin hilafetle ilgili yukarıda bahsedilen tavırlarına benzer bir tavır sergileyen Senhûrî, olması gereken ile vakıa arasındaki farkı tesbitten yola çıkarak mevcut şartların gerçekçi bir değerlendirmesini yapmakta ve ıslah yoluyla tedricen ideale ulaşma çabası göstermektedir.

NETİCE

Genel olarak ele alınırsa yönetim, muamelatla ilgili bir konudur ve fıkıhta diğer muamelelerde olduğu gibi yönetimin kuruluşu da, bir akid olarak ele alınmıştır. Yani, hilafete meşru olarak geliş için kabul edilen şekil, şartları dahilinde yapılan bey'at akdidir. Bey'atin birçok farklı alanda yapılan ahidleşmeler için kullanıldığını, yönetimle ilgili olarak da biri tanıma ve itaat sözü verme, diğeri halifenin seçimi olmak üzere iki anlam ifade ettiğini yukarıda görmüştük. Bu iki anlamdan ilki, ikincisinin bir uzantısı, neticesi olarak ortaya çıkar. Çünkü itaat sözü, seçimle belirlenen halifeyi tanıma ve bağlılık bildirme amacıyla yapılır. Bey'at, seçim anlamında, hilafet vazifesini üstlenecek kişinin belirlenmesi ve hilafetin yürürlüğe girmesi aşamalarını kapsayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede hilafetle ilgili en fazla tartışılan konular olan hilafete geliş yolu, kimin halife olabileceği (halifede aranan şartlar) ve azil konuları bir akid çerçevesinde ele

---

109 Senhûrî, s. 289-91

110 Senhûrî, s. 305 ve sonrası. Ayrıca geçici bir çözüm olarak, bir İslam Birleşmiş Milletler Örgütü kurulması ve bağımsız devletlerin varlıkları yanısıra bu örgütün hilafeti üstlenmesi hakkındaki görüşü için bk. s. 190-1, dipnot.

alınmış, bu akdin sahih olarak yapılabilmesi için gerekli genel-geçer şartlar, akdin doğurduğu hükümler, verdiği yetkiler ve yüklediği sorumluluklar, akdin, dolayısıyla hilafet görevinin sona ermesi bu çerçeve içinde ortaya konulmuştur.

Bey'at, modern hukukta hukuki işlemlerin sözleşme-karar şeklinde yapılan ayrımı içerisinde karar kavramına daha çok benzemektedir. Özellikle nitelikleri belirli bir kurul (ehlü'l-hal ve'l-akd) tarafından yapılan seçimde çoğunluğun görüşünün diğerlerini de bağlayıcı kabul edilmesi, karar kavramıyla benzerliği ortaya koymaktadır. Ancak fakihler, taraflar ve halife seçimiyle ilgili ele aldıkları şartlar içerisinde bey'atin diğer akidlerden farklılıklarını ortaya koymuş olmakla birlikte, bey'ati de bir akid olarak nitelemişlerdir.

Tarihi uygulama içinde bey'atin, önem taşımayan şeklî bir uygulama olarak kaldığı düşünülebilir. Bununla birlikte, meşruiyet ve yürürlük için bey'atin gerekli olduğu anlayışının devam ettiği de unutulmamalıdır. Nasların mantuk ve mefhumundan anlaşılan yönetimle ilgili esasların çizdiği çerçeve içinde özü, amacı bir, şekilleri şartlara göre farklılıklar taşıyan yönetim tarzları ortaya çıkabilir. Bu değişik yönetim çerçeveleri içerisinde bey'atin uygulanması da, tarihi gelişimi içinde olduğu gibi, farklılıklar arzedecektir. Bey'atle ilgili model uygulamalar II. Akabe Bey'ati ile dört halifenin seçimleridir. Bu modellere uygunluk özellikle esaslarda sağlanmalıdır ve geçmişte fakihlerin üzerinde durdukları konuların çoğu da bu kısımlardır. Esaslar arasında özellikle, tayin edilen hedefler doğrultusunda işgörebilecek ehliyete sahip ve şer'î hükümleri tatbik eden adil bir yönetimin tesisi ve akdin yapılışından sona ermesine kadar, müminlerin değişik grupları arasında birliğin sağlanması, bunun için de müşavere anlayışının yerleştirilmesi önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman, Ahmed Sıddîk, *el-Bey'a fi'n-Nizami's-Siyasiyyi'l-İslamî ve Tatbîkâtuhu fi'l-Hayâti's-Siyasiyye-ti'l-Muasıra*, yüksek lisans tezi, Sudan Ümmü Derman Üniversitesi 1987.

Abdurrezzak b. Hemmam es-San'anî (v. 211), *Musannef*, Karaçi 1983.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (v. 241), *Müsned*, İstanbul 1992.

Âlûsî, Mahmud, el-Bağdâdî (v. 1270), *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, ts.

Âmidî, Ali b. Ebi Ali (v. 631), *Gayetü'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, Kahire 1971.

Bağdadî, Abdülkahir b. Tahir (v. 429), *Kitabu Usûli'd-Din*, Beyrut, ts.

Bâkıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib (v. 403), *et-Temhid fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'l-havaric ve'ş-şia*, Kahire 1947.
_____, *el-İnsaf fîma yecibu i'tikaduh ve la yecûzu'l-cehl bih*, Kahire 1963.

Başoğlu, Tuncay, *İslam Hukuku'nda Bey'at*, (basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996).

Buharî, Muhammed b. İsmail (v. 256), *Sahihu'l-Buharî*, İstanbul 1992.

Ced'an, Fehmi, *Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları*, trc. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989.

Cevherî, İsmail b. Hammad (v. 393), *es-Sıhah, Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, Beyrut 1990.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah (v. 478), *el-İrşad ilâ Kavatıı'l-Edille fi Usuli'l-İ'tikad*, Kahire 1950.
_____, *el-Ğıyasî, Ğıyasu'l-Ümem fi İltiyasi'z-Zulem*, Katar 1401.

Dehlevî, Şah Veliyyullah Ahmed (v. 1176), *Hüccetullahi'l-Baliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994.
_____, *İzaletü'l-Hafâ an Hilafeti'l-Hulefa*, Lahor 1976.

Demîcî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman, *el-İmametü'l-Uzmâ, İslamda Devlet Başkanlığı (Hilafet-Bey'at-Şûra)*, trc. İbrahim Cücük, İstanbul 1996.

Ebu Dâvud Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (v. 275), *Sünenu Ebi Davud*, İstanbul 1992.

Esed, Muhammed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1988.

Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (v. 324), *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Dımaşk 1993/1413.

Ferrâ, Ebu Ya'la Muhammed b. Hüseyin (458), *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, Kahire 1938.
_____, *el-Mu'temed fi Usuli'd-Din*, Beyrut 1974.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed (v. 770), *el-Misbahu'l-Münir fi Ğaribi'ş-Şerhi'l-Kebir li'r-Râfiî*, Beyrut ts.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (v. 505), *Fezaihu'l-Batıniyye*, Kahire 1964.
_____, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Beyrut ts.
_____, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Beyrut 1983.

Halidî, Mahmud, *el-Bey'a fi'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslamî*, Amman 1985.

Halil b. Ahmed el Ferahidî (v. 175), *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut 1988.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1991.

Hasan, Ahmed, *The Doctrine of Icma' in Islam*, Islamabad 1991.

Hıllî, Hasan b. Yusuf, İbn Mutahhar (v. 726), *Kitabu Minhaci'l-Kerame fi Ma'rifeti'l-İmame*, (Minhacu's-Sünne'nin I. cildi), Kahire 1962.

Humeynî, Ruhullah Musavi, *İslam Fıkhında Devlet*, trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1979.

İbn Abdi'l-Berr, Yusuf b. Abdullah (v. 463), *ed-Dürer fi İhtisari'l-Meğazi ve's-Siyer*,

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar alâ'd-Dürri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*, Mısır 1984.

İbn Cemaa, Muhammed b. İbrahim (v. 733), *Tahriru'l-Ahkâm fi Tedbiri Ehli'l-İslam*, Katar 1988.

İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali (v. 597), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut 1987.

İbn Ebî Şerif, Muhammed b. Muhammed (v. 906), *Kitabu'l-Müsamere bişerhi'l-Müsâyere*, İstanbul 1979.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (v. 852), *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1978.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (v. 808), *Mukaddime*, (Kitabu'l-İber'in I. cildi), Beyrut 1979.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed (v. 456), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut 1988.
_____, *İlmu Kelam*, Kahire 1979.

İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed el-Busti (v. 354), *Kıssatu's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dımaşk 1990.

İbn Hişam, Abdülmelik (v. 218), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut 1992.

İbn Hümam, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid (v. 861), *Kitabu'l-Müsâyere fi'l-Akaidi'l-Münciye fi'l-Ahira*, (Kitabu'l-Müsamere ile birlikte), İstanbul 1979.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî (v. 774), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1988.
_____, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1976.

İbn Kutluboğa, Kasım (v. 879), *Hâşiye alâ'l-Müsâyere*, (Kitabu'l-Müsamere ile birlikte) İstanbul 1979.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukrim (v. 711), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut ts.

İbn Sa'd, Muhammed (v. 230), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut ts.

'Îcî, Abdurrahman b. Ahmed (v. 756), *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Kahire ts.

İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, trc. Yusuf Ziya, İstanbul 1995.

İsfahânî, Şemsüddin b. Mahmud, (v. 749), *Metâliu'l-Enzâr alâ Tavâlii'l-Envâr li Kâdı Abdullah b. Ömer el-Beydâvî* (v. 685), İstanbul, 1305.

İsmail Şükrü, *Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi*, İstanbul 1993.

Kalkaşandî, Ahmed b. Ali (v. 821), *Subhu'l-A'şâ fi Sınâati'l-İnşâ*, Beyrut 1987.

Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayatu's-Sahâbe-Peygamberimiz ve İlk Müslümanlar*, trc. Sıtkı Gülle, İstanbul 1987.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* I-II-III, İstanbul 1987, 1989, 1994.
_____, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1994.

Malik b. Enes (v. 179), *el-Muvatta*, İstanbul 1992.

Mâverdî, Ali b. Muhammed (v. 450), *Kitabü'l-Ahkâmi's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâti'd-Dîniyye*, Kuveyt 1989.

Mustafa, Nevin Abdülhalık, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.

Müslim b. Haccac en-Nişabûrî (v. 261), *Sahihu Müslim*, İstanbul 1992.

Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref (v. 676), *Sahihu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Mısır 1981.
_____, *Minhâcu't-Tâlibîn*, (Şirbini'nin Muğni'l-Muhtacıyla birlikte) yy, ts.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (v. 604), *et-Tefsîru'l-Kebîr evi'l-Mefatîhu'l-Ğayb*, Beyrut 1990.

Remlî, Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed (v. 1004), *Nihâyetü'l-Muhtac ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1984.

Reşid Rıza, Muhammed (v. 1935), *el-Hilafe evi'l-İmametu'l-Uzmâ*, Kahire 1341/1922.

Reyyıs, Ziyauddin, *İslam Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. Ahmed Sarıkaya, İstanbul 1990.

Sabûnî, Nureddin (v. 580), *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, (Maturidiyye Akaidi adlı tercüme içinde, trc. Bekir Topaloğlu) Ankara 1991.

Said Halim Paşa (v. 1921), *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1993.

Senhûrî, Abdurrezzak (v. 1971), *Fıkhu'l-Hilafe ve Tetavvuruha*, Mısır 1989, (Aslı Fransızca doktora tezi, 1926).

Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (v. 911), *Tarihu'l-Hulefa*, İstanbul 1952.
_____, *Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sûr*, Beyrut ts.

Şemseddin, Muhammed Mehdi, *Nizamu'l-Hükm ve'l-İdare fi'l-İslam*, Beyrut 1991.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatib (v. 977), *Muğni'l-Muhtac ilâ Ma'rifeti Meânî Elfazi'l-Minhâc*, yy, ts. (Daru'l-Fikr yayınevi)

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (v. 311), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1967

Taftazanî, Sa'duddin Mesud b. Ömer (v. 797), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi-Şerhu'l-Akaid* (Arapça metin ve tercüme birlikte), trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali (v. 1158), *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrut ts.

Tirmizî, Muhammed b. İsa (v. 279), *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1992.

Udeh, Abdülkadir (v. 1954), *İslam ve Siyasi Durumumuz*, İstanbul 1986.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvufi Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, İstanbul 1994.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî (v. 1205), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt 1965.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

HADİSLERİN ANLAŞILMASINDA RİVÂYET-DİRÂYET BÜTÜNLÜĞÜ

Zekeriya GÜLER*

I. GİRİŞ

Temel İslâm bilimlerinde, özellikle hadis ilminde nakil, rivâyet ve hâfıza ile birlikte akıl, dirâyet ve muhâkemenin önemi tartışılmaz. Hadis metinlerinin, Rasûlullâh'ın (s.a.v) murâdına mutâbakat arzedecek şekilde anlaşılması ve yorumlanması, sahâbe devrinden günümüze bir çok âlim için sürekli bir zihnî meşguliyet olmuştur.

Hicri ikinci ve üçüncü asırlarda müctehid imamların gösterdikleri üstün gayret, er-Râmehürmüzî'nin (v. 360/970) telif ettiği "*el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî vel-vâî*" adlı eser, el-Gazzâlî'nin (v. 505/1111) hadisleri anlamanın esasları hakkında kaleme aldığı "*Kânûnu't-te'vîl*" isimli risale, ez-Zerkeşî'nin (v. 794/1392), bazı sahâbîler tarafından rivayet edilen hadislerin yanlış/eksik anlaşılması ve yorumlanması karşısında, Hz. Âişe'nin müdâhale ederek düzelttiği konuları ihtiva eden "*el-İcâbe li îrâdi me'stedrakethu Âişe ale's-sahâbe*" adıyla yaptığı çalışma, es-Suyûtî'nin (v. 911/1505) "Aynu'l-isâbe fi's-tidrâki Âişe ale's-sahâbe" adıyla yaptığı derleme, muasırlardan Muhammed el-Gazzâlî'nin (v. 1416/1996) "*es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve'l-hadîs*"[1] ve Yûsuf el-Karadâvî'nin "*Keyfe neteâmelu maa's-sünneti'n-nebeviyye*" adlı kitapları söz konusu *zihnî meşguliyet*in birkaç tezahüründen ibarettir. Bunlardan er-Râmehürmüzî'nin el-Muhaddisu'l-fâsıl'ı ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü, usûl-i hadîsin ilk sistematik ürünlerinden sayılan bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere, rivâyet-dirâyet ilişkisini konu edinmiş ve nakil-akıl ikilisinin "olmazsa olmaz"lığını vurgulamıştır. O, rivâyet ile dirâyeti şahsında toplayan

---

* Yrd.Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Eser, müellifin Cezâyir'de bulunduğu sırada çağdaş selefî harekete yazdığı bir reddiye niteliğindedir.

âlimlerin faziletini müstakil bir başlık altında işlediği[2] gibi, rivâyetle birlikte dirâyet ilminin ehl-i hadîse has bir iş olduğunu ayrı bir bölümde ele almıştır[3]. Esasen, er-Râmehürmüzî'nin şu tesbiti, *Hadislerin anlaşılmasında rivâyet-dirâyet bütünlüğü* ünvanını taşıyan bu makale için ilham kaynağı olmuştur:

> Hadis ile fıkıh (tefakkuh, ince anlayış, hüküm çıkarma tekniği ve istinbat melekesi) birlikte oldukları zaman tekemmül eder, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar [4].

Konunun sınırlandırılmasına yardımcı olan ve makalenin kavramsal çerçevesinin oluşturulmasında rol oynayan bu sözün açılımına geçmeden önce, araştırmamızın anahtar terimleri olan *rivâyet* ve *dirâyet*in hadis tarihinde yüklendikleri manayı kısaca arzetmek uygun olacaktır.

II. RİVÂYET ve DİRÂYET

Hicrî sekizinci asırdan itibaren hadis ilminin, *rivâyetü'l-hadîs ilmi* (ılmu rivâyetil-hadîs//ılmu'l-hadîs rivâyeten) ve *dirâyetü'l-hadîs ilmi* (ılmu dirâyeti'l-hadîs/ılmu'l-hadîs dirâyeten) tarzında bir tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. Aslında tarih itibariyle *rivâyet* ve *dirayet* kavramlarının kullanımı, hicretin ilk asırlarına uzanacak kadar eskidir. Nitekim bu konuda Peygamber'e (s.a) nisbet edilen bir hadis de bulunmaktadır:

> "Dirâyet ehli (durât) olun, rivâyet ehli (ruvât) olmayın. Fıkhını bildiğiniz bir hadis, rivâyet ettiğiniz bin hadisten daha hayırlıdır"[5].

Hadisin teknik anlamda sahih olup olmadığı tartışması bir yana, ilk asırların gündemini meşgul eden bir problemi günümüze taşıması ve bize mesaj vermesi bakımından bir değer ifade etmektedir.

Hadis ilmini "rivâyetü'l-hadîs" ve "dirâyetü'l-hadîs" tarzında ayrı ayrı ele alıp, mantıkçıların metodunu kullanarak ilk tarif eden kimsenin bir ilimler tarihçisi olan İbnü"l-Ekfânî (v. 749/1348) olduğu tesbit edilebilmiştir[6]. "Meslekten bir hadisçi" olmayan İbnü'l-Ekfânî'nin sistematize ettiği bu tarife göre; rivâyetü'l-hadis ilminde "Peygamber'in (s.a.) söz, fiil, ve takrirlerinin nakil, zabt ve tesbiti" ele alınırken, dirâyetü'l-hadîs ilminde "rivâyetin nevi ve hükümleri, râvîlerin şartları, merviyyâtın sınıfları ve onların mânalarının

---

2 Râmehürmüzî, s. 238-266.

3 Râmehürmüzî, s. 312-329.

4 Râmehürmüzî, s.161.

5 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II, 80.

6 Gumârî, s.10; Çakan, *DİA*, IX, 366.

çıkarılması (istihraç)" söz konusu edilmektedir[7]. es-Suyûtî (v. 911/1505), İbnu'l-Ekfânî'nin bu tasnif ve tarifini eserine almış[8], onu takip eden hemen bütün hadisçilerde de kısmen veya tamamen aynı bakış açısı hakim olmuştur. Yine bu bakış açısının zemin hazırladığı yaygın kanaate göre *sahîfe, cüz, fevâid, emâlî* gibi ilk devir hadis mecmuaları, *müsned, mu'cem, musannef, sahîh, câmi, sünen* gibi hadis kitâbiyâtı, rivâyet ilminin (furû-i hadîs) kaynakları olarak teşekkül ederken, *ılelu'l-hadîs, ihtilâful-hadîs, esbâbu vurûdi'l-hadîs, garîbu'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs, nakdu'r-ricâl (cerh-ta'dîl), esmâu'r-ricâl ve tabakât* çalışmaları da dirâyet ilminin (usûl-i hadîs) mahsülleri olarak vücut bulmuştur. Hemen belirtmek gerekir ki, onlardan; *ihtilâfu'l-hadîs, esbâbu vurûdi'l-hadîs, garîbu'l-hadîs* ve *nâsihu'l-hadîs* disiplinleri, dirâyetü'l-hadîsi doğrudan ilgilendirmiş ve hadis metinlerinin anlaşılması, yorumlanması ve hayata geçirilmesinde önemli rol oynamıştır.

Görüldüğü üzere "ılmu'l-ahbâr" ve "ılmu'l-âsâr" adıyla bilinen rivâyetü'l-hadîs ilmi ve "ulûmu'l-hadîs", "mustalahu'l-hadîs", ve "ılmu usûli'l-hadîs" ismiyle maruf olan dirâyetü'l-hadîs ilmine ilişkin ortaya çıkan söz konusu kategorik ve terminolojik gelişme, sonraki dönem (müteahhirîn) âlimlerinin ürünüdür. Ancak sonraki dönem âlimlerinden yine bir ilimler târihçisi olan Taşköprüzâde (v. 968/1561) tarafından yapılan şu tarifin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır:

> "Rivâyetü'l-hadîs ilmi, zabt ve adalet yönünden râvîlerin hallerini, ittisâl ve inkıtâ bakımından da senedin durumunu tetkik ederek, hadislerin Rasûlullâh'a (s.a.) ulaşmasını konu edinen bir ilimdir[9]. Dirâyetü'l-hadîs ilmi ise, Arap dili kâidelerine ve şer'î kriterlere dayanarak, Peygamber'in (s.a.) ahvâline mutâbık olarak, hadis metinlerinden anlaşılan mâna, murad ve maksattan bahseden ilimdir"[10].

Taşköprüzâde, dirâyetü'l-hadîs ilmine esas teşkil eden kaynakların Kur'ân ve Sünnet, fıkıh ilmi ve Peygamber'in (s.a.) hayatıyla alâkalı rivâyetler bilgisi[11] olduğunu da belirtmektedir. Taşköprüzâde'nin rivâyet-dirâyet yaklaşımı, makale başlığında kullandığımız *dirâyet* ile neyi kasdettiğimizi yansıtması ve *dirâyetü'l-hadîs* terimine berraklık kazandırması bakımından önem arzetmektedir. Taşköprüzâde tarafından yapılan bu tarif, orijinal ve isabetli bulunmuş olacak ki, ünlü bibliyograf ve ilimler târihçisi Kâtib Çelebi'nin (v. 1067/1656) tercihine mazhar olmuş, muâsır Ezher âlimlerinden Ebu'l-Fadl Abdullah el-Gumârî'nin "*Tevcîhu'l-ınâye li ta'rîfi ılmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten*" adlı müstakil bir eser yazmasına malzeme teşkil etmiştir. Kâtib Çelebi, hadis ilmini

---

7 İbnu'l-Ekfânî, s. 41, 43.

8 Suyûtî, I, 40.

9 Taşköprüzâde, II, 52.

10 Taşköprüzâde, II, 113.

11 Bu izaha göre, siyer ilmi fıkhu'l-hadîs'in malzemesi olmaktadır.

"Peygamber'in (s.a.) sözlerinin , fiillerinin ve hallerinin bilindiği ilim"[12] şeklinde tarif ettikten sonra, rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs'in tariflerini Taşköprüzâde'den aynen nakletmiştir. el-Gumârî de, İbnu'l-Ekfânî ve es-Suyûtî çizgisini tenkit etmiş[13], Taşköprüzâde'nin tarifini esas alarak konu hakkında Ezher ulemâsı huzurunda bir konferans vermiş, onların tasvibini almış ve bundan hareketle de söz konusu eserini yazmıştır. O, şöyle demektedir:

> "... Bütün bunlardan, rivâyetü'l-hadîs ilmi ile dirâyetü'l-hadîs ilmi arasındaki fark vuzuha kavuşmuş olmaktadır: Rivâyetü'l-hadîs ilminin konusu, kabul ve red yönünden ravî ile mervîdir. Dirâyetü'l-hadîs ilminin konusu ise, anlaşılması (fehm) ve kendisinden hüküm çıkarılması (istinbât) yönünden hadis metinleridir"[14].

Bu tasnif ve tarife göre, rivâyetü'l-hadîs ilmi, sonraki dönem hadisçileri tarafından "kabul ve red yönünden râvî ile mervînin hallerini ortaya koyan kâideler ilmi" şeklinde tarif edilen dirâyetü'l-hadîs ilmine, dirâyetü'l-hadîs ilmi ise fıkhu'l-hadîse tekâbül etmektedir.

Esasen, Taşköprüzâde'nin tasnif ve tarifini esas alan bakış açısı, ilk asırların rivâyet-dirâyet telakkisiyle de mutâbakat arzetmektedir. İmam Muhammed eş-Şeybânî (v. 189/804), "Hadisle amel ancak rey (dirâyet, tefakkuh) ile, rey de ancak hadis (rivâyet) ile istikamet kazanır"[15] derken, Hâkim en-Nîsâbûrî (v. 405/1014) de "Fıkhu'l-hadis (dirâyet), bu ilimlerin semeresidir. Şerîatın, varlığını devam ettirebilmesi de buna bağlıdır"[16] demektedir. Ayrıca fıkhu'l-hadîsi eserinde müstakil bir başlık altında ele alan Hâkim, bununla dirâyetü'l-hadîsi kasdetmiş olsa gerektir. Çünkü "bilmek, anlamak, iyice kavramak" manalarına gelen *dirâyet*, fıkh/tefakkuh kelimesinin müterâdifi durumundadır. Bu itibarla fıkhu'l-hadîs, hadis-fıkıh ilişkisi açısından ayrı bir önem kazanmış olmaktadır.

III. HADİS-FIKIH İLİŞKİSİ ve FIKHU'L-HADîS

---

12 Kâtib Çelebi, I, 635.

13 Dirâyetü'l-hadîs konusuna değinen Mehmet Görmez de (bkz. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 119) İbnu'l-Ekfânî ve Suyûtî çizgisini tenkide tabi tutmuştur. Aslında biz, kendisine yöneltilen tenkitlerde İbnu'l-Ekfânî'ye biraz da haksızlık edilmiş olduğunu düşünüyoruz. Çünkü ona yöneltilen tenkitlerin odak noktası, dirâyetü'l-hadîs ilmini tarif ederken onun, hadislerin mânalarının anlaşılması ve onlardan hüküm çıkarılmasını dikkate almaması olmuştur. Oysa İbnu'l-Ekfânî, elimizdeki matbu kendi eserinde yaptığı tarifte "...ve'stihrâcu meânîhâ" diyerek, dirâyetü'l-hadîs ilminin "istinbat" fonksiyonuna işaret etmiş olmaktadır. Şu var ki, onun eksik bıraktığı nokta, "istihraç/istinbat" fonksiyonunu öne çıkararak altını çizmemek olmuştur. Ancak İbnu'l-Ekfânî'nin tarifini nakleden Suyûtî, onun kullandığı "ve'stihrâcu meânîha" tabirini gözden kaçırarak eserinde zikretmemiştir. Bu tesbitimizle, -şayet eserin yazma nüshası matbu olanıyla aynı ise- İbnu'l-Ekfânî'nin mağduriyetine Suyûtî'nin sebep olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

14 Gumârî, s. 13.

15 Serahsî, II, 113; Pezdevî, I, 60.

16 Hâkim, s. 63.

Giriş'te er-Râmehürmüzî'nin (v. 360/970), makalemizin çerçevesinin çizilmesine ışık tutan tesbitini nakletmiştik. Hadis-fıkıh ilişkisinin ve rivâyet-dirâyet dengesinin nasıl tesis edilmesi gerektiği problemine çözüm yolu gösteren bu tesbiti tekrarlamak istiyoruz:

> "Hadis ile fıkıh/tefakkuh birlikte oldukları zaman tekemmül eder, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar"[17].

Eserinin hemen girişinde er-Râmehürmüzî'ye bu târihi sözü söyleten gerçek, şüphesiz onun gördüğü dengesizlik; bazı râvilerin dirâyetten kopuk mücerred bir rivâyet anlayışı, bazı fakihlerin de rivâyetten uzak mücerred bir dirâyet düşüncesi olmuştur.

er-Râmehürmüzî'nin Süfyân es-Sevrî'den (v. 161/777) naklettiği "Helal ve haramı, hadis ilminde meşhur (dirâyet ve tefakkuh tarafı) olanlardan al, diğerlerini ise şeyhlerden/râvîlerden öğrenebilirsin!"[18] tarzındaki nasihat veya Ebû Âsım en-Nebîl'den (v. 212/827) rivâyet ettiği "Hadiste dirâyetsiz imamlık, düşük bir imamlıktır"[19] şeklindeki uyarı, onun, söz konusu tesbitiyle vermek istediği mesaja açıklık getirmektedir. Yine onun, Abdullah b. Hâşim et-Tûsî'den naklettiği şu bilgi de önemlidir:

> "Biz, Vekî'in huzurunda bulunuyorduk. O bize:
>
> - (İki isnad silsilesinden hangisi); el-A'meş-Ebû Vâil -Abdullah b. Mes'ud mu, yoksa Süfyân-Mansûr-İbrâhim-Alkame-Abdullah b. Mes'ud mu size daha sevimli ve sizin için tercih sebebidir? diye sordu. Biz de:
>
> - el-A'meş'in Ebû Vâil'den yaptığı rivâyet daha makbuldür, diye cevap verdik. Bunun üzerine Vekî:
>
> - (Sübhânellâh!) el-A'meş şeyhtir, Ebû Vâil de şeyhtir. Süfyân, Mansûr, İbrâhim, Alkame ve Abdullah ise, bunların hepsi birer fakihtir. (Fakihlerin alıp kullandığı bir hadis, şeyhlerin/nâkillerin kullandığı bir hadisten daha iyidir) dedi[20].

Aktardığımız sözlerde geçen "*şeyh*" kavramının, mücerred "*muhaddis*", "*râvî*" ve "*nâkıl*" mânasında, yani rivâyetle meşgul olan ve duyduğu hadisi nakletme vazifesini üstlenen kimse[21], "*fakîh*" kavramının ise rivâyetten haberdar olmakla birlikte, onun nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini bilen kimse mânasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. "Şeyh"in hâkim vasfı hıfz ve nakildir. Hocasından devraldığı rivâyet

---

17 Râmehürmüzî, s. 161.

18 Râmehürmüzî, s .406, 407; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 134.

19 Râmehürmüzî, s. 253.

20 Râmehürmüzî, s. 238; Hâkim, s. 11, 49 (Parantez içinde verilen cümleler Hâkim'in rivâyetinde mevcuttur); Hatîb, s. 436; Suyûtî, I , 25.

21 Cezâirî, II, 908.

mirasını öğrencisine aynen nakledebilen bir şeyh, yüklendiği misyonu yerine getirmiş demektir. Dirâyet vasfını hâiz olması gereken fakih ise, zuhur eden fıkhî-hukûkî problemi çözmesi beklenen, istinbat melekesi ve ictihad ehliyeti olan bir merci durumundadır. Şüphesiz böyle bir kimse, aynı zamanda hadisleri bilmek ve değerlendirmek zorundadır. "Kişi ne zaman fetva verir?" suâline muhâtap olan Abdullah İbnu'l-Mübârek'in (v. 181/797), "Eser(rivâyet)de ilim sahibi, re'y (dirâyet) de de basiret ehli olduğu zaman" tarzında verdiği cevap[22] da bunu göstermektedir. Ayrıca, yargı ve fetva makamında bulunacak olan müctehidin, ahkam hadislerini bilmesi gerektiği hususunda ulemânın ittifâkı vardır[23]. Müctehid imamın bir hadisi delil olarak kullanmasının (istidlâl), o hadisin kuvvet kazandığı (tashih ve takviye) mânasını taşıdığını ifade edenlerin[24] hareket noktası da bu olsa gerektir. Yine, hadislerin sened tenkidini daha çok muhaddislerin, metin tenkidini ise (muhaddis) fakihlerin yaptığı fikri[25] de bu yüzden olmalıdır.

Aslında, rivâyet bakımından güçlü altyapısı olmayan bir fakihin, dirâyet açısından da zayıf kalması kaçınılmaz bir sonuçtur. "Fakih, hadis sahibi olmadığı zaman topal olur" diyen Ebû Arûbe el-Harrânî'nin (v. 318/930)[26] sözü bu zeminde düşünülmelidir. Böyle bir kimse, ez-Zehebî'nin (v. 748/1347) benzetmesiyle[27], henüz tüylenmediği ve gelişimini tamamlamadığı halde uçma teşebbüsünde bulunan bir kuş yavrusu mesabesindedir. "Fakîh" kavramı ile yalnız furûu bilen kimsenin kasdedilmediği[28] de açıktır. Çünkü bilgi kaynağı fetâvâ literatürü veya müdellel olmayan fıkıh kitâbiyâtı olan ve mesned itibariyle onların muhtevâsını hiç tahkik etmeden olduğu gibi nakleden mukallid bir alim, "fıkh"ın gereği olan istinbat, itibar, tedebbür, muhakeme ve mukâyese imkanlarından âciz kalmaktadır. İşte bu noktada hadis-fıkıh ilişkisi veya muhaddis-fakih işbirliğinin önemi tebellür etmektedir. Hanefî hadis ve fıkıh âlimi el-Keşmîrî'nin (v. 1352/1933) şu tesbiti bu bakımdan önemlidir:

> "Birçok mesele fıkıh (kitapların) da mevcut değildir. Halbuki hadis o meseleye temas etmiştir. Kim dinin tamamının fıkıh (kitapların)da bulunduğunu ve fıkhın dışında hiçbir şeyin kalmadığını iddia ederse, o doğrudan sapmıştır"[29].

---

22 Abdulmecid Mahmud, s. 59.

23 Nevevî, I, 4.

24 İbn Âbidîn, IV, 37; Tânevî, III, 61.

25 Kevserî, *Makâlât*, s. 57

26 Hatîb, *Şeref*, s. 70.

27 Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XVIII, 191.

28 Ali el-Kârî, I, 511. Ali el-Kârî (v. 1014/1605), Hz. Ali'nin Rasûl-i Ekrem'den (s.a.v) rivayet ettiği şu hadîsin şerhi münasebetiyle bu tesbitte bulunmuştur: "*Dinde fakih olan ne iyi adamdır; şayet ona ihtiyaç duyulursa fayda verir. İhtiyaç duyulmaması halinde ise kendine faydası dokunur (dinini bilerek ve bilinçli olarak yaşama imkanı bulur)*".

29 Keşmîrî, II, 10.

Bu demektir ki, "Fıkıh ilminde halledilmeyen bir mesele yoktur; ortaya çıkan her meselenin cevabı fıkıh, fetvâ veya ilmihal kitaplarında mevcuttur. Hadis kaynaklarına müracaat etmeye lüzum da yoktur. Hadisler yalnız teberrüken okunmalıdır" şeklinde özetlenebilecek bir fikir, ilmî zihniyetten uzak ve mesnedsiz bir iddia olmaktadır. İmam Buhârî (v. 256/869), hocası Ali İbnu'l-Medînî'nin (v. 234/848) şöyle dediğini nakleder: "Hadislerin mânasını anlamak (fekâhet,tefakkuh) ilmin yarısıdır. Ricâl bilgisi de ilmin öteki yarısıdır"[30]. Bu sözün ilk cümlesinde geçen "tefakkuh" fıkhu'l-hadîsi/dirâyet ilmini, "ricâl bilgisi" de rivâyet ilmini çağrıştırmaktadır.

Fıkhu'l-hadis, hadislerin mâna ve maksadına nüfuz etmek suretiyle doğru olarak anlama (fehm) faaliyeti ve onlardan sıhhatli bir şekilde hüküm çıkarma (istinbat) tekniği demektir[31]. Başka bir deyişle fıkhu'l-hadîs, murâd-ı nebevîyi tesbit noktasında sarfedilmesi gereken ciddi gayreti ifade eden hadis ilim dalıdır. Derin tefekkür ve basiret isteyen bu ilim dalında, "münâkaşa edilen konular geniş Kur'ân ve hadis kültürü, fıkhî yeterlilik ve hazırlık yardımıyla çözüme kavuşur"[32]. Ne var ki, tarih boyunca "en yüce ilim"(ecellu'l-ulûm)[33] ve "en şerefli ilim" (eşrefu'l-ulûm)[34] şeklinde telakki edilegelmiş hadis ilimlerinin "en şerefli" ilim dalı olarak hüsn-i kabul görmüş olan fıkhu'l-hadîs, henüz müstakil bir disiplin hüviyeti kazanamamış; metodolojisi gelişememiş ve özel bir literatürü oluşamamıştır. Bu yüzden de fıkhu'l-hadîs'in "en şerefli" olma özelliği daha çok teoride kalmış ve tarih içinde icra etmesi gereken fonksiyon sistematik şekilde pratiğe geçirilememiştir. Ancak bir nevi hadis felsefesi demek olan bu ilmin, daha ziyade hadis şerh kitâbiyâtı içinde müteferrik vaziyette işlendiği bir vâkıadır. Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (v. 321/933) *Şerhu maâni'l-âsâr*'ı, Ebû Süleymân el-Hattâbî'nin (v. 388/998) *Meâlimu's-sünen*'i, İbn Hazm'ın (v. 456/1063) *el-Muhallâ*'sı ve İbn Abdilberr'in (v. 463/1070) *et-Temhîd*'i[35] bu konuda hemen ilk akla gelen örnekler durumundadır.

Fıkhu'l-hadîse ihtimam gösteren; hadis-fıkıh, rivâyet-dirâyet, menkûl-ma'kûl ve nakil-nazar ikilisini şahsında toplamış olan muhaddis fakihler, her zaman imtiyaz görmüş, fikir ve tahlilleri umumiyetle tercihe şâyan görülmüştür. Onların tavsifinde, "men cemaa beyne'r-rivâye ve'd-dirâye"[36], "el-câmiûn beyne sınâateyi'l-hadîs ve'l-fıkh"[37], "fukahâu'l-hadîs"[38],

---

30 Râmehürmüzî, s. 320; İbn Teymiyye, IV, 115.

31 Fıkhu'l-hadîs için bkz. Güler, s.153;Görmez, s. 122;a.mlf., *DİA*, XII,547.

32 Koçkuzu, s. 94.

33 Nevevî, ag.e., I, 4.

34 Kâtib Çelebi, I, 636-637.

35 Endülüslü Zâhirî alim İbn Hazm'ın, "hâfızu'l-garb" ünvanıyla tanınan hemşehrisi İbn Abdilberr hakkında söylediği "Fıkhu'l-hadîs konusunda onun gibisini asla bilmiyorum" (bkz. Kettânî, s.113) tarzındaki övgü ve takdir ifadesi bunun açık bir delilidir.

36 Râmehürmüzî, s. 238.

"fukahâu'l-muhaddisîn"[39], "fukahâu ehli'l-hadîs"[40] ve "ehlu'l-fıkh fi'l-hadîs"[41] gibi ünvanların kullanılması, söz konusu imtiyaz ve tercihin ifadesidir. Gerçekten de fıkhu'l-hadîse ihtimam gösterebilen alimler, hadis ve sünnetin mazide kalmış ve uygulamadan uzak bir "tarih" değil, evrensel ve dinamik bir hayat tarzı olduğunu göstermişler, yaşadıkları çağın problemlerine ışık tutan alternatif çözümler getirmişler ve ümmetin yolunu aydınlatmışlardır. Çünkü nebevî talimâtın hukuk ve mantığının temelinde insana hizmet faktörü; onun rûhî ve bedenî gelişimi, eğitimi ve ihtiyacı yatmaktadır. Muhaddis el-A'meş'in (v. 148/765), "Sizler doktorsunuz, bizler ise eczacıyız"[42] diye hitabettiği İmam Ebû Hanîfe'ye (veya Ebû Yûsuf'a) olan hayranlığını açığa vurması bu yüzden, yani onun problemlere çözüm yolu arayışından ve insana olan hizmet anlayışından olsa gerektir. Yine, nassın ruhu ile lafzının bağdaştırılamaması halinde "maslahat" düşüncesine istinâden, özellikle Hanefî fakihleri tarafından istihsan delili kullanılarak lafzın dışında bir uygulamaya gidilmesi[43] aynı gerekçe ile açıklanabilir.

Ne var ki, bu vasıftaki alimlerin her asırda sayı bakımından az olduklarını öğrenmekteyiz. Tâbiînden Enes b. Sîrîn anlatıyor: "Kûfe'ye vardım, orada hadis tahsil eden dörtbin kişi gördüm. Ama onların ancak dörtyüzü fakih idi"[44]. Bu vak'ayı değerlendirmeye tâbi tutan Abdülfettah Ebû Ğudde (v. 1417/l997) şöyle demektedir: "Bu hâdise, (muhaddis) fakihin vazifesinin çok ağır olduğunu ve buna bağlı olarak da onların sayılarının (mücerred) nâkil ve râviler kadar fazla olmadığını göstermektedir"[45]. Meşhur bir muhaddis olan "Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin (v. 211/826) fıkıh tarafı var mıdır?" suâline[46] muhatap olan Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) verdiği cevap da söz konusu vak'ayı destekler mahiyettedir: "Ehl-i hadiste fıkıh/tefakkuh gayet azdır!"[47]. Aralarındaki "teâruz"

---

37 Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıle*, s. 220.

38 Hattâbî, III ,687.

39 Mübârekpûrî, I, 427.

40 İbn Receb, s. 32.

41 İbn Teymiyye, IV,115.

42 İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ılm*, II, 131.

43 Bkz. Dönmez, s. 42.

44 Râmehürmüzi, s. 560.

45 Ebû Ğudde, s. 68. Müellif bu değerlendirmeyi hocası Muhammed Zâhid el-Kevserî'den (v. 1371/1951) de nakleder. Bkz. Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmîl*, s. 322- 323 dn.

46 Suâli soran şahıs Muhammed b. Yezîd el-Müstemlî'dir.

47 İbn Ebî Ya'lâ, I, 329 ; Ebû Ğudde, s.68. İbn Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/922) Ahmed b. Hanbel hakkındaki tesbiti de enteresandır: "O ancak hadis adamıdır, fıkıh adamı değil!". Bkz. Abdulmecîd Mahmud, s. 132. Ancak bu tesbite tamamen iştirak etmek zordur. Nitekim, hadislerin muhtelif tariklerinin müzakere edildiği bir hadis meclisinde, İshâk b. Râhûye'nin (v. 238/852) "Şu hadisin mâna ve maksadı nedir? Tefsîri nedir? Fıkhı nedir?" şeklindeki suâli karşısında Ahmed b. Hanbel dışında orada bulunan muhaddislerin suskun kalmaları (bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 293; Ebû Ğudde, s.66) fikrimizi desteklemektedir. Ayrıca Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277/890), Ahmed b. Hanbel ile Ali b. el-Medînî'nin rivâyette birbirine yakın, fakat Ahmed b.

sebebiyle topladığı hadisler karşısında ne yapacağını bilemeyen İbn Vehb'in (v. l97/813), "Şayet Allah bizi Mâlik ve el-Leys ile kurtarmasaydı sapardık"[48] diyerek, amele elverişli hadisler konusunda kendisine rehberlik eden İmam Mâlik (v. 179/795) ve el-Leys'i (v. 175/791) minnet ve şükran duygusuyla anması veya İmam Şâfiî'nin hocalarından Vekî b. el-Cerrâh'ın (v. 197/812) "Eğer Câbir el-Cu'fî olmasaydı Kûfeliler hadissiz, Hammâd da olmasasaydı fıkıhsız kalırlardı"[49] şeklindeki tesbit ve müşâhedesi yahut meşhur cerh-ta'dil alimi Basralı muhaddis Yahyâ b. Saîd el-Kattân'nın (v. 198/813) ahkam istinbâtında pek varlık gösteremeyip İmam Ebû Hanîfe'nin fetva ve ictihâdını esas alması[50] da bu zeminde mütâlaa edilmelidir.

Demek oluyor ki, tek başına "muhaddis-hâfız" ünvanı, "fakih/müctehid" seviyesinin elde edilmesine imkan vermemektedir[51]. Ancak kabul edilmelidir ki, "fakih/müctehid" ünvanını kazanamayan "muhaddis/hâfız"ın dikkatle duyduğu, okuduğu ve ezberlediği onbinlerce hadis sayesinde çok yönlü bilgi ve birikime ulaştığı; ana hatlarıyla başta Kur'ân tefsiri olmak üzere, akîde, hukuk, ahlak, eğitim, iktisat, siyaset, tarih, sosyoloji ve psikoloji gibi ilim dallarında çok yönlü bilgi ve birikime sahip olduğu da bir gerçektir. Bu itibarla, "Sünnet'in kapsadığı alanlarla ilgili çağdaş disiplinler ve özellikle Sosyal bilimler ile Hadis ilmi arasında ortaklaşa çalışmaların başlatılması gerekmektedir."[52] şeklinde ifade bulan görüş ciddiye alınmalıdır. Şüphesiz bu durum, ehl-i hadis için bir meziyet ve bir kıymet olarak görülmelidir. Tabii bu "meziyet" ve "kıymet", hadislerin anlaşılmasına gösterilen ihtimamla mütenasip bir keyfiyet arzetmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1070), Şerefu ashâbi'l-hadîs'inde Ehl-i Sünnet dünyasının muhaddis sözcüsü sıfatıyla isbatlamayı hedeflediği şu inancı da kanaatimizi teyid etmektedir:

> "İslâm'ın öğrenilebileceği en sağlam kaynak Hadis ilmidir. Hadislerde İslam kültürünün her dalıyla ilgili bilgi vardır. Bu hadisleri derleyen, bizzat uygulayan ve başkalarına öğretenler, bu suretle de, gerçek İslam kültürünü yok olmaktan kurtaranlar Hadisçilerdir. Dolayısıyla onlar, İslam alimlerinin en ön safında yer almaya hak kazanmışlardır"[53].

Hanbel'in Ali b. el-Medînî'den daha fakih olduğunu, Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264/878) de Ahmed b. Hanbel'in İshâk b. Râhûye'den hem rivâyet hem de fıkıh bakımından daha kuvvetli olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 294.

48 Avvâme, s. 63.

49 Tirmizî, V, 741.

50 Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I,307; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, X, 450.

51 Ebû Ğudde, s.67.

52 Kırbaşoğlu, s. 128.

53 Hatiboğlu, s. 8.

Fıkhu'l-hadisin önemini gösterdiği kadar pratik değeri de bulunan bir misal vermek istiyoruz. Meymûn b. Mihrân (v. 117/734) anlatıyor: Su içerken beni Ömer b. Abdilazîz gördü. Nefes alıp vermek için ben suyu ara vererek içmeye başlamıştım. Ömer b. Abdilazîz bana: "Rasûlullah (s.a.v) su kabına soluyarak içmeyi yasaklamıştır. Eğer su kabının içine solumazsan, istersen bir nefeste iç/içebilirsin!" dedi. Bu hâdiseyi nakleden Endülüslü Mâliki fakih ve muhaddis İbn Abdilberr (v. 463/1070) şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ömer b. Abdilazîz'in konu hakkındaki sözü, sahih ve ince bir anlayıştır (el-fıkhu's-sahîh)"[54]. İbn Abdilberr, suya nefes vererek içmekle ilgili yasağın, Zâhirîlerin iddia ettikleri gibi "tahrimen" değil, "edeben" olduğunu da ifade etmektedir.

IV. RİVÂYET- DİRÂYET BÜTÜNLÜĞÜNÜ İHMALİN NETİCESİ

Hadislerde lafzî ve zâhirî mananın bir prensip olarak benimsenmesi, onların sevk gayesinin, mana ve maksadının gözardı edilmesi, tarih boyunca özellikle İbn Hazm'ın yaşadığı hicrî beşinci asırda ciddî münâkaşa ve ihtilaflara sebep olmuştur. Burhansız olarak haberin zâhirinin dışına çıkılarak yapılan tevili zann olarak niteleyen İbn Hazm (v. 456/1063)[55], nassların lafız ve zâhirine bağlılığı bir usul kaidesi olarak tatbik etmiş, bunu kabul etmeyen muhaliflerini -ki onların başında Hanefîler gelmektedir- sert bir dille suçlamıştır. Aslında bu nevi münakaşa ve ihtilaflar sahâbe devrinde de görülmektedir. Mesela, Ahzab/Hendek muhârebesi dönüşünde Peygamber'in (s.a.v), "*Benû Kurayza'ya varmadan hiçbir kimse ikindi namazını kılmasın!*" talimatına rağmen, ikindi vaktinin girdiğini gören bazı sahâbîler, "Oraya varmadan namaz kılmayız" derken, diğer bir kısmı da "*Bilakis kılacağız. Bu bizden istenmedi (Peygamber'in maksadı sizin anladığınız gibi değildir)*" diyerek, yolda namazlarını eda etmişlerdi. Bu farklı anlayış/ictihad bilahare Rasûlullah'a (s.a.v) arzedilmiş fakat her iki grubu da ayıplamamıştı[56]. Bu hâdise münasebetiyle İbn Hazm'ın söylediği şu söz ilginçtir: "Şayet biz Benû Kurayza gününde bulunsaydık, oraya varmadan gece yarısından sonra da olsa ikindi namazını kılmazdık!"[57]. İbn Hazm'ın bu ifadesi, "*zâhirî*" telakkinin bir sistem olarak benimsenmesi ve uygulanması konusunda onun musamahasız ve radikal tavrını ortaya koyması bakımından da önemlidir.

Sahabe devrinde görülen bir diğer misal de şudur: Peygamber (s.a.v) hac mevsiminde Minâ'dan Mekke'ye gelirken "Ebtah" veya "Muhassab" adı verilen mevkide inip konaklamıştı. Bundan hareketle Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer, söz konusu konaklamanın bir ibadet olduğu kanaatine varmışlar ve bunu haccın bir sünneti olarak

---

54 İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, I, 395-397. Halife Ömer b. Abdilaziz'in (v. 101/719) "hafız, allâme, müctehid" olduğunu söyleyen Zehebî (bkz. *Siyeru a'lâm*, V, 114), onun, muhaddis-fakih vasfına işaret etmektedir.

55 İbn Hazm, II, 129.

56 Buhârî, Salâtü'l-havf, 5; Müslim, Cihâd, 69. Müslim rivayetinde "öğle namazı" şeklindedir.

57 İbn Hazm, III, 27.

görmüşlerdir. Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbâs ise Rasûlullâh'ın (s.a.v), adı geçen mevkide konaklamasını bir tesadüf eseri olarak değerlendirmişler ve haccın sünnetlerinden sayılmayacağını ifade etmişlerdir[58].

Rivâyet-Dirâyet bütünlüğünün sağlanamaması, hadislerin doğru olarak anlaşılmasını engellemiş ve onların uygulanmasını güçleştirmiştir. Bir kaç misal vermek suretiyle konuyu açıklamak istiyoruz:

1. Amr b. Şuayb dedesinden şunu rivâyet etmiştir: "Rasûlullah (s.a.v) Cuma günü namazdan önce halkalar halinde oturmayı yasakladı"[59].

Hadis metnindeki "hılak/halak" kelimesini "halk" (traş olmak) şeklinde okuyan ve anlayan bir şahıs, hadisle amel düşüncesiyle Cuma namazından önce kırk sene başını traş etmemiştir. Halbuki hadis, Cuma cemâatini izdiham ve sıkıntıya sokan ilim ve müzakere halkalarının teşkilini yasaklamıştır[60]. Hadiste geçen "hılak", "haleka" kelimesinin çoğuludur. Hadisin bir diğer rivâyetinde ise "tahalluk" (halka halka oturmak) şeklinde vârid olmuştur[61].

2. Ebû Hüreyre'den rivâyet edildiğine göre Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "*Kim taşla temizlenirse, tek sayılı taş kullansın!*"[62]

Hadisin orijinal metnindeki "itâr" (tek yapmak) kelimesi, "vitr" kökünden gelmektedir. Dolayısıyla mezkur hadisi, "Kim taşla temizlenirse, hemen vitir kılsın!" tarzında anlayarak, def"i hacetten sonra abdest almaksızın vitir namazı kılan ve hadisçi olduğu ifade edilen bir şahıs çıkabilmiştir[63]. Halbuki hadisin tercümesinde de belirttiğimiz üzere "itâr", özellikle suyun az bulunduğu veya hiç olmadığı zamanlarda kullanılan taşın bir, üç, beş gibi tek yapılması demektir. Şâfiî fakih ve muhaddis el-Hattâbî'nin (v. 388/998) de söylediği[64] gibi hadis, temizlikte esas olan su ile ruhsat olan taşlar arasında muhayyerliği ifade etmektedir. Bu izah, su ile temizlik imkanı olduğu halde -üstelik kanalizasyon tıkanıklığına yol açma pahasına- taş kullanmanın, hadisin mana ve maksadıyla, ruh ve hikmetiyle bağdaşmayan bir uygulama olduğunu göstermesi bakımından da önem arzetmektedir.

---

58 Bkz. Müslim, Hacc, 337, 339, 341; Ebû Dâvud, Menâsik, 86; Dihlevî, I, 142.

59 Ahmed b. Hanbel, II, 179.

60 İbnu'l-Cevzî, s. 149; Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb*, s. 12-13.

61 İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, I , 426.

62 Buhârî, Vudû, 25; Ebû Dâvud, Tahâret, 19; Tirmizî, Tahâret, 21; Nesâî, Tahâret, 38; İbn Mâce, Tahâret, 23; Dârimî, Vudû, 5; Muvatta', Tahâret, 4; Ahmed b. Hanbel, II, 236.

63 Abdulaziz el-Buhârî, I, 60; Kevserî, s. 12.

64 Hattâbî, I, 33.

Verilen her iki misal de İbnu'l-Cevzî'yi (v. 597/1200) haklı çıkarmaktadır. O, hadislerin yalnız hıfzıyla yetinip onların anlaşılması için gayret sarfetmeyen hadisçilerin, taşıdıklarının ne olduğunu bilmeyen hamallar (zevâmilu esfâr) diye tenkid edildiklerini ve onların İblis tarafından aldatıldıklarını zikretmektedir[65].

3. Abdullah b. Ömer diyor ki: Peygamber (s.a.v) âhir hayatında bize yatsı namazını kıldırdı. Selam verince ayağa kalktı ve "*Bu gecenizi görüyorsunuz ya! İşte bu geceden itibaren yüz yıl başında yeryüzünde olanlardan hiç kimse kalmayacaktır*" buyurdu[66].

Mısırlı düşünür Ahmed Emin, İmam Buhârî'den "*Yüz yıl sonra yeryüzünde nefes alan hiçbir canlı kalmayacaktır*" şeklinde naklettiği bu hadisin, târihî realiteyle bağdaşmadığı gerekçesiyle sahih olmadığını söylemektedir. Buhârî'nin hadis ilmindeki otoritesini kabul eden yazar, onun hatasının metin tenkidini ihmal edip sened tenkidiyle iktifa etmesinden kaynaklandığını da ilave etmektedir[67]. Hadisin, Buhârî'nin Sahih'inde yer alan metniyle Ahmed Emin'in verdiği metin mukayese edilecek olursa, aralarındaki lafız farkı hemen görülecektir. Buhârî metninde geçen "gece" kelimesi ve "bu geceden itibaren" diye tercüme edilen "minhâ"daki "gece"ye râci zamir ve diğer rivayette zikredilen "bugün" lafzı, yazarın naklettiği metinde bulunmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki yazar, Buhârî'yi referans göstererek tenkid ettiği hadisi ikinci el kaynaktan almıştır. Halbuki o, peşin hükümden uzak olarak, üstelik hiçbir şerhe ihtiyaç duymaksızın doğrudan Buhârî'ye başvurup rivâyet-dirâyet bütünlüğü içinde konuya bakabilseydi, bu yüzden Buhârî'yi tenkid cür'etinde bulunmayacaktı. Ayrıca o, aynı yerde geçen hadisin şu tarikini görme imkanı bulsaydı, belki de yanlış değerlendirme yapmayacak ve lüzumsuz yere gündemi meşgul edenlere öncülük etmeyecekti:

Abdullah b. Ömer (r.a.) anlatıyor: Peygamber (s.a.v) âhir hayatında bize yatsı namazını kıldırdı. Selam verince ayağa kalktı ve "*Şu gecenizi görüyorsunuz ya! İşte bu geceden itibaren yüz yıl başında, bugün yeryüzünde olan kimselerden hiçbiri kalmayacaktır*" buyurdu. Bunun üzerine insanlar, hadiste zikredilen "yüz yıl" tabiri hakkında kendi aralarında yapılan konuşmalara bakarak, Rasûlullah'ın (s.a.v) bu sözünü yanlış anladılar[68]. Halbuki Peygamber (s.a.v) "*Bugün yerzünde olan hiçbir kimse (yüz yıl sonra) kalmayacak*" sözüyle, yüz yıl sonra sahâbe kuşağının son bulmasını kasdetmektedir[69].

---

65 İbnu'l-Cevzî, s. 148.

66 Buhârî, İlim, 41; Mevâkıt, 20; Ahmed b. Hanbel, II, 131.

67 Bkz. Ahmed Emin, s. 218.

68 Mesela onlardan bir kısmı hadisten, yüz yıl sonra kıyâmetin kopacağı manasını çıkarmıştı. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 75. Nitekim Ahmed Emin de öyle anlamış olmalı ki, hadisin târihî gerçeklere aykırı olduğunu söyleyebilmiştir.

69 Buhârî, Mevâkıt, 40; Ebû Dâvud, Melâhım, 18; Tirmizî, Fiten, 64; Ahmed b. Hanbel, II, 88, 121.

Gerçekten, Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v) haber verdiği gibi çıkmış; vefatından bir ay önce işaret ettiği hâdise, tam yüz yıl sonra tahakkuk etmiştir. Çünkü ehl-i hadîsin icmaıyla sabittir ki, en son sahâbî Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile hicrî 110 târihinde vefat etmiştir[70].

4. Enes b. Mâlik diyor ki: (Üvey babam) Ebû Talha'nın bir oğlu ölmüştü. O sırada kendisi dışarda bulunuyordu. Karısı Ümmü Süleym oğlunun öldüğünü görünce, onu yıkayıp kefenledi ve evin bir tarafına koydu. Derken Ebû Talha geldi ve:

> - Çocuk nasıl oldu? diye sordu. Karısı:
>
> - Sâkinleşti; ben onun istirahat etmiş olmasını umuyorum, dedi. Nihayet sabah olunca kocası boy abdesti aldı[71]. Ebû Talha dışarı çıkmak isteyince, karısı ona çocuğun öldüğünü haber verdi. Kocası Ebû Talha Peygamber (s.a.) ile birlikte namaz kıldı. Sonra olup bitenleri Peygamber'e anlattı. Bunun üzerine Peygamber (s.a.):
>
> - "Umarım Allah Teâlâ bu gecenizi sizin için bereketli kılmıştır" buyurdu[72].

Bu hâdisenin, reenkarnasyon için bir delil olarak kullanıldığını görmekteyiz. Kıyaslama imkanı vermesi bakımından, söz konusu yorum ve değerlendirmeyi -tekrara rağmen- aynen aktarmak istiyoruz:

> "Enes b. Mâlik'in anlattığı şu olay, Ümmü Süleym'in zekâ, kavrayış ve Allah'a teslimiyeti kadar, bir *reenkarnasyon* delili olarak ta, kaynaklarda yer almış bulunmaktadır. Küçük bir yavrusu ölmüştü Ümmü Süleym'in. O sırada dışarda olan baba Ebû Talha eve geldiğinde küçüğün nerede olduğunu sordu. Anne: "*Komşu bir süre için aldı, sonra getirecek*" diye cevap verdi. Akşam oldu. Ümmü Süleym, çok güzel bir sofra hazırladı. Yenildi, eğlenildi ve karı-koca gidip yattılar. Sabahleyin kocasının karşısına dikilen Ümmü Süleym şöyle konuştu: "*Yavrumuz, onu bize gönderen kudret tarafından ait olduğu yere çağrıldı. Bir süre sonra tekrar gelecektir. Bu geceki temasımızda o bize tekrar iade edildi. Üzülme ve sesini çıkarma..."* Haber Hz. Peygamber'e ulaştığında O şöyle buyurmuştur: *"Allah onların o gecelerini ve o gece onlara verileni mübarek kılsın."* Dokuz ay sonra Ümmü Süleym nur topu gibi bir yavru doğurdu ve adı Hz. Peygamber tarafından kondu: Abdullah"[73].

Halbuki söz konusu hâdisenin reenkarnasyonla hiçbir ilgisi yoktur. Hadisin, reenkarnasyonun delili olarak anlaşılması, onun, özünden uzaklaştırılması ve bağlamından

---

70 İbn Hacer, II, 75.

71 Hadisin başka bir rivâyetinde, "*Kadın kocası Ebû Talha'ya sofra hazırladı ve yemeğini yedi. Sonra kadın koku süründü ve kocasıyla yaptığı münâsebet neticesinde bir çocuğa hamile kaldı*" şeklinde teferruat bulunmaktadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 287.

72 Buhârî, Cenâiz, 42, Edeb, 116.

73 Öztürk, s. 218.

koparılması demek olduğu gibi, aynı zamanda açık/düz metnine ait mana ve muhtevadan tecrid edilmesi demektir.

Yazarın, dipnotta referans gösterdiği kaynakları dikkatle gözden geçirdiğimiz halde, özellikle *"...Bir süre sonra tekrar gelecektir"* şeklinde yapılan çeviriye tekabül eden bir ibareye rastlayamadık. Ancak öyle anlaşılıyor ki, söz konusu yanlış anlama ve yapılan tuhaf yorum, gösterilen referanslarda geçen "istercea" fiiline farklı bir anlam yüklenmesinden ve konunun rivâyet-dirâyet bütünlüğü içinde ele alınmamasından kaynaklanmış olmalıdır.

Burada, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak maksadıyla, yazarın kullandığı kaynakları nazarı itibara alarak hadiseyi özetlemek uygun olacaktır: Küçük oğlunun ölümü karşısında üstün sabır ve metanet ahlakı gösteren Ümmü Süleym, "Benden önce hiç kimse ölüm haberini kocam Ebû Talha'ya iletmesin!" diyerek çevresini uyarmıştı. Nihayet oruçlu olduğu anlaşılan Ebû Talha evine dönmüş ve karısı ona iftar yemeği hazırlamıştı. Münasebetten sonra karı-koca arasında şu konuşma olmuştu: Ümmü Süleym:

- Ebû Talha! Komşunun diğer bir komşudan bir emanet aldığını farzet. Emanetin asıl sahibi olan kimse, onu almak üzere komşusuna gittiğinde, komşunun geçici bir süre için yanına aldığı emaneti kendinin sanıp vermemesi halinde veya emaneti iade etmeyi ağır bulan kimse hakkında ne düşünürsün? Ebû Talha:

- Bu olacak şey değildir. Bu çirkin davranışıyla komşu emanete hiyanet etmiş olur. Emanet asıl sahibine verilmelidir. Ümmü Süleym:

- Kuşkusuz senin oğlun da Allah katında bir emanet idi. Şimdi Allah onu geri aldı, ruhunu kabzetti (·«Ê†«»Ê„†„«Ê†Ÿ«—ÍÒ…†ÂÊ†«%). Bunun üzerine Ebû Talha:

- "İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn"[74] dedi[75].

Görüldüğü üzere, konuşmanın sonunda yer alan "istercea" fiili "O, Geri Gelecektir" şeklinde anlaşılmış ve bu, başlık yapılarak reenkarnasyon için kullanılmıştır. Oysa bu Arap diline de aykırı düşmektedir. Çünkü lugatte, "verilen bir şeyin iadesini istemek" anlamında bir mef'ul ile birlikte müteaddî olarak kullanılan "istercea" fiili, ölüm gibi bir musibet haberinin ardından "innâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn" diyerek teslimiyet göstermek manasına da gelmektedir[76]. Rivâyetteki "istercea"nın fâilinin "ölen çocuk" değil, babası

---

74 "Biz Allah'ın kullarıyız ve biz O'na döneceğiz" manasına gelen cümle, âyetten (el-Bakara 2/156) bir parçadır.

75 Bkz. İbn Sa'd, VIII, 432-434; Ebû Nuaym, II, 57; İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, VII, 345.

76 Bkz. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, II ,202; İbn Manzûr, VIII, 117.

Ebû Talha olduğu da açıktır.Nitekim rivâyetin aynı kaynaklarda zikredilen başka bir versiyonunda, "Ebû Talha Allah'a hamd ü senâda bulundu ve innâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn dedi (·ÕÂœ†«‰‰Á veya ·«″ –ÃŸ†Ë)" şeklinde net bir ifade mevcuttur. Ölen çocuğun hamdetmesi ise muhal bir şeydir. Ayrıca yazarın, "Komşu bir süre için aldı, sonra getirecek" tarzında verdiği cümle, orijinal metinle[77] mukayese edilecek olursa, yapılan çevirinin aceleye getirilmiş olduğu da görülecektir.

Rivâyet-dirâyet bütünlüğünü ihmal ve ihlalden doğan yanlışları gösteren misalleri çoğaltmak mümkündür. Makalenin hacmi gereği kısa tutmaya çalıştığımız bu misallerin, rivayet-dirâyet bütünlüğünün ne derece zaruri olduğunu yansıttığını düşünüyor ve bu kadarla yetinmek istiyoruz.

V. SONUÇ

Hadis ilminin mücerred rivâyetten ibaret olduğunu söylemek doğru olmadığı gibi, onun mücerred dirâyetten ibaret olduğunu söylemek de mümkün değildir. Rivâyet-dirâyet birlikteliği hadis ilmini teşkil etmekte; birinin ihmali hadisin anlaşılması ve hayata geçirilmesi konusunda ciddi bir takım problemlere sebep olabilmektedir. Bir başka deyişle, rivâyet ile dirâyet, bir bütünün ayrılmaz iki parçası olarak düşünülmelidir. Özellikle, aralarında teâruz/ihtilaf bulunan müşkil rivâyetlerin tahlilinde yalnız naklin veya aklın esas alınması, vasat ümmetin mutedil dininin sınırlarını zorlayacak, ifrat veya tefritlerin ortaya çıkmasına yol açacaktır.

Bu durumda, ciddi bir hadis nosyonu ve altyapısı kazanamamış bir aklın, hadisleri değerlendirmede zayıf kalacağı açıktır. Aldığı eğitim ve kültüre paralel zihni şekillenen, sık sık görüş değiştiren, tecrübesiz ve istikrarsız bir aklın, bu konuda çok daha zayıf kalacağı ortadadır.Şüphesiz, akılcılık-mantıkçılık nasıl bir ifrat ise, bir bakıma "*zâhirî*" ekolün günümüze yansıması demek olan ve lafızcılık eğilimi göstererek genellikle yüzeysel bir bakış açısına sahip olan çağdaş selefî hareketin anlayışı da ifrattır. Bu ise, konunun mecrasından saptırılması ve mahiyetinin değiştirilmesi demektir.

Bu yüzden, teknik manada sahih olan bir nakil karşısında aklın idrak sınırının iyi tesbit edilmesi gerekir. Şüphesiz burada akıldan maksat, bir bilgi kaynağı olan selim aklın kanunlarıdır. Buna göre, Rasûlullah'a (s.a.v) aidiyeti tam olarak[78] isbat edilen bir rivâyetin, selim aklın kanunlarıyla çeliştiği söylenemez. Ayrıca altını çizerek söylemek gerekir ki,

---

77 Söz konusu metni yukarda tercüme etmiş bulunmaktayız.

78 Bu vurguyla, mana ile rivâyet gerçeğine bağlı olarak, hadis metinlerinde görülen teâruz ve ihtilafın bir şekilde giderilmesine de dikkat çekmek istiyoruz.

hakka isabet edebilmek ve doğruyu tesbit edebilmek için aklın yanısıra, naklin ihatalı olarak bir bütünlük içinde bilinmesi son derece önemlidir. Bu noktada, İmam Gazzâlî'nin (v. 505/1111), şeytanın yiyeceği, havz ve berzah alemi hakkında kendisine yöneltilen sual karşısında, "Benim hadis ilminde sermayem azdır. Havz (ve benzeri meseleler) ancak mücerred nakille bilinir. O halde bu konuda hadislere müracaat edilmelidir"[79] tarzında verdiği cevap ibretâmizdir.

Esasen, hadislerin hem sened hem de metin bakımından tam olarak değerlendirilebilmesi için kişide hadis melekesinin teşekkül etmesi gerekir. Bu da bir ömrün hadis ilmine tahsis edilmesi demektir. Nitekim İmam Müslim (v. 261/874), "Hadis mesleği, sahih ve sakim hadislerin tesbiti yalnız ehl-i hadîse aittir. Çünkü rivâyetleri hıfzedenler ve bilinler onlardır, başkaları değil!"[80] derken, Şâfiî fıkıh ve hadis alimi el-Beyhakî (v. 458/1065) de şöyle demektedir:

> "Hadisin sahihini sakiminden temyiz edebilme bilgisi, yalnız ricâl ilmiyle/sened tenkidiyle elde edilmez. Ancak ehl-i hadisin meclisinde bulunarak onlardan çok miktarda hadis dinlemekle, müzâkerelerle, onların kitaplarını gözden geçirmekle ve onların rivâyetlerine vâkıf olmakla bu meleke kazanılır. Artık o hale gelir ki, bir hadis onların dışında kalacak olsa, onu da tanır. İşte, büyük hadis imamı Abdurrahman İbn Mehdî'nin (v. 197/812) işaret ettiği seviye budur. O, kendisine tevcih edilen, "Hadislerin sahih olanını, hatalı olanından nasıl ayırıp tanıyorsun?" suâline, "Doktorun mecnunu/hastayı tanıdığı gibi!" cevabını vermiştir"[81].

Yine Abdurrahman İbn Mehdî'nin, "Hadisin illetlerini tanımak (görünmeyen gizli kusurlarını keşfetmek) bir ilhamdır. Hadisin illetli olduğunu söyleyen alime, "Bunu nereden söyledin?" diyecek olsan, onun nezdinde bir hüccet yoktur"[82] ifadesinden sonra, "Bize göre, bu hususta hüccet; hıfz, fehm ve marifettir" diyen Hâkim en-Nîsâbûrî (v. 405/1014) de sözü edilen hadis melekesine işaret etmiş olmalıdır.

Teori geliştirmekten ziyade, mevcut durumu tesbit ederek rivâyet-dirâyet bütünlüğüne dikkat çekmeyi hedeflemiş olan bu makalemiz, er-Râmehürmüzî'nin Giriş'teki şu ifadesini perçinlemiş bulunmaktadır:

> "Hadis ile fıkıh/tefakkuh birlikte oldukları zaman tekemmül eder, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar".

BİBLİYOGRAFYA

---

79 Gazzâlî, s. 132.

80 Müslim, s. 218.

81 Beyhakî, I, 144..

82 Hâkim, s.113.

Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, Beyrut l991.

Abdulmecîd Mahmûd, *el-İtticâhât el-fıkhiyye ınde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Kahire 1399.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313.

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1987.

Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Sultân, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh*, Beyrut 1412.

Avvâme, Muhammed, *Eseru'l-hadîsi's-şerîf fi'htilâfi'l-eimmeti'l-fukahâ*, 1407 Kahire.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1979.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Kahire 1412.

Cezâirî, Tâhir, *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Beyrut 1995.

Çakan, İsmail L., "Dirâyetü'l-Hadîs", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX, 366.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, *Sünen*, Kahire 1987.

Dönmez, İbrahim Kâfî, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİFD*, sy. 4, İstanbul 1986.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah b. Abdirrahîm, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, Beyrut, ts.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul 1981.

Ebû Ğudde, Abdulfettâh, *el-İsnâd mine'd-dîn*, Beyrut 1412.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-İsfehânî, *Hılyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfıyâ*, Kahire 1407.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Kânûnu't-te'vîl*, (Mecmûatü resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), Beyrut 1409.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 1995.

Gumârî, Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed, *Tevcîhu'l-ınâye li-ta'rîfi ılmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten*, Medine 1411.

Güler, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münâkaşalar ve İhtilaf Sebepleri* (IV-V/X-XI. Asır), (Basılmamış doktora tezi), Konya 1992.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1397.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed el-Bağdâdî, *e-Fakîh ve'l-mütefakkih*, Beyrut 1395.
_____, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, (thk. Mehmed Saîd Hatîboğlu), Ankara 1991.
_____, *el-Kifâye fî ılmi'r-rivâye*, Medine, ts.

Hatiboğlu, Mehmed Said, *Şerefu ashâbi'l-hadîs mukaddimesi*, Ankara 1991.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd, *Meâlimu's-sünen şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*, İstanbul 1981.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd li mâ fi'l-muvatta' mine'l-maânî ve'l-esânîd*, Mağrib 1402.
_____, *Câmiu beyâni'l-ılm ve fadlih*, Beyrut, ts. (Dâru'l-kütüb el-ılmiyye)

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetu reddi'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, 1407 (Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî).

İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdirrahmân er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, ts.

İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile*, Beyrut, ts.
İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhı sahîhı'l-Buhârî*, yy., ts. (Dâru'l-fikr)
_____, *Tehzîbu't-tehzîb*, Haydarâbâd 1325-1327.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali ez-Zâhirî el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1403.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed el-Kazvînî, *Sünen*, Kahire 1952.

İbn Manzûr,Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed el-Mısrî, *Lisânu'l-arab*, Beyrut, ts.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Hanbelî, *Fadlu ılmi's-selef ale'l-halef*, (thk. Muhammed Abdulhakîm el-Kâdî), Kahire 1408.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut ts.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Harrânî ed-Dımeşkî, *Minhâcu's-sünne en-nebeviyye fî nakzı kelâmi'ş-şîa ve'l-kaderiyye*, Bulak 1321.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, (thk. Isâm Fâris), Beyrut 1414.

İbnu'l-Ekfânî, Şemseddîn Ebû Abdillah Muhammed el-Ensârî es-Sencârî, *İrşâdu'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*, Leiden 1989.

İbnu'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Kahire 1401.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Kahire, ts.

Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul 1971.

Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feydu'l-Bârî alâ sahîhı'l-Buhârî*, Beyrut, ts.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşarrafe*, İstanbul 1986.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, yy., 1410/1990.
_____, *Makâlât*, Kahire, ts.

Kırbaşoğlu, Mehmed Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993.

Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdulhayy, *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerhı ve't-ta'dîl*, (thk. Abdulfettah Ebû Ğudde), Beyrut 1407.
_____, *el-Ecvibetü'l-fâdıle li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, (thk. Abdulfettah Ebû Ğudde), Haleb 1384.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Mısır 1370.

Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-ahvezî şerhu câmiı't-Tirmizî*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire, ts.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *el-Câmiu's-sahîh*, Kahire 1955.
_____, *Kitâbu't-temyîz*, (el-A'zamî'nin Menhecu'n-nakd'i ile birlikte), Suudi Arabistan 1410.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed, *Sünen*, Beyrut, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya Muhyiddîn, *Şerhu sahîh-ı Müslim*, yy., 1401. (Dâru'l-fikr)

Öztürk, Yaşar Nuri, *Asrısaadetin Büyük Kadınları*, İstanbul 1990.

Pezdevî, Fahru'l-İslâm Ali, *Usûl*, (Abdulazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr'ı ile birlikte), Beyrut 1991.

Râmehürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahman, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1391.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed, *Usûl*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), İstanbul 1984.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhı takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405.

Tânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâu's-sünen*, (thk. Muhammed Takî Osmânî), Pakistan 1414.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve Mısbâhu's-siyâde fî mevdûâti'l-ulûm*, Beyrut 1405/1985.

Tirmizî, Ebû Îsa Muhammed, *Sünen*, İstanbul 1992.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemseddin, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985.
_____, *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarâbâd 1955.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

KİLİSE VE HAVRALARIN İSLÂM-OSMANLI HUKUK TARİHİNDEKİ YERİ

Mehmet Akman*

Kilise ve havraların İslâm şehirlerindeki varlığı ve zimmîlerin buralarda ibadet edebilmeleri İslâm hukukunun gayrimüslimlere tanıdığı din ve vicdan hürriyeti ile yakından ilgilidir. Dinî âyin ve ibadet hürriyeti din ve vicdan hürriyetinin bir unsurudur. Bu çalışmada, dinî menşeli bir hukuk olan İslâm hukukunda diğer dinlerin ibadet mekanlarına nasıl bakılmıştır; bu hukuku uygulayan bir devlet olarak Osmanlı Devletinde gayrimüslim mâbedlerinin hukukî statüsü nasıl belirlenmiştir gibi sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır. Çalışmamızda kitaplı dinlerin mâbedlerini ele alıp diğer dinlere ve heterodoks dinî gruplara ait mâbedleri hariç tutmamızın üç temel sebebi vardır. Birinci sebep, İslâm hukukunda kural olarak gayrimüslimlerin din ve vicdan hürriyetlerinin bunları oluşturan cemaatlar arasında farklılık arzetmemesidir. İkincisi, İslâm devletlerinde zimmîlerin tamamına yakınının Hristiyan ve Yahudilerden ibaret olmasıdır. Üçüncü sebep ise özellikle heterodoks dinî gruplara tanınan dinî âyin ve ibadet hürriyetinin kapsamının belirlenebilmesinin başka bir çalışmanın konusu olacak genişlik ve önemde olmasıdır. Konunun kısmen İlber Ortaylı ve A.Yaşar Ocak'ın çalışmalarında da işlendiği belirtilmelidir.

I. İSLÂM HUKUK TARİHİNDE KİLİSE VE HAVRALARIN YERİ

Kur'ân-ı Kerîm'deki "Allah insanların bir kısmını diğerleriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çokça zikredilen mescidler yıkılıp giderdi" (Hac 22/40) âyeti, mâbedlerin korunmasını Müslümanlara yalnızca telkin etmemekte aynı zamanda bir hukukî vecibe olarak yüklemektedir. Hz.Peygamber'in Necran Hıristiyanlarıyla yaptığı zimmet anlaşmasında da onların mâbedlerinin Allah'ın ve Resulünün zimmeti ve

---

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi

koruması altında olduğu açıkça ifade edilmiştir[1]. Bu genel ilke çerçevesinde klâsik dönem fukahası önce şehirleri elde ediliş şekline göre üçe ayırmış ve bu taksime göre kilise ve havraların hukukî durumunu tespit etmiştir. Gayrimüslim mâbedlerinin şehir dışındaki statüsü ise ayrıca incelenmiştir.

1. Gayrimüslimler tarafından kurulmuş olup da barış yoluyla alınan şehirlerdeki mâbedlerin muhafazası ve yenilerinin yapılması barış antlaşmasının ihtiva ettiği şartlara bağlıdır. Mevcut mâbedlerin muhafazası genel kuraldır. Barış antlaşmasında harâc ödenmesi karşılığında arazinin ahalisine bırakılacağı kararlaştırılmışsa mâbed inşâ edilmesine engel olunmaz. Arazinin devlete bırakılması ve cizye ödenmesi hususunda anlaşılmışsa antlaşmada mâbed inşâ etme imkanının tanınıp tanınmadığına bakılır[2].

2. Savaş yoluyla ele geçirilen şehirlerdeki mevcut kilise ve havralar yıkılmaz ve tahrip edilmez[3]. Ancak bunların mâbed olarak bırakılıp bırakılmayacağı konusunda olumlu ve olumsuz iki görüş vardır. Bir kısım fukaya göre devlet başkanı bu mâbedleri kilise ya da havra olarak bırakabileceği gibi camiye de çevirebilir ya da mesken olarak kullanılmasına karar verebilir. Diğer bir kısmına göre ise gayrimüslim mâbedlerine dokunulmaz ve kullanım tarzı değiştirilmez[4]. Eskiden yapılmış bir gayrimüslim mâbedi yıkıldığında yerinde bir benzeri inşâ edilebilir; ancak başka bir yerde yapılmasına izin verilmez[5].

Savaşarak alınan şehirlerde yeni kilise ve havra yapımına izin verilmeyeceği kanaati hakimdir. İlk dönem uygulamalarında mevcut kilise ve havralara dokunulmadığı ancak yenilerinin yapılmasına izin verilmediği görülmektedir[6]. Nitekim Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın şamlılarla yaptığı zimmet antlaşmasında mevcut kilise ve havraların kendilerine bırakılacağı ancak yenilerinin yapılmasına izin verilmeyeceği belirtilmiştir[7]. Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Hıms şehrinin ahalisiyle yaptığı zimmet antlaşmasında da mevcut kiliselere dokunulmayacağı ancak bunların tamir edilemeyeceği hükmü yer almıştır[8]. Mâbed yapma yasağı zimmî nüfusun galip olduğu yerlerde geçerli değildir[9]. Nitekim son dönem

---

1 Ebû Ubeyd, s. 201.

2 İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 691-692; Hüsam Çelebi, vr.128a.

3 Kâsânî, VII, 180.

4 İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 689-691; Serahsî, IV, 1540. Dört mezhebe göre de fetva verebilecek kudrette olan ve bu sebeple *mezâhibî* diye de anılan Ahmed Demenhûrî (v. 1778), bu mâbedlerin Müslümanların iskanı için kullanılacağını belirtmektedir; bk. *Kitâbü ikameti'l-hücceti'l-bâhira alâ hedmi kenâis-i Mısr ve'l-Kahira*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr:934/1, vr.9b.

5 Serahsî, IV, 1535; Kâsânî, VII, 169.

6 Ebû Ubeyd, s. 103.

7 Hamîdullah, s. 458.

8 Hamîdullah, s. 467-468.

9 Serahsî, IV, 1533.

fukahasından İbn Âbidin, savaş yoluyla alınan şehirlerde yeni kilise ve havra yapımı yasağının mutlak olmadığını bu yasağın, içinde cuma namazlarının kılındığı ve hadlerin tatbik edildiği müslüman şehirlerine mahsus olduğunu belirtmektedir[10].

3. Müslümanlar tarafından kurulan şehirlerde kilise ve havra yapılmasına İslâm hukukçularının ittifakıyla izin verilmez[11]. İbn Kayyim el-Cevziyye, devlet başkanının zimmîlerle yeni kilise ve havra açılması şartını içeren bir antlaşma yapması halinde bile sözkonusu şartın ve hatta antlaşmanın geçersiz olduğunu; devlet başkanının ancak, cizye karşılığında zimmîlerin iskanına izin verebileceğini söylemektedir[12]. Serahsî ise antlaşmanın geçerli, şartın geçersiz olduğunu kabul etmektedir[13]. Serahsî'nin ictihadı maslahata daha uygun gözükmektedir.

Şehir dışındaki köy ve benzeri yerleşim bölgelerinde kilise ve havra inşâ edilip edilemeyeceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Hanefî hukukçulardan Kâsânî buna mutlak olarak cevaz verirken[14] Serahsî bölge sakinlerinin çoğu zimmî ise kilise veya havra yapımına izin verilir demektedir[15]. İbn Âbidin'e göre ise şehir dışında da olsa dârülislâmda yeni kilise ve havra yapımına izin verilmez[16]. Serahsî'nin ictihadı, İslâmın zimmîlere tanıdığı statünün bir icabı olarak daha isabetlidir.

Hicaz bölgesinde gayrimüslim mâbedlerinin yapılamayacağı icmâ ile sabittir[17].

İslam hukukçuları gayrimüslim mabedlerinin başka bir yere nakledilip edilemeyeceği meselesi üzerinde de durmuşlardır. Buna göre bu nakil İslâm ülkesinde yeni bir mâbed inşa etmek anlamına geldiği için buna cevaz verilmemiş ancak Müslümanların bu nakilde bir maslahatları olacaksa naklin mümkün olabileceği belirtilmiştir[18].

Savaş yoluyla alınan yerdeki gayrimüslim mâbedlerinin mülkiyeti İslâm devletine aittir. Kullanma hakkı ise gayrimüslimlere bırakılmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye buna delil olarak kilise ve havralar gayrimüslimlerin mülkiyetinde olsaydı buralarda izinsiz olarak

---

10 İbn Âbidîn, VI, 328.

11 Ebû Yûsuf, s. 161; İbn Nüceym, vr.267a-b.

12 İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 672.

13 Serahsi, IV, 1548.

14 Kâsânî, VII, 169.

15 Serahsi, IV, 1534.

16 İbn Âbidîn, VI, 327.

17 "Arap Yarımadasında iki din bir araya gelmez" hadisi bu icmâın şer'î delili olmalıdır; bk. İmam Mâlik, *el-Muvatta*, Câmî, 18; Ebû Ubeyd, s. 107; Serahsî, IV, 1541; Kâsânî, VII, 170. İbnü'l-Hümâm'a göre Arap Yarımadasında köylerde de gayrimüslim mâbedi inşâ edilemez; bk. *Fethü'l-kadîr*, IV, 379.

18 İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 704; Kâsânî, VII, 169.

namaz kılmanın caiz olmayacağını, izin ve rızası olmadan başkasının mülkünde namaz kılmanın gasbedilmiş bir mekanda namaz kılmak demek olduğunu ve bunun da haram bulunduğunu oysa sahabenin kilise ve havralarda namaz kıldıklarının sabit olduğunu ifade etmiştir[19].

İbn Âbidin metruk bir havranın kiliseye tahvili talebiyle kendisinden fetva isteyen bir grubun bu talebini reddettiğini ancak başka müftülerin bu fetvayı verdiğini anlatmaktadır. şam'da geçen hadisede 1248/1832-33 senesinde kendilerine "Yahudi'l-kurrâyîn" adı verilen bir Yahudi cemaatinin terketmesi sonucu metruk kalan bir havra, Hıristiyanlar tarafından satın alınıp kiliseye çevrilmek istenir. Bu işlemin sıhhatini tasdik ettirmek isteyen Hıristiyan cemaati İbn Âbidin'den fetva ister. İbn Âbidin "Bu fetvayı vermekten kaçındım ve bu işlemin caiz olmadığını söyledim" demekte ve eklemektedir: "Dünya malına tamah eden bazı mütehevvir kimseler bu işlemi sahih ve caiz görerek fetva vermiştir. Hıristiyanlar taleplerinin şeriata muvafık olduğu iddiasını bu fetvayla güçlendirerek veliyyülemre başvurdular. Durumun nasıl geliştiğini bilmiyorum. şikayetim ancak Allah'adır!"[20].

İlk dönemlerdeki uygulamayı ve bu uygulamanın ışığında gelişen ictihadları, gayrimüslim nüfusun ihtidâ ve göç sebebiyle azalması veya en azından artmaması sonucu yeni kilise ve havra yapımına ihtiyaç duyulmamasıyla açıklamak mümkündür[21]. Nitekim Malikî hukukçulardan İbnü'l-Kâsım ve Zeydîler devlet başkanının maslahata uygun bulup izin vermesi halinde savaş yoluyla ele geçen şehirlerde bile yeni kilise ve havraların açılmasının mümkün olduğunu söylemektedirler[22]. Günümüz hukukçularından Abdülkerim Zeydân, klâsik dönem İslâm hukukçularının ictihadlarının kendi zamanlarının şartlarını yansıttığını belirterek sahâbe döneminde savaşla ele geçirilen yerlerdeki hiç bir kilise ve havranın yıkılmadığını hatırlatmakta, İslâm'ın gayrimüslimlere tanıdığı din ve vicdan hürriyetinin kapsamına kendi mâbedlerini inşâ etme hakkının da girdiğini, bu sebeple İslâm şehirlerinde kilise ve havra yapılamayacağını kabul etmeyi doğru bulmadığını ifade etmektedir[23]. Kanımızca da, gayrimüslimlere tanınan din ve vicdan hürriyeti kaçınılmaz olarak dinî âyin ve ibadet hürriyetini ve buna bağlı olarak mabedlerin dokunulmazlığının tanınmasını ve ihtiyaç belirmesi ve devlet başkanının uygun görmesi halinde de Hicaz

---

19 İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 712.

20 İbn Âbidîn, VI, 330. (II.Mahmud'un padişahlığına rastlayan bu tarihte Şam, 1831-1840 yılları arasında şehri elinde tutan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın işgali altındaydı. Hadisenin bundan sonrasını talikten öğreniyoruz: "Bir sene sonra Hıristiyanlar havranın çevresindeki Müslümanlara ait evleri de gasbedip kiliseye katarak istediklerinden de fazlasını elde ettiler.").

21 M.Âkif Aydın, "Din" md. *DİA*, IX, 326.

22 el-Kardâvî, s. 20.

23 Abdülkerim Zeydân, s. 98-99.

bölgesi dışında bu tür mâbedlerin[24] inşâ edilebilmesini gerekli kılmaktadır. Esasen Kahire gibi Müslümanların hakim oldukları pek çok şehirde de uygulama bu yöndedir.

Klâsik devir İslâm hukukçularına göre Hıristiyan ve Yahudiler dîni âyin ve ibâdetlerini toplu olarak ancak kilise ve havralarında icra edebilirler. Müslüman şehirlerinde kilise çanları çalınmaz; haç gezdirilmez ve Müslümanların duyacağı şekilde âyin yapılmaz[25]. Köylerde ve ahalisi Müslüman olmayan mevkilerde bir sınırlama yoktur[26]. İslâm hukukçularının bu ictihadları kendi dönemlerinin sosyal ve siyasi gereklerinin bir ifadesidir. Kamu düzenini bozmadığı sürece gayrimüslimlerin ibadet esaslarına karışılmaması esastır. Medine sözleşmesinde "Yahudilerin dinleri kendilerine, Müslümanlarınki de kendilerinedir." şeklinde çok açık bir hüküm yer almıştır[27].

Zeydân'a göre klâsik müelliflerin zikrettikleri yasaklamalar İslâm'ın şiârından olsa idi bu yasaklamaların köy ve ahâlisi Müslüman olmayan yerlerde de geçerli olmaları gerekirdi[28]. Gerçekten de söz konusu yasaklamalar bir maslahata mebnidir. Mesela çan çalmama yasağı namaz vakitlerine münhasırdır ve Müslümanların ibâdetine saıgı göstermekle ilgilidir. Nitekim Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın şamlılarla yaptığı zimmet antlaşmasında ezanın okunmasından biraz önce başlamak üzere namaz süresince kilise çanlarının çalınmayacağı belirtilmiştir[29].

---

24 Esasen kilise ve havralar sadece Hıristiyan ve Yahudiler için değil Müslümanlar için de birer ibadet yeri konumundadırlar. Buralara girip dua etmek ve hatta namaz kılmak bir kısım fukahaya göre caizdir. Bu ictihada karşı çıkan fakihler kilise ve havralarda namaz kılmayı kesin olarak haram kabul etmemiş ancak tahrimen mekruh olarak nitelemişlerdir. Konuya ilişkin fıkhî görüşler şöyle özetlenebilir: a) Kilise ve havralara girmek ve oralarda namaz kılıp ibadet etmek buraların necis olma ihtimaline binâen tahrimen mekruhtur. Bu kerahiyet Müslümanların oralara girme haklarının olmamasından değildir. Hanefîlerin ictihadı bu yöndedir; bk. İbn Âbidîn, II, 43. b) İslâmın ilk devirlerindeki bazı uygulamalar kilise ve havralarda namaz kılındığını göstermektedir. Necran'dan yazılan bir mektupta namaz kılmak için havradan daha temiz ve güzel bir mekan bulunamadığının ifade edilmesi üzerine, Hz.Ömer orada namaz kılınmasına izin vermiştir; bk. Aynî, IV, 3. Ebû Mûsa el-Eş‘ari ve Ömer b. Abdilaziz'in kilisede namaz kıldığı bildirilmiştir. şa‘bî, Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Sîrîn de kilisede namaz kılmakta bir sakınca görmemişlerdir; bk. Seyyid Sâbık, I, 254. Hanbeli hukukçulardan İbn Kayyim el-Cevziyye meseleyi tartışmış ve kanaatini buralarda namaz kılınabileceği yönünde belirtmiştir; bk. *Ahkâmü ehli'z-zimme*, II, 712-713.) Aralarında İbn Abbâs'ın da bulunduğu bir gruba göre ise içinde resim ve heykel bulunmayan kilise ve havralarda namaz kılınabilir. Hz. Ömer, "İçlerinde resim ve heykel bulunması sebebiyle kiliselerinize girmeyiz" demiştir. İbn Abbâs içinde heykel bulunmayan havralarda namaz kılmıştır; bk. Buhârî, "Salât", 54. Aynî, Hz.Ömer'in kiliseye içinde resim olduğu için girmediğini eğer resim olmasaydı girmekten kaçınmaıacağını belirterek içinde resim bulunmayan kiliselerde namaz kılmanın sahih olduğunu ifade etmektedir; bk. *Umdetü'l-qârî*, IV, 3.

25 Ebû Yûsuf, s. 149, s. 152; el-Ferrâ, s. 159-160; Mâverdî, s. 259.

26 Serahsî, IV, 1532-1533; Kâsânî, VII, 169.

27 Hamîdullah, s. 61, (md.25).

28 Zeydân, s. 100.

29 Hamîdullah, s. 458.

II. KİLİSE VE HAVRALARIN OSMANLI HUKUK TARİHİNDEKİ YERİ

A. Klâsik Dönem

Osmanlı Devletinde kilise ve havraların statüsü İslâm hukukuna, özellikle Hanefî mezhebinin ictihadlarına uygun olarak düzenlenmiştir. Fıkıh kitapları Osmanlı hukukunun hem bilgi hem de yürürlük kaynağı durumundadır. Bu itibarla, teorik olarak İslâm hukuku ile ilgili bölümde ifade edilenler Osmanlılar için de geçerlidir. Muhtemelen kiliselerin statüsü ile hükümlerin de yer aldığı, Fetihten sonra Ortodoks Rum cemaati lideri Georgios Skolarios II.Genadios'la Fatih Sultan Mehmed arasında yapıldığı sabit olan zimmet antlaşmasının metni günümüze kadar ulaşamamıştır. Islahat Fermanında[30] ve Tanzimattan sonra yayınlanan Rum Patrikhanesi nizamnamesinde[31] söz konusu zimmet antlaşmasına atıfta bulunulmaktadır. Benzer hükümler ihtiva ettiği anlaşılan ve yine fetihten hemen sonra Galata zimmîleriyle yapılan ahidnâmenin metni ise elimizdedir. Ahidnâmede mevcut kiliselere dokunulmayacağı, kiliselerin camiye çevrilmeyeceği, dîni âyin ve erkânları ne surette ise aynen devam edeceği buna karşılık yeni kilise inşâ edilemeyeceği ve çan çalınamayacağı hususları belirtilmiştir[32]. Yine Fatih'in verdiği metropolit beratında "Utrukûhüm fîhâ (vemâ) yedînûn/Onları dinleri üzerine serbest bırakınız" hadîsi zikredilerek Ortodoks ruhani reislerinin dîni âyin ve ibadetlerini önceden nasıl icra ediyorlar ise aynen öyle icra etmeleri istenmiştir[33]. Yavuz Sultan Selim'in Dubrovnik gayrimüslimlerine verdiği ahidnâmede *Dubrovnik küffarının emn ü eman içinde* olacakları hükmü yer almıştır[34]. 922/1516 tarihli adâletnâme muhtevalı Semendire Eflâkleri Kanunnamesindeki *kâfir köylerinde mütemekkin Müslümanlardan reâyâ rencide olalar, ol kimesneler* (Müslümanlar) *kâfir köylerinden emr-i şerîfim üzre göçürüle* hükmü gayrimüslim haklarının korunmasının çarpıcı bir örneğidir[35]. Kanunî Sultan Süleyman devri kanunnamelerinden Kanunnâme-i Livâ-i Kudüs'ün bir parçası olan *Kanun-ı Kamâme*'de

---

30 Karal, V, 259.

31 "Patrik bulunan zât kilise-i şarkînin bir büyük reis-i ruhanîsi olduğundan başka Fatih Sultan Mehmed Han Hazretleri tarafından ihsan buyurulup sâir selâtîn-i izâm-ı maziye taraflarından takdir ü ibka ve zât-ı şevketismât Hazret-i Padişahî cânib-i âlisinden te'kid buyurulmuş olan imtiyazatı hâvi olan berat-i âlişanda muharrer kâffe-i hususâtın icrasına memur olduğuna..."; bk. *Düstûr*, Birinci Tertip, İstanbul 1289, c.II, s. 905, madde 3.

32 Ahidnâmenin ilgili hükümleri şöyledir: "Kabul eyledim ki kendülerin âyinleri ve erkânları ne vechile câri ola gelirse yine ol uslûb üzere âdetlerin ve erkânların yerine getüreler. Ve kiliseleri ellerinde ola, okuyalar âyinlerince. Amma çan ve nâkus çalmayalar. Ve kiliselerin alub mescid etmeyem. Bunlar dahi yeni kilise yapmayalar"; bk. Akgündüz, I, 477.

33 "Ve buyurdum ki baʿde'l-yevm anda metropolit olub *utrukûhüm fîhâ yedînûn* mûcebince kendü resimleri ve âyinleri ne ise eyle ede..."; bk. Akgündüz, I, 407.

34 Akgündüz, III, 385.

35 Akgündüz, III, 461.

Hristiyan ve Yahudilerce hac mahalli olarak kabul edilen ve Bizans İmparatoru Konstantin tarafından Hz.İsa'nın kabri olduğu iddia edilen yerde inşâ edilen Kıyâme Kilisesi'nin gayrimüslimlerce ziyaret edilmesi esasları belirlenmiştir[36].

Osmanlılar fethettikleri şehirlerde hakimiyet işareti olarak o yerin en büyük kilisesini camiye çevirir diğer kiliseleri ise Hıristiyan nüfusun ihtiyacı oranında eski kullanım tarzı üzerine terkederlerdi. Ebussuud Efendi'ye 945/1538-39 tarihinde "Merhum Sultan Mehmed Han -aleyhi'r-rahme ve'l-ğufrân- Hazretleri mahrusa-ı İstanbul'u ve etrafındaki karyeleri anveten mi feth eylemişlerdir?" sorusu yöneltildiğinde şöyle cevap vermiştir: "Maruf olan anveten fetihdir. Amma kenayis-i kadîme hali üzerince ibkâ olunmak sulhen fethe delalet eder. Sene hams ve erbe'în ve tis'amie tarihinde bu husus teftiş olunmuşdur. Yüz on yedi yaşında bir kimesne ile yüz otuz yaşında bir kimesne bulunup 'Yahudi ve Nasârâ el altından Sultan Mehmed Han ile ittifak idüb tekfura nusret etmeyecek olub, Sultan Mehmed dahi onları sebı etmeyüb halleri üzerece mukarrer edecek olub bu vechile feth olundu' deyu müfettiş mahzarında şehadet edüb bu şehadet ile kenayis-i kadîme hâli üzerine kalmışdır"[37]. Ebussuud Efendi, İstanbul her ne kadar savaş yoluyla alınmışsa da, kiliselerin mevcudiyetini hukukî bir zemine oturtabilmek amacıyla, fıkıh kitaplarında da zikredilen bir usulü kullanmış ve genişletici bir yorumla meseleye açıklık getirmek istemiştir.

Fetihden sonra İstanbul'un en büyük kilisesi olan Ayasofya, Fatih'in vakfı olarak camiye çevrilmiştir[38]. Büyük kiliselerin başlıcalarının cami haline getirilmesi II.Bayezid devrine rastlamaktadır. Bu devirde devlet adamları boş ve metruk kiliseleri cami haline getirme yarışına girmişlerdir. Sonraki devirlerde kiliselerin camiye dönüştürülmesi eski hızını kaybetmiştir. Kanuni zamanında iki küçük kilise mescid haline getirilmiştir. İstanbul'un fethinden itibaren yaklaşık kırk iki kilise cami haline getirilmiştir[39]. Daha sonraki devirlerde de camiye çevrilen kiliselerin, fetihten itibaren geçen zaman içinde Hıristiyan nüfusun ihtida veya göç sebebiyle azaldığı ve ahalisinin çoğunluğunun Müslümanlardan ibaret hale geldiği mahallelerin ortasında kaldığı için cami haline getirildiği belirtilmelidir.

---

36 Akgündüz, VII, 54-55.

37 Ebussuud Efendi, *Marûzât*, s. 75.

38 Camiye çevrilen Ayasofya'nın içindeki dinî tasvirler ihtiva eden mozaiklere uzun süre dokunulmadığı ifade edilmektedir. 16. yüzyılın sonlarına doğru Fas sultanının elçisi olarak İstanbul'a gelen Ebu'l-Hasan et-Tamgruti ve 17. yüzyılda Evliya Çelebi bu mozaikleri gördüklerini nakletmektedirler. Baron de Tott, 1755'te mozaiklerin artık görülemediğini ifade etmektedir; bk. Eyice, I, 449-450; a.mlf. IV, 208; ayrıca bk. K. Süssheim, "Ayasofya" md. *İA*, II, 49. Arif Müfid Mansel de Ayasofya'nın kubbesinde taht üzerinde oturan bir İsa tasvirinin yer aldığını, bu tasvirin Sultan Abdülmecid zamanında kazasker Mustafa İzzet Efendi tarafından yazılmış bir âyet ile örtüldüğünü belirtmektedir ki bütün bu rivayetler yeniden tetkike muhtaç gözükmektedir; bk. "Ayasofya" md. *İA*, II, 54.

39 Eyice, s. 10-14.

Yeni kilise yapımına ise kural olarak izin verilmemiştir. 1516, 1530 ve 1541 tarihli Bosna Sancağı Kanunnamelerinde ifade edildiği üzere sonradan ihdâs olunan *ve defter-i atîkde kilise yazılmayan* yerlerde yapılan kiliselerin yıktırılacağı belirtilmiştir[40]. Yeni kilise yapma yasağı devletin son zamanlarına kadar devam etmiş ancak bunun bazı istisnaları da görülmüştür. 1774 tarihli Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla Rusya'ya Beyoğlu'nda bir kilise inşâ etme izni verilmiş[41] Eflak ve Boğdan'da yeni kilise yapılmasına ve eskilerin tamirine engel olunmayacağı[42] belirtilmiştir.

B. Tanzimattan Sonraki Dönem

Osmanlı Devletinde gayrimüslim cemaatların dinî âyin ve ibadetlerini icra edebilmeleri hiç bir zaman gerçek anlamda bir sorun haline gelmiş değildir. Buna rağmen devletin zayıflamasına paralel olarak Rusya'nın Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla Ortodoksların himayesini üzerine alarak kiliselerini korumayı taahhüt etmesi bu sözde soruna milletlerarası bir mahiyet vermiştir. Tanzimat döneminde ise bu gibi müdahaleler gittikçe artan bir tarzda milletlerarası ilişkilerin konusu olmuş ve Islahat Fermanıyla Osmanlı Devleti sanki önceden zimmîleri bu haklarından mahrum ediyormuş gibi bu defa hukuken bir taahhüt altına girmiştir. Aynı yıl yapılan Paris Antlaşmasında fermana atıfta bulunularak bu taahhütler milletlerarası sahaya taşınmıştır. 1878 tarihli Berlin Antlaşmasıyla da zimmîlerin hakları bu defa uluslararası bir sözleşmesin konusu haline gelmiştir[43].

1856 tarihli Islahat Fermanında gayrimüslim mâbedlerinin tamirine mani olunmayacağı ancak bunların yeniden yapılmalarının Bâbıâlinin iznine tâbi olduğu hükmü yer almıştır[44]. Bununla birlikte yeni mâbed yapma yasağı ve tamir için izin alınması kuralının

---

40 Bir örnek olmak üzere 922/1516 tarihli Bosna Sancağı Kanunnamesinin ilgili hükümleri aşağıda verilmiştir. Diğer iki kanunnamenin ilgili maddeleri de hemen hemen aynıdır. "Bazı yerlerde kadîm kafir zamanından berû kilise olmayan yerlerde kilise ihdâs olunmuş,anın gibi cedid ihdâs olunmuş kiliseler yıkdırulub ve içinde oturub tecessüs-i ahvâl edüb diyâr-ı küffâra haber eden keferenin ve papazların muhkem haklarından geline ve siyasetleri oluna. Ve yollarda haçlar vaz‘ olunmuş, hedmolunub min ba‘d etdirmeyeler ve ederlerse edenlere siyaset oluna. Ve hangi kadının kadılığında olub men ve def etmeye, azline sebeb ola"; bk. Akgündüz, III, 377-378. 1530 ve 1541 tarihli Bosna Sancağı Kanunnamelerinin ilgili hükümleri için bk. a.mlf. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, VI, 425, 444.

41 Madde 14: Düvel-i sâireye kıyasen kilise-i mahsusadan maada Galata tarafında Beyoğlu nam mahallenin yolunda tarîk-i ‘âmda Rusya Devleti bir kenîse itdirmek caiz ola. İş bu kenîse, kenîse-i avam olub Ruso-Gyrek (Russo-Grecque) kenîsesi tabiriyle tesmiye ve ilelebed Rusya Devletinin elçisi sıyanetinde olub her dürlü taarruz ve müdahaleden emin ve beri ve hıraset oluna. Bk. Erim, I, 127.

42 Madde 16: (Eflak ve Boğdan'da) Kel-evvel Hıristiyan diyaneti vücuhla serbest olub icrasına bir dürlü mümanaat olunmayub ve kiliselerin müceddeden binâsına ve atîklerinin tamirine mümanaat olunmaya; Erim, s. 128.

43 Metin için bk. Erim, s. 403-424.

44 Metin için bk. Karal, V, 260.

gayrimüslimleri mağdur etmediği anlaşılmaktadır. Zira 1885'de sadece İstanbul'da yüz elliye yakın kilise ve havra mevcuttur[45].

1273/1856-1857'de yaşanan bir hadise vardır ki Tanzimat döneminin özelliğini yansıtması itibariyle burada zikredilmelidir. Fransa'ya Kudüs'te bir kilise yapımı için ruhsat verilmiş ancak yer seçimi yapılmamıştı. Fransızların Kudüs'ün Bâb-ı Hutta mahallesinde yer alan ve vaktiyle kilise iken fetihten sonra camiye tahvil edilen Selâhuddin Camii yerine kilise inşâ etmek üzere Bâb-ı Âlî'ye başvurması üzerine keyfiyet Kudüs mutasarrıfı Kâmil Paşa'dan sorulmuş, *fransızlu* bir devlet adamı olan Kâmil Paşa da orasının mezbebelik olduğundan bahisle kilise yapılmasında bir mahzur olmadığı cevabını vermiştir. Bu yazışma sonucu talebe uygun ferman-ı âlî sâdır olmuştur. Bunun üzerine aralarında Kudüs'ün şafiî müftüsü ve Harem-i şerif şeyhi de olmak üzere çok sayıda ulema ve meşayih İstanbul'a müracaat edip meselenin aslının aktarıldığı gibi olmadığını, mezbelelik olarak nitelenen yerde Selâhuddin Camii ve medresesinin binasının mevcut bulunduğunu, mihrabın, kapıların ve hatta kapı kilitlerinin dahi yerinde olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu teşebbüsler sonuçsuz kalmış, verilen fermanın istirdadı mümkün olmamış ve emsali görülmemiş şekilde, bir cami kiliseye tahvil olunmuştur[46].

1876 Kanun-ı Esâsîsinde yer alan "... memâlik-i Osmaniyede maruf olan bilcümle edyânın serbesti-i icrası ve cemaat-ı muhtelifeye verilmiş olan imtiyazat-ı mezhebiyyenin kemâkân cereyanı devletin taht-ı himayetindedir" şeklindeki 11. maddeyle gayrimüslim mâbedlerinin mevcut statüsü anayasal bir koruma altına alınmıştır.

Tanzimattan sonra yayınlanan Rum Patrikliği[47], Ermeni Patrikliği[48], Protestan Cemaatı[49], Hahamhane[50] nizamnameleri ve Manastırlar hakkkında bazı mevadd-ı umumiyyeyi hâvi nizamname[51] ile kilise, manastır ve havraların idaresi, devletle olan ilişkilerinin tanzimi gibi hususlar etraflıca tespit edilmiştir. Kiliselerin tezyîni ve âyinlerin icrası için gereken eşya için gümrük muafiyeti tanınmıştır[52].

1910 tarihli *Rumilinde kâin münâziunfîh kilise ve mektebler hakkında*ki kanun ile de Osmanlı tarihinde ilk defa devlet, kilise yapımı için para yardımında bulunmayı taahhüt

---

45 Bilal Eryılmaz, s. 46.
46 Cevdet Paşa, II, 9-15.
47 Düstûr, Birinci Tertip, II, 902.
48 Düstûr, Birinci Tertip, II, 938.
49 Düstûr, Birinci Tertip, IV, 615.
50 Düstûr, Birinci Tertip, II, 962.
51 Düstûr, Birinci Tertip, II, 935.
52 Düstûr, Birinci Tertip, II, 610.

etmiştir[53]. Rum Patrikliği ile Bulgarlar arasındaki öteden beri yaşanan çekişme sonucu Bulgarların Patriklikten ayrılıp "Bulgar Eksarklığı" adı altında ayrı bir kilise kurmalarına 1870 tarihli bir beratla izin verilmesi[54] üzerine bu defa bu iki kilise arasında ortaya çıkan bazı huzursuzlukları gidermek amacıyla yukarıda adı geçen kanun kabul edilmiştir. Kanuna göre içinde kilise bulunan bir köy veya çiftlik veya kasabada ahalinin bir kısmı Patrikhaneye diğer kısmı Eksarkhaneye mensup ise o kilise esasen hangi taraf namına kayıtlı ise o tarafa ait olacaktır. Ancak bu tarafa mensup olan nüfus, ahalinin 1/3 ünden az ise bu defa kilise diğer tarafa devredilecek ve azınlıkta kalan taraf için yeniden kilise yapımında kullanılmak üzere hükümet para yardımında bulunacaktır (md.3). Bu yardım, kanunun yayımı tarihine kadar ortaya çıkmış bulunan ihtilafları halletmek için bir defaya mahsus olup (md.6), para yardımıyla yeniden inşâ olunacak kiliseler hakkında ferman-ı âli ısdarı beklenmeyip vilayet makamından alınan ruhsatla inşaata başlanılabilecektir (md.10).

Lozan Konferansında diğer meselelerin yanında azınlıklara ait mâbedlerin akıbeti meselesi de uzun tartışmalara neden olmuştur. 18 Mayıs 1923 tarihli alt komite raporuyla konunun Türk temsilci heyetinin ilgili devlet temsilcilerine göndereceği notalarla halledilmesi kararlaştırılmıştır. Heyet başkanı olan İsmet İnönü'nün İngiltere, Fransa ve İtalya temsilcilerine gönderdiği mektuplar nota yerine kabul edilmiş, bu mektuplarda azınlıklara mahsus mâbedlerin hukukî varlıkları tanınmıştır. Söz konusu mektuplar İkamet ve Adli Salahiyet Anlaşmasına ilişkin olup vazgeçilen Türk bildirisinin yerini tutmuştur. Mektupların yürürlük süreleri, İkamet sözleşmesinin 20/I maddesinde yedi yıl olarak kabul edilen süreye tabi olduğundan yedinci yılın sonunda kendiliğinden yürürlükten kalkmıştır. Mektuplarda ifadesini bulan bu tanıma, tanınan kurumlar lehine birer kazanılmış hak doğurduğu için uluslararası hukuktan kaynaklanan müktesep haklara saygı ilkesine istinaden korunmaktadır. Türkiye'nin bugünkü hukukî durumunu bu nedenle uluslararası hukuk belirlemektedir[55].

Lozan Antlaşmasında Fener Rum Patrikhanesinden ve Yahudi Hahamhanesinden ayrıca bahsedilmiş değildir. Lozan Antlaşmasının 38-44.maddelerinde gayrimüslim Türk vatandaşlarının statüsü belirlenirken bunların din ve mezhep farkları gözetilmeksizin bütün Müslüman ve gayrimüslim vatandaşlara eşit haklar tanınmakta ve Osmanlı Devleti tarafından tanınan bütün imtiyazlar kaldırılmaktadır. Rum, Ermeni ve Yahudilerin tam bir serbestiyet içerisinde ibadet yapmaları, kilise, havra ve mezarlıklarını muhafaza etmeleri

---

53 Düstûr, İkinci Tertip, İstanbul 1330, c.II, s. 431-433.

54 Bu konuda bk. Bozkurt, s. 190-194.

55 Şanlı, s. 851-852.

hususunda gereken kolaylığın gösterileceği taahhüt edilmektedir. Buna mukabil Patrikhanenin ekümenik olma vasfı kaldırılmaktadır[56].

SONUÇ

Gayrimüslimlere tanınan din ve vicdan hürriyeti, mâbedlerin korunması ve ihtiyaç belirmesi halinde yenilerinin yapılmasına izin verilmesini de gerekli kılmaktadır. İslâm hukukunun gayrimüslim mâbedlerine tanıdığı hukukî statünün antlaşmalarda yer alan hükümler istisna tutulursa aslında bir iç hukuk düzenlemesi olduğu belirtilmelidir. Yine kural olarak yabancı devletlerin Müslüman mâbedlerine yönelik hukukî tasarrufları ve tavır alışları, İslâm devletinin gayrimüslim mâbedlerine tanıdığı statüyü etkilememiş ve gayrimüslimlerin İslâm ülkesinde sahip oldukları din ve vicdan özgürlüğüne menfi bir tesir icra etmemiştir. Bir başka ifadeyle bu hususta karşılıklılık ilkesi nazara alınmamıştır. Osmanlı Devleti de diğer İslâm devletleri gibi gayrimüslim mâbedlerine hukukî bir koruma sağlamış, ihtiyaç olduğu oranda bunların yapılmasına karşı çıkmamış, gayrimüslim ahaliye din ve vicdan özgürlüğü tanımıştır. İstanbul'un bazı semtlerinde cami, kilise ve havranın yan yana yer alması bunun yaşayan bir delilidir.

---

56 Şahin, *DİA*, XII, 347.

BİBLİYOGRAFYA

Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, c. I, III, IV, VI, VII, İstanbul 1990-1994.

Aydın, M. Âkif, "Din" md, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX.

Aynî, *Umdetü'l-qârî şerhü sahihi'l-Buhârî*, c. IV, Kahire 1972.

Bozkurt, Gülnihâl, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, Ankara 1989.

Buhârî, "Salât", 54.

Cevdet Paşa, *Tezâkir*, yay.Cavid Baysun, 2. baskı, c. II (13-20), Ankara 1986.

Demenhûrî (Ahmed ed-), *Kitâbu İkâmeti'l-Hucceti'l-Bâhira alâ Hedm-i Kenâis-i Mısr ve'l-Kahira*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr: 934, vr. 1-28.

Düstûr, Birinci Tertip, c.II, IV; İkinci tertip, c. II, İstanbul 1289,1330.

Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, (thk. M.Halil Herrâs), Beyrut 1406/1986.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1403/1983.

Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, Kahire 1397.

Elöve, M.Emil, "Türkiye'de din imtiyazları", *AÜHFD*, c. X, sayı 1-4, s. 305-368.

Erim, Nihat, *Siyasi Tarih Metinleri*, c. I, Ankara 1953.

Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrımüslim Teb'anın Yönetimi*, 2. baskı, İstanbul 1996.

Eyice, Semavi, "İstanbul'un camiye çevrilen kiliseleri", *Taç*, c. I, sayı 2 (Mayıs 1986), s. 9-18.

_____, "Ayasofya", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. IV, s. 208.

_____, "Ayasofya", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. I, s. 449-450.

Hamîdullah, Muhammed, *Mecmûatü'l-vesâik es-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hılâfeti'r-râşide*, 6. baskı, Beyrut 1407/1987.

Hüsam Çelebi, *Risâle-i ma'mûle li-beyâni ahvâli'l-kenâyis şer'an*, Süleymaniye Ktp., İzmir, nr: 805/7, vr. 125b-129a.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebsâr*, Beyrut 1415/1994, c. II,VI, Beyrut 1415/1994. (Dârü'l-kütüb el-ilmiyye yayını).

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, (thk. Subhi es-Salih), c. II, Beyrut 1994.

İbn Nüceym, *Risâle fî mese'leti'l-kenâis*, Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik, nr: 439, vr. 267a-b.

İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, c. IV, Kahire 1316.

Karal, E.Ziya, *Osmanlı Tarihi*, c. V, Ankara 1988.

Kardâvî, Yûsuf, *Gayru'l-müslimîn fi'l-müctemai'l-islâmî*, Beyrut 1992.

Kâsânî, Alâüddîn, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, c. VII, Beyrut 1417/1996, (Dâru'l-fikr yayını).

Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Beyrut 1410/1990.

Sâbık, Seyyid, *Fıkhü's-sünne*, c. I, Beyrut 1985.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *şerhü's-siyeri'l-kebîr*, (thk. Abdülaziz Ahmed), c. IV, Kahire 1971.

Süssheim, K., "Ayasofya", *İA*, c. II, s.49.

Şahin, M.Süreyya, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul 1980.
_____, "Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 342-348.

Şanlı, Cemâl, "Türkiye'de yabancıların dini, ilmi, hayri kurumlarının hukukî durumu ve gayrimenkul iktisapları", *Hıfzı Timur'a Armağan*, (İstanbul 1979).

Zeydân, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâri'l-islâm*, Beyrut 1982.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

CEHÂLETÜ'R-RÂVÎ VE İLGİLİ TERİMLER

Ahmed YÜCEL*

Hadis uydurma faaliyetlerine karşı alınan tedbirlerin en önemlilerinden biri isnad sistemidir. İsnad veya sened, bir haberi rivayet eden kişiler topluluğundan teşekkül eder. Hadisin sonraki nesillere aslına uygun olarak intikalini engelleyen uydurma faaliyetleri, râvilerin kimliklerinin tesbitini ve ehliyetlerinin araştırılmasını gerekli kılmıştı. Muhaddisler yaptıkları araştırma sonucu, râvilerin gerek kimlikleri itibariyle durumlarını gerekse hadis rivayetine ehil olup-olmadıklarını geliştirdikleri terimlerle ifade etmişlerdir. Bu araştırmada münekkid muhaddislerin hadisin sıhhatini tesbitte râviyi ölçü almaları ile hadis rivayetiyle tanınmayan râvileri ifade etmek üzere kullandıkları terimlerin önemlilerinden biri incelenecektir.

I. HADİSLERİN SIHHATİNİ TESBİTTE RÂVİNİN ÖNEMİ

İmam Şâfiî'nin (v. 204/819): "hadislerin az bir kısmı hariç[1] çoğunun doğruluğu (sıhhati) rivayet edenin (râvinin) doğruluğu ile bilinir"[2] şeklindeki açıklaması ilk dönemlerde hadisin sıhhatini tesbitte öncelikle râvinin esas alındığını göstermektedir[3]. Muhaddisler râvilerinden biri veya birkaçı hadis rivayetine ehil değilse sıhhat için gerekli görülen diğer şartlara bakmaksızın hadisin sahih olmadığı hükmünü vermişlerdir. Hadisin

---

* Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

1 Beyhakî (v. 458/1063), "bazı hadislerin râvinin doğruluğu ile bilinemeyeceği" şeklinde Şâfiî'nin yaptığı istisnayı "zira doğru râvi bazan hadisi hatalı yazmak, zayıf hadisi sahih isnadla rivayet etmek, hadislerin birini diğerine karıştırmak gibi yanlışlar yapabilir, bu durumu da sadece ehil olanlar bilebilir" (bkz. Beyhakî, I, 139-140) demek suretiyle açıklamıştır.

2 Şâfiî, s. 399; Beyhakî, I, 139-140.

3 Hadisin sıhhatini tesbitte başlangıçtan beri öncelikle râvinin esas alındığına dair rivayetler için bkz. Beyhakî, I, 139-149. Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in konuyla ilgili açıklaması için bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 2.

sahih sayılması için gerekli olan ittisal, şâz ve muallel olmamak şartları, râvilerin "adâlet ve zabt" bakımından güvenilirliklerini tesbitten sonra araştırılmıştır. Nitekim sahih hadisin tarifinde de bu önceliğe uyulduğu görülmektedir.

Kaynakların verdiği bilgiler, hadisin ilk dönemlerden itibaren ilim ile uğraştığı bilinenlerden alındığını, ayrıca sıhhatini tesbit amacıyla ehline arz edildiğini ve bunların uyulması zorunlu prensipler olarak benimsendiğini göstermektedir. Nitekim meşhur muhaddislerden Süleyman b. Mûsâ (v. 119/737) Hicaz'dan Zührî ve Ata, Şam'dan Mekhul, Irak'tan Hasan-ı Basrî, Yemen'den ise Tavus'tan gelen hadisleri aldıklarını bunlar vasıtasıyla gelmeyenleri kabul etmediklerini söylemiştir[4]. Sözü edilen muhaddislerin bölgelerinde hadis âlimi olarak tanındıkları bilinmektedir. Abdullah b. Avn'ın (v. 151/768) "biz bu ilmi sadece hadis ilmiyle uğraştığı bilinenlerden tanınanlardan yazardık"[5] şeklinde açıklaması, yine Abdullah b. Avn ile Abdurrahman b. Yezîd b. Cabir'in (v. 153/770) "bu ilim hadisçi olarak tanınmayanlardan alınmaz"[6] şeklindeki sözleri, Şu'be'nin (v. 160/776) "hadisi bu ilmin meşhurlarından alın"[7] tavsiyesi ve İbn Maîn'in (v. 233/837) râvinin hadis talebiyle tanınmasının rivayetin kabulü için şart olduğunu söylemesi[8] hadisin bizzat bu ilmin ehlinden alınmasının muhaddisler tarafından önemli bir prensip olarak kabul edildiğini göstermektedir. İmam Şâfiî'nin "Muhammed b. Sîrîn, İbrahim en-Nehaî ve tâbiînden birçok muhaddis, hadisi sadece tanınanlardan alıyorlardı, buna aykırı hareket edeni de bilmiyorum"[9] şeklindeki açıklaması da bu durumu teyit etmektedir[10].

Evzâî'nin (v. 157/773) "biz hadis dinlerdik sonra da hadis ashabına arz ederdik. Onların onayladığını alır, kabul etmediklerini ise terkederdik"[11] şeklinde verdiği haber, muhaddislerin hadis almak için bu ilimle uğraşanları tercih etmekle yetinmediklerini ayrıca elde ettikleri bu malzemeleri bir hadis otoritesinin onayından da geçirdiklerini göstermektedir.

---

4 Ebû Zür'a, I, 315; Fesevî, II, 404-410.

5 Râmehürmüzî, s. 405.

6 İbn Ebî Hâtim, II, 28; Hatib, *el-Cami*, I, 126; İbn Abdilberr, I, 45; Zehebî, *Siyer*, VII, 77.

7 İbn Ebî Hâtim, II, 28; İbn Şahin, s. 165; Sem'ânî, s. 58.

8 Râmehürmüzî, s. 406; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 127; *el-Cami*, I, 128.

9 Râmehürmüzî, s. 405; İbn Receb, I, 347.

10 İbrahim en-Nehaî de dahil hadis imamlarından mechul râvilerden rivayette bulunmayanların çok az olduğuna dair Ali b. Medinî'den (v. 234/838) nakledilen haber (Mizzî, XXXII, 91; İmdadulhak, s. 594) İmam Şâfiî'nin yukarıda verdiği bilgiyle çelişir görünmektedir. Ancak hadis imamlarının hadis rivayetiyle tanınanlardan rivayet etmeyi genel prensip olarak benimsedikleri dikkate alınırsa, mechul râvilerden rivayette bulunmalarının istisnaî olduğu anlaşılır. Ayrıca muhaddislere göre mechul râviden rivayette bulunan hadiste imam da olsa bu nevi rivayetleri sahih değildir.

11 Ebû Zür'a, II, 722; İbn Ebî Hâtim, II, 21.

Hadislerin bu ilimle uğraştığı bilinenlerden alınması prensibi, bu özelliğe sahip olan ve olmayan râvileri ifade etmek üzere farklı terimlerin kullanılmasını gerektirmiştir. Aşağıda râvinin hadisçilikle tanınıp tanınmadığını ifade etmek üzere kullanılan terimler incelenecektir.

II. CEHÂLETÜ'r-RÂVİ ve BU DURUMU İFADE EDEN TERİMLER

Hadisin sahih olabilmesi için ricalinin adalet ve zabt yönüyle tanınmasını şart koşan muhaddisler, ilk dönemlerden itibaren râvilerin bu özelliğini ifade etmek amacıyla yaygın olarak bilinen ta'dil lafızlarının yanında "ma'rûf"[12] ve "meşhûr"[13] tabirlerini de kullanmışlardır[14]. Râvinin gerek şahsı (hüviyeti, kimliği) gerekse vasfı itibariyle tanınmaması değişik terimlerle ifade edilmiş olmakla beraber, bu amaçla yaygın olarak "mechul" terimi kullanılmıştır. Bu itibarla burada önce bu ıstılah ele alınacak, daha sonra râvinin cehâletine tanınmamasına delalet eden diğer tabirler incelenecektir.

A. MECHÛL

Râvinin hadis talebi ve rivayetiyle tanınmadığına delâlet etmek üzere yaygın olarak kullanılan "mechûl" teriminin, lugat ve terim anlamı, ortaya çıkışı, farklı kullanımı ile ilgili görüşler, isnâdın vasfı olarak zikredilmesi açısından ayrı başlıklar altında tetkik edilecektir.

1. Lugat ve Terim Anlamı

Mechûl, C-H-L kökünden ism-i mef'ûl olup, bilinmeyen anlamına gelmektedir[15]. Hadis ıstılahında da bu mânaya uygun olarak "hadisle meşgul olmayan, hadis öğrenim ve öğretimiyle tanınmayan, fazla hadis rivayet etmeyen ve bundan dolayı da hadisçiler arasında bilinmeyen kimse" anlamına gelmektedir[16].

Râvinin mechûl olması demek, tarifinden de anlaşıldığı gibi hadis âlimleri tarafından tanınmamasıdır. Bu ise genellikle kendisinden sadece bir kişinin rivayet etmesi sebebiyledir[17]. Ancak kendisinden sadece bir kişi rivayette bulunduğu halde mechûl kabul edilmeyen râviler olduğu gibi, birçok kimsenin rivayette bulunduğu râvilerin mechûl olarak

---

12 Misal için bkz. İbn Ebî Hâtim, II, 32; Müslim (Mukaddime), I, 25; Zehebî, *Siyer*, VIII, 320.

13 Misal için bkz. İbn Şahin, s. 165.

14 Râvi hakkında "mechûl"ün zıd anlamlısı olarak kullanılan "ma'rûf" ve "meşhûr" daha sonraki (hicrî ikinci üçüncü asırlar) dönemlerde de kullanılmıştır. Misal için bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 180; IV, 12; V, 378, 395-396.

15 İbn Manzur, "c-h-l" md.

16 Hatîb, *el-Kifâye*, s. 111, 149; İbnu's-Salâh, s. 112-113; Koçyiğit, s. 260; İkramullah, s. 290-292.

17 Hatîb, *el-Kifâye*, s. 111.

tavsif edildiğine de burada işaret etmeliyiz. Nitekim Yahya b. Maîn'e râviden kaç kişi rivayette bulunursa mechûl olmaktan kurtulur? diye sorulduğunda "İbn Sîrîn ve Şa'bî gibi muhaddisler rivayet etmekle"[18] şeklinde cevap vermiştir. Ali b. el-Medinî[19], Ahmed b. Hanbel[20] râvinin mechûl kabul edilip edilmemesinde sadece kendisinden rivayette bulunanların çokluğuna bakmamışlar, rivayet ettiği hadisin sayısı ile muhaddisler arasındaki şöhretini de esas almışlardır. Şu halde Muhammed b. Yahya ez-Zühlî[21] (v. 258/872) hariç ilk üç asır muhaddislerinin râvinin cehâletini tesbitte kendisinden rivayette bulunanların sayısını esas almadıklarını, muhaddisler arasındaki şöhreti ile kendisinden güvenilir râvilerin rivayette bulunmasına dikkat ettiklerini söylemek mümkündür.

2. Ortaya Çıkışı

Mechûlün ilk defa ne zaman ve kim tarafından kullanıldığını kesin olarak söylemek mümkün olmamakla birlikte, kaynaklarda söz konusu tabiri Ebû Hanife'nin (v. 150/767) râvinin vasfı olarak zikrettiği nakledilmektedir[22]. Ebû Hanife'nin kullanımından hareketle sözü edilen terimin hicrî ikinci asrın ilk yarısından itibaren kullanılmaya başlandığı, Şâfiî'den (v. 204/819) sonra da bu kullanımın yaygınlaştığı söylenebilir[23].

3. Kısımları

Tesbit edilebildiği kadarıyla ilk üç asırda râvinin gerek zat (kimliği) gerekse vasfı (adalet-zabt durumu) itibariyle tanınmadığını ifade etmek üzere sadece mechûl terimi kullanılmaktaydı. Daha sonraki dönemlerde ise râvinin zatının ve vasfının bilinmediği farklı terimlerle ifade edilmiştir.

---

18 İbn Receb, I, 81.

19 Ali b. el-Medinî'nin râvinin cehâletini tesbitte rivayet ettiği hadis sayısı ile muhaddisler arasındaki tanınmışlığını esas aldığına dair bkz. İbn Receb, I, 82-84.

20 Ahmed b. Hanbel'in kendisinden birçok kimse rivayette bulunmasına rağmen Abdurrahman b. Va'le hakkında "mechûl" demesi, Halid b. Sümeyr hakkında ise "el-Esved b. Şeyban'dan başka kendisinden rivayet edeni bilmiyorum ancak hasenü'l-hadistir, bana göre hadisi sahihtir" şeklindeki açıklaması râvinin cehâleti ile muhaddisler tarafından tanınmamasını kastettiğini göstermektedir. Bkz. İbn Receb, I, 84.

21 Müteahhir muhaddislerin de benimsediği Muhammed b. Yahya ez-Zühlî'nin görüşüne göre râvinin cehâletini tesbitte rivayette bulunan râvi sayısı esas olup, kendisinden sadece tek kişinin rivayette bulunduğu râvi "mechul" kabul edilmekte iki veya daha fazla kimse rivayette bulunursa, cehâlet ortadan kalkmaktadır. Bkz. İbn Receb, I, 82.

22 Ebû Hanife'nin, Ebû Ayyaş Zeyd b. Ayyaş hakkında "mechûl" tabirini kullandığına dair bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 424.

23 Şâfiî'nin söz konusu tabiri kullanımı için bkz. Şâfiî, s. 139.

"Mechûlu'l-ayn"[24] râvinin zatının, "mechûlu'l-hal" veya "mestûr"[25] ile "mechûlü'l-adâle"[26] ise vasfının[27] bilinmediğini ifade etmek üzere kullanılan farklı terimlerdir.

4. İsnadın Vasfı Olarak Kullanılışı

Mechûl tabiri çoğunlukla râvinin vasfı olarak zikredilmekle birlikte isnâdla ilgili olarak da kullanılmıştır. "«"Ê«œ†Â", "«"Ê«œÁ†" veya "«"Ê«œ†‰Í"·"[28] şeklinde kullanıldığında "isnadında mechûl bir veya birkaç râvi var" anlamına gelmektedir. Nitekim Ali b. el-Medinî'ye "kişiye hanımını niçin dövdüğü sorulmaz" hadisi sorulduğunda "isnadı mechûldür, isnadında Davud b. Abdullah el-Evdî vardır ki ondan Abdurrahman b. el-Müstemlî'den başka rivayette bulunanı bilmiyorum"[29] şeklinde cevap vermek suretiyle isnadda bir râvinin mechûl olduğunu ifade etmiştir. Aynı soruya Ebû Hâtim de "isnadı bilinmemektedir, râvileri mechûldür"[30] demiştir ki bu durumda isnadda birkaç mechûl râvinin olduğu anlaşılmaktadır[31].

5. Ebû Hâtim'in Kullanışı

Ebû Hâtim'in (v. 277/890) bu tabiri "cehâletü'l-vasf" anlamında kullandığı görüşü ile sahebe hakkındaki kullanışını burada incelemek yerinde olacaktır.

a. Cehâletü'l-vasf anlamında kullanışı

---

24 Eğer râvinin ismi zikredilir, yalnız bir râvi de ondan rivayetinde tek kalırsa, bu şahsa "mechûlu'l-ayn" denmektedir (bkz. İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 24).

25 Genelde tevsik edilmeyen râviler hakkında kullanılan "mestûr" tabirini Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat* isimli eserinde (bkz. Hatîb, *Tarihu Bağdat*, I, 413; II, 149, 212-218, 242, 406; III, 154; Ebü'l-Hasan, s. 279) istisnaî olarak sika, saduk... gibi ta'dîl lafızlarıyla tavsif ettiği râviler hakkında da kullanmıştır.

26 Mechûlü'l-ayn olan kimseden iki veya daha fazla kimse rivayet eder fakat tevsik edilmezse bu şahsa mechûlu'l-hal denir; bu aynı zamanda mesturdur. Bkz. İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 24. "Mechûlü'l-adâle"nin de aynı anlamda olduğuna dair bkz. Koçyiğit, s. 261.

27 İbnu'l-Kattân el-Fâsî (v. 628/1230) râvinin bilinmediğini ifade etmek üzere ‰Â† À» (adaleti sâbit olmamıştır), ‰«†ÍŸ—·· (hâli bilinmemektedir), Õ«‰Á†Â (hâli mechuldür) tabirlerini de (bkz. Ebü'l-Hasen, s. 294-295) kullanmıştır. Ancak İbnü'l-Kattân'ın râvilerin cehaleti hakkında verdiği hükümleri Zehebî tenkit etmiştir (bkz. *Mîzân*, I, 556).

28 Bkz. Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebir*, II, 237.

29 İbnü'l-Medinî, *İlel*, s. 115-116.

30 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 251-252.

31 Söz konusu tabirin isnad hakkında kullanımına misal için bkz. İbnü'l-Medinî, *İlel*, s. 116; Buhârî, I, 345; II, 140, 147, 149; III, 64.

Ebü'l-Hasenat Abdulhay el-Leknevî (v. 1304/1889) ve Zafer Ahmed et-Tehanevî Ebû Hâtim'in mechulü cehâletü'l-vasf anlamında kullandığına dikkat çekmişlerdir[32]. Ancak Ebû Hâtim'in mechul diye tavsif ettiği birçok râvi hakkında hem cerh hem de ta'dil lafzı kullandığına bakılırsa bu görüşün hatalı olduğu anlaşılır. Burada mechul râviler hakkında cerh veya ta'dil lafzı kullanmak suretiyle vasıflarına da işaret ettiğine dair birkaç misal verip Ebû Hâtim'in bu nevi kullanışlarına dikkat çekmekle yetineceğiz.

Ebû Hâtim Hıdaş b. Muhacir "mechuldür, müstakîmdir"[33], Muhammed b. el-Haccac el-Becelî "mechûldür, leyyinü'l-hadistir"[34], Dinar b. Ömer "sikadır fakat meşhur değildir"[35], Said b. Muhammed ez-Zührî "hadisi müstakîmdir, sadece bir hadis rivayet etmiştir, meşhur değildir"[36] demek suretiyle adı geçen râvilerin mechûl olduklarını fakat ta'dil lafızlarını zikretmek suretiyle güvenilir olduklarını da açıklamıştır[37]. Ebû Hâtim birçok râvi hakkında mechûlü cerh lafızlarıyla birlikte zikretmek suretiyle de söz konusu râvilerin güvenilir olmadıklarını ifade etmiştir[38]. Ayrıca Ebû Hâtim'in mechûl diye tavsif ettiği râvilerin çoğunlukla kendisinden sadece bir kişinin rivayette bulunduğu kimseler olduğuna burada dikkat çekme-liyiz[39].

Yukarıdaki misallerde de görüldüğü gibi Ebû Hâtim'in mechûl ile birlikte râvinin vasfını bildiren cerh veya ta'dîl lafızlarını kullanması, çoğunlukla kendisinden sadece bir kişini rivayette bulunduğu râvileri mechûl diye tavsif etmesi; onun söz konusu terimi "cehâletü'l-ayn" anlamında kullandığını da göstermektedir. Ancak hemen ifade edelim ki bu durum Ebû Hâtim'in sözü edilen terimi cehâletü'l-vasf anlamında kullanmadığı mânasına gelmemektedir. Zira Ebû Hâtim'in kendisinden altı kişinin rivayette bulunduğu Salih b. Cübeyr[40], dörder kişinin rivayette bulunduğu Davud b. Yezîd es-Sekafî[41] ile Abdurrahim b. Kerdem[42] hakkında kullandığı mechûl tabirinin cehâletü'l-vasfa delalet ettiği açıktır.

---

32 Leknevî, s. 229-230; Tehânevî, s. 265.

33 İbn Ebî Hâtim, III, 391.

34 İbn Ebî Hâtim, VII, 235.

35 İbn Ebî Hâtim, III, 430.

36 İbn Ebî Hâtim, 58.

37 Ebû Hâtim'in mechûl ile birlikte ta'dîl lafızlarını kullandığı için ayrıca bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 391; IV, 8, 127; VII, 235; VIII, 265; IX, 174.

38 Misal için bkz. İbn Ebî Hâtim, II, 298, 384; III, 37, 53, 143, 350, 393; IV, 17-18, 19, 102, 367.

39 Misal için bkz. İbn Ebî Hâtim, II, 287, 288; III, 85-86, 87, 89, 93, 105; IV, 37, 49, 57; VIII, 248, 267, 269, 272, 284, 298, 326, 328, 342, 351, 392, 399.

40 İbn Ebî Hâtim, IV, 397.

41 *A.g.e.*, III, 428.

42 *A.g.e.*, V, 399; Zehebî, cemaatin Abdurrahîm b. Kerdem'den kalabalık bir grubun rivayette bulunduğunu zikretmektedir (bkz. Zehebî, *Mîzân*, II, 606).

b. Sahabe hakkında kullanışı

Ebû Hâtim hadis rivayetiyle tanınmayan sahabiler hakkında, ‰Ä†Ï—Ë†ŸË (on-dan hadis rivayet edilmemiştir)[43], ‰«†«Ÿ‰Â¯[44] veya ‰«†«Ÿ‰Â†[45](ondan rivayet edildiğini bilmiyorum), ‰«† Ÿ—·† (rivayette bulunduğu bilinmemektedir)[46], ‰«†‹ (onu bilmiyorum)[47] ve —ËÈ†ÕœÍÀ«†Ë«Õœ«†Ë†% (bir hadis rivayet etmiştir, hadis rivayetiyle tanınmamaktadır)[48], ‰«†Ï—ËÉ†ŸËÁ (ondan hadis rivayet edilmemiştir)[49] şeklindeki açıklamalarıyla ifade ettiği gibi mechûl tabirini de kullanmıştır[50].

Ebû Hâtim'in sahabe hakkında kullandığı mechûl tabiri ile cehâletü'l-vasfı kastetmediği, söz konusu sahabenin hadis rivayetiyle tanınmadığını ifade ettiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer (v. 852/1448) bu duruma dikkat çekerek: "Ebû Hâtim sahabeden bazıları hakkında mechûl tabirini kullanmıştır, ancak bununla o, cehâletü'l-vasfı değil, tâbiûn imamlarının kendilerinden rivayette bulunmadığını kastetmiştir[51] demektedir[52].

B. RÂVİNİN MECHÛL OLDUĞUNU İFADE EDEN DİĞER TERİMLER

Râvinin muhaddisler arasında tanınmadığı genellikle mechûl[53] tabiri ile ifade edilmekle birlikte, bu özelliği bildirmek üzere başka terimlerin de kullanıldığı olmuştur. Bunlardan bir kısmı muhaddisin râviyi sadece kendisinin tanımadığını gösterirken diğerleri de râvinin genelde bilinmediğine delâlet etmektedir.

1. Muhaddisin Râviyi Tanımadığını İfade Eden Terimler

---

43 Ebû Hâtim, sahabeden Suraka b. Amr b. Atıyye (bkz. İbn Ebî Hâtim, IV, 308) ve Salit b. Süfyan (IV, 286) hakkında kullanmıştır.

44 İbn Ebî Hâtim, IV, 319, 320, 321.

45 İbn Ebî Hâtim, IV, 320.

46 İbn Ebî Hâtim, IV, 421.

47 Ebû Hâtim, Sahabeden Ruh b. Seyyar el-Kelbî hakkında kullanmıştır (bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 494).

48 Misal için bkz. İbn Ebî Hâtim, V, 152; VIII, 425.

49 İbn Ebî Hâtim, III, 480.

50 İbn Hacer, Ebû Hâtim'in birçok sahabe hakkında mechûl tabirini kullandığını açıklamıştır (bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 357; *Lisan*, VI, 13) açıklamıştır. Ebû Hâtim'in sahabeden Halide b. Kays el-Ensarî hakkındaki kullanımı misal olarak zikredilebilir (bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 400-401).

51 Bkz. İbn Hacer, *Lisan*, VI, 13; Ebü'l-Hasen, s. 292, 438.

52 Ebû Hâtim'in sahabeden Mes'ud b. er-Rebi' hakkındaki (bkz. İbn Ebî Hâtim, VIII, 283) şeklindeki kullanımı ile diğer râviler hakkında mechûlün yanında aynı zamanda cerh veya ta'dîl lafzı da zikrettiği halde, sahabeyle ilgili böyle bir durumun söz konusu olmaması da bu görüşü teyid etmektedir.

53 Burada özellikle ilk üç asırda muhaddislerin mechûl terimi ile genellikle mechûlü'l-aynı kastettiklerini hatırlatmalıyız (bkz. İkramullah, s. 592, 594, 596, 600).

Muhaddislerin kullandığı ‰«†«˙ (onu bilmiyorum)[54], ‰«†« (onu tanımıyorum)[55], ‰«†Ë·ÀÄ¯ (Kim olduğunu bilmiyoruz)[56], ‰«†«œ—Ë (kim olduğunu bilmiyorum)[57], ‰Ï"†‰Ë†;[58] veya ‰«†Y‰A[59] (hakkında bilgim yok), ‰Í"†‰È† (onunla ilgili herhangi bir haber bana ulaşmadı)[60], ‰«†«Ÿ‰Â†«Õœ«†—[61] veya ‰«†«Ÿ‰Â†«Õœ«†[62] (ondan falanın dışında başka birinin rivayette bulunduğunu bilmiyorum), ‰«†«Ÿ—·† (durumunu bilmiyorum)[63], ‰Í"†Í—ËÈ†˙ (başkası ondan rivayette bulunmamıştır)[64], «Ê«†‰«†ÊÕ·ÿ†ŸÊÁ (ondan bu hadisten başkasını bilmemekteyiz)[65] gibi terimler kullananın râviyi tanımadığını ifade etmek içindir.

İbn Ebî Hâtim[66] (v. 327/930) ve Zehebî'nin[67] de (v. 748/1347) söyledikleri gibi yukarıdaki tabirleri, rical hakkında otorite olarak bilinen Yahya b. Maîn (v. 233/847), Ali b. el-Medinî (v. 234/848), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Ebû Zür'a er-Razî (v. 264/878), Ebû Hâtim er-Razî (v. 277/890) gibi münekkidler kullanmışsa bu râvinin genelde tanınmadığını, dolayısıyla mechûl olduğunu ifade etmiş olurlar. Bu konuda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da rical hakkında otorite olmayan muhaddis tarafından bilinmeyen herhangi bir râvinin başka münekkidlerce tanınmış olabileceğidir. Nitekim Suyûtî (v. 911/1505) bazı muhaddislere göre mechûl olup, diğer hadisçiler tarafından mechûl kabul edilmeyen râvileri zikretmiş ve bu gibi râvilerden dokuz tanesinin *Sahihayn*'da yer aldığını söyleyerek isimlerini saymıştır[68]. Bu tesbitten hareketle bu nevi râvilerin çok olmadığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak az da olsa muhaddislerce ma'ruf olan bir kısım

---

54 Misal için bkz. İbn Maîn, II, 47; IV, 206; İbn Ebî Hâtim, II, 240, 251, 254, 398; III, 96, 111; VIII, 378; IX, 114.

55 Bkz. İbn Ebî Hâtim, VIII, 47.

56 Bkz. İbn Ebî Hâtim, VII, 216; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 86.

57 Bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 96; IV, 220; VII, 42.

58 Bkz. İbnü'l-Cüneyd, s. 151, 410; İbn Ebî Hâtim, III, 571.

59 Bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 160.

60 Bkz. İbn Ebî Hâtim,VIII, 56.

61 Bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 111, 171, 195; VI, 187; Fesevî, II, 473.

62 Bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 195.

63 Ebû Hâtim'in mechûl yerine kullandığı terimlerdendir. Misal için bkz. İbn Ebî Hâtim, II, 410, 411; III, 219.

64 Bkz. Fesevî, II, 800.

65 Beyhakî'nin mechûl yerine kullandığı tabiridir (bkz. Necm Abdurrahman, s. 226-227).

66 İbn Ebî Hâtim, II, 225; IX, 414.

67 Zehebî, *Mîzân*, II, 27.

68 Suyûtî, I, 320.

râvilerin bazı âlimler tarafından mechûl kabul edilmesi fıkhî münakaşa ve ihtilaflara da sebep olabilmiştir[69].

2. Râvinin Muhaddisler Tarafından Tanınmadığını İfade Eden Terimler

Hadisçilerin kullandığı ‰Ī"†»«‰ (hadis rivayetiyle tanınmamaktadır)[70], ‰Í"†»«‰ (hadis talebiyle tanınmamaktadır)[71], ‰«†Ī`[72] veya ‰Ī"†ĪÌ[73] (şahsı tanınmamaktadır), ‰«†Īœ—Ē (kim olduğu bilinmemektedir)[74], ‰Ä†Ī—Ë†Ÿ (ondan hadis rivayet edilmemiştir)[75], ·ĪÄ†Ä[76], ‰«†Īœ—Ē[77], ÄÄÄË‰†‹[78] gibi terimler râvinin genelde tanınmadığını ifade etmektedir.

III. RÂVİNİN MECHÛL KALMASININ SEBEPLERİ

Râvinin muhaddisler tarafından tanınmamasının, başka bir ifade ile "mechûl" kalmasının değişik sebepleri vardır. İbn Hacer râvinin mechûl kalmasının üç farklı sebebi olduğunu tesbit etmiştir. Burada İbn Hacer'in konuyla ilgili tesbitleri özetle nakledilecektir[79]. Ona göre râvinin mechûl kalmasının sebepleri şunlardır:

1. Râvinin isim, künye, lakab ve meslek gibi birçok tanıtıcı sıfatları bulunup, bunlardan yalnız biriyle şöhret kazandığı halde, herhangi bir maksatla meşhur olan isimden ayrı bir

---

69 Bu konudaki örnekler için bkz. Güler, s. 82, 85, 89, 103-106, 142.

70 Bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 326; III, 376; VI, 349.

71 Bkz. İbn Ebî Hâtim, II, 193-194, 213, 231, 374; III, 373; VII, 62.

72 Bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 125, 251-252; IV, 48, 98; Fesevî, III, 141.

73 Bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 193-194.

74 Bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 114; V, 398.

75 Bkz. İbn Ebî Hâtim, VI, 61.

76 Zehebî, Bedr b. Amr (bkz. Zehebî, *Mîzân*, I, 300) ve *el-Cehm b. el-Carûd* (bkz. *a.g.e.*, I, 426) hakkında sözü edilen tabiri zikrettikten sonra kendilerinden sadece birer kişinin rivayet ettiğini söylemesi söz konusu terimi "mechûlü'l-ayn" anlamında kullandığını göstermektedir. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen, s. 293-294.

77 Zehebî'nin, Bedr b. Amr (bkz. Zehebî, *Mîzân*, I, 300) hakkında adı geçen tabiri zikrettikten sonra kendisinden sadece oğlunun rivayette bulunduğunu söylemesi bu terimi "mechûlü'l-ayn" anlamında kullandığını göstermektedir. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen, s. 293.

78 Her ne kadar bu tabirin ilk bakışta râvinin vasfının bilinmediğini ifade ettiği düşünülse de Zehebî'nin söz konusu terimi Sabit b. Kays b. el-Hatib hakkında mechûlü'l-ayn anlamında kullandığı anlaşılmaktadır (bkz. Zehebî, *Mîzân*, I, 369). Zira Zehebî Sabit hakkında bu tabiri zikrettikten sonra "kendisinden oğlundan başka biri rivayette bulunmamıştır" şeklinde açıklama da getirmiştir (Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen, s. 293-294).

79 Bkz. İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 23-24.

adla zikredilmesi ve böylece onun başka bir şahıs olduğunun zannedilmesi mechûl kalmasına sebep olabilmektedir. Kim olduğu kesin olarak bilinmeyen bu şahsın adâlet ve zabt yönünden hali hakkında da cehâlet hasıl olmaktadır. Bu konuda, sıfatların cem' ve tefrikından hasıl olan vehimleri açıklayıcı kitaplar telif edilmiş olup, bunların en önemlisi[80] Hatîb el-Bağdâdî'nin *Muvaddihu evhami'l-cem' ve't-tefrîk* isimli eseridir[81].

Bu şekilde mechûl kalan râvilere misal olmak üzere Muhammed b. es-Sâib b. Bişr el-Kelbî gösterilebilir. Bazıları bu şahsa dedesine nisbet ederek Muhammed b. Bişr demişlerdir. Bazıları Hammad b. es-Sâib diye isimlendirmişler; bazıları künyesini Ebü'n-Nezîr, bazıları Ebû Saîd, bazıları da Ebû Hişam olarak zikretmişlerdir. Böylece şahıs tek kişi olduğu halde, bilinmeyen isim ve künyeleri sebebiyle ayrı kimseler olduğu zannedilmiştir.

2. Râvinin az hadis rivayet edenlerden olması, dolayısıyla kendisinden de az hadis alınması onun mechûl kalmasına sebep olabilmektedir[82]. Bu tür râvileri tanıtmak amacıyla "Vuhdân" isimli kitaplar telif edilmiştir. Vuhdân, isimleri zikredilse bile, kendilerinden yalnız bir kişinin rivayet ettiği kimselerdir. İmam Müslim'in (v. 261/875) *el-Münferidât ve'l-vuhdân*[83] adlı kitabı[84] bu konuda telif edilen eserlerin önemlilerindendir[85].

3. Kendisinden rivayet eden râvi tarafından ihtisar olsun diye ismi zikredilmeyen "fulan", "şeyh", "bir adam", "bazıları" veya "sika olan kimse" bana haber verdi gibi ibareler kullanılması da râvinin mechûl kalmasının sebeplerindendir. Bu şekilde mübhem bırakılan râvilerle ilgili telif edilen ilk eser Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî el-Mısrî'nin (v. 409/1018) *el-Gavamiz ve'l-mübhemât* isimli eseridir[86]. Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1070) *el-Esmâü'l-mübhebe fi'l-enbâi'l-muhkeme*'si ise bu konudaki en önemli telifidir[87].

IV. MECHÛL RÂVİNİN ve RİVAYETİNİN DEĞERİ

---

80 Bkz. Tahhan, s. 138.

81 Eser 1378/1959 tarihinde Haydarabad'da iki cilt olarak basılmıştır.

82 Burada kendisinden rivayet edenler çok olmasına rağmen belli bir bölgenin râvilerinin rivayette bulunması sebebiyle mechûl kalanlar olduğuna da dikkat çekmeliyiz. Nitekim Ebû Hâtim'in (v. 277/890) verdiği bilgiye göre kendisinden Mısırlıların rivayette bulunmasına rağmen İshak b. Esîd el-Horasanî muhaddisler tarafından tanınmamış ve böylece mechûl râvilerden sayılmıştır (bkz. İbn Ebî Hâtim, II, 213).

83 Eser hicrî 1323 tarihinde Agra'da, Dr. Abdulgaffar Süleyman el-Bendarî ve es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından tahkik edilerek 1988 tarihinde Beyrut'ta basılmıştır.

84 Konuyla ilgili diğer eserler hakkında bilgi için bkz. Kettânî, s. 86.

85 Ayrıca bkz. Çakan, Cehalet, *DİA*, VII, 219.

86 Eser henüz yazma halinde olup, yazmaları Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah 261/2 (144b-155b); Bağdat Evkâf 2886/1; Zahiriyye, âmm 1447 (117-127 yk.) de mevcuttur.

87 Eser Dr. İzzüddin Ali es-Seyyid tarafından tahkik edilerek 1413/1992 tarihinde Kahire'de basılmıştır.

Mechûl cerh lafızlarından biri olarak kullanılmış[88], râvideki cehâlet de ta'n sebeplerinden[89] sayılmıştır. Muhaddislerin çoğunluğuna göre "mechûlü'l-ayn" olan râvi ve rivayeti merduttur[90]. Ayrıca güvenilir râvinin mechûlden rivayeti de kabul edilmemektedir[91]. Ancak İbn Hacer'e (v. 852/1448) göre, mechûlü'l-aynden teferrüd eden râvi, cerh ve ta'dîlde ehil ise onun tezkiyesi, değilse bu konuda ehil başka birinin tezkiyesi ile mechûlü'l-aynın rivayeti kabul edilir; aksi halde, yani ehil bir kimse tarafından tezkiye edilmeyen mechûlü'l-ayn makbul değildir. Ona göre en doğru olan görüş de budur[92].

"Mechûlu'l-hal" durumunda olan bir râvinin rivayetleri İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre merduttur; zira rivayetin kabulü için aranan ilk şart râvisinin adâletli olmasıdır[93]. Ancak mechûlu'l-hal veya mestûrun rivayetlerinin kabul edilebileceği görüşünde olanlar da bulunmaktadır.

İbn Hıbban (v. 354/965), hakkında cerh ya da ta'dîl hükmü verilmemiş "mechûlu'l-hal'in rivayetinin bazı şartlarla kabul edileceği görüşündedir. Ona göre mechûlu'l-hal olan râvinin rivayeti, şeyhleri ve kendisinden rivayette bulunan kimselerin sika olmaları, ayrıca rivayet ettiği hadisin de münker olmaması şartlarıyla makbuldür[94]. Kendilerinden zayıf râvilerin rivayette bulunduğu mechûl râviler ise İbn Hıbban'a göre merduttur[95].

Mechûlu'l-halin çoğunluğa göre makbul olmadığını zikreden İbnü's-Salâh (v. 643/1245), zâhiren âdil olduğu bilinen "mestûr"un rivayetinin bazı Şâfiî imamları tarafından kabul edildiğini nakleder[96].

---

88 Burada Ebû Hâtim'in mechûl (bkz. İbn Ebî Hâtim, III, 391, 430; IV, 8, 58, 127; VII, 235; VIII, 265; IX, 174) Hatîb el-Bağdâdî'nin ise "mestûr" (bkz. Hatîb, *Tarihu Bağdat*, I, 413; II, 149, 212, 218, 242, 406; III, 154; Ebü'l-Hasan, s. 297) ile birlikte bazı ta'dîl lafızları kullandıklarına; bu durumda mechûl veya mestûrun "muhaddisler arasında hadisçi olarak tanınmamaktadır" anlamında olduğuna dikkat çekmeliyiz. Hatîb el-Bağdâdî'nin bu nevi kullanımının özellikle âbid, sâlih kimseler hakkında olması da böylesi bir anlayışı desteklemektedir (bkz. Ebü'l-Hasen, s. 297).

89 İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 23; Ali el-Kârî, s. 149.

90 Fahreddin er-Râzî, mechûl râvinin rivayetinin merdut olduğunda sahabenin de icmaı bulunduğu görüşündedir (bkz. Râzî, II, 581).

91 Nitekim Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve el-İclî güvenilir râvilerden Bakıyye b. Velîd (v. 197/812) hakkında "hadis ilmiyle tanınanlardan (ma'rufîn-meşhûrîn) rivayeti makbûl, mechûl, râvilerden rivayetleri ise merduttur demişlerdir (bkz. İbn Ebî Hâtim, II, 435; İclî, s. 83; Zehebî, *Tezkire*, I, 289; *Siyer*, VIII, 521-522; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 474-475).

92 İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 24; Ali el-Kârî, s. 153; Koçyiğit, s. 262.

93 Uğur, s. 213.

94 Sönmez, s. 29; İbn Hıbban'ın bu prensibine bağlı kalarak "Kitâbu's-sikât"ın böylesi pek çok râviyi aldığına dair bkz. İbn Hacer, *Lisân*, II, 102, 136-137, 513; III, 426; Sönmez, s. 30.

95 İbn Hıbban, II, 193.

96 İbnu's-Salâh, s. 111-112.

İbn Hacer de mestûrun rivayetinin herhangi bir kayda tabi tutulmaksızın bazı kimseler tarafından kabul edildiğini, cumhurun bunu reddettiğini kaydettikten sonra kendi görüşünü, "fakat doğru olan, âdil olup olmaması ihtimalinden dolayı red veya kabul değil, hali açıkça belli oluncaya kadar beklemektir (tevakkuf)"[97] sözleriyle açıklamıştır.

Mechûlu'l-hal veya mestûrun rivayetini makbul sayanlar, râvinin âdil olması için hiçbir kimse tarafından cerh edilmediğinin bilinmesini yeterli görenlerdir[98]. Ancak rivayetin kabulü için râvinin adâletini ilk şart kabul eden çoğunluğun görüşünün isabetli, İbn Hacer'in mestûr ile ilgili tevakkuf prensibini ihtiyata uygun, İbn Hıbban'ın ise bu konuda mutesâhil olduğunu söylemek mümkündür.

Muhaddislerin çoğuna göre mechûlün rivayetinin merdûd olduğunu, ancak gerek mechûlü'l-aynın gerekse mechûlü'l-halin rivayetinin başka tariklerden gelmesi veya sika râvilerin rivayetlerine muvafakat etmek suretiyle zayıf olmaktan kurtulup "hasen li-gayrihî" derecesine ulaşabileceğine işaret etmeliyiz. Nitekim Dârekutnî (v. 385/995) ehl-i ilmin mechûlü'l-ayn durumunda olan râvinin başkalarının (sika râvilerin) rivayetine muvafık merviyyatının kabul edilebileceği görüşünde olduğunu[99] nakletmiştir[100]. İbn Hacer de mestûr veya mechûlü'l-hal olan râvinin rivayetlerinin şâz olmaması ve başkalarının (sika râviler) rivayetlerine muvafık olması şartlarıyla hasen derecesine ulaşabileceğini[101] ifade etmiştir.

V. RÂVİNİN MECHÛL OLMAKTAN KURTULMASI

Kaynakların verdiği bilgiler hicrî üçüncü asır muhaddislerinin râvinin mechûl olmaktan kurtulmasında[102] "rivayet ettiği hadis sayısı ile muhaddisler arasındaki tanınmışlığını" esas aldıklarını göstermektedir. Nitekim Yahya b. Maîn'e râviden kaç kişi rivayette bulunursa mechûl olmaktan kurtulur diye sorulduğunda "İbn Sîrîn ve Şa'bî gibi muhaddisler rivayet etmekle"[103] şeklinde cevap vermiştir. Böylece İbn Maîn, râvinin cehâletten kurtulması için kendisinden rivayette bulunanların sayısına değil, hadis ilminde otorite olmalarına dikkat çekmiştir.

---

97 İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 24; Ali el-Kârî, s. 154-155.

98 İbnu's-Salâh, s. 112; Uğur, s. 213.

99 Dârekutnî, III, 174.

100 Mechûl râvinin başka tariklerden rivayet edilmesiyle takviye edilip "hasen li-gayrihî" derecesine ulaşan rivayetlerine misal için bkz. Murteza ez-Zeyn, s. 328-336.

101 Bkz. İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 370.

102 Bu şekilde zayıf olmaktan kurtulup hasen derecesine ulaşan hadislere misal için bkz. Murteza ez-Zeyn, s. 347-358.

103 İbn Receb, I, 81.

Râvinin mechûl olmaktan kurtulması hususunda hicrî üçüncü asır muhaddislerinin genel görüşü bu olmakla birlikte[104] aynı dönem muhaddislerinden Muhammed b. Yahya ez-Zühlî (v. 258/872) "mechûl râvinin kendisinden iki veya daha fazla kimselerin rivayette bulunmasıyla cehâletten kurtulabileceği" görüşünü benimsemiştir[105].

Mechûl râvinin cehâletten kurtulması konusunda daha sonraki hadis âlimlerinin ez-Zühlî'nin görüşünü kabul ettikleri söylenebilir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'ye göre, mechûl olan bir râvi, ilimle şöhret kazanmış iki ve daha fazla kimsenin kendisinden hadis rivayet etmesi halinde mechûl olmaktan kurtulur[106]. Ancak bu durumda râvi sadece aynı (zatı) itibariyle cehâletten kurtulmuş olur ve hakkında cerh ve ta'dîl herhangi bir hüküm verilmemişse "mechûlü'l-hal" olma özelliği devam eder. Bazı kimseler âdil olan kimsenin mechûlden hadis rivayet etmesini "onun hakkında herhangi bir cerh olsaydı âdil olun bilir ve açıklardı" diyerek mechûl için ta'dîl saymışlardır. Ancak ilk asırlarda güvenilir muhaddislerin bazı maksatlarla durumlarını açıklamadan zayıf ve yalancı olduklarını bildikleri râvilerden hadis rivayet etmeleri[107] bu görüşün yanlış olduğunu göstermektedir[108].

Netice olarak kendisinden iki veya daha fazla kimselerin rivayette bulunmasıyla râvi "cehâletü'l-ayn" olmaktan kurtulmakta, "cehâletü'l-vasfı" ise hakkında münekkid muhaddislerin cerh veya ta'dîl hükmü vermeleriyle ortadan kalkmaktadır.

SONUÇ

Hadisin aslına uygun olarak naklini temin amacıyla alınan en önemli tedbir isnad, râvilerin hadis rivayetine ehil olup olmadıkların tesbit gayesiyle geliştirilen ilim ise "cerh ve ta'dîl" olmuştur.

Cerh ve ta'dîl imamları rivayetinin makbul olması için râvinin muhaddisler arasında tanınmasını ilk şart kabul etmişlerdir. Muhaddisler tarafından râvinin hadis rivayetiyle tanınması başlangıçtan itibaren "ma'rûf", "meşhûr" tabirleriyle; tanınmaması ise genellikle[109] "mechûl" terimiyle ifade edilmiştir.

---

104 Üçüncü asır muhaddislerinin bu konuda mechûl râviden rivayette bulunanların sayısını esas almadıkları, İbn Maîn ile aynı görüşü paylaştıklarına dair bkz. İbn Receb, I, 82-84.

105 İbn Receb, I, 82.

106 Hatîb, *el-Kifâye*, s. 111; İbnu's-Salâh, s. 113.

107 İlk asırlarda hadis imamlarının zayıf râvilerden rivayet ettiklerine dair bkz. Şâfiî, s. 377; Râmehürmüzî, s. 417, 446; Hatîb, *el-Cami*, II, 200-201, 220; İbn Receb, I, 275.

108 Koçyiğit, *s*. 260.

109 Râvinin hadis rivayetiyle tanınmadığını ifade eden diğer tabirler daha önce geçmişti.

Takriben hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmaya başlayan "mechûl", hicrî üçüncü asırda râvinin hem şahsı hem de vasfı itibariyle tanınmadığını ifade etmek üzere yaygın olarak kullanılmıştır. Daha sonraki asırlarda râvinin kimliğinin bilinmemesi "mechûlü'l-ayn", vasfının bilinmemesi ise "mechûlü'l-hal", "mechûlü'l-vasf" veya "mestûr" tabirleriyle ifade edilmiştir.

Hicrî üçüncü asır münekkid muhaddislerinden Ebû Hâtim'in mechûl terimini "mechûlü'l-vasf" mânasına kullandığı söylenmişse de, onun söz konusu tabiri hem "cehâletü'l-ayn" hem de "cehâletü'l-vasf" anlamlarında kullandığı tesbit edilmiştir. Yine bu dönemde Ebû Hâtim başta olmak üzere muhaddislerin "mechûl"ü gerek sahabe gerekse diğer râviler hakkında "hadis rivayetiyle tanınmayan kimse" anlamında kullandıkları tesbit edilmiştir.

Farklı sebeplerle mechûl kalan râvinin mechûl olmaktan kurtulması hususunda ilk dönem muhaddisleri, hadis ilminde otorite bir muhaddisin böylesi râviden rivayetini yeterli görürken, daha sonraki asırlarda en az iki kimsenin rivayette bulunması şart koşulmuştur.

Muhaddislerin çoğunluğuna göre mechûl olan râvi ve rivayeti merdûd kabul edilmişse de, İbn Hıbban gibi bu konuda mütesâhil davrananlar da olmuştur.

KAYNAKLAR

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan, *Muhammed el-Herevî, Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, İstanbul 1327.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I-XV, Kahire 1412/1991.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî el-Cu'fî, *Kitâbu't-târîhu'l-kebîr*, I-IX, Hayradabad 1943.

Çakan, İsmail L., "Cehalet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 219.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-IV, Beyrut, ts.

Ebu'l-Hasen Mustafa b. İsmail, *Şifâu'l-alîl bi elfâzi ve kavâidi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, Kahire 1411/1991.

Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Amr ed-Dımeşkî, *Târîhu Ebî Zür'a*, thk. Şükrullah b. Nimetullah el-Kûcânî, Dımeşk 1980.

Fesevî, Ebhu Yusuf Ya'kub b. Süfyan, *Kitâbu'l-ma'rife ve't-târî*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî, I-IV, Medine 1410.

Güler, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münâkaşalar ve İhtilaf Sebepleri* (Basılmamış Doktora Tezi).

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân, I-II, Riyad 1403/1983.
_____, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut 1395/1975.
_____, *Târîhu Bağdad*, I-IXX, Beyrut ts.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîn limâ fi'l-muvatta mine'l-meânî ve's-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed b. Abdilkebîr el-Bekrî, I-XVIII, Matbaatü Fudâle, 1402/1982.

İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut 1371/1952.

İbn Hacer, Şihâbuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut 1406/1986.
_____, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebi' b. Hadî Umeyr, I-II, Riyad 1408/1988.
_____, *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*, Dımeşk, ts.
_____, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Haydarabad 1325/1907.

İbn Hıbban, Ebû Hâtim Muhammed b. HIbbân b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed, I-III, Haleb, ts.

İbn Maîn, Yahya b. Maîn, *Kitâbu't-târih*, nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, I-IV, Mekke 1399/1979.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr el-İfrıkî el-Mısrî, *Lisânu'l-arab*, I-XV, Beyrut ts.

İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin Itr, I-II, Beyrut 1398/1978.

İbn Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman, *Tarihu esmâi's-sikât mimmen nukile anhümü'l-ilm*, thk. Abdülmu'tî Emin Kalacî, Beyrut 1406/1986.

İbnü'l-Cüneyd, *Suâlâtü İbni'l-Cüneyd Ebû İshak İbrahim b. Abdillah el-Huttelî li Ebî Zekeriyya Yahya b. Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Medine 1408/1988.

İbnü'l-Medinî, Ali b. Abdillah el-Medinî, *İlelü'l-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, Haleb 1400/1980.

İbnü's-Salâh, Ebû Ömer Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis* (mukaddime), thk. Nureddin Itr, Dımeşk 1406/1986.

İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillah b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sikât*, thk. Abdulmu'tî Emir Kal'acî, Beyrut 1405/1984.

İkrâmullah İmdâdulhak, *el-İmam Ali b. el-Medinî ve Menhecuhû fî nakdi'r-ricâl*, Beyrut 1413/1992.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâle*, İstanbul 1986.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî el-Hindî, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1407/1987.

Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaluddîn Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut 1403/1983.

Mürteza ez-Zeyn Ahmed, *Menahicü'l-muhaddisîn fî takviyeti'l-ehadisi'l-hasene ve'd-daîfe*, Riyad 1415/1994.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim* (Mukaddime), I-III, İstanbul 1981.

Necm Abdurrahman Halef, *Mu'cemu'l-cerh ve't-ta'dîl li-ricâli's-süneni'l-kübrâ*, Riyad 1409/1989.

Râmehürmüzî, Hasen b. Abdirrahman er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâvî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1404/1984.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, Suudi Arabistan 1400/1980.

Sem'anî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Manshur et-Temîmî es-Sem'anî, *Edebü'l-imlâ ve'l-istimlâ*, Beyrut 1401/1981.

Sönmez, Mehmet Ali, *İbnu Hıbban ve Cerh-Ta'dîl Metodu*, İstanbul ts.

Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, I-II, Medine 1392/1972.

Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ts.

Tahhan, Mahmud, *el-Hâfız el-Hatîb el-Bağdâdî ve eseruhû fî ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1981.

Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut 1392/1972.

Uğur Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz et-Türkmânî ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, Beyrut 1382/1963.
_____, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIII, Beyrut 1406/1986.
_____, *Tezkiretü'l-huffâz*, I-V, Beyrut, ts.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

ARAP GRAMERİNDE İKİ "AVÂMİL" RİSALESİ VE BUNLARIN MUKAYESESİ

Ahmet Turan ARSLAN*

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlünden önce Araplar, kendi dillerini selîka halinde konuşurlar, onu tabîi olarak güzel ve yanlışsız bir şekilde (fasîh) kullanırlardı. Araplar arasında gramere dair yazılı bir eser mevcut olmadığı gibi gramer konuları da bahis konusu edilmezdi.

Müslüman Araplar, Huleâi Râşidîn döneminde İslâm4 yaymak için Irak, İran, Horasan, Suriye, Mısır ve Mağrib (Kuzey Afrika) ülkelerini fethedince Arapça da Himalayalar'dan Pirene dağlarına kadar uzanan bölgelerde süratle yayılmaya başladı. Fethedilen ülkelerin insanları -müslüman olmayıp, eski dinlerinde kalanlar dahi- farklı sebeplerle Arapçayı öğrenmeye koyuldular. Yarım asır geçmeden bu dil İslâm âleminin her tarafında hakim olmaya başladı. Oysa, fetihlerden önce bu bölgelerin sakinleri Arapçadan başka diller konuşuyorlardı. Mesela İran ve Horasan'da, Farsça; Irak'ta Farsça, Nabatça ve muhtelif Ârâmî dilleri; Şam bölgesinde Aramca ve diğer Sâmî dilleri; Mısır'da Kıbtîce; Mağrib ülkelerinde ise Berberce konuşuluyordu. Öte yandan idare ve kültür dilleri de farklılık gösteriyordu: Endülüs ve Mağrib ülkelerinde Latince; Mısır ve Suriye'de Yunanca ve Süryanca idi. Fetihlerin tabîi sonucu olarak Araplarla bu ülkelerin insanları muhtelif içtimâî konumlarda karıştılar. Dolayısıyla, yukarıda zikredilen diller de yerlerini Arapçaya bırakır oldular. Tabîi ki, bütün bunlar bir günde olmadı. Fethedilen ülkelerin insanlarıyla sosyal bakımdan kaynaşma, onların müslüman olmaları ve Arapçayı öğrenmeleri tedrîcen oldu. Arapçayı yeni öğrenme ve konuşma durumunda kalan bu insanların, bu dili yanlış kullanışları da yine bu dilin sâfiyetinin korunması hususunda bir tehlike (lahn) oluşturdu.[1]

---

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Dayf, *Târih*, II, 169-176; II, 89, 98, 118; Hasan İbrahim Hasan, III, 165-166.

Arap olmayan kimselerin bu dili kullanma durumuyla karşı karşıya kalması sebebiyle Arapçanın yapısına ait kaidelerin tesbiti ve bunların derlenip toplanması ihtiyacı ortaya çıkmış oldu. Bu insanların da Kur'ân'la ve onun bir nevi şerhi demek olan Hadis'le tanışmaları ve onlardan istifade edebilmeleri için bu dilin öğrenilmesi bir zaruretti. İşte ilk devirlerden beri ilim adamları bu zarureti hissetmiş ve insanların bu ihtiyacını karşılamaya ve Arapçanın sâfiyetinin de bozulmamasına çalışmışlardır. Şüphesiz ki bu çalışmaların mihverini Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması, her türlü bozulma tehlikelerine karşı korunabilmesi düşüncesi teşkil ediyordu. Bu sebeple, İslâmiyetten sonra Arap edebiyatında çok erken bir dönemde çeşitli şubeleriyle başlayan ve izahı güç bir hızla gelişen filolojiye ait çalışmalar Kur'ân-ı Kerîm'in yazılması, kitap haline getirilmesiyle başlamış ve bu arada gramer, Kur'ân-ı Kerîm'de yazının ıslahı çalışmalarına bağlı olarak doğmuştur. Nitekim gramerle sıkı sıkıya bağlı olan iki mühim çalışma Ebu'l-Esved tarafından Kur'ân-ı Kerîm'de kelime sonlarının harekelenmesi olmuştur.

Arap dili nahvinin başlangıcına dair çeşitli rivayetler vardır. Bunlardan en yaygın olanı Ali b. Ebû Tâlib'in verdiği talimat üzerine ve onun gösterdiği yönde yine Ebu'l-Esved'in kısa bir taslak hazırladığı şeklindeki rivayettir.

Nahiv kelimesi başlangıçta morfolojiyi ve sentaksı içine alan geniş manasıyla gramer karşılığı olarak kullanılıyordu. Ancak hicrî III. (milâdî IX) yüzyılda morfoloji "Sarf" adıyla hemen hemen ayrı bir ihtisas sahası haline geldi ve "Nahiv" daha çok sentaksı ifade eder oldu. Lugat ise daha başlangıcından itibaren bunların yanında sınırları daha belirli bir mevzu idi.

Bütünü ile Arap filolojisinin kuruluşu ve bu arada gramer ve lugat çalışmaları, klasik dil ve edebiyat malzemesinin derlenmesi faaliyetleriyle bir arada olarak Basra ve Kûfe'de gerçekleşmiştir.[2]

Arap gramerine dair bu ilk faaliyetlerin semerelerinden günümüze kadar ulaştığı bilinen ilk eser, Sîbeveyh'in (140/755?-180/796?) "el-Kitâb"ıdır. Tarlada biçilip toplanan yığınlara benzetilebilecek bu ilk malzemeler daha sonraki dilciler tarafından adeta harmanlanmış, Arapça öğrenimini kolaylaştırmak için metod ve muhteva bakımından çeşitli muhtasar eserler meydana getirilmiştir ki, Avamil'ler de bunlardandır.[3]

Lugat bakımından "âmil" kelimesinin çoğulu olan "Avâmil"in ıstılah olarak kullanılması ilk nahiv çalışmalarının yapıldığı devirlere kadar uzanır. Nitekim, ilk Arap sözlüğü olan "Kitâbu'l-'ayn"ın yazarı olan ve lugat ve gramer çalışmalarına da yön vermiş

---

2 Dayf, *Târih*, 118-126; Çetin, III, 296.

3 Çelebi Muharrem, s. 1-31.

olan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (v. 170/786)'ye bir "Avâmil Risalesi" nisbet edildiği gibi Halil'in ilmini bize nakleden talebesi Sîbeveyh'in "el-Kitâb"ında da âmil, ma'mûl, amel ve i'râb ıstılahlarına rastlamaktayız.[4]

Istılah olarak, Arapça bir cümlede yer alan bir kelimenin sonundaki değişikliğin (i'râb) sebebi olan unsur diye tarif edebileceğimiz âmil, bu dili öğrenme çabasına giren -özellikle- Arap olmayanlar için son derece önemlidir. Çünkü, i'râb Arap diline ait özelliklerden biridir.[5] İşte bu öneminden dolayıdır ki, bir kısım âlimler, önce âmillerin nelerden ibaret olduğunun bilinmesi için gayret göstermişler ve denilebilir ki, adeta onların bir listesini çıkarmışlar, Avâmil risaleleri yazmışlardır. Meydana getirilen bu Avâmil risaleleri[6] arasında en çok şöhret kazanmış olanları ise, Abdülkahir el-Cürcânî (v. 471/1078-79)'nin[7] "el-'Avâmilu'l-mie"si ile İmam Birgivî (929-981/1523-1573)'nin[8] "Avâmil"idir.

Bu iki meşhur eser -başka eserler hakkında da yapıldığı gibi- zaman zaman birbiriyle karşılaştırılmakta ve risalelerin muhtevalarına dikkat edilmeden biri diğerinin yerine gösterilmektedir. Daha önce böyle bir yanlışlığı görüp işaret etmiştik.[9] Son zamanlarda karşılaşılan bu tür bazı yanılmalar[10] bu iki risalenin karşılaştırılmasını ve meydana gelen karışıklıkların önüne geçilmesi gerekli kıldı. Zira iki risalenin karıştırılması, sonuçta önemli ilmî yanlışlıklara sebep olmaktadır. Şöyle ki, Birgivî'nin "Avâmil"ini, Cürcânî'nin "Avâmil"i sanıp, çalışmaya başlayan bir kimse hükmünü de, birincinin muhtevasına göre vermekte ve tabîi olarak yanlış neticeye varmaktadır. Dolayısıyla bu tür yanılmalar, bu çalışmalara güvenen okuyucular için de yanıltıcı olmaktadır.

Kendisinden yaklaşık beş asır önce yaşamış olan Abdülkahir el-Cürcânî'nin yazmış olduğu "Avâmil"den, Birgivî'nin istifade ettiğine muhakkak nazarıyla bakılabilir. Öte yandan Birgivî'nin yalnızca Abdülkahir el-Cürcânî'nin "Avâmil"inden değil, Zemahşerî (v. 538/1143)'nin "el-Mufassal"ından, Mutarrizî (v. 610/1213)'nin "el-Mısbâh"ından, Sekkâkî (555-626/1160-1228)'nin "Miftâhu'l-ulûm"undan, İbnu'l-Hacîb (v. 646/1248)'in "Kâfiye"sinden ve Tâcüddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî (v. 684/1285)'nin "Lübâbu'l-i'râb"ından da istifade etmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Yine işaret edilmelidir ki, bir ilim adamının nelerden istifade ettiğinden daha çok, tahsil ettiği bilgileri mantıklı bir tertip ve güzel bir üslup içinde takdim etmesi önemlidir.

---

4 Sîbeveyh, I, 128; II, 131, 315; Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, s. 63, 165, 205; Durmuş, IV, 106, 107.

5 Suyûtî, I, 3427-329; *Dayf, Târîh*, III, 124.

6 Çelebi, Kâtip, II, 1179; Durmuş, s. 106.

7 Hayatı ve görüşleri için bkz. Cürcânî, *Esrâr*, s. 1-27; Esnevî, s. 275; Hacımüftüoğlu, I, 247-248.

8 Hayatı ve eserleri için bkz. Arslan.

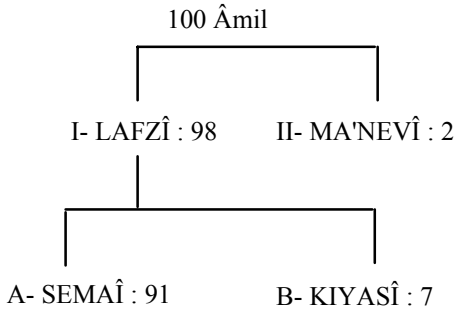
9 Arslan, s. 152-164.

10 Mesela bkz. Bedevî, s. 34; Cürcânî, Avâmil, s. 6, 7, 8; Bedrâvî, s. 143; Gazzâlî, s. 74.

İmam Birgivî ele aldığı hemen her konuda yaptığı gibi Arapça cümle yapısının iskeleti deyebileceğimiz bu konuda da Abdülkahir el-Cürcânî'ye kıyasla bir hayli değişiklik yapmış ve eserini yepyeni bir şekil içinde ortaya koymuştur. Daha sonraki asırlarda Birgivî'nin "Avâmil"i de İslâm dünyasının hemen her tarafına yayılmıştır. Sonraları bu iki risale birbirinden ayırılmak için de, Cürcânî'ninki "el-Avâmilu'l-Cürcânhiyye" veya "Avâmil-i Atîk", Birgivî'ninki ise "el-Avâmilu'l-Birgiviyye" veya "Avâmil-i Cedîd" (hatta Türkçe olarak "Eski Avâmil" ve "Yeni Avâmil") diye anılır olmuştur.[11] Ayrıca her ikisi de nazmedilmişler, muhtelif şerhlere konu olmuşlar, çeşitli dillere çevrilmişler ve pek çok defa yalnız metin olarak veya şerhleriyle birlikte basılmışlardır. Cürcânî "Avâmil"inin -muhtemelen- ilk baskısının tarihi 1617 (Leiden)'dir. Avâmil-i Cedîd'in 1234/1818'de başlayan -ve tesbiti yapılabilen- baskı sayısı ise 38'den çok fazladır.[12]

İşte bu iki meşhur "Avâmil"in daha yakından tanınabilmesi için, her iki risalenin muhtevalarını yanyana maddeler halinde özetlemeye çalışacağız.[13]

AVÂMİL-İ ATÎK



I-LAFZÎ ÂMİLLER

A-SEMÂÎ

Birinci nevi: 17 cer harfi:

---

11 Yûsuf, *Zehâb*, vr. 20; *Mû'rib*; Çelebi Katip, II, 1179; Bagdâdî, II, 130; Bursalı, I, 241; Brockelman, I, 341-342; Arslan, s. 213-230.

12 Clement, s. 167; Adsız, s. 64-66; Durmuş, s. 106-107.

13 Avâmil-i Atîk için Rusya Maarif Bakanlığı'nın izniyle Kazan İmparatorluğu Matbaası'nda (Kavâidu'l-i'râb'ın Kazan Türkçesi'yle şerhi, Avâmil-i Atîk'in Farsça tahlili ve Mevlevî Kodku (?)'nun "Halletu't-terâkib'i ile birlikte) 1303/1885'de basılan nüshayı (s. 32-62), Avâmil-i Cedîd için de (İstanbul'da), Salah Bilici Kitabevi'nin İstanbul 1320 tarihli baskısından yaptığı tarihsiz ofset baskıyı kullandık.

(1- Bâ, 2- Min, 3- İlâ, 4- Fî, 5- Lâm, 6- Rubbe, 7- ‘Alâ, 8- An, 9- Kâf, 10- Müz, 11- Münzü. 12- Hattâ, 13- Kasem Vâvı, 14- Kasem tâ’sı, 15- Hâşâ, 16- Halâ, 17- ‘Adâ)

İkinci Nevi: İsmini nasb haberini ise ref eden 6 harf:
(1- İnne, 2- Enne, 3- Keenne, 4- Lâkinne, 5- Leyte, 6- Le’alle)

Üçüncü nevi: İsmi ref, haberi ise nasbden 2 harf:
(“Leyse”ye benzetilen “Mâ” ve “Lâ”)

Dördüncü nevi: Yalnızca müfred isimleri nasbeden harfler:
(1- “Ma’a” manasına gelen “Vâv”, 2- İstisna için kullanılan “İllâ”, 3- Yâ, 4- Eyâ, 5- Heyâ, 6- Ey, 7- Hemze)

Beşinci nevi: Muzâri fiili nasbeden harfler:
(1-En, 2- Len, 3- Key, 4- İzen)

Altıncı nevi: Muzâri fiili cezmeden harfler:
(1-İn, 2- Lem, 3- Lemmâ, 4- Lâmu’l-emr, 5- Lâu’n-nehy)

Yedinci nevi: Filleri cezmeden ve şart ve ceza ifade eden isimler:
(1- Men, 2- Eyyu, 3- Mâ, 4- Metâ, 5- Mehmâ, 6- Eyne, 7- Ennâ, 8- Haysümâ, 9- İzmâ)

Sekizinci nevi: Temyiz olmak üzere nekre isimleri nasb eden isimler:
(1- 1’den 9’a kadar sayı isimleriyle birleştiği zaman “Aşera” ismi (11-19 arası sayı isimleri), 2- İstifham için kullanılan “Kem”, 3- Keeyyin, 4- Kezâ)

Dokuzuncu nevi: Esmâu’l-ef’âl:
(1- Ruveyde, 2- Belhe, 3- Dûnek, 4- Aleyk, 5- Hâ, 6- Hayyehele, 7- Heyhâte, 8- Şettâne, 9- Ser’âne)

Onuncu nevi: Nâkıs fiiller:
(1- Kâne, 2- Sâra, 3- Esbaha, 4- Esmâ, 5- Edhâ, 6- Zalle, 7- Bâte, 8- Mâzâle, 9- Mâberiha, 10- Mâfetie, 11- Mâ infekke, 12- Mâdâme, 13- Leyse)

Onbirinci nevi: Mukârebe fiilleri:
(1- Asâ, 2- Kâde, 3- Kerube, 4- Evşeke)

Onikinci nevi: Medih ve zemm fiilleri:
(1- Ni’me, 2- Bi’se, 3- Habbezâ, 4- Sâe)

Onüçüncü nevi: Kalb fiilleri:

(1- Alime, 2- Vecede, 3- Raâ, 4- Zanne, 5- Habise, 6- Hâle, 7- Ze'ame)

B- KIYÂSÎ

1- Fiil (Genel Olarak),
2- İsmu'l-fâil,
3- İsmu'l-mef'ûl,
4- es-Sıfâtu'l-müşebbehe,
5- Masdar,
6- el-Mudâf,
7- el-İsmu't-tâm.

II- MA'NEVİ AMİLLER

1- Mubteda ve haberi ref' eden,
2- Muzâri fiili ref' eden.

Cürcânî "Avâmil"i şu ifadeyle sona erer:

"İşte bu, büyük olsun küçük olsun, alt seviyede olsun, yüksek mevkide bulunsun, herkesin bilmekten ve kullanmaktan müstağnî kalamayacağı YÜZ AMİL'dir. Allah -ki o noksan sıfatlardan münezzehtir- doğruyu en iyi bilendir."

Cürcânî "Avâmil"ini rakamlarla özetlersek şu tablo ortaya çıkar:

I- LAFZI	Âmil sayısı
A- SEMAİ	
1. Nevi	17
2. Nevi	6
3. Nevi	2
4. Nevi	7
5. Nevi	4
6. Nevi	5
7. Nevi	9
8. Nevi	4
9. Nevi	9
10. Nevi	13
11. Nevi	4
12. Nevi	4
13. Nevi	7
B- KIYASI	7

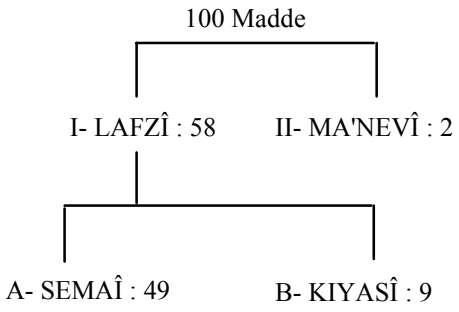
II- MA'NEVİ	2
Toplam	100 Âmil

AVÂMİL-İ CEDÎD

100 Madde

3 Bölüm

BİRİNCİ BÖLÜM (ÂMİLLER)



Birinci nevi: Cer ve izâfet harfleri: 20
(1- Bâ, 2- Min, 3- İlâ, 4- 'An, 5- 'Alâ, 6- Lâm, 7- Fî, 8- Kâf, 9- Hattâ, 10- Rubbe, 11- Kasem vâv'ı, 12- Kasem tâ'sı, 13- Hâşâ, 14- Müz, 15- Münzü, 16- Halâ, 17- 'Adâ, 18- Levlâ, 19- Key, 20- Ukayl lugatindeki "Le'alle")

İkinci nevi: İsmini nasb, haberini ise ref' eden harfler: 8
(1- İnne, 2- Enne, 3- Keenne, 4- Lâkinne, 5- Leyte, 6- Le'alle, 7- Munkatı istisnadeki "illâ", 8- Cinsten hükmün olumsuzluğunu [nefy] ifade etmek için kullanılan "Lâ")

Üçüncü nevi: 2
("Leyse"ye benzetilen "Mâ" ve "Lâ")

Dördüncü nevi: Muzâri fiili nasbeden harfler: 4
(1- En, 2- Len, 3- Key, 4- İzen)

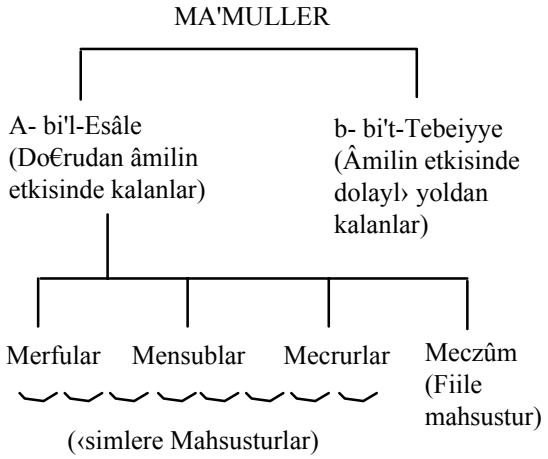
Beşinci nevi: Muzâri fiilini cezmeden kelimeler: 15
(1- Lem, 2- Lemmâ, 3- Lâmu'l-emr, 4- Lâu'n-nehy, (bu dördü tek bir fiili cezmederler), 5- İn, 6- Mehmâ, 7- Mâ, 8- Men, 9- Eyne, 10- Metâ, 11- Ennâ, 12- -Eyyu,

13- Haysumâ, 14- İzmâ, 15- İzâmâ, (Bu 11'i de "şart" ve "ceza" diye adlandırılan 2 muzârii cezmederler)

B- KIYASİLER: 9

1- Genel manada fiil,
2- İsmu'l-fâil,
3- İsmu'l-mef'ûl,
4- es- Sıfâtu'l-müşebbehe,
5- İsmu't-tafdîl,
6- el-Masdar,
7- Muzaf olan isim,
8- el-İsmu'l-mübhemu't-tâm (Manası kapalı olan isim),
9- Ma'ne'l-fiil, (Fiil yapısında olmadığı halde kendisinden fiil manası anlaşılan her lafız)

İKİNCİ BÖLÜM MÂMÜLLER)



A-Bil-Esâle Mâmüller

a- Merfûlar:

1- Fâil,
2- Nâibu'l-fâil,
3- Mübtedâ,

4- Haber,
5- “Kâne” ve benzerlerinin ismi,
6- “İnne” bâbının haberi,
7- Cinsten hükmün olumsuzluğunu (nefy) ifade etmek için kullanılan “Lâ”nın haberi,
8- “Leyse”ye benzetilen “Mâ” ve “Lâ”nın ismi,
9- Nasb ve cezmedenlerin etkisinde olmayan Muzâri fiil.

b- Mansublar:

1- el-Mef’ûlu’l-mutlak,
2- el-Mef’ûlu bih,
3- el-Mef’ûlu fîh,
4- el-Mef’ûlu leh,
5- el-Mef’ûlu ma’ah,
6- el-Hâl,
7- et-Temyîz,
8- el-Müstesnâ,
9- “Kâne” bâbının haberi,
10- “İnne” bâbının ismi,
11- Cinsten hükmün olumsuzluğunu (nefy) ifade etmek için kullanılan “Lâ”nın ismi,
12- “Leyse”ye benzetilen “Mâ”ve “Lâ”nın haberi,
13- Nasbedenlerden birinin etkisinde kalan Muzâri fiil.

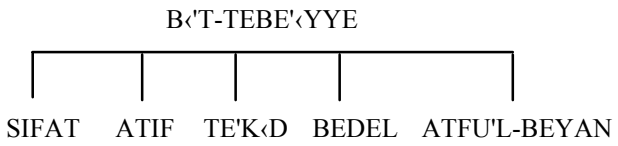
c- Mecrûrlar:

1- Cer harfi ile mecrûr,
2- İzâfetle mecrûr.

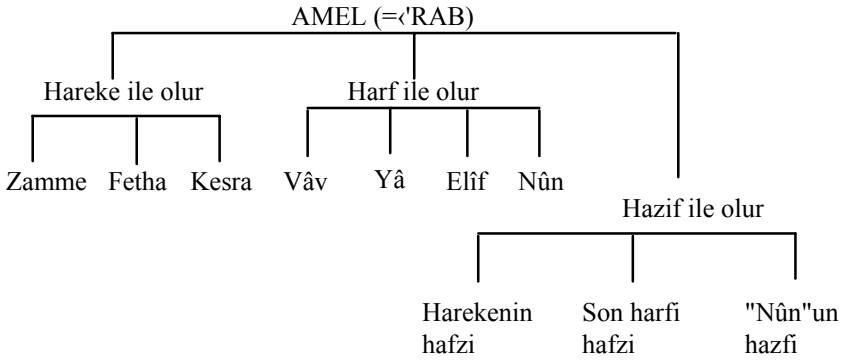
d- Meczûm:

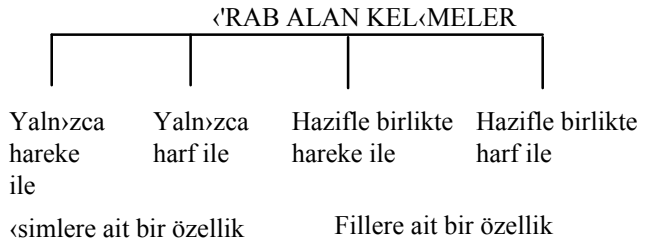
Cezmedenlerden birinin etkisinde kalan Muzâri fiil.

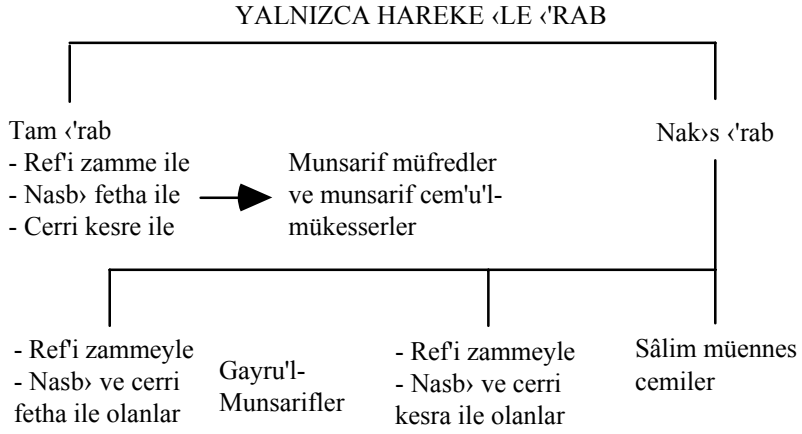
B-Bİ’t-Tebe’iyye Mâmüller



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM (İ'RÂB)







YALNIZCA HARF ‹LE ‹'RAB

- Tam ‹'rab
  - Mütekellim "Yâ"s›ndan ba½kas›na muzâf olan müfred ve mekebber haldeki alt› isim: (Eb, Ah, Hum, Fem, Hen, Zu)
  - Nak›s ‹'rab
    - Sâlim müzekker cemîler, "Ulû", "I½rûn" ve benzerleri
      - Ref'i "vâv" ile,
      - Nasb› ve Cerri "Yâ" ile olanlar
    - Tesniye isimler, "‹snâni" (ve "‹snetãni"), Zamire muzaf olan "Kilâ" (ve "Kiltâ")
      - -Ref'i "Elîf" ile,
      - Nasb ve Cerri "Yâ" ile olanlar

RAZ‹FLE B‹RL‹KTE HAREKE ‹LE ‹'RAB
(Yaln›zca tam i'rab ½eklinde)

- Sonunda sahih harf bulunan ve zamir biti½memi½ olan muzâri
  - Ref'i zamme ile,
  - Nasb› fetha ile,
  - Cezmi harekenin hazfi ile olanlar
- Sonunda illet harfi bulunan ve sonuna zamir biti½memi½ olan muzâri
  - Ref'i zamme ile,
  - Nasb› fetha ile,
  - Cezmi fiilin son harifinin hazfi ile olanlar

HAZ‹FLE B‹RL‹KTE HARF ‹LE ‹'RAB
(Yaln›zca nak›s i'rab)

- Ref'i "Nûn" ile, - Nasb› ve - Cezmi "Nûn"un hazfi ile olanlar	Sonuna "Nûn"dan ba½ka zamir biti½mi½ olan muzâri s›ygalar›

Birgivî "Avâmil"i şu ifadeyle sona erer:

"Bir de şu var: İ'râb, zikredilen misallerdeki gibi alâmeti lafızda belli olursa, "lafzî", lafızda belli olmaz da kelimenin sonunda takdir edilir (var sayılır) ise "takdîrî"; belli olmaz, takdir de edilmezse "mahallî" adını alır."

Birgivî "Avâmil"ini rakamlarla özetleyecek olursak şu tablo ortaya çıkar:

BİRİNCİ BÖLÜM

I- LAFZÎ	Âmil sayısı
A- SEMÂÎ	
1. Nevi	20
2. Nevi	8
3. Nevi	2
4. Nevi	4
5. Nevi	15
B- KIYASI	9
II- MA'NEVİ	2
Toplam	60 Âmil

İKİNCİ BÖLÜM

A- bi'l-Asâle ma'muller	Sayısı
a- Merfûlar	9
b- Mansublar	13
c- Mecrurlar	2
d- Meczûm	1
B- bi't-Tebe'iyye ma'muller	5
Toplam	30 ma'mul

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İ'RAB AMELLERİ	Sayısı
Hareke	3
Harf	4
Hazif	3
	10 Alamet

Hülasa	
ÂMİL	60
MA'MÛL	30
AMEL (: İ'RAB)	10
Toplam	100

İki Avâmil'e ait yukarıdaki satırlar gözden geçirilecek olursa, aralarındaki belirgin farklar şu şekilde özetlenebilir:

1. Her iki risale de -yaklaşık- aynı ismi taşımakla birlikte ana planları birbirinden -büyük ölçüde- farklıdır.

2. Abdülkahir el-Cürcânî "Avâmil"inin muhtelif nüshalarında bir mukaddimeye rastlanmazken, Birgivî "Avâmil"i[14] "Besmele"den sonra şu mealdeki bir mukaddimeyle başlar:

> "Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. İyi dilek (salât) ve selâm Muhammed'e ve O'nun ehlinin hepsine olsun!
>
> Bil ki, İ'rab'ı bilmek isteyen herkes için yüz şeyi (maddeyi, meseleyi) bilmek kaçınılmazdır. Ki, o yüz şeyden altmışına "*âmil*", otuzuna "*ma'mûl*" ve onuna da "*amel*" (=*İ'rab*) adı verilir. Allah'ın izniyle bu üç (konuyu) sana, özetliyerek, üç bölümde açıklayacağım."

3. Cürcânî nahv'e ait yalnızca 100 âmili açıklamayı hedef alırken, Birgivî Arap sentaksının esaslı unsurlarını 60 âmil, 30 ma'mûl ve 10 i'râb olmak üzere, 3 bölüm ve 100 maddede özetlemiştir.

4. Avâmil-i Atîk'teki semâî âmiller 13 nevide incelenmişken, Avâmil-i Cedîd'de bu sayı 5'e indirilmiştir.

---

14 Bahaeddin, s. 474-478; Yavuz, s. 42.

5. İmam Birgivî yaptığı mantıkî bir düzenlemeyle Şeyh Abdulkahir'in saydığı âmillerden toplam kırkyedi (47) tanesini eksiltmiş, yedi (7) âmil de onlara ilave etmiştir. Böylece Cürcânî'nin doksanbir (91) aded olarak saydığı semâî âmiller kırkdokuza (49) inmiştir. Şöyle ki:

Birgivî,

- Avâmil-i Atîk'in dördüncü nev'inde yeralan 5 nidâ harfini ve dokuzuncu nevindeki 9 fiil ismini kıyâsî âmillerin dokuzuncusu olarak saydığı "Ma'ne'l-fi'l"e;
- Sekizinci nevindeki 4 ismi (11-19 arasındaki sayı isimleri 'terkibler', "Kem", "Kezâ" ve "Keeyyin") kıyâsî âmillerin sekizincisi olarak saydığı "el-İsmu'l-mübhemui't-tâmm"a;
- Onuncu nevindeki 13 nâkıs;
- Onbirinci nevindeki 4 mukârebe;
- Onikinci nevindeki 4 övme ve yerme;
- Onüçüncü nevideki 7 kalb fiili olmak

üzere toplam 28 fiilin hepsini de Kıyâsî âmillerin birincisi olan "el-Fi'l"e katmak suretiyle meseleyi bir çırpıda halletmiş ve güzel bir özetleme örneği vermiştir.

6. Sahih görüşe göre âmil olmayan "Ma'a" manasındaki "vâv"ı da iskat etmiş, âmiller arasında saymamıştır.[15]

7. Birgivî, Avâmil-i Atîk'te bulunmayan 7 âmil daha ilave etmiştir. Bunların 5'i semâîlerden (cer harflerinden son üçü: 1- Leylâ, 2- Key, 3- Ukayl kabilesi lugatindeki "Le'alle"; 4- Cinsten hükmüan olumsuzluğunu (nefy) ifade etmek için kullanılan "Lâ", 5- Muzâriyi cezmedenlerden "İzâmâ"), 2'si de Kıyâsî âmillerdendir (1- İsmu't-tafdil, 2- Ma'ne'l-fiil).

8. Avâmil-i Atîk'in dördüncü nevinde yeralan istisna "İllâ"sı, Avâmil-i Cedîd'de ikinci nevide ismini nasb, haberini ise ref eden harfler arasında nakledilmiştir.

9. Cürcânî, cer harflerinin kullanıldığı muhtelif manaları zikrederken, Birgivî, Avâmil'den bunların hiçbirini zikretmez. Ancak O'nun Avâmil'in planını genişleterek, kaleme aldığı müşahede edilen "İzhâru'l-esrâr"da ise, bu manalar içinden en öz ve diğerlerine de şâmil olan manayı seçmeye gayret gösterdiği dikkat çekmektedir.[16]

10. Birgivî'nin kaideler için verdiği misallerde ahlâkî ve terbeyevî konulara özellikle dikkat ettiği açıkça görülmekte, Cürcânî'nin Avâmil'inde bu özelliği aynı ölçüde var

---

15 Enbarî, I, 248-250; Birgivî, *İmtihan*, s. 71-72; Kuşadalı, s. 94-107, 114, 159; İzmirî.

16 Birgivî, *İzhâr*, s. 103; Kuşadalı, s. 29; Arslan, s. 165-170.

olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan Birgivî nahiv kitaplarında tekrarlanıp duran misallerden bir hayli değişik misaller getirmek suretiyle Arapçanın hayatiyetini ve bu dilin donuk kaideler manzumesi olmadığını, bu görülen kaidelerin başka cümle ve misallerde de kullanılabileceğini anlatmıştır ki, bir yabancı dili öğrenen ve öğretenlerce bu hususun önemi pek âşikârdır. Bu yönüyle Avâmil-i Cedîd daha pedegojik bir yazı ve görünüm kazanmıştır.[17]

11. Cürcânî'nin Avâmil'i'nin Arap gramerindeki âmilleri veciz bir şekilde ihata ettiği, Birgivî'nin eserinin ise daha pratik, daha sistematik ve daha sade olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Adsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgivî Mehmed Efendi Bibliyografyası*, İstanbul 1966.

Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivî ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (Doktora Tezi), İstanbul 1992.

Bahaeddin, Abdülvehhab Abdurrahman, *el-Avâmilu'l-mie, Tahkîku'l-Bedrâvî Zehnân, Tahkîku't-tuhrif ve't-telfik*, Âlemu'l-kutub, VII, Riyad 1988.

Bagdâdî, *İzâhu'l-meknûn*, (Basım tarihi ve yeri yok).

Bedevî, Ahmed Ahmed, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, (Â'lâmu'l-Arab serisi), Kahire 1381/1962.

Bedrâvî, Zehrân, *Âlimu'l-luğa Abdülkâhir el-Cürcânî* ..., Dâru'l-meârif, Kahire 1987.

Birgivî, *İmtihânu'l-ezkiyâ*, İstanbul 1309.
_____, İzhar, İstanbul 1320.

Brockelman, *GAL*, (Basım yeri ve tarihi yok).

Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Basım yeri ve tarihi yok).

Clement, Huart, *Arap ve İslham Edebiyatı*, çev. Cemil Sezgin, Ankara, ts.

Cürcânî, Abdülkâhir, *el-Avâmilu'l-mie*, thk. Bedrâvî Zehrân, Dâru'l-meârif, 2. baskı, Kahire, ts.
_____, *Esrâru'l-belâğa*, thk. H. Rifter, (introduction), İstanbul 1954.

Çelebi, Katip, *Keşfu'z-zünûn*, (Baskı yeri ve tarihi yok).

17 Arslan, s. 219-21; Yavuz, s. 84.

Çelebi, Muharrem, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", md., *DEÜİF Dergisi*, V, İzmir 1989.

Çetin, Nihad M., "Arap" (Dil ve Edebiyat) md., *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, III, 269.

Dayf, Şevki, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-meârif, Kahire 1979.
_____, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, Dâru'l-meârif, Kahire, ts.

Durmuş, İsmail, "el-Avâmilu'l-mie", md., *TDV İslham Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 106-107.

Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1360/1961.

el-Esnevî, Abdürrahim, *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*, nşr. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1987.

Gazzâlî, Harb, "Mine'l-ârâi'l-lugaviyye ve'n-nahviyye li-Abdilkâhir el-Cürcânî", *ed-Dâre Dergisi*, IX, 3, Riyad 1984.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Abdülkâhir el-Cürcânî" md., *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I, 247-248.

Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve arkadaşları, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1985.

İsferâyînî, *Lubâbu'l-i'râb*, thk. Bahaeddin Abdülvehhâb Abdurrahman, Riyad 1405/1984.

İzmirî, Ömer, *Câmiu'l-kifâye ve zâhiru'ş-şifâye*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizade kısmı, nr. 688, vr. 63a.

Kuşadalı, Mustafa b. Hamza, *Netâicu'l-efkâr*, İstanbul, ts.

Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr. Zerzûr, Beyrut 1403/1983.

Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1408/1988.

Süyûtî, *el-Müzhir*, nşr. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ, Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Kahire, ts.

Yavuz, Galip, *el-Avâmilu'n-nahviyye beyne'l-Cürcânî ve'l-Birgivî*, (*Syntactic Governers a Comparative Study of al-Jurjani and al-Birgevi*), el-Câmiatu'l-İslâmiyyeti'l-âlemiyye, Külliyyetu'l-lugati'l-arabiyye, (Master Tezi), İslamâbâd 1987.

Yusuf b. Hamza İlyâs, *ez-Zehâbu'l-mûzâb*, Atıf Efendi Ktp., nr. 2600, vr. 20.
_____, *Mû'rib-i Eski Avâmil*, Atıf Efendi Ktp., nr. 2604.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

KÜLTÜR TARİHİMİZE IŞIK TUTAN MÜHİM BİR KAYNAK: SEFÎNETÜ'S-SÂFÎ

Necdet TOSUN*

Bu makâlede, Osmanlı son dönemi mutasavvıf ve şâirlerinden Ahmed Sâfî Bey tarafından kaleme alınan mühim bir kaynak tanıtılacaktır. Tasavvuf, edebiyat, tarih ve genel kültür konularını ihtivâ eden on sekiz ciltlik bu yazma eserin ismi bazı kaynaklarda "*Sefîne-i Sâfî*" olarak zikredilmesine rağmen, müellif tarafından dâimâ "*Sefînetü's-Sâfî*" olarak kaydedilmiştir. Binâenaleyh, makâlemizde müellifin verdiği isme sâdık kalmayı tercîh ettik. Konuya başlamadan önce, *Sefînetü's-Sâfî* hakkında bizi bilgilendirip araştırmaya sevkeden muhterem hocamız Prof. Dr. Mustafa Tahralı Bey'e teşekkürü bir borç biliyoruz.

I- MÜELLİF: AHMED SÂFÎ BEY (Tatlıdilzâde)

Müellif, *Sefînetü's-Sâfî*'nin I. cildinin ilk iki sayfasına kendi terceme-i hâlini şu ifâdelerle kaydetmiştir:

> "Seyyid Ahmed Sâfî Bey b. Seyyid İbrâhim b. el-Hâc Ali, 1267 sene-i hicriyyesi Rabîu'l-âhir'inin yirmi ikinci Pazartesi gecesi (Şubat 1851) İstanbul'da Bahçekapısı civarındaki hânelerinde dünyaya gelmiş ve Abdülhamîd-i Evvel'in Bahçekapısı'nda binâ eylediği Sıbyân mektebinde Kur'ân-ı Kerîm ve tecvîd okumuş, Vâlide Sultan Rüşdî Mektebi'nde dahî mukaddimât-ı ulûmu görmüştür. Elviye mutasarrıflıkları me'mûriyyetinde bulunan pederiyle beraber Anadolu ve Rumeli cihetlerinde gezmiş ve 1282 sene-i hicriyyesi Receb'inde (Kasım 1865) mâliye hazînesi istikrâz odasına me'mûr olmuş ve o târîhten i'tibâren meşâhîr-i ulemâdan Tokatlızâde demekle ma'rûf ve pâyesini ihrâzla bilfiil Anadolu kazaskerliğinde bulunmuş olan İstanbullu Hacı Ahmed Efendi'den ulûm-ı Arabiyye'yi ve müctehidîn-

* Araştırmacı, İlmî Araştırmalar Merkezi (İLAM).

i Îrâniyye'den olup o zaman İstanbul'da bulunan Mîrzâ İsmâîl'den lisân-ı Fârisî'yi ahzeylemiştir..."[1]

Ahmed Sâfî Bey, Rus muhârebesinde İplikhâne, askerî misâfirhâne ve hastâne başkâtipliklerinde bulunmuş, savaştan sonra da Selânik Fırka-i Askeriyyesi başkâtipliğinde, Aydın vilâyeti'ndeki Menteşe ve Tavas ağnâm ve a'şâr memuriyetlerinde, mülkiye tekâüd sandığı kaleminde, ma'zûlîn kısmı mümeyyiz ve müdürlüğünde bulunmuştur. 1913'te (mâlî 17 Mayıs 1329) emekli edilmiş, bu tarihten sonra Sefîne'yi kaleme almaya başlamıştır. Ocak 1917 'den (Kânûn-i sânî 1332) Aralık 1918'e (Kânûn-i ûlâ 1334) kadar Evkâf Nezâreti hesâbına Defter-i Hâkânî Münâkalât Kalemi'nde uygun bir maaşla memurluk yapmış, bu vazîfe esnâsında ayrıca kendisine "hatt-ı siyâkat tedkîki" görevi verilmiş ise de, yapamayacağını beyânla ma'zeret bildirmiştir. Aralık 1918'de bu vazîfeden ayrıldıktan sonra, kütüphânesindeki 2000 cildden fazla kitabı, sahaflar çarşısında kirâladığı dükkanda satmaya başlamıştır. Ancak o dönemde kitapçılıkla geçinmenin mümkün olmadığını anlayıp bu işi bırakan Ahmed Sâfî Bey (1 Rabîu'l-evvel 1339/Kasım 1920) elinde kalan kitapları bir süre sonra toptan sahaflara satarak evinde ibâdet ve inzivâya çekilmiştir (Cemâziye'l-âhire 1339/Mart 1921).

Vefâtından bir sene önce Dizdâriye'de Özbekler dergâhında cuma geceleri *Mesnevî* okuttuğu nakledilmektedir. Tebdîl-i hava için Sarıyer'de oğlu ma'lûl binbaşı İbrahim Bey'in evinde bulunduğu esnâda 1926'da (12 Zilka'de 1344) vefat etmiş, vasiyyeti gereğince Anadolu Kavağı'ndaki büyük şehidlikte "Püskülsüz" nâmıyla ma'rûf Hoca Sâdık Efendi'nin civarına defnolunmuştur[2].

Nakşî-Hâlidî meşâyıhından Çarşamba'daki Yanyalı İsmet Efendi'ye müntesib olduğu, ancak tarîkatını gizlediği nakledilir[3]. Sefîne'sinden anlaşıldığına göre geniş bir kültüre sahip olan Ahmed Sâfî Bey, İbn Arabî'nin düşüncelerine bağlı, hurûfîlik ve ilm-i simyâya merâkı olan melâmî-meşreb bir zâttır. Döneminin entellektüel mutasavvıflarından Hüseyin Vassâf, Bursalı Mehmed Tâhir, İbnülemîn ve Ahmed Avni Konuk Beyler'le de tanışık olduğu anlaşılmaktadır. Üç dilde (Türkçe, Arapça, Farsça) yazı ve şiir yazabilen Ahmed Sâfî Bey isimli-isimsiz makâleler neşretmiştir. Tarihimizde Ahmed Sâfî isminde başka şahıslar da bulunduğu için, diğerlerinin eserleri ile bahis konumuz olan Ahmed Sâfî Bey'in eserlerini birbirine karıştırmamak gerekir[4].

---

1 bk. Ahmed Sâfî Bey, *Sefînetü's-Sâfî,* I, 1 (numarasız ilk sayfa).

2 bk. Hüseyin Vassâf, IV, 153-4; İbnülemîn , III, 1562-3.

3 Hüseyin Vassâf, IV, 153-4. şeyhinin hayatı için bk. *ae*, II, 213-Ek.

4 Ahmed Sâfî ismindeki diğer bazı şahıslar: a) Ahmed Sâfî (ö. 936/1529?) bk. Gölpınarlı, s. 120; Levend, s. 349-350; b) Ahmed b. Muhammed Sâfî Rûmî (ö. 1000/1591-2), bk. Bağdatlı, I, 150; c) Ahmed b. Ahmed es-Sâfî eş-şâzilî (ö. 1254/1838'den sonra), bk. Kehhâle, I, 98. d) Ahmed Sâfî Tokâdî Mevlevî (ö. 1276/1859-1860), bk. Bağdatlı, I, 188; Kehhâle, I, 155.

Ahmed Sâfî Bey'in üç eseri ve neşrettiği bir dergi vardır. Onun en büyük eseri yazma ve onsekiz cilt (3350 sayfa) tutan *Sefînetü's-Sâfî*'dir. Ayrıca şiirlerini topladığı yazma bir *Dîvân*'ı[5] ile *Mecmûam* isminde 1893-4'te neşrettiği küçük bir kitapçığı vardır (İstanbul 1311). Bu eserde edebiyat üzerine bazı yazılar, şiirler, nükteler ve İbn Mâlik'in *Elfiyye*'sinden bir bölümün açıklaması yer alır[6]. *Şu'le* adındaki dergisi ise, "Siyâsetten Mâadâ Herşeyden Bahseder Risâledir" serlevhasıyla 1885'te (1302-3) onbeş günde bir neşredilmeye başlamış ise de üç-dört sayı sonra tarihe karışmıştır[7]. *Şu'le*'de, Ahmed Sâfî Bey'in yanısıra A. Cevdet, M. Fazlî, M. Behîc, Hacı Hâşim, M. Abdurrahman imzalı kişilerin yazıları da neşredilmiştir. Konular edebiyat, tarih ve fen bilimleri ağırlıklıdır. Ahmed Sâfî Bey ayrıca edebî, ilmî, cefrî bazı kitaplara ta'lîkâtı olduğunu bizzat kendisi zikretmektedir[8].

Hüseyin Vassâf, Ahmed Sâfî Bey'in kendisine yazdığı mektupları *Sefîne-i Evliyâ*'sının içine bırakmıştır. Bu mektuplar, onun hayatı ve şahsiyeti konusunda fikir verebilecek mâhiyettedir[9].

II. SEFÎNETÜ'S-SÂFÎ

Son zamanlara kadar *Sefînetü's-Sâfî*'nin varlığından bile pekçok araştırmacı habersiz idi. Merhûm Kemâl Edib Kürkçüoğlu Bey'in hazırlamış olduğu *Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler* (İstanbul 1996) adlı eseri neşre hazırlayan muhterem hocamız Prof. Dr. Mustafa Tahralı Bey, Kemâl Edib Bey'in mukaddimede *Sefînetü's-Sâfî*'den bahsettiğini görmüş ve eserin araştırılmasını tavsiye etmişti. Bu mukaddimede eserin İstanbul Üniversitesi Cerrah Paşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü Kütüphânesi'nde bulunduğu söyleniyordu. Ancak araştırdığımızda bu kütüphânede adı geçen eserin bulunmadığını gördük. Bilâhare Süleymaniye Kütüphânesi mikrofilm arşivinin katalogları arasında bu kitabın ismine rastladık. Eserin mikrofilmi, Aralık 1972 - Mart 1973 tarihleri arasında Süleymaniye Kütüphânesi mikrofilm arşivi için çekilmiş (nr. 2096), ancak eser bu tarihten sonra kaybolmuştur. Aslı hâlen kayıp olan eseri mikrofilmlerinden istifâde ile tanıtmaya çalışacağız.

---

5 Bir nüshası Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 538'de kayıtlı olup 58 sayfadır. Ancak bu nüsha dîvânın tümü mü, yoksa bir kısmı mı olduğu belli değildir.

6 Bugün matbû' nüshalarına rastlamak da oldukça zordur. Bir tanesi Süleymaniye Ktp, İhsan Mahvi, 154'te kayıtlıdır.

7 Bazı nüsharı için bk. Duman, s. 377. Bu katalogda "*Sahibi: Ahmed Sâfî (Tokatlı)*" yazılmış ise de, parantez içindeki ifâde yanlıştır.

8 bk. Ahmed Sâfî, *Sefînetü's-Sâfî*, I,1 (numarasız ilk sayfa).

9 bk. Hüseyin Vassâf, IV, 153-154 arası. Mektuplar, *Sefîne-i Evliyâ*'ya kalemle aktarılmadığı gibi, montaj da yapılmamıştır. Orjinal halleriyle ilgili sayfalar arasına bırakılmıştır.

Şu âna kadar *Sefînetü's-Sâfî*'nin ismine dört kaynakta rastlayabildik. Mehmed Tâhir Bey (v. 1925) *Osmanlı Müellifleri*'nin "İsimleri Muhtelif Fasıllarda Zikrolunmayan Terâcim-i Ahvâl Kitâbları" bölümünde Ahmed Sâfî Bey'in *Sefîne*'sini de zikretmiştir[10].

Hüseyin Vassâf Bey (v. 1929) *Sefîne-i Evliyâ*'sında: "Müşârun ileyhin bir muazzam eseri vardır. Nâmı *Sefîne-i Sâfî*'dir. Bunda birçok zevât-ı kirâmın tercüme-i hâli ve eâzım-ı İslâm'ın sözleri ve müellifin hakâyıka dekâyıka dâir bahisleri vardır... *Sefîne-i Sâfî* on sekiz cilddir. Peyderpey yazılmakta olduğundan aded-i cildin mütezâyid olması dâire-i ihtimâldedir" demiştir.

İbnülemîn Mahmud Kemal İnal Bey (v. 1957), *Son Asır Türk Şairleri*'nde: "On sekiz cildden mürekkeb ve kırk anbar kabilinden *Sefîne-i Sâfî* isimli basılmamış bir eseri de vardır... Şimdi *Dîvân*'la *Sefîne*'nin nerede bulunduğunu bilmiyorum" demektedir[11].

Kemâl Edib Kürkçüoğlu Bey (v. 1977) de, *Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler*'e yazdığı mukaddimede: "18 cildden terekküb eden bu eser, *Osmanlı Müellifleri* gibi son devrin her sâhadaki ricâli hakkında geniş bilgiler vermektedir... Bu gayret mahsûlü eser İstanbul Üniversitesi Cerrah Paşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü'nün iki yıl öncesine kadar müdürlüğünü îfâ eden Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver Bey'in delâlet ve teşvîkıyle, merhûmun oğlu tarafından adı geçen enstitünün kütüphânesine armağan edilmiştir... İmparatorluğumuzun son devir fikriyâtını araştıracak olanlar bu eserden müstağnî kalamazlar. *Sefîne-i Sâfî*'nin doğrudan doğruya Süleymâniye Kütüphânesi'ne devri mümkin değilse mikrofilminin aldırılması uygun olur" demektedir. Bu güzel tesbîtlerin içindeki bilgilerden birisi doğru değildir. Zîrâ eser, adı geçen kütüphâheye hediye değil, satış yoluyla intikâl etmiştir. Ahmed Sâfî Bey'in torunu Şükrü Tatlıdil (Sâmi Bey'in oğlu), eseri 2000 TL karşılığında 16. 4. 1964 tarihinde Tıp Tarihi Enstitüsü Kütüphânesi'ne satmıştır[12].

Sefînetü's-Sâfî, takrîben onbir senelik bir emeğin mahsûlüdür. Müellif, kendi döneminde yaşayan ya da kısa süre önce vefât etmiş bazı ulemâ, meşâyıh ve şuarânın terceme-i hâllerine, varsa eser ve şiirlerine yer vermiştir. Bu açıdan *Sefîne* büyük bir önem arzetmekte olup, belki de bazı şahıslar hakkında yegâne kaynak durumundadır. Öte yandan eser, Osmanlı son dönemindeki İstanbul'un kültürel ve sosyal hayatı hakkında araştırma yapanlara önemli bilgi ve belgeler aktarmaktadır. İstanbul'daki bazı semtlerin tarihi, kaynak suları, yangınlar, meyhâneler, bazı fiyat listeleri, edebiyat, hat ve mûsikî bu bağlamda zikredilebilir. Kahve, çay, tütün, kuşlar ve çiçekler gibi genel kültür konularına da temâs

---

10 Mehmed Tâhir, III, 199.

11 İbnülemîn III, 1562.

12 bk. Ahmed Sâfî, *Sefînetü's-Sâfî,* I. cildin numarasız son sayfasına alıcının düştüğü not ve tarih.

eden *Sefîne*, adını bile duymadığımız onlarca çiçek ismi sayarak Osmanlı kültürünü günümüze aktarmaktadır. Tüm bunların yanısıra eser, tasavvuf tarihimiz açısından ayrı bir önem arzetmektedir. Bazı meşâyıhın terceme-i hâli, vahdet-i vücûd, Bektâşîlik, hurûfîlik, ilm-i simyâ ve tasavvuf ıstılahları hakkında vermiş olduğu bilgiler tasavvuf araştırmacıları için oldukça mühimdir.

Özetle söylemek gerekirse, *Sefînetü's-Sâfî*, tasavvuf, edebiyat, tarih ve kültür tarihi araştırmacıları için mühim bir kaynaktır. Ancak bu büyük bilgi hazînesi ne alfabetik, ne de konu tasnîfine göre yazılmadığı için istifâdesi zordur. Bu zorluğu aşmak ve araştırmacılara eserden istifâdeyi kolaylaştırmak için konu fihristini sunuyoruz.

III. ESERİN MUHTEVÂSI

Cild: I. (s. 1-69)[13]

Müellif, bu cildi yazmaya, emekli olduğu tarih olan 20 Mayıs 1913'te (23 Cemâziye'l-uhrâ 1331) başlamıştır.

Konu başlıkları: İlk iki sayfada müellifin terceme-i hâli yer almaktadır. *Şerh-i Şir'a*'dan nakil (s. 3), Mevlânâ'dan Farsça bir gazel (s. 6-7), Bâlî Efendi'nin bu gazele yaptığı Arapça şerh (s. 7-19), Emîr Buhârî'nin aynı gazele yazdığı Türkçe şerh (s. 19-28), İbn Sînâ'dan bazı nakiller (s. 29-38), Hassân b. Sâbit'in Arapça şiiri (s. 38 vd.), Ma'rûf Kerhî'den bir hikâye (s. 44), Hoca Şevket'in Farsça bir beytine Salâhî Uşşâkî Efendi tarafından yapılan şerh (s. 45-47), Molla Örfî'nin Fasça şiirine Himmetzâde Abdullah Efendi tarafından yapılan Türkçe şerh (s. 50-62), bazı şiirler, İstanbul'da Vukû' Bulan Ba'zı Harîklar[14] (yangınlar) (s. 68).

Cild: II. (s. 70-191)

Müellif bu cilde Temmuz 1913 'te (mâlî 1329) başlamıştır.

Konu başlıkları: Uzunca bir hadîs ve kelâmî konular (s. 69-76), Ma'rifet (s. 77), İsm-i A'zam (s. 78), Ka'be ve Ravza tarihiyle ilgili bilgiler (s. 79 vd.), Hicâz Vilâyeti (s. 148 vd.), *Bahru'l-ulûm* tefsîrinden bir iktibâs ve îzâhı (s. 162-175), Talâk (s. 175 vd.), Ba'zı Fetâvâ-i Şerîfe (talak hakkında) (s. 184 vd.).

---

13 Sayfalar varak usûlü değil, matbû kitap gibi numaralanmıştır.

14 Bunun gibi tüm baş harfleri büyük yazılanlar, müellifin orjinal başlıklarıdır.

Cild: III. (s. 192-326)

Konu başlıkları: Meşhûr Cibâli Harîk-ı Kebîrine Dâir Selânikli Ahmed Atâ Efendi'nin Bir Mektûbu (s. 193-205), bazı şiirler ve İbn Arabî'den nakiller, Hakîkat-ı Muhammediyye (*Fusûs Şerhi'*nden nakil) (s. 217-8), İşârât (hurûfîlikle ilgili) (s. 228-231), Miftâh-ı Hurûf-i Câvidân ez-Fazl (s. 232-5), hurûfîliğe dâir bazı şiirler, Seyyid Nesîmî Gûyed (s. 258), İ'tikâd-ı Hurûfiyye (s. 259-263), Vird-i Seher-i Erbâb-ı Fazlullah (s. 263), bazı şiirler, Hacı Bektâş-ı Velî el-Horasânî (Bektâşî silsilesi ve Bektâşîlik hakkında) (s. 287-325).

Cild: IV. (s. 326-421)

Müellif bu cilde Ağustos 1913'te (1329 mâlî) başlamıştır.

Konu başlıkları: Yazı (hat yazısı) (s. 329-333), Kat'-ı Kalem (s. 333), Tahkîk-ı Evvel-i Kitâbet (s. 334 vd.), Hattın Fazîleti ve Ona İhtiyâcı ve Keyfiyyet-i Vaz'ını Beyândadır (s. 344-357), Bektâşîler Hakkında Mülâhaza (s. 357-360), bazı şiirler ve ıstılahlar.

Cild: V. (s. 422-508)

Konu başlıkları: 1324 Senesi İbtidâsından (Mart 1908) Haziran 1329'a (1913) Kadar Ya'nî Beşbuçuk Sene Zarfında İstanbul'u Yeryer Kül Eden ve Âsâr-ı Harâbesi El-ân Bâkî Duran Büyük Yangınların Mevki'leri (Yangının İsmi: Hasköy; Târîh-i Vukûu: Mart 1324; Yanan Yerin Metre Murabbaı: 89.300; Yanan Binâların Adedi: 420...) (s. 442-444), Dönmelerin menşei, usûl ve âdetleri, mezheb ve âyinleri hakkında bilgiler (s. 444-466), bazı şiir ve hikâyeler, *Envâr-ı Süheylî*'den nakiller (s. 488-491), *Kelîle ve Dimne* hakkında (s. 491-499).

Cild: VI. (s. 509-588)

Müellif bu cildi Eylül 1913'te (1329 mâlî) yazmaya başlamıştır.

Konu başlıkları: Sanâyi-i İslâmiyye (s. 509-526), Beşâret-Büşrâ, Beşer, Kazâ ve Kader, Zenb, Iyâl, Temâsüh, Garîb, Beriyye, Berr... gibi terimler (tümü s. 526-583), Cilâ Tertîbi (s. 583 vd.).

Cild: VII. (s. 589-680)

Konu Başlıkları: Lisân-ı Osmânî: Dilimizi, Yazımızı Düzeltelim (s. 589-599), Zulüm ile Küfür Beyninde Farklar ve Günahlar (s. 599-607), ilm-i vefk, tılsım ve ebcedle ilgili bilgiler (s. 607-616), bazı şiirler, Devlet-i Osmâniyye'nin 1161 (1748) Senesi İbtidâsından

Sene-i Mezkûrun Nihâyetine Kadar Bir Sene Zarfındaki Îrâd ve Masrafını Mübeyyin İcmâldir (s. 670-673), Süveyş Kanalı (s. 674), Satranç (s. 675-683).

Cild: VIII. (s. 681-870)

Konu başlıkları: Müslümanlar Nasıl Terakkî Eder (s. 681-690), Robert Koleji (s. 690-697), Adâlet (s. 697 vd. Müellif burada İbrahim Sâmî isminde bir oğlu olduğundan bahseder), İttihâd ve Terakkî Cem'iyyeti. Müellif, bu konuda şunları kaydeder:

> Bu cem'iyyet, Abdülhamîd-i zâlimin evâhir-i saltanatına yakın bir vakitte sivri akıllı gençlerden, ihtiyarlardan mürekkeb olarak teşekkül etti. Rumeli'nde, Mısır'da, Paris'te cem'iyyete mensûb kimseler vardı. Bunlar düşündüler, taşındılar, kaşındılar, askeri elde etmeğe çalıştılar. Nihâyet muvaffak oldular. Mahdûmum yüzbaşı Sâmî ve dâmâdım binbaşı doktor Münîr cem'iyyetin efrâdından oldukları cihetle Manastır'da, Resne'de bulunduğum zaman Resneli Niyâzî Bey'le topçu yüzbaşısı Osman Efendi cem'iyyete dâhil olmaklığıma pekçok ısrar ettikleri halde dâhil olmadım... (s. 715 vd.).

Bektâşîler ve Aynü'l-cem' (s. 719-731), Kavs-i Kuzah (gökkuşağı) (s. 731-736). Bazı ıstılâhlar: Recâ, Hulk, Firâset, Ta'zîm, İlhâm, Himmet, Muhabbet, Berk, Zevk, Mükâşefe, Vakt, Sırr, Sahv, Gaybet, Müşâhede, Ma'rifet, Bakâ, Vücûd, Tevhîd (tümü s.736-756), Bursevî'nin *Kitâbu'n-Netîce*'sinden genelde vahdet-i vücûdla ilgili uzun bir nakil (s. 757-802), Mes'ele fî beyâni tahrîmi'r-raks (s. 807-816), Der Beyân-ı Rûh ve Âlem-i Ervâh ve Merâtib-i Ân (Azîz Nesefî'nin *Zübdetü'l-hakâik*'ından Farsça alıntı ve tercümesi) (s. 816-819), Zâhir-Bâtın (*Kitâbu'n-Netîce*'den) (s. 819), Mevt-i Tabiî ve Mevt-i İrâdî (s. 822), Ve's-Semâi ve't-Târık (s. 823 vd.), vahdet-i vücûd konuları (s. 857 vd.).

Cild: IX. (s. 871-1040)

Müellif bu cildi Haziran 1915'te (Şa'bân 1333) yazmaya başlamıştır.

Konu başlıkları: "Allâhümme" kelimesi üzerine (s. 872-875), İbn Arabî'den istikbâle âid bazı haberler (s. 875-6), İbn Arabî'nin *Süllemü'l-irtikâ* adlı uzunca şiiri (s. 878 vd.), Hurûfîlik ve ilm-i cefrle ilgili eserlerden alıntılar (s. 883-903), İlm-i Hurûf (s. 903-928), Enfiye İ'mâli (s. 947-8), Müellif Ahmed Sâfî Bey'in Farsça gazeline Hasîrîzâde dergâhı postnişîni Elif Efendi'nin söylediği nazîre (s. 950-1), Mut'a Nikâhı (s. 964-970), İbtidâ-i Kırâat-i Mevlid-i Nebî (s. 971-3), Semerkand (s. 977-980), Istaflîn (havuç) (s. 996-1008), İmâm Ali (Kerramallâhü vecheh) (s. 1008-1012), Hünsâ (s. 1012-1017), Tekke (s. 1017-1022), bazı şiirler.

Cild: X. (s. 1041-1196)

Müellif, bu cilde Şubat 1916'da (Rabîu'l-âhir 1334) başlamıştır. Numarasız olan ilk sayfada müellifin orta ve ileri yaşlarda çekilmiş iki ayrı resmi ile bunların üzerindeki şu not göze çarpar: "*Harb-i umûmî münâsebetiyle İstanbul'da kağıt bulunamadığından ve bulunanlar da fevkalâde pahalı olduğundan bu cüz'ü bi'z-zarûre bu misüllü kağıda yazmağa mecbûr oldum.*"

Konu başlıkları: Tâ-hâ kelimesinin anlamı (özellikle Rûzbihân Baklî ile Ni'metullah Nahcuvânî'nin tasavvufî tefsirlerinden iktibaslar yapılmıştır) (s. 1042-5), Aşk (Eflâtun, İbn Sînâ, Cüneyd Bağdâdî, Mevlânâ, Hâfız gibi şahıslardan iktibaslar ve şiirlerle ele alınır) (s.1045-1058), Ashâb, Sohbet, La'n, Sebb, Buğz gibi kavramlar açıklandıktan sonra Emevîler ve Muâviye'nin aleyhinde tarih kitaplarından bazı nakiller yapılır. Bu arada müellifin Muâviye aleyhinde yazılan bir kitap hakkındaki şu cümleleri dikkate şâyândır: "*Nesâyıh-ı Kâfiye* ise Hindistan'da tab' edilmiş ve bazı nüshaları İstanbul'a getirilmiş ise de, taraf-ı meşîhattan musâdere edilerek mahv edilmiştir" (s. 1092).

Meskûkât-ı Ecnebiyyenin Osmanlı Lirası (Altın) Yüz Kuruş Hesâbıyla kıymetleri (o tarihlerdeki Osmanlı para ve altını ile Avrupa devletlerinin paraları karşılaştırılarak listesi, meselâ: "Fransız altını= 20 Frank= 88 Kuruş; Frank= 4,4 Kuruş; Kurun (Alman lirası)= 10 Mark= 12,35 Frank= 54 Kuruş...) (s. 1096-9), Büyük Denizlerin Mesâa-i Sathiyye ve Umkıyyesi, Küre-i Arzda Mevcûd Nüfûsun Din Nokta-i Nazarından Taksîmi (Müslüman: 300 milyon, Katolik: 270 milyon, Protestan: 170 milyon...) gibi listeler (s. 1096-1101).

s. 1101-1119 arasında İ. Hakkı Bursevî'nin *Kitâbu'n-Netîce*'sinden uzunca bir nakil yer alır. Ardından Osmanlı Darbhânesinin 1331 (1912-1913) Senesi Zarfında Darbettiği Altın, Gümüş, ve Nikel Meskûkâtın Miktârı ber-Vech-i Âtîdir (s. 1119 vd.); İstanbul ve Bilâd-ı Selâse'de Bulunan Menba' Sularının bi't-Tahlîl Kem'iyyât ve Keyfiyyâtı Zîrde Gösterilmiştir (s. 1121 vd.) başlıklı listelerden sonra Üsküdarlı Sâfî Bey'den (v. 1901) bir şiir nakleden müellif, kendi mahlasının da Sâfî olduğunu ve bu şâirle karıştırılmaması için onun dâimâ Üsküdarlı Sâfî diye imza attığını anlatırken onun teceme-i hâlini de verir (s. 1131).

Bazı tarihî hikâyeler, şiirler arasında İbnü'l-Fârız'ın Arapça bir şiiri ve tercümesi de bulunmaktadır. Müellifin şu cümleleri ise şiir konusundaki uzmanlığına delil sayılabilir: "Remzi Baba'nın *İsa Çiçekleri* nâmıyla bir manzûmesi daha vardır. Bu manzûme evrâk-ı perîşânım arasında idi. Taharrî ettim ise de bulamadım. Remzi Baba'nın eş'ârı pekçok cihetçe şâyân-ı intikâddır. Fakat buna dâir birşey yazmak istemedim. İntikâdını okuyan zevâta bıraktım" (s. 1173).

s. 1187-1196 arasında "Âlât-ı Mûsikîden Ud" başlığı altında ud hakkında önemli bilgiler verilir. Bu bölüm yazılırken Fârâbî'nin eserleri ile Abdülmecîd el-Lâzikî'nin *Fethiyye* adlı mûsikî risâlesinden de istifâde edilmiştir.

Cild: XI. (s. 1197-1372)

Müellif bu cildi Ağustos 1916'da (9 Zülka'de 1334) yazmaya başlamıştır.

Konu başlıkları: İlk sayfalarda İslâm tarihinde mevlid okuma geleneği ve Süleyman Çelebi'nin mevlidi yazış sebebi anlatılır (s.1205-1208). Ardından şu konu başlıkları yer alır: Şeker (s. 1208-1217), Çingeneler (s. 1218-1225), Sadâ-Mûsikî-Te'sîrâtı (s. 1226-1235), Çiçek (s. 1236-1243), Karanfil (s. 1244-1254), Gül (s. 1254-1266), Bülbül (s. 1266-1275), Gül Yağı (s. 1275-1281), Tabâbet (s. 1281-1291), Hatmü'l-evliyâ (s. 1292-3)... Bazı şiirlerden sonra Sinâniyye tarîkatı meşâyıhından Ahmed Bahâeddîn Efendi (d. 1282/1865) (s. 1314-6), Osman Şems Efendi (v. 1311/1893) (s. 1324-1343) ve Mehmed Ârif Bey'lerin (v. 1327/1909) terceme-i hâlleri ile şiirlerine yer verilir. İlm-i Ta'bîr-i Rü'yâ (s. 1356-1367) ve İlm-i Rukâ ve Efsûn (s. 1367-1372) bölümleri ile bu cild sona ermektedir.

Cild: XII. (s. 1373-1616)

Müellif bu cilde Şubat 1917'de (Cemâziye'l-ûlâ 1335) başlamıştır.

Konu başlıkları: Arapça Kasîdetü'l-Behlûl'den sonra bazı zevâtın terceme-i hâli kaydedilmiştir. Bunlar: Şeyh Süleyman Sıdkî Efendi (Hasîrîzâde dergâhı şeyhi, ecille-i meşâyıh-ı Sa'diyye'den) (s. 1381-3), Şeyh Hasan Rızâ Efendi (Süleyman Sıdkî Efendi'nin büyük mahdûmu, meşâyıh-ı Sa'diyye'den) (s. 1384-5), Şeyh İsmâil Necâ Paşa (Süleyman Sıdkî Efendi'nin ikinci oğlu) (s. 1386-1389), Hasîrîzâde el-Hâc Ahmed Muhtâr Efendi (s. 1389-1393), Hasîrîzâde Mesnevîhân Şeyh Mehmed Elif Efendi (s. 1394-1404), Erzurûmî Şeyh Seyyid Abdürrezzâk İlmî Efendi (s. 1405-1409), Şeyh Şuayb Şerefeddîn Efendi (d. 1258, Gülşeniyye meşâyıhındandır, Müellif bu zât hakkında: "Şeyh müşârun ileyhin mufassal tercüme-i hâli ve cem' ettikleri mektûbâtı Hüseyin Vassâf Bey nezdinde mevcûddur[15]. Hazret-i Şeyh'in Hakîkat-ı Muhammediyye hakkında *Îzâhu'l-merâm fî meziyyeti'l-kelâm* nâmıyla matbû' bir eser-i mühimmi vardır. Gülşenî-i Sânî mahlasıyla şiir söylerler idi", demektedir (s. 1410-1422). İlm-i Tılsım, İlm-i Simyâ, İlm-i Kimyâ başlığı altında (s. 1422-1430) bu konular hakkında bilgi veren müellif, tekrar tercüme-i hâllere devam etmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir (s. 1431-1435), el-Hâc Hüseyin Vassâf (s. 1436-

---

15 Bahsi geçen mektuplar, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2310'da kayıtlı olup 160 varaktan müteşekkildir.

1451)[16], el-Hâc Ali Fakrî Efendi (meşâyıh-ı Sa'diyyeden, d. 1270) (s. 1452-1453). Müellif buradan sonra muhtelif konular ile terceme-i hâlleri karışık olarak vermektedir. Başlıklar şöyledir: Hayâl-Karagöz (s. 1456-1463), Anber (s. 1464-1479), el-Hâc Ahmed Râşid Efendi (d. 1260, Konevî Seyyid Yahyâ Efendi'nin oğlu) (s. 1479-1483), Felsefe (s. 1484-1489), Hacı Abdullah Hâşim Bey (d. 1278, Ali Rızâ Bey'in oğlu) (s. 1489-1493), Ya'kûb Hân (d. 1239, Seyyid Nizâmeddîn Hân'ın oğlu, Fusûs şârihi) (s. 1493-1498), Kâşgar (şehri ve devleti) (s. 1498-1506), Atalık Gâzi Devleti (s. 1506-1509), Ahmed Nazîf Efendi (d. 1268) (s. 1509-1519), Üsküdarlı Süleyman Sâlim Bey (s. 1519-1539), Abdurrahîm Hicrî Efendi (s. 1539-1555), Ahmed Hamdi Bey (d. 1267) (s. 1555-1559), Ahmed Hamdi Efendi (d. 1278) (s. 1559-1563), Mehmed Emîn Yemenî Efendi (d. 1261) (s. 1563-1566), Bey Baba (Ahmed Şükrü Bey, d. 1265) (s. 1566-1573), Sabun (temizlik maddesi olarak) (s. 1574-1577), Muhârebe-i Umûmiyye Sebebiyle Havâic-i Zarûriyyeden Olan Erzâk ve Eşyâdan Bazılarının Fiyatı (15 Kânûn-i Evvel 1333/ Aralık 1917 i'tibâriyle liste, meselâ: 1 Ekmek: 15 Kuruş; 1 Okıyye et: 80 Kuruş...) (s. 1578, ayrıca s. 1610), Bazı Latîfeler (s. 1579-1589), İğne (târihçesi) (s. 1589 vd.), Lügaz (s. 1612 vd.).

Cild: XIII. (s. 1617-1868)

Müellif bu cilde Ocak 1918'de (Rabîulevvel 1336) başlamıştır.

Konu başlıkları: Muhtelif şâirlerin şiirlerinden nakiller ve ibretli nüktelerden sonra (s. 1618-1652), İbnülemin Mahmud Kemâl Bey'in hayatı (s. 1653-6), eserleri (s. 1656-7) ve şiirlerinden nakiller yer alır (s. 1658-1661). en-Nısyân min hasâisi'l-insân (s. 1662-3), Üsküdarlı Tal'at'ın (d. 1275/1858-9) bazı şiirleri ve hayatı (s. 1666-1675), Vera' hakkında bilgiler ve tarihi hikâyeler (s. 1678 vd.), Havâyic-i Zarûriyyeden Olan Erzâk ve Eşyâdan Bazılarının Fiyatı, 10 Nisan 1334/1918 i'tibâriyle liste (s. 1681) (ekmek: 60-80 Kuruş; tuz: 10 Kuruş; taze yer fasulyesi: 400 Kuruş; koyun eti: 200 Kuruş; uskumru: 80 Kuruş;...), Buhl, Tama' (1682 vd.), Trabzonî Emin Hilmi Efendi'nin Sultan Azîz'in Avrupa seyahatini tenkîd eden şiirinden parçalar (s. 1692 vd.), 1221/1806 Rus harbine dâir bilgiler (s. 1296-1700), ibretli latîfeler, şiirler, Türkler'in Tayyâreciliğe Hizmeti (s. 1742-4), Ahmed Hamdi Efendi (d. Şamahi 1247/1831)'nin hayatı ve eserleri (s. 1745-1750), Musa Kâzım Paşa (v. 1307/1889-1890)'nın hayatı ve şiirleri (s. 1750-1757), Şeyh Vasfi Efendi (ismi Ali, Kefevî Tekkesi şeyhi Mehmed Râşid Efendi'nin oğlu, d. 1267, ö. 1326/1908) (s. 1758-1761), bazı gazete küpürleri ve şiirler, Ya'kûb Âsım Efendi (d. 1220, ö. 1301/1883-4, 1291/1874'de Sadr-ı Anadolu pâyesiyle Meclis-i Meşâyıh reisi oldu) (s. 1782-3), Nef'î'nin *Dîvân-ı Külliyyât*'ından parçalar (s. 1784 vd.), Nef'î'nin *Sihâm-ı Kazâ*'sından parçalar (s. 1793

16 Bu 15 sayfalık bölümün ilk sayfasında Hüseyin Vassâf Bey'in hayâtı, sonraki iki sayfada eserleri, devamında ise bazı şiirleri mevcûddur.

vd.), Nef'î'nin hayatı (s. 1798-1800), Âbâ, Ebu'l-ervâh, Zât, Akl, İlim, Mükâbere, Musâdere, Kuvvet, Bâhile, Lehv... (s. 1805-1828), 27 Cemâziyelûlâ 1337/1919: Piyasa (1 Ekmek: 20 Kuruş; uskumru: 40 Kuruş; un: 70 Kuruş;...) (s. 1829), hikmetli sözler, Gayb (s. 1857-1868).

Cild: XIV. (s. 1869-2124)

Müellif bu cilde 10 Nisan 1919'da (9 Receb 1337) başlamıştır.

Konu başlıkları: Bazı âyetler ve meâlleri ile bunların îzâhı (s. 1870-1936), şiirler ve hikmetli sözler, müslümanların durumundan yakınan Arapça bir risâle (s. 1941-1956), Tütün (tarihi, zararı, Osmanlı'da yasaklanışı) (s. 1956-1977), Kahve hakkında Arapça bir risâle (s. 1981-2002), Kahve Ağacı (s. 2002-7), Çay (s. 2007-10 vd.), şiirler, bazı cefrî terkîbler (muhabbet, istihâre ve cin için) (s. 2023-5), İbrâhim Hakkı Hazretleri'nin *Kıyâfetnâme*'si (s. 2029-2032), Unkapanı'nda Ahmed el-Buhârî Tekkesi şeyhi Hacı Ali Fakrî Efendi'nin Arapça gazeli (s. 2037-8), Eyüp Sütlüce'sinde Hasîrîzâde Dergâhı şeyhi Elif Efendi'nin nazîresi (s. 2038-9), Ahmed Sâfî Bey'in kendi şiirlerinden biri:

Nûr-i pâk-i vechini gördükde hayrân oldum âh
Kalmadı cem'iyyet-i hâtır perîşân oldum âh...
Sâfiyâ kül olsun eczâ-yı vücûdum, kim sana
Mübtelâyım âteş-i aşkınla sûzân oldum âh. (s. 2040).

Hayâ (s. 2043-2061), şiirler, İbrahim Hakkı Hazretleri'nin *İhtilâcnâme*'si (s. 2065-6), şiirler, Vâmık Şükrü Bey (Ahmed Hamdi Bey'in oğlu, d. Ba'lebek 1288/1871)'in hayatı, eserleri, bazı şiirleri (s. 2077-2088), Mehmed Hayret Efendi (Hacı Hüseyin Efendi'nin oğlu, d. Adana 1264, ö. 1331/1912-3) (s. 2089-2095), Remzi Baba'nın *Nevhatü'l-uşşâk* adlı Türkçe şiiri (s. 2106-2113), bazı latîfeler.

Cild: XV. (s. 2125-2442)

Müellif bu cilde 7 haziran 1920'de (19 Ramazan 1338) başlamıştır.

Konu başlıkları: Bazı hadisler, meâlleri ve şiirler (s. 2125-2147), *Da'vetü's-sebâsibi'l-kübrâ* (İmam Şâzelî'ye nisbet edilen Arapça ilm-i havâss ve cefre dâir bir eser) (s. 2148-2157), İlm-i Simyâ (s. 2158-2165), bazı tarihi hikayeler, Bursalı Hasîb Efendi İnşâsıyla Hilye-i Manzûmedir (s. 2180-2189), Balat Şeyhi Vahyî Efendi Merhûmun Esâmî-i Tuyûr ve Kuşbâzlar Istılâhâtı İltizâmiyle Bağdâd Vâlisi Hasan Paşa'ya Gönderdiği Mektûbun Sûretidir (s. 2190-2200), Bu Mektûba Hasan Paşa'nın Cevâbı (s. 2200-2208), Saray Kırmızı Terkîbi (hummâ ve nöbete karşı bir ilaç) (s. 2220-1), şiirler, nükteler, Giridî Ali

Azîz Efendi'nin *Vâridât*[17] adlı Türkçe eseri (gâyet nâdir bulunduğu için, tümü *Sefîne*'ye derc edilmiş) (s. 2267-2332), kabir ziyaretinin faydası (s. 2338-2341), Türkçe-Farsça şiirler. Cildin bitiş tarihi: 1920 (23 Safer 1339).

Cild: XVI. (s. 2443-2774)

Konu başlıkları: Tasavvuf ve sûfî kelimesi hakkında (s. 2449-2450), Arapça, Farsça şiirler, İmâmet ve Hilâfet (s. 2548-2551), Rûh hakkında (s. 2551 vd.), Teaddüd-i zevcât (s. 2637 vd.), Tesettür (s. 2647 vd.), Beyoğlu Harîk-ı Kebîri (s. 2654-8), Ayaşlı Mehmed Şâkir Efendi (d. 1287/1870, fotoğrafı da var) (s. 2684-9), Kur'an sûrelerinin sayıları hakkında bir fasıl (s. 2693 vd.), Ayasofya Câmii Kebîri (s. 2707-2722), Büyük Teodos'un Dikili Taşı (s. 2731-6), Süleymâniye Câmii Şerîfi (s. 2736-2745), Vâlide Sultan Câmii ki Yeni Câmi Diye Ma'rûftur (s. 2746-8), Selîmiye Câmii (Edirne'de) (s. 2755-2760), Bâb-ı Hümâyûn Kapısında Vâkı' Çeşme (s. 2760-2774).

Cild: XVII. (s. 2775-2938)

Müellif bu cilde 1921'de (11 Muharrem 1340) başlamıştır.

Konu başlıkları: Ebeveyn-i Rasûlullah (s. 2776 vd.), Süadâ ve Eşkıyâ, Emlâk-i İslâmiyye (s. 2791), 1336 Senesi[18] Gâyesinde Beyoğlu Emlâkının Mutasarrıflarının Milliyetine Göre Mikdârı (s. 2792 vd.), Evrâk-ı Nakdiyye (s. 2796 vd.), Ahmed Avnî Bey (*Mesnevî* ve *Fusûs* şârihi, hayatı ve eserleri anlatılıyor) (s. 2812), Fass-ı Şuayb'dan (s. 2813 vd.), Boğazlar (s. 2820 vd.), bazı şiirler, Devvânî'nin îmân-ı Fir'avn hakkındaki eserinden nakil (s. 2848-2850), Doktor Kaymakam Cemil Bey ve Eserleri (s. 2850-2855), bazı hadisler, Sun'î Altın İ'mâli (s. 2879 vd.), iksîr, tılsım, simyâ ve kimyâ ile ilgili bilgiler, Almanların Altın İ'mâli Meselesi (s. 2910 vd.), Sun'î Elmas İ'mâli (s. 2912 vd.).

Cild: XVIII. (s. 2+2939-3350+20)

Müellif bu cilde Haziran 1922'de (13 Şevvâl 1340) başlamıştır.

Konu başlıkları: Bir hadis ve kelime-i tevhîd hakkındaki bilgilerden sonra bazı şahısların isim, doğum-ölüm tarihleri ve vefat yerlerini gösteren bir liste mevcuddur, İmâm-ı A'zam ile başlar, Hacı Bayram Velî, Dede Ömer Rûşenî, Merkez Efendi, Üftâde, Müstakîmzâde...şeklinde devam eder, en son: Ahıskalı Ali Haydar Efendi (d. 1286/1869 tavellallâhü ömrahû), şahıslar vefat tarihlerine göre dizilmiştir (s. 2951-2958), Eşref Saat (s.

---

17 Bu zât ve eseri hakkında bk. Okay, *DİA*, IV, 333-4.

18 Bu tarih mâlî ise 1920, hicrî ise 1918'e tekâbül eder.

2961-2), takvim ve saat ile ilgili cetveller (s. 2968-2981), yıldızlar hakkında bilgiler, Gâib ve Gayb (s. 2988), Fenn-i Mûsikînin İlm-i Nücûma Taalluku (s. 2990-2993), Sa'deddîn Cibâvî (Sa'diyye tarîkatının kurucusu, Veterî'nin *Ravdatü'n-nâzırîn*'inden nakildir) (s. 2996-7), İbnü'l-Fârız'ın *Kasîdetü'l-hamriyye*'si hakkında bilgi (s. 3007 vd.), İ. Hakkı Bursevî'nin İsm-i Hû hakkındaki sözleri (s. 3022-5), Hünkâr (kelimesi hakkında) (s. 3027 vd.), Men'-i Müskirât Kânûnu (s. 3035-6), İstanbul'da Mevcûd Meyhâne ve Birahâneler (uzun bir listedir, en az Üsküdar'da: 2 aded; en çok Galata'da 262 aded) (s. 3036-7), "İstanbul'da cem'an 2023 meyhâne ve birahâne mevcûdu vardır. İstanbul'daki meyhânelerin sâhiplerinin %80'i Rum'dur, %10'u Ermeniler, %5'i ecnebîler ve %5'i de Türkler teşkîl etmektedir". Müellif, içki yasağının Rumlar'ı etkileyeceğini söylüyor, tarih: 1923. Kemâlpaşazâde'nin *Risâletü'r-Rûh*'u (s. 3051-4), seyr u sülûk ve vahdet-i vücûdla ilgili bazı şematik bilgiler (s. 3056-3064), ehl-i beytin fazîletleri, kıyâmet alâmetleri (s. 3067-3134), Deli Hüseyin Paşa (s. 3135-9), Şekerpâre Hâtun (s. 3139 vd.), Ferhat Paşa (s. 3142), Ok Meydanı (s. 3143 vd.), Koca Mustafa Paşa (s. 3150 vd.), Zincirli Servi (3161 vd.), Su (s. 3164 vd.), Koca Mustafa Paşa Dergâhı'na Şeyh Olan Meşâyıh-ı Kirâm Hazretlerinin Müddet-i Meşîhatları ve Târîh-i Vefâtları ve İsimleri ber-Vech-i Âtîdir (s. 3167-9), Karaköy Köprü Müdüriyetinden bi't-Tanzîm Şehremânetine Verilen Hesâba Nazaran Köprü Vâridâtı (s. 3173), Bıldırcın (s.3174), Sülün (s. 3176), Keklik (s. 3178), Balıklar (s. 3179 vd.), Uskumru, Kolyoz (s. 3181), İzmarit, Kefal, Kırlangıç, Gelincik (s. 3182), Kalkan, Pisi (s. 3183), Kılıç Balığı, Mercan Balığı (s. 3184)... Ezhâr (çiçekler) (s. 3190), Güvercin ve Kumru adlı şiirler (s. 3207-9), bazı gazete küpürleri (22 Temmuz 1923 tarihli) (s. 3221), Japonya'da Büyük Zelzele (s. 3234), Bağdâd (s. 3237), Arılar (s. 3269 vd.), Sinekler (s. 3287), 1924 tarihli Akşam gazetesinden küpürler, Horoz (s. 3306), Tavuk (s. 3309), Sabatay Sevi hakkında gazete küpürü (s. 3311), İbn Sînâ (s. 3324 vd.), Bektâşîlik ve Mevlevîlik hakkında bazı gazete küpürleri (s. 3342-6), s. 3350'de eser sona ermektedir. Ardından müellif tarafından yapılmış 19 sayfalık bir fihrist gelmektedir. 20. sayfadaki "Türk Milleti ve Hâdise-i Kerbelâ" başlığını taşıyan yazı ile cild ve eser sona ermektedir.

Not: Bu makâle yazıldıktan sonra, hocalarımızın teşvîki, Süleymaniye Kütüphânesi müdürü Nevzat Bey'in yardımı ve Azîz Mahmûd Hüdâyî Vakfı'nın finans desteği ile *Sefînetü's-Sâfî* mikrofilmden kağıda tab'edilmiştir. Hâlen bir nüshası İlmî Araştırmalar Merkezi (İLAM) Kütüphânesi'nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983.

Levend, Agâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi I*, Ankara 1988.

Ahmed Sâfî Bey, *Sefînetü's-Sâfî*, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 2096.
_____, *Dîvân*, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 538.
_____, *Mecmûam* (İsbtanbul 1311).
_____, *Şu'le*, sy.1-3 (İstanbul 1302-3).

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1951.

Duman, Hasan, *İstanbul Kütüphaneleri Arap Harfli Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu*, İstanbul 1986.

Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2305-2309.

İbnülemîn Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, İstanbul 1970.

Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1342.

Okay, M. Orhan, "Aziz Ali Efendi", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 333-4.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut 1993.

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

Ebû Abdullah Abdüsselâm Muhammed Ömer Allûş, *Kitâbu'l-intihâ li-ma'rifeti'l-ehâdîsi'l-letî lem yüfti biha'l-fukahâ ve münâkaşatühâ alâ dav'i'l-usûleyn; usûli'l-fıkh ve usûli'l-hadîs*, **Beyrut 1416/1996, 468s.**

Genel olarak haberler, biri mütevatir diğeri âhâd olmak üzere ikiye ayrılırlar. Âhâd haberin kelime manası, tek kişinin verdiği haber demekse de, tevâtür derecesine erişmeyen bütün haberler haber-i âhâddan sayılmıştır. Hadisçiler hadisleri sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üç kısıma ayırdıklarında aslında âhâd haberleri taksim etmiş olmaktadırlar. Zira mütevâtir haberler, şartları gereği sened ve metinleriyle, güvenilirlik açısından tetkike tâbi tutulamazlar. Hadislerle ilgili koparılan fırtınalar işte haberin bu ikinci nev'i olan âhâd haberler etrafında cereyan etmiş ve etmektedir. Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edip etmeme meselesini bir kenara bırakarak, fukahâdan bazısının belli şartlar ileri sürüp (Hanefîler gibi) âhâd haberlerle amel ettiklerini, bir kısmının da belli gerekçelerle (Malikîler gibi) bir takım âhâd haberlerle amel etmediklerini görüyoruz.

Allûş bu eserinde, fukahânın belli gerekçelerle hadislerle fetvâ vermekten imtinâ etmelerini konu edinmiştir. Bir bakıma fakihlerin, sahâbeden hilafına nakil bulunduğu, neshedildiğine dair ittifak olmadığı veya bazılarına göre sahih olduğu halde hadislerde geçen hükümlerin hilafına fetvâ vermelerini sorgulamıştır. Konuyu işlerken de hadislerin metnini, tariklerini, hakkındaki görüşleri, fakihlerin aksine beyanlarını ve fetvâ vermeme illetlerini yeri geldikçe zikretmeye itina göstermiştir.

Eser iki bölümden oluşmaktadır. Yüz sayfa olan birinci bölümde, haber-i vâhid konusuna detaylı bir şekilde girilmiştir. Bu bölümün alt başlıklarında, ulemânın şâz ve illetli olmadıktan sonra haber-i vâhidle amel etmenin vucûbu doğrultusundaki görüşlerinin aklî ve naklî delillerle birlikte tahlil edilmesinin yanısıra, haber-i vâhidle amel etme şartları detayına inilmeden hadis ilmine göre sıralanmış, bu şartların fıkıh usulüne yönelik tarafı kitabın konusu gereği on başlık altında etraflı bir şekilde incelenmiştir. Müellif, burada usulcülerin bir hadisin sahih olup olmadığını kendilerinin geliştirdiği sistem içerisinde

araştırmadan hadis imamlarını taklit etmekle hataya düştüklerini iddia etmektedir. Ona göre fukaha ve usulcülerin, bilhassa râvîlerle ilgili olarak ehl-i hadisin yaptığı değerlendirmelere, hadisçiler arasında bir birlik de söz konusu değilken aynen katılmaları işin vehâmetini daha da arttırmıştır. Oysa kanaatimize göre müellif, bir râvî hakkında verilen hükümde sadece bir kişiden alınan bilgilerle yetinilmediğini, cerh sebeplerinin açıklanması gerektiği kaidesini, cerh ve tadil imamlarının kendi aralarında kısımlara ayrılıp ona göre itibar gördükleri gerçeğini gözardı etmektedir.

Eserin ikinci bölümünde müellif, kitabı yazış gayesine uygun olmak üzere, bazı muhaddisler tarafından sahih kabul edildikleri halde, fukahanın bir takım sebeplerle ihticac etmediği hadislerden yirmi beş tanesini 255 sayfalık bir fasılda uzun uzadıya incelemiştir. Bu incelemeyi yaparken de bir hadisin önce tariklerini ve lafızlarını toplamış, peşinden bütün tarikler hakkında mevcut değerlendirmeleri ayrı bir bölümde bir araya getirmiş ve fukahânın o hadisle amel etmeme gerekçelerini sıralamıştır. Bu bölüm, *"Kim bir ölüyü yıkarsa gusletsin. Kim de onu taşırsa abdest alsın."* hadisi ile başlamaktadır. Hadisin on beş değişik tariki ilk kısımda sıralanırken, ikinci kısımda her bir tarik hakkında hadis usulü açısından mevcut değerlendirmelere yer verilmiştir. Neticede müellif, ulemânın bu hadisin sıhhati konusunda ihtilaf ettiğini, bunun Zehebî'nin *"Fukahânın ihticac ettiği bir çok hadisten daha kuvvetlidir."* sözü üzerine sahih olma tarafının ağır bastığını ve bu hadisle amelin vacip olduğunu, kullanılmasının terkinden daha ihtiyatlı olacağını belirtmek suretiyle hadis hakkındaki kanaatleri bir hükme bağlamaktadır. Üçüncü kısım ise, fakihlerin hadis karşısındaki tutumlarına ayrılmış, mezkur hadisin ikinci bölümü hakkında imamların görüşlerine yer verilirken birinci bölümüne dair mevcut ihtilafa, kitabın yazılış gayesine aykırı olması gerekçesiyle sadece temas edilerek geçilmiştir. Zira hadisin bu bölümüyle amel etmeyi terkedenler olduğu gibi, mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemâdan amel edenler de olmuştur. Yazar bu bölüm hakkındaki değerlendirmesinde *"Hadisin ikinci bölümünde geçen "Kim de onu taşırsa abdest alsın." ifadesinin zahirine göre fetvâ veren hiç bir âlime rastlamıyoruz."* demiş ve San'ânî'nin bu doğrultudaki beyanına yer vermiştir. Dördüncü kısma ise fukahânın hadisle amel etmeme gerekçelerini almıştır. Bunlar arasında hadisin zayıf olduğunu gerekçe gösterenler bulunduğu gibi, hadisin vucûp değil müstehaplık ifade ettiğini söyleyenlerin yanısıra, hadisten cenazeyi taşımadan önce namaza hazırlık olmak üzere abdest alınması gerektiğinin anlaşıldığını ileri sürenlerle neshin vukûunu iddia edenler yer almaktadır.

Bu bölümün ikinci faslında, fakihlerin kitabın telif gayesine matuf olmayan nesh gerekçesiyle hadislerle amel etmeyişleri iki hadis üzerinde uygulanmak suretiyle seksen sayfada işlenmiştir. Bilhassa içki içen kimseye celdenin tatbiki ve tekrarı halinde dördüncü defada öldürülmesi konusunda hadis musannefatında yer alan hadisle ilgili bütün tarikler sıralanmış, en ince teferruatına kadar incelenmiş ve Hz. Peygamber'in böyle bir suçluya had

uygulayıp öldürtmediğine dair mürsel olarak nakledilen uygulaması üzerine ulemanın ittifakıyla mensuh sayılarak o hadisle hüküm verilmediği detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

Müellif eserini şu sözlerle bitirmektedir:

> "Böylece kitabın başında beş bölüm halinde sıraladığım şartları taşıyan sahih hadislerden, hilafına icmâ edilenlerin incelemesini tamamlamış oldum. Ancak ben burada bütün hadisleri zikrettim diye bir iddiada bulunamam. Şayet bu hadislerin dışında başka hadisler de bulunursa onlar da bu kitapta takip ettiğim usul muvâcehesinde esere ilave edilmelidir".

Müellifin, gerek ulemanın görüşlerini, gerekse bir uygulamayı naklederken kaynak göstermemesi eserin ciddiyetiyle bağdaşmamaktadır. Bu ihmal kitapta verilen bilgilere itimadı sarsmasının yanısıra, diğer taraftan okuyucuya asıl kaynağa müracaat ederek mukayese yapma fırsatı vermemektedir. Oysa ki, bu tür bilgileri istemek okuyucunun en tabiî hakkı, vermek de yazarın boynunun borcu olsa gerektir. Yine müellifin, hadislerin tahriçlerini yaparken bazen musannef eserleri doğrudan kaynak olarak göstermeyip, bunların şerhlerindeki yerlerine işaret etmesi de ilmî usulle bağdaşmamaktadır.

Abdullah Hikmet ATAN

İLAM Araştırma Dergisi c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)

Ahmet Yücel; *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî ilk üç asır-* **İstanbul 1996. s. 200**

İnsanın bir bütün olarak dünyaya anlam vermesine yarayan kavramlar (terimler, ıstılahlar), ancak bir dünya görüşü ve medeniyet dairesinde vücuda gelirler. Kavramların dinamizmi büyük ölçüde ait olduğu medeniyetin dinamizmine bağlıdır. İslam kültür ve medeniyetinin tedricen hayattan çekilmesiyle birlikte aşınmaya uğrayan kavramlarımızın, düşünce hayatımızda yarattığı kargaşa ve kısırlık hepimizin malumu. Bu sebeple düşünme sürecinin ve medeniyetimizin yapı taşları olan kavramları aslî içeriklerine irca edip, zaman içerisinde kazandıkları yeni anlamlara (semantik tahlil) işaret etmeden medeniyet planında bir atılım yapabilmemiz zor görünmektedir.

İslâmî ilimler içerisinde kavram ve ıstılahların en fazla önem kazandığı ve neredeyse kendisine bir "ıstılahlar ilmi" denecek ilim dalı hadis ilmidir. "İlmu mustalahı'l-hadîs" adı altında sırf ıstılahları araştırma mevzuu yapan bir ilim dalının hadis ilimleri içerisinde mevcut olduğunu belirtmek bu önemi anlatmaya yeterli gelecektir. Bu itibarla hadis ıstılahlarının tesbiti, mânâlarının tahkîki ve ıstılahların ilk kullanılışlarıyla daha sonraki kullanılışları arasındaki insicâmı veya anlam farklılaşmalarını ortaya koyacak titiz ilmî mesâilere şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır. İşte Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olan Dr. Ahmet Yücel'in, "Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi" (Hicrî ilk üç asır) adıyla yaptığı doktora çalışması bu tür ilmî mahsullerin en önemlilerinden biridir.

Bir giriş ve üç bölümden oluşan Dr. Yücel'in bu eserinin giriş bölümünde genel olarak her ilimde, özel olarak da hadis ilminde kavramlara olan ihtiyaç vurgulanmış ve bu kavramların muhtevalarının tayin ve tesbitinde nasıl bir metod takip edildiği ortaya konulduktan sonra, çalışmaya kaynaklık eden ilk ve son döneme ait eserler, temel özellikleri belirtilerek kısaca tanıtılmıştır. "Hadis ıstılahlarının doğuşunu ve gelişimini etkileyen amiller" ana başlığı altında sunulan I. Bölümde, hadis ıstılahlarının doğuşunu

etkileyen amiller "İlk Asırlardaki Arap Yazısının Durumu", "Uydurma Rivâyetlerin Ortaya Çıkışı"; ıstılahların gelişmesini etkileyen amiller ise, "Hicrî III. Asırda Hadislerin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi" ve "Hadis Öğrenim ve Öğretiminde Kolaylık Sağlama Zarûreti" alt başlıkları altında incelenmiştir.

Kaynakların tarihî seyrine uygun kullanımı ve bu kaynaklardaki konuyla ilgili en ince ayrıntıların bile ihmal edilmeyip, gerek dipnotta gerekse metin içerisinde okuyucuya sunulmuş olması yönleriyle de temayüz eden Ahmet Yücel'in bu eserinin II. Bölüm'ünde hadis öğrenim ve öğretimiyle (tahammül ve edâ) ilgili ıstılahlar incelenmiştir. Bu ıstılahların tedvinle beraber ortaya çıktığı kanaatine varan yazar, daha sonra bu ıstılahları sistematik bir şekilde tek tek ele almıştır. Buna göre önce hadis öğrenim sîgaları (tahammül), ardından da hadisin öğretimi (edâ) ile ilgili ıstılahlar incelenmiştir. Ahmet Yücel'in eserini temâyüz ettiren bir diğer husus da, ıstılahların ne ifade ettiğini genel olarak ortaya koyduktan sonra sözkonusu ıstılahla ilgili muhaddislerin farklı kullanımlarına ve de ıstılahların zaman içerisinde kazandıkları yeni mânalara ya dipnotta ya da metin içerisinde işaret etmesidir. Ayrıca bölüm sonlarında genel bir değerlendirme yapması konunun okuyucunun zihnine yerleşmesi açısından son derece yararlıdır.

Eserin III. Bölümünde râvî ve mervî ile ilgili ıstılahlar ele alınmıştır. Yazar diğer bölümlerdeki maharetini bu bölümde de göstermiş ve önce hadis ilimlerinin en önemlilerinden biri olan "cerh ve ta'dil" ile ilgili ıstılahları ele almış sonra da "asir", "ashâbu'l-meânî", "ashâbu'ş-şekl", "celîsü'l-âlim" ve "semh" gibi ravinin cerh ve ta'dil dışındaki diğer vasıflarına delalet eden ıstılahları incelemiştir. Çoğu zaman birbirinden çıplak gözle tefrik edilmesi kolay olmayan, zaman zaman mecazî olarak kullanılmış olan ve ancak çok küçük nüansla ayrılan cerh ve ta'dil ıstılahlarını ayırmada yazarın göstermiş olduğu ustalık gerçekten övülmeye değerdir. Mervî ile ilgili ıstılahların çeşitli açılardan tasnif edilip incelenmesiyle eser son bulmaktadır.

Herhangi bir ilmin metodolojisiyle ilgili çalışma yapmak her zaman belirli zorlukları beraberinde getirmiştir. Sözkonusu ilim islamî ilimler ve de hadis ilmi gibi terminolojik yönden son derece zengin bir ilim olunca bu zorluk kendisini daha belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Bu tip çalışmalarda kullanılacak dil, eserin anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ahmet Yücel'in bu eseri, kullanılan dilin duruluğu ve akıcılığı yönüyle de dikkat çekmekte olup, yazar bir usül çalışması yaptığının devamlı farkında olarak az sözle çok şey ifade etmiş ancak mânada herhangi bir kapalılık meydana gelmemiştir. Birbirinin aynı gibi görünen terimlerin Türkçe'deki ifade biçimlerini verme hususunda yazar son derece dakiktir. Klasik kaynaklara olan nüfûzu ve konuyla ilgili hemen hemen bütün kaynakları görmüş olması, yazarın bir diğer artısıdır.

Sonuç olarak müellif, hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi gibi son derece komplike bir konuyu ustalıkla işlemiş, sistematik bir şekilde, akıcı ve anlaşılır bir Türkçeyle bugünün okuyucusuna sunmuştur. Hadis ıstılahlarının bir diğer ifadeyle semantik tahlili de diyebileceğimiz ve zaman problemi sebebiyle (ki bu akademik çalışmaların en büyük handikapıdır) biraz kısa tutulduğunu düşündüğümüz bu değerli eseri tamamlayıcı mahiyetteki yeni çalışmaları yazardan beklemekteyiz. Buna göre, hadis ıstılahlarının asırlara göre almış olduğu şekil ve mânalar bir "hadis ıstılahları haritası"nda gösterilebilir. Ayrıca bu çalışmanın her bölümüyle ilgili ıstılahlar genişletilerek müstakil eserler haline getirilebilir.

Özcan HIDIR