



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ULUSLARARASI ■ ■
HZ. ÖMER
S E M P O Z Y U M U

3. Cilt



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu
3. Cilt

ISBN
978-605-4561-61-2 (Tk.)
978-605-4561-64-3

Editör
Prof. Dr. Ali AKSU

Redaksiyon
Arş. Gör. Maruf ÇAKIR
Arş. Gör. Alper AY

Baskı
Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası

Kapak ve İç Düzen
Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası

Dağıtım
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Sivas/2018



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ULUSLARARASI ■ ■
Hz. ÖMER
S E M P O Z Y U M U

Editör
Prof. Dr. Ali AKSU

3. Cilt

SİVAS/2018

ONUR KURULU

İsmet YILMAZ

Davut GÜL

Sami AYDIN

Prof. Dr. Alim YILDIZ

Recep Şükrü BALKAN

Milli Eğitim Bakanı

Sivas Valisi

Sivas Belediye Başkanı

Cumhuriyet Üniversitesi Rektörü

Sivas Müftüsü

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Ali AKSU

Prof. Dr. Ünal KILIÇ

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN

Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI

Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM

Arş. Gör. Sena KAPLAN

Arş. Gör. Maruf ÇAKIR

Arş. Gör. Alper AY

Arş. Gör. Sema TOMBUL

Arş. Gör. Salime Bera KEMİKLİ

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr. Adem APAK

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL

Prof. Dr. Ali ÇELİK

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN

Prof. Dr. Galip YAVUZ

Prof. Dr. Hasan KESKİN

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ

Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Prof. Dr. Kasım ŞULUL

Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ

Prof. Dr. Metin İZETİ

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN

Prof. Dr. Mustafa FAYDA

Prof. Dr. Numan ARUÇ

Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Prof. Dr. Rıza SAVAŞ

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN

Prof. Dr. Sayed Kazem TABATABEİ

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN

Prof. Dr. Şefaeddin SEVERCAN

Doç. Dr. Ali AVCU

Doç. Dr. Ali Osman KURT

Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT

Marmara Üniversitesi

Uludağ Üniversitesi

İstanbul Üniversitesi

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Osmangazi Üniversitesi

İstanbul Üniversitesi

Ankara Üniversitesi

Cumhuriyet Üniversitesi

Marmara Üniversitesi

Cumhuriyet Üniversitesi

Cumhuriyet Üniversitesi

Ankara Üniversitesi

Cumhuriyet Üniversitesi

Harran Üniversitesi

Yakın Doğu Üniversitesi

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Aksaray Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Cumhuriyet Üniversitesi

Makedonya

Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Marmara Üniversitesi

Makedonya Bilimler ve Sanatlar Akademisi

Cumhuriyet Üniversitesi

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Dokuz Eylül Üniversitesi

Cumhuriyet Üniversitesi

Meşhed Üniversitesi İran

Ankara Üniversitesi

Erciyes Üniversitesi

Cumhuriyet Üniversitesi

Sosyal Bilimler Üniversitesi

Cumhuriyet Üniversitesi

Doç. Dr. Ömer ASLAN
Dr. Abdulhalim b. Sallah
Dr. Bakit MURZARAIMOV
Dr. Tarık Abdulcelil
Öğr. Gör. Abdurrahman Hasan Ahmad
Öğr. Gör. Ahmad Said
Öğr. Gör. Safaa Sawsak
Öğr. Gör. Salman Mallayahi

Cumhuriyet Üniversitesi
Malezya İslam Üniversitesi
Kırgızistan
Mısır
Cumhuriyet Üniversitesi
Cumhuriyet Üniversitesi
Cumhuriyet Üniversitesi

KATILIMCI LİSTESİ

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Prof. Dr. Adem APAK
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL
Prof. Dr. Ali AKSU
Prof. Dr. Alim YILDIZ
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN
Prof. Dr. Hayri ERTEN
Prof. Dr. İsrail BALCI
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE
Prof. Dr. Levent AZTÜRK
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR
Prof. Dr. Metin YILMAZ
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK
Prof. Dr. Mustafa FAYDA
Prof. Dr. Mustafa KILIÇ
Prof. Dr. Nasi ASLAN
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ
Prof. Dr. Özcan HİDİR
Prof. Dr. Recep TOPARLI
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN
Prof. Dr. Salih ÇİFT
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN
Prof. Dr. Şamil DAĞCI
Prof. Dr. Ünal KILIÇ
Prof. Dr. Yusuf DOĞAN
Doç. Dr. Ahmet GÜZEL
Doç. Dr. Bediâ KOÇAKOĞLU
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN
Doç. Dr. İbrahim YILMAZ
Doç. Dr. İhsan ARSLAN
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA
Doç. Dr. Kenan AYAR
Doç. Dr. Mehmet AKBAŞ
Doç. Dr. Muharrem ÖNDER
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN
Doç. Dr. Ömer ASLAN
Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR
Doç. Dr. Şaban ÖZ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fakültesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üni. İslami İlimler Fak.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İst. Sabahattin Zaim Üni. İslami İlimler Fak.
Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Üni. Edebiyat Fakültesi
Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni. İlahiyat Fak.
Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fakültesi
Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt Üni. İslami İlimler Fak.
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Üni. İlahiyat Fakültesi
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fak.

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim OFLAZ
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman DEMİRCİ
Dr. Öğr. Üyesi Adem ÇİFTÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EKŞİ
Dr. Öğr. Üyesi Ali KARAKAŞ
Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan HIRA
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi Abdellatif Abdelaziz
Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY
Dr. Öğr. Üyesi Feyza Betül KÖSE
Dr. Öğr. Üyesi Gökhan ATMACA
Dr. Öğr. Üyesi Hafel ALYOUNES
Dr. Öğr. Üyesi Halit ÇİL
Dr. Öğr. Üyesi Hasan TÜRKMEN
Dr. Öğr. Üyesi Hatice ACAR ÇINAR
Dr. Öğr. Üyesi İskender ŞAHİN
Dr. Öğr. Üyesi İsmet EŞMELİ
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut KELPETİN
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GÖKTAŞ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞİMŞİR
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zülfi CENNET
Dr. Öğr. Üyesi Muammer BAYRAKTUTAR
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KIRANATLIOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAFA
Dr. Öğr. Üyesi Nadir KARAKUŞ
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah YAZAR
Dr. Öğr. Üyesi Osman AYDINLI
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÖNAL
Dr. Öğr. Üyesi Sezay BEKDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Sezgin GÜÇLÜAY
Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KOÇYİĞİT
Dr. Öğr. Üyesi Tecelli KARASU
Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul TEZCAN
Dr. Öğr. Üyesi Vehbi ÜNAL
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EŞİT
Dr. Öğr. Üyesi Yüksel GÖZTEPE
Dr. Öğr. Üyesi Zekiye SÖNMEZ
Dr. Mehmet Nur AKDOĞAN
Dr. Musab HAMOD
Öğr. Gör. Cuma KARAN
Arş. Gör. Dr. Fuat İSTEMİ
Arş. Gör. Halil İbrahim YILMAZ
Arş. Gör. Korkut DİNDİ
Arş. Gör. Mahmut OLGAÇ
Arş. Gör. Osman AYDIN
Arş. Gör. Ramazan ÖGTEM
Arş. Gör. Sema TOMBUL
Arş. Gör. Vahdettin YAĞMUR
Fatma ŞİMŞEK

Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fak.
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fak.
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fak.
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çanakkale Onsekiz Mart Üni. İlahiyat Fak.
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fak.
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni. İlahiyat Fak.
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fak.
Ömer Halisdemir Üni. İslami İlimler Fak.
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İzmir Katip Çelebi Üni. İslami İlimler Fakültesi
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan Üni. Eğitim Fakültesi
Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ömer Halisdemir Üni. İslami İlimler Fakültesi
Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ağrı İbrahim Çeçen Üni. İslami İlimler Fakültesi
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ağrı İbrahim Çeçen Üni. İslami İlimler Fakültesi
Fırat Üni. İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Muş Alparslan Üni. İslami İlimler Fakültesi
Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Ömer Halisdemir Üni. İslami İlimler Fakültesi
Muş Alparslan Üni. İslami İlimler Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe Üni. İslami İlimler Fakültesi
Diyanet İşleri Bşk. Din İşleri Yüksek Kurulu
Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Karadeniz Teknik Üni. İlahiyat Fakültesi
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ağrı İbrahim Çeçen Üni. İslami İlimler Fakültesi
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İÇİNDEKİLER

İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb ile İlgili Uygulaması Doç. Dr. İbrahim Yılmaz	11
Hz. Ömer'in İctihatlarında Re'yin Rolü Doç. Dr. Muharrem Önder	63
Hz. Ömer'in Fıkıh Anlayışının Hanefî Mezhebine Yansımaları (Haber-i Vâhid ve İstihsan Örneği) Dr. Öğr. Üyesi Adem Çiftci	105
Hz. Ömer'in "Miskin" Kavramıyla Zekât Uygulamalarına Getirdiği Açılım Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ekşi	123
Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekât Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi Prof. Dr. Abdullah Kahraman	135
Hz. Ömer'in Ceza Hukukuna Dair Bazı Uygulamaları Prof. Dr. Sabri Erturhan	145
Hz. Ömer'in Rısâletü'l-Kazâ Adlı Mektubundan Hareketle İslam Yargılama Hukuk Sistemi ve Hakimlik Mesleğine İlişkin Etik İlkelerin Tespiti Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Fidan	173
Hz. Ömer'in Bazı Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansıması Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Eşit	191
Hz. Ömer'in Bid'atlere Karşı Tutumu Dr. Öğr. Üyesi Sezayi Bekdemir	207
Gâî Yorum Açısından Hz. Ömer'in Sevad Arazisi ile İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme Prof. Dr. Nasi Aslan	239
Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Sûfî Tecrübesinde Hz. Ömer Modellemesi Prof. Dr. Kadir Özköse	253

Sûfî Gelenekte Alternatif Bir Model Şahsiyet Olarak Hz. Ömer Prof. Dr. Salih Çift	263
Mevlânâ'nın Eserlerinde Hz. Ömer Dr. Öğr. Üyesi Yüksel Göztepe	275
Hz. Ömer'in (Ra) Fıkıh İlmindeki Yeri Dr. Öğr. Üyesi Arif Atalay	293
Kur'ân İlimlerinde Hz. Ömer Doç. Dr. Ömer Aslan	311
Muvâfakât-ı Ömer Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Atmaca	321
Anlama ve Yorumlama Bağlamında Hz. Ömer ile İlişkilendirilen Ayetlere Bakış Dr. Öğr. Üyesi İskender Şahin	341
Hz. Ömer'in Hadis Açısından Sahihayn'daki Yeri Dr. Öğr. Üyesi Ali Karakaş	361
Hadis Kaynaklarında Hz. Ömer'in Hangi Konularda Zikredildiği Prof. Dr. Cemal Ağırman	381
Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in Tasarruflarına Yaklaşımı Bağlamında Hikmet Arama Anlayışının Kritiği Dr. Öğr. Üyesi Muammer Bayraktutar	409
Bir Devlet Politikası Olarak Hz. Ömer'in Hadis Rivayetleriyle İlgili Tutumu Arş. Gör. Sema Tombul	435
Hz. Ömer'in Kader Anlayışı Prof. Dr. Metin Özdemir	455
Vesâyetçi Anlayış Karşısında Hz. Ömer'in Şûrâ Meclisinin Bâkılânî Açısından Meşruluğu Dr. Öğr. Üyesi Hasan Türkmen	467
Mezhepler Tarihi Kaynaklarından Şehristanî'nin El-Milel ve'n-Nihal'inde Hz. Ömer Prof. Dr. Selim Özarlan	485

Şii-İmâmîyye'de Hz. Ömer'e Yönelik Algı Doç. Dr. Hanifi Şahin	493
Hz. Ömer'in Geçmiş Din ve Kültürlere Yönelik Tutumu Prof. Dr. Özcan Hıdır	517
Hz. Ömer'in Ehli Kitap Kadınlarla Evlenmeyi Yasaklaması Dr. Öğrt. Üyesi Ayhan Hıra	535
عمر بن الخطاب والدولة الإسلامية في العصر الحديث Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi Abdellatif Abdellaiz	559
شخصية عمر بن الخطاب في ضوء الحديث الشريف Dr. Musab Hamod	575

İSLÂM HUKUKUNDA KAMU OTORİTESİNİN MUBAHI SINIRLANDIRMA YETKİSİ BAĞLAMINDA HZ. ÖMER'İN MÜELLEFE-İ KULÛB İLE İLGİLİ UYGULAMASI

İbrahim YILMAZ*

ÖZET

Hiz. Peygamber'den sonra İslâm siyasi ve teşri' / hukuk tarihinin en önemli şahsiyeti (devlet ve hukuk adamı) hiç şüphesiz Hiz. Ömer'dir. Hiz. Ömer, sosyal şartların ve ihtiyaçların değişmesine bağlı olarak nassların yorumlanması ve uygulanması konusunda "maslahat" ve "makâsîd" merkezli bir ictihad (re'y) anlayışını benimsemiştir. Onun "maslahat" ve "makâsîd" merkezli bu ictihad anlayışı, sonraki dönemlerde İslâm hukuk düşüncesinin oluşumuna büyük katkılar sağlamış, kendisinden sonraki nesiller üzerinde derin tesirler bırakmıştır.

İlgili kaynaklar incelendiğinde nassların uygulanmasına yönelik olarak Hiz. Ömer'in maslahat ve makâsîd merkezli birçok idari ictihad ve tasarrufunun olduğu görülmektedir. Bunlardan özellikle müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması, Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklaması ve mehrin üst miktarını sınırlandırmaya teşebbüs etmesi gibi birçok tasarrufu ise kamu otoritesinin mubahu (hukuki serbest alanı) sınırlandırmaya yönelik tasarrufuyla ilgilidir.

İslâm hukukunda kamu otoritesinin (devlet başkanının) mubahu sınırlandırma yetkisine sahip olması ise tüm İslâm hukukçularının ittifakla kabul ettiği bir konudur. Bu bağlamda Hiz. Ömer'in, *zararın giderilmesi* veya *kamu yararını gereği* Şâri'in maksadı doğrultusunda *şer'î ibaha* kapsamına giren nassların uygulanmasına yönelik ictihad ve tasarrufları, kamu otoritesinin mubahu sınırlandırma yetkisi açısından önem arz etmektedir.

Hiz. Ömer'in şer'î ibaha kapsamına giren nassların uygulanmasına yönelik tasarrufları incelendiğinde bunların temelde aynı fikhî / hukukî ilke ve esaslara dayandığı görülmektedir. Bu yüzden "şer'î ibaha" kapsamına giren nassların

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

uygulanmasına yönelik tipik bir örnek teşkil etmesi hasebiyle bu tebliğde münhasıran Hz. Ömer'in *müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamaya yönelik* ictihâdî tasarrufunun, kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi ile olan ilişkisi üzerinde durulması uygun görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ömer, Yasaklama, Kamu Otoritesi, Mubahın Sınırlandırılması, Zekât, Müellefe-i Kulûb

1. GİRİŞ

1.1. Hz. Ömer'in Dini, Hukuki ve Siyasi Kişiliği

Hz. Ebu Bekir ile birlikte Hz. Peygamber'e (as) en yakın iki sahabeden biri olan Hz. Ömer hiç şüphesiz, Hz. Peygamber'den sonra İslâm siyasî ve teşrî' / hukuk tarihinin en önemli şahsiyeti, yani devlet ve hukuk adamıdır. Nitekim teşrîin ruhuna ve Şâri'in maksadına (makâsîdü'ş-şerîa) olan vukûfiyetinden dolayıdır ki, "muvâfakât-ı Ömer" olarak bilinen yirmiye yakın meselede¹ vahiy onun görüşlerine uygun olarak nazil olmuştur.² Sahip olduğu özel konumu ve hukuk nosyonundan (fıkıhtaki derin anlayışından) dolayıdır ki o, fikhın gelişme çağı olarak kabul edilen sahabe döneminin tartışmasız en önemli fakih / müctehidi kabul edilmiştir.³

Bir devlet ve hukuk adamı olarak Hz. Ömer, kurumsal olarak devletin yeniden yapılanmasında ve yeni olayların çözümünde nassların lafzından ziyade maslahat (kamu yararı), makâsîd (Şâri'in maksatları) ve şerîatin / İslâm

¹ Bk. Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 27-35; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 46.

"Muvâfakât-ı Ömer" denilen ve Hz. Ömer'in icthadı doğrultusunda nazil olan ayetler hakkında bizzat Hz. Ömer'in kendisi "Üç yerde rabbime muvâfakat ettim" demekte ve bu üç yeri saymaktadır. (Buhârî, "Salat", 32)

Tecrid-i Sarîh şârihi Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ise, yukarıdaki hadisin şerhinde "Muvâfakât-ı Ömer" olarak bilinen ayetlerin sayısının üçe sınırlı olmayıp yirmi kusur olduğunu söylemekte ve bunlardan on bir tanesini nakletmektedir. (Naim, *Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, II, 346-353. Ayrıca bk. Miras, *Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, XI, 46-50.)

Muvâfakât-ı Ömer" olarak bilinen ayetlerden bazıları şunlardır;

Şarabın kesin olarak haram kılınması (Bakara, 2/219),

Hz. Peygamber'in evine gelen kimselerle hanımlarının perde arkasından konuşmasının daha uygun olacağı (Ahzab, 33/53).

Kâbe'deki Makam-ı İbrahim'in namazgâh ittihaz edilmesi (Bakara, 2/125)

Münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selül'ün cenaze namazının kılınmaması gerektiği (Tevbe, 9/84)

² Vahyin, Hz. Ömer'in görüşleri istikametinde inmesi ile ilgili Hz. Peygamber'den şöyle dediği nakledilmektedir: "جعل الحق على لسان عمر و قلبه ان الله / Muhakkakki Allah, hakkı Ömer'in lisanı ve kalbi üzere kıldı." (Tirmizî, "Menâkıb", 17, nr. 3682.) Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: "نبي لكان عمر ابن الخطاب لو كان بعدي / Lev kâne ba'dî nebiyyün lekâne Umer İbne'l-Hattâb/Şayet benden sonra nebi gelecek olsaydı bu kişi Ömer olurdu." (Tirmizî, "Menâkıb", 17, nr. 3686.)

³ Koçak, "Ömer (Fıkhi)", *DİA*, XXXIV, 51; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 45, 46.

hukukunun genel prensiplerini esas alan icthad anlayışını benimsemiştir.⁴ Onun “maslahat” ve “makâsîd” merkezli icthad (re’y / el-ictihâdü'l-istislâhî / genel prensip icthadı) anlayışına dayanan tasarrufları ise sonraki dönmelerde İslâm hukuk düşüncesinin oluşumuna büyük katkılar sağlamış, sahabe⁵ ve sonraki nesiller üzerinde derin tesirler bırakmıştır.⁶

Nitekim Hz. Ömer'in; *müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması*, *Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi* (geçici olarak) *yasaklaması*, *fethedilen Irak (Sevad) -Suriye-Mısır topraklarını savaşa katılan askerler arasında bölüştürmeyip kamu yararı gereği haraç (vergi) mukabili eski sahiplerine bırakması*, *kitlık-açlık yılında zaruret ve şüpheden dolayı hırsızlık suçuna hadd (el kesme) cezasını uygulamaması*, *mefkûdun karısının eşinin kaybolmasının üzerinden dört sene geçtikten sonra başkası ile evlenmesinin cevazına hükmetmesi*, *bir anda / lafızda verilen üç talak geçerli kılması*⁷ gibi icthad ve tasarrufları, geçmişte olduğu gibi günümüzde de hala önemini ve güncelliğini korumaktadır.⁸

⁴ Medkûr, *İslâm Hukuk Başlangıcı*, s. 49, 187-188; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyyatı Hakkında Bir Etüd*, I, 44, 45, 47, 48; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî*, s. 10, 17, 65, 450, 460, 463-467; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 46; Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 145-148; Şener, *Kıyas İstisna İstislah*, s. 115-116, 152-155; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 10, 88, 103. Ayrıca bk. Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 80; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 273; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 81; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 25.

⁵ Örneğin sahabeden Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-53), “Herkes bir yöne giderken Ömer başka bir yöne doğru gitse ben Ömer'in gittiği tarafa giderim” sözleriyle Hz. Ömer'in fikhî görüşlerine olan bağlılığını ve yakınlığını ifade etmektedir. (Bk. Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X, 521.) Yine Abdullah b. Mesud: “Şayet, Ömer'in ilmi mizanın/terazinin bir kefesine konsa, yer yüzündeki diğer insanların ilmi de mizanın diğer kefesine konsa Ömer'in ilmi üstün gelirdi” demektedir. (İbn Kayyim, *Îlâmü'l-muvakkîn*, II, 26.)

⁶ Bk. İbn Kayyim, *Îlâmü'l-muvakkîn*, II, 26-27; Medkûr, *İslâm Hukuk Başlangıcı*, s. 48-49, 76-77, 79; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî*, s. 7-30; Koçak, “Ömer (Fıkıh)”, *DİA*, XXXIV, 51, 52; Öztürk, “Hz. Ömer'in İctihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar”, s. 76-77. Ayrıca bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 10, 11.

⁷ Hz. Ömer'in, siyâset-i şer'iyeye prensibinden hareketle maslahat ilkesine dayalı icthad ve tasarruflarından diğer bazı önemli olanları ise şunlardır:

- 1) Haccı temettuu yasaklaması,
- 2) İçki içenlere seksen sopa vurması,
- 3) Bir topluluğun, bir kişiyi öldürmesine karşılık, hepsine kısas tatbik ettirmesi,
- 4) İhtikâr yapanların mallarını satmaya zorlaması,
- 5) Haftalık et tüketimini sınırlaması vs.

⁸ Hz. Ömer'in icthad ve tasarrufları ile ilgili müstakil çalışmalar için bk. Biltâcî, Muhammed, *Menhecü Ömer İbnü'l-Hattab fi't-teşrî: Dirâse müstev'ibe li fikhî Ömer ve tanzîmihî*, Daru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1970; Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûatü fikh Ömer İbnî'l-Hattâb*, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1981; Medenî, Muhammed, *Nazarât fi fikhî'l-Farûk Ömer ibni'l-Hattâb*, Kahire 2002; Koçak, Hz. Ömer ve Fıkıhı, s. 99-104, 130-132, 142-148; Koçak, Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları, s. 6-97; Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 13-50; Öztürk, “Hz. Ömer'in İctihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar”, s. 75-103.

Hz. Ömer'in tasarrufları ile ilgili ayrıca bk. Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyyatı Hakkında Bir Etüd*, I, 44-45, 47-48; Şelebi, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, (el-Faslü's-sâlis: fi mesleki's-sahabe fi'ta'fil)

Erken dönem fıkın (özellike Ehl-i Re'y ekolünün) şekillenmesine⁹ önemli katkılar sağlayan Hz. Ömer'in ictihad ve tasarrufları, günümüzde İslâm hukukunun güncellenmesiyle ilgili yapılan fikhî tartışmaların da merkezinde yer almaktadır. Nitekim son dönemlerde İslâm hukuku çalışmalarında yer alan “teğayyürü'l-ahkâm / ahkâmın değişmesi” ve / ya maslahat ve makâsıd eksenli “el-ictihâdü'l-makâsıdî / el-ictihâdü'l-istislâhî / el-ictihâdü'l-maslahî” gibi ictihad yöntemlerinin işlendiği konu başlıklarında genellikle Hz. Ömer'in ictihad ve tasarrufları referans olarak kullanılmaktadır.¹⁰ Yine son dönemlerde, “zamanın değişmesiyle hukukun da değişmesi gerektiği” veya “hukukun gelişen ve değişen hayat şartlarına uyum sağlaması gerektiği” gibi ilkelerden hareketle, Hz. Ömer'in bazı ictihad ve tasarrufları; maslahatın ve sosyal şartların değişmesine bağlı olarak, naslarla sabit olan şer'î hükümlerin tamamen değiştirilebileceği / yürürlükten kaldırılabileceği şeklindeki reformcu görüşlere¹¹ dayanak olduğu da ileri sürülmektedir.¹²

1.2. Hz. Ömer'in İctihad ve Tasarruflarının Dayandığı Temel İlkeler

s. 37-38, 43-45, 48-56, 57-59, 59-62, 62-63, 64, 65, 67-68; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, I, 98-99; Heykel, *el-Fârûk Ömer*, II, 247-274; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 343-354; Yusuf Musa, *Fıkh-ı İslâm Tarihi*, s.123-153; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159-165; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 316-320, 320-329; Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, s. 155-159; Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 127-144; Zeydan, *el-Medhal*, s.102-105; Dirînî, *el-Hak*, 111-112; Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-şer'iyye*, s. 95-114; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 152-155; Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 56, 102-103; Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 145-148; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 10, 11, 33, 51, 55-56, 76-77, 81, 84, 88-59, 94, 95, 96, 103, 104, 109, 115-116, 130-133, 149, 155-157, 159-160, 183, 185, 234-235; Döndüren, “Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku”, s.34-40; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 165-170; Köse, “Muhammed Ma'rûf ed-Devâlibî”, s. 688-690; Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, s. 54-63; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 123-128.

⁹ Hz. Ömer, sahabe döneminde temelleri atılan ve tabiun döneminde “Ehl-i rey ve Ehl-i hadis” ekollerinden özellikle Hanefi mezhebinin de alt yapısını oluşturan *Rey Ekolü'* ne önemli fikrî/fikhî katkılar sağlamıştır. (Bk. Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 145-148; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 61, 76, 96.)

¹⁰ Örnek olarak bk. Devâlibî, *el-Medhal*, s. 316-320, 320-329; Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, s. 155-159; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 115-116, 152-155; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 10, 11, 33, 51, 55-56, 76-77, 81, 84, 88-59, 94, 95, 96, 103, 104, 109, 115-116, 130-133, 149, 155-157, 159-160, 183, 185, 234-235; Döndüren, “Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku”, s. 34-40; Koca, “Ahkâmın Değişmesi”, s. 61.

¹¹ Bu yönde dile getirilen idialar için örnek olarak bk. Atay, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, s. 20-21; Hatiboğlu, “İslâm ve Değişim”, s. 7-10; Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, s. 62-63; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 8, 32, 36, 80, 184, 191.

¹² Bu yönde dile getirilen idiaların değerlendirilmesi için bk. Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 127-143; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî'*, s. 131-191, 244-255, 301-306, 307-312, 338-342; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 5-98; Koçak, “Ömer (Fıkıh)”, *DİA*, XXXIV, 52; Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 13-50.

Bir devlet başkanı ve hukukçu olarak Hz. Ömer'in ictihad ve tasarruflarının dayandığı temel ilkelerin neler olduğunun belirlenebilmesi için öncelikle Hz. Ömer'in "maslahat" ve "makâsıd" eksenli ictihad anlayışının, ictihad teorisindeki yerinin tespiti önem arz etmektedir.

Bilindiği gibi Hz. Ömer, sahabenin önde gelen fakihlerinden / müctehidlerinden biridir. Dolayısıyla onun nasslar karşısındaki durumu, bir müctehidin nasslar karşısındaki durumu ne ise odur. İctihad teorisi açısından ise İslâm hukukunda müctehidin nasslar karşısında üç farklı durumu bulunmaktadır.¹³ Bir başka ifade ile İslâm hukukunda nasslar karşısında müctehidin başvurabileceği "beyan ictihadı (el-ictihâdü'l-beyânî)", kıyas ictihadı (el-ictihâdü'l-kıyâsî) ve istislâh ictihadı (el-ictihâdü'l-istislâhî) olmak üzere üç farklı ictihad yöntemi bulunmaktadır.¹⁴

Beyan ictihadı (lafza dayalı ictihad), genel olarak lafızların manaya delalet yolları esas alınarak hükmün nassların bizzat zahirinden (lafzıdan) alınması yoluyla yapılan ictihad türüdür. **Kıyas ictihadı** ise müşterek illetten dolayı nassla sabit olan olayın hükmünün, hakkında nass olmayan meseleye uygulanmasını ifade eder. Bu iki ictihad türünde hüküm ya doğrudan (nassın lafzı) veya dolaylı olarak (nasstaki illet) ciz'î bir nassa dayanmaktadır.¹⁵ **Re'y ictihadı** (اجتهادالرأى / ictihâdü'r-re'y) ¹⁶ ile de yakın ilişkisi bulunan¹⁷ **istislâhî ictihad** (الاجتهاد الاستصلاحي) ise doğrudan veya dolaylı olarak cüz'î bir nassa dayalı olmaksızın maslahat ilkesinden hareketle nassların tümünden elde edilen Kur'an'ın / Şâri'in genel amacı doğrultusunda yapılan ictihad demektir.¹⁸ Bu

¹³ İslâm hukukunda müctehidin nasslar karşısındaki konumu ile ilgili geniş bilgi için bk. Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese" s. 23-51; "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", s. 661-673.

¹⁴ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 422-450; Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, s. 221-227; a.mlf., "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri", s. 665-673; a.mlf., *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 75-83; 383-384. Ayrıca bk. Apaydın, "İctihad", XXI, 436-437;

¹⁵ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 425, 433, 434; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 436-437; Abbasî, *el-İctihâdü'l-istislâhî*, s. 66-72; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s.16-20.

¹⁶ Re'y ictihadı: Hakkında nass bulunmayan bir konuda, hükmü nassla sabit olan her hangi bir asla bağlı olmaksızın (yani kıyas yönteminin dışında) nasların genel maksatları doğrultusunda maslahat, makâsıd, istihsan, istishab vs. gibi ilke ve esaslardan hareketle yapılan istidlâl yöntemine "re'y ictihadı" denilmektedir. Re'y ictihadı, kıyastan geniş olmakla birlikte ictihadın bir türünü oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile re'y ictihadı (ictihâdü'r-re'y), dar anlamda ictihad demektir. Son dönem İslâm hukukçuları bu çerçevede yapılan ictihadı "genel prensip ictihadı/kıyâsü's-şer'" olarak isimlendirmektedirler. (Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 89, 91; a.mlf., "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri", s. 668; a.mlf. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, s. 78, 301, 309; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 311.

¹⁷ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 442; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 52, 75; Apaydın, "Re'y", *DİA*, XXV, 39.

¹⁸ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 425, 434; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 107; Abbasî, *el-İctihâdü'l-istislâhî*, s. 73; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 20; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 26.

anlamda istislâhî icthad, makâsıda dayalı icthad anlamında *el-ictihâdü'l-makâsîdî* (المقاصدا لاجتهاد) veya *el-ictihâdü'l-ğâî* olarak da isimlendirilmektedir.¹⁹

Özetle ifade etmek gerekirse; **beyan icthadı** ilenassın lafzında mündemiç olan şer'î hüküm istinbât / icthad yoluyla ortaya çıkarılmaktadır. **Kıyas icthadında** ise nasstaki hükmün illeti (gerekçesi) tespit edilerek hüküm kıyas yoluyla tikelden (asıl) tikele (fer') aktarılmaktadır. **İstislâhî icthad** türünde ise prensip olarak tüm nassların ortak illetini / gerekçesini oluşturan "maslahat / makâsîd" ilkesinden hareketle tümelden tikele geçiş yapılmakta ve lafzen veya manen (illet) nassların kapsamına girmeyen yeni mesele hakkında makâsîd-maslahat eksenli bir hüküm verilmektedir. Yine lafzın zahirinden elde edilen hükmün uygulanması ile Şârî'in o hükmü teşri kılmasındaki maksadına aykırı bir sonucun ortaya çıkması halinde, nassın lafzına göre değil de maksadına göre hüküm vererek nassın hükmünü geçici olarak askıya almak da istislâhî icthad veya makâsîd icthadı kapsamında yer almaktadır.

İşte Hz. Ömer'in, nassın zahirine aykırı olarak yapmış olduğu ve kendisinden sonraki dönemlerde İslâm hukukçuların da görüş ve düşüncelerine referans olarak kullandıkları bazı icthad ve tasarrufları, genel olarak maslahat ve makâsîd ekseninde yapılan "**istislâhî icthad** (الاجتهاد الاستصلاحی)" veya **makâsîdî icthad** (المقاصدا لاجتهاد) kapsamında yer almaktadır.

Hz. Ömer'in maslahat ve makâsîd eksenli icthadlarını diğer fakihlerin / müctehidlerin icthadlarından ayıran en önemli özellik ise onun aynı zamanda icthadlarını uygulamaya koyma yetkisine (velâyet-i saltanat) sahip olan bir devlet adamı veya devlet başkanı olmasıdır. Bu bağlamda Hz. Ömer'in icthadları temel olarak "*Raiyye yani tebe'a (toplum) üzerine tasarruf maslahata menuttur*"²⁰ fıkıh kaidesinde ifade edilen "maslahat" ilkesine dayanmaktadır.

Nitekim Hz. Ömer'in icthad ve tadarrufları incelendiğinde, bir devlet adamı / başkanı ve hukukçu olarak onun yapmış olduğu icthad ve tasarruflarının, merkezinde "maslahat" ilkesinin bulunduğu birbiriyle ilişkili şu **fikhî ilke ve esaslara** dayandığı görülmektedir²¹;

1) Kamu düzeni ve yararının korunması gayesiyle, "*celb-i mesâlih ve def-i mefâsîd / celb-i menfaat ve def-i mazarrat / faydamın elde edilmesi ve zararın giderilme-*

¹⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 20-25.

²⁰ *Mecelle*, md. 58. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 137; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", I, 129.

²¹ *Biltâcî, Menhecü Ömer fi't-teşrî'*, s. 440-442, 450, 460-462, 463-467, 468-471; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 103; Koçak, "Ömer (Fıkıh)", *DİA*, XXXIV, 52. Ayrıca bk. Devâlibî, *el-Medhal*, s. 316-333; Öztürk, "Hz. Ömer'in İctihatlarının Fikhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", s. 75-103.

sî"ni ifade eden *maslahat* prensibi (*maslahat: faydaya vesile olan mubahlarn emredilmesi*),

2) Zararın önlenmesi veya giderilmesi gayesiyle "kötülüğe götüren vasıtaların yasaklanması"nu ifade eden *sedd-i zerîa'* prensibi (*sedd-i zerîa: zarara vesile olan mubahlarn yasaklanması*),

3) Nasdaki hükmün uygulanması için gerekli olan illet ve şartların bulunmamasından dolayı hükmün geçici olarak askıya alınması esası (*İkâfû'l-amel bi hükmi'n-nass bi sebebi ademi'l-illet / ta'lîl ve makâsîd: genellikle mubahlık içeren nassların geçici olarak askıya alınması*),

4) İslâm hukukunda devlet başkanının (kamu otoritesinin) mubahta emretme ve yasaklama şeklinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisine sahip olması esası (*hakku's-saltane / sultatü veliyyi'l-emr*).

Hz. Ömer'in, şer'î ibaha içerikli nassların uygulamasına yönelik ictihad ve tasarruflarını, teorik olarak yukarıda sayılan ilke ve esaslardan birine dayandırmak mümkün olmakla birlikte, bu ilke ve esasların esas itibarıyla birbirleriyle ilişkili / içiçe olmasından dolayı bu ictihad ve tasarrufların "*celb-i mesâlih ve def-i mefâsîd / celb-i menfaat ve def-i mazarrat / faydanın elde edilmesi ve zararın giderilmesi*"²² olarak tanımlanan "maslahat" ilkesine dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim ilgili kaynaklar incelendiğinde, Hz. Ömer'in ictihad ve tasarruflarının birçoğunun, kamu yararı veya zararın giderilmesi gereği *maslahat* ve *sedd-i zerîa'* prensiplerinden hareketle, "İslâm hukukunda devlet başkanının (kamu otoritesinin) mubahta emretme ve yasaklama şeklinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisine sahip olması (*hakku's-saltane / sultatü veliyyi'l-emr*)" esası ile ilgili olduğu görülmektedir.

Örneğin Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde *temettu haccını*²³ yasaklayarak ifrad haccını²⁴ emretmesi²⁵; Hz. Huzeife ve diğer bazı sahabileri Ehl-i kitap kadınlarla evlenmekten men etmesi²⁶; kadınların dengi olmayan erkeklerle ev-

²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 481; Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 27; Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 79.

²³ *Temettu haccı*: Hac mevsiminde ihrama girip umre yaptıktan sonra ihramdan çıkarak hac vaktine kadar Mekke'de ihramsız olarak durmak ve hac vakti gelince tekrar ihrama girmek suretiyle yapılan hac şeklidir.

²⁴ *İfrad haccı*: Hac mevsiminde sadece hac ibâdeti için ihrama girerek yapılan hacc şeklidir.

²⁵ Bk. Tirmîzî, "Hac", 13; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 29-30 (nr. 8874). Ayrıca bk. İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, II, 178-189; a.mlf., *et-Turuku'l-hükmiyye*, I/II, 46-47; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 46-47; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî'*, s. 338-342; Kal'acî, *Mevsûatü fikhi Ömer ibni'l-Hattâb*, s.336-337; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 131-132; Bakkal, *Hikmet İlet Ve İctimâi Vâkıa*, s. 151-153.

²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 323; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 456-457 (Bakara, 2/221. ayetin tefsiri); Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî'*, s. 301-306. Ayrıca bk. Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 60-62; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 45; Dirînî, *el-Hak*, s. 111; a.mlf., *Nazariyyetü't-teassüf*, s. 166-169; Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-şer'yye*, s.151-152; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 371; Döndüren, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", s. 38.

lenmesini yasaklaması²⁷; müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması²⁸;sahabenin ileri gelenlerinin Medine'den ayrılarak başka yerlere gitmesini yasaklaması²⁹ ve haftada iki gün üst üste et yenilmesini yasaklaması³⁰ gibi tasarrufları, esas olarak kamu otoritesinin mubahı emretme (îcâbî) veya yasaklama (selbî) şeklinde sınırlandırması ile ilgili tasarruflardır.

1.3. Mubah ve Mubahın Sınırlandırılması Kavramları

Hz. Ömer'in, ictihad ve tasarruflarının kamu otoritesinin³¹ (devletin yasa organının) mubahı sınırlandırma yetkisi ile olan ilişkisinin anlaşılabilmesi için “**mubah**” ve “**mubahın sınırlandırılması**” kavramlarına kısaca değinmek uygun olacaktır.

İslâm hüküm teorisinde Şâri'in yapıp yapılmaması konusunda mükellefi muhayyer bıraktığı hükümlere / fillere mubah denilmektedir.³² Bu anlamda mubah, “**aslî ibaha**” ve “**şer'î ibaha**” olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır.³³ Prensipten *aslî ibaha*, Şâri'in sükût ettiği (meskûtün anı), itibar ve ilga ettiği ile ilgili herhangi bir nassın bulunmadığı ibaha şeklini,³⁴ *şer'î ibaha* ise Şâri'in hitabı olan nassın zahirinden doğrudan veya dolaylı olarak (karine ile) anlaşılabilir ibaha şeklini³⁵ ifade etmektedir. Ancak ister *aslî ibaha* olsun ister *şer'î ibaha* olsun, mahiyeti / yapısı itibarıyla mubah, yapıp yapılmaması mükellefin iradesine bırakılan “hukukî serbest alanı” ifade etmektedir.

Diğer taraftan İslâm hüküm teorisinde “mubah” kapsamında yer alan hükümlerin, tikel (cüz'î / özel) ve tümel (küllî / genel) olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Tikel açıdan mubah, yapılması veya yapılmaması mükellef açısından iki tarafı eşit olan konumu ifade etmektedir. Tümel açıdan ise mubah,

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 196.

²⁸ Medenî, *Nazarât fî fıkhi Ömer*, s. 45-54; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrîf*, s. 175-191; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 371.

²⁹ Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 347; Dirîni, *el-Hak*, s. 112; Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-şer'iyye*, s. 150.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü Ömer İbnü'l-Hattab*, s. 79. Ayrıca bk. Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 345; Dirîni, *el-Hak*, 112; Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 60; Karaman, *İslâm Hukuku*, III, 86; Bakkal, *Hikmet İlet Ve İctimâî Vâkıa*, s. 176.

³¹ “Kamu otoritesi” kavramı ile “siyasal iktidar” kastedilmektedir. İslâm hukukunda “ülül-emr” kavramı ile ifade edilen ve en yüksek kamu otoritesini temsil eden devlet başkanı, devletin temel unsurlarını oluşturan *yasama, yürütme ve yargı* organlarına başkanlık etmekte ve bunlarla ilgili sınırlı yasama yetkisini elinde bulundurmaktadır. (Aydın, “Anayasa”, *DİA*, III, 159-160, 161; Akgündüz-Cin, *Hukuk Tarihi*, II, 171, 177.)

³² Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 275, 276; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 38; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, s. 253.

³³ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 73-74; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, I, 132; Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 342.

³⁴ Hudarî, *Usûlü*, s. 352-353; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 73; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “İbâha”, I, 132; Erdoğan, “İbâha-yi Asliyye ve Hürmet-i Âdemiyye”, s. 11.

³⁵ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 73; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “İbâha”, I, 132; Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 342.

dinen korunması zorunlu olan beş temel esastan³⁶ biriyle ilgili olması, başkalarının hakkını ve kamu yararını ilgilendirmesi, dinen yapılması istenilen (vâcip-mendup) veya terk edilmesi istenilen (haram-mekruh) bir fiile vesile olması (kullanılma gayesi ve sonucu) gibi haricî ve ârizî sebeplerden dolayı farklı hükümler alabilmektedir.³⁷ Dolayısıyla tikel açıdan (mahiyeti itibarıyla) yapılmaması mükellefin iradesine bırakılan mubah bir fiilin, şartlara ve ihtiyaçlara göre tümel (külli) açıdan bakıldığında kamu otoritesi tarafından yapılmasının emredilmesi veya yasaklanması mümkün olabilmektedir.

İslâm hukukunda, esas itibarıyla temel hak ve hürriyetler içerisinde yer alan³⁸ “mubah” kapsamındaki hakların, teşrî kılınma maksadına uygun olarak başkasının hakkını ihlal etmeden ve kamuya zarar vermeden *objektif iyi niyet (dürüstlük)* kuralı içerisinde kullanılması temel bir ilke olarak kabul edilmiştir.³⁹ Dolayısıyla, -mubah; mahiyeti itibarıyla / tikel açıdan “hukuki serbest alanı” ifade etmekle birlikte-, teşrî kılınma maksadına aykırı olarak kullanılması, zarar içermesi, başkasının hakkını ilgilendirmesi ve kamu yararının gerektirmesi gibi durumlarda, yapılmasını emretme veya yasaklama ya da kullanılmasını bazı şartlara bağlama şeklinde kamu otoritesinin mubahı sınırlandırması söz konusu olabilmektedir.⁴⁰

Yukarıda sayılan gerekçelerden dolayıdır ki, İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahı sınırlandırılma hak ve yetkisine sahip olması, tüm İslâm hukukçularının ittifakla kabul ettiği müsellem bir konudur. Nitekim 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin esbâb-ı mûcibesinde, İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisine sahip olmasının müsellem bir konu olduğu belirtilerek şöyle denilmektedir;

³⁶ Bu beş temel maksat, İslâm hukukunda “zarûrât-ı hams/e” veya “zarûrât-ı külliye” olarak bilinen “dinin, aklın, malın, nefsin/canın ve neslin/nesebin” korunmasıdır. (Bk. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 8-9; Ebu Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, s. 366-369; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 300.)

³⁷ Karâfî, *el-Furûk*, II, 61 (Fark: 58); Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 130, 142, 147. Ayrıca bk. Bâcî, *el-Hudûd*, s. 55, 56; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 275.

³⁸ Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf*, s. 283; a.mlf., *Hasâisü't-teşrî'l-islâmî*, s. 262-263; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 81; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, s. 78.

³⁹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 133; Dirînî, *el-Hak*, s. 208-209.

⁴⁰ İslâm hukukunda prensip olarak kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisine sahip olması ile ilgili görüşler için bk. Seyyid Bey, *Fıkh Usulü (Giriş)*, s. 104-155; Mansurizâde Saîd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair”, *İslâm Mecmuası* 1, sy. 10, s. 295-303; Mansurizâde Saîd, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”, *İslâm Mecmuası* 1, sy. 8, s. 234-235; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 317-369; Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi'l-emr*, s. 113-245; Yılmaz, İbrahim, *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*, TezMer, Kayseri 2015.

Konuyla ilgili ayrıca bk. *Mecele*, md. 1192, 1197, 1200, 1254; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, s. 90-91; Ebu Zehra, *el-Cerîme* s. 282-283; Dirînî, *el-Hak*, s. 208-209; a.mlf., *Hasâisü't-teşrî'l-islâmîs*.262-270; a.mlf., *Nazariyyetü't-teassüf*, s.166-169; Akgündüz, *İslâm Anayasası*, s. 21-26; Akgündüz-Cin, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, I, 191-196.

“Umûr-i câizede veliyyü'l-emr'in selâhiyeti kaidesi müsellemtandır / Mubah (câiz) olan bir konuda devlet başkanının tasarruf yetkisine sahip olması herkesin kabul ettiği bir kaidedir”⁴¹

Son dönem İslâm hukukçularından Muhammed Fethî Dirîni, Arapçada genellikle “takyîdü'l-mubah” terkibi ile ifade edilen “mubahın sınırlandırılması” kavramını şöyle tanımlamaktadır:

“Şartların ve ihtiyaçların gerekli kılması halinde zararın giderilmesi veya kamu yararının gerçekleşmesi gayesi ile yerine göre mubah ile amel edilmesinin askıya alınarak / durdurularak (yasaklanarak) veya mubah ile amel edilmesinin zorunlu hale getirilerek (vacip kılınarak) bu konuda mükellefin seçim hakkının kaldırılmasıdır.”⁴²

Dirîni'nin yaptığı bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, şartlar ve ihtiyaçlar gerektirdiğinde İslâm hukukunda kamu otoritesinin yasaklama veya emretme şeklinde mubahı sınırlandırması mümkündür.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hz. Ömer'in bir devlet başkanı olarak yaptığı ichtihad ve tasarruflarının birçoğu kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi ile ilgilidir. Aşağıda erken dönem İslâm hukuk tarihinde kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisinin tipik örneklerinden (prototip) birini teşkil eden Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini ve Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklaması ile ilgili ichtihâdî tasarruflarının fikhî keyfiyeti üzerinde durulacaktır.

2. Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesinin Hükmü

2.1. Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesinin Hükmüne Genel Bakış

Kur'an⁴³ ve sünnette⁴⁴ zekâtın sarf yerlerinin sekiz sınıftan oluştuğu ve bunlardan birinin de “müellefe-i kulûb” olduğu belirtilmiştir. Terkip olarak müellefe-i kulûb, “kapleri / gönülleri İslâm'a ısındırılacak olan kişiler”⁴⁵ demektir.

⁴¹ Bk. Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh), s. 90; Aydın, Aile Hukuku (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh), s. 276.

⁴² Dirîni, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî*, s. 262 (2 nolu dipnot). (Kısmen özetlenerek alınmıştır.)
والمقصود بتقييد المباح إيقاف العمل به فترة لظروف تستدعي ذلك أو إيجابه فترة بالنظر لما يترتب على ممارسته في تلك الظروف من نتائج و مآلات تتمثل فيها الضرر الراجح وهو واجب الدفع فبمع التسبب فيه عن طريق إيقاف العمل بهذا المباح، أو تتمثل فيها مصالح هامة يفرض العمل بالمع حينئذ ويرتقى الى ان يصبح واجباً وتسلب منه الخيرة.

⁴³ Konuyla ilgili ayet şöyledir: “Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, ilgili toplanan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Tevbe, 9/60.)

⁴⁴ Zekâtın sarf yerlerinin sekiz sınıf olduğu ile ilgili şöyle bir rivayet nakledilmektedir;

“ Ziyad b. Haris el-Sudâî rivayet etmiştir; Hz. Peygamber'e (as) gelerek ona bey'at ettim. Ziyad b. Haris el-Sudâî devamlı şöyle dedi: bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve bana sadakadan/zekâtın bir şeyşer ver dedi. Rasûlullah (as) bu adama şöyle dedi: “Muhakkak ki

Hz. Peygamber'in (as) uygulamalarından, zekâtтан fon tahsis edilmek suretiyle kendilerine atıyye (ata / bağış) verilerek kalpleri İslâm'a ısındırılan müellefe-i kulûbün şu üç grup kişilerden oluştuğu anlaşılmaktadır⁴⁶;

1) Müslümanlara zarar ve eziyet vermelerini önlemek ve İslâm düşmanlarına karşı kendilerinden faydalanılmak amacıyla gönülleri İslâm'a ısındırılmak istenilen önde gelen *gayri müslim* kişiler (*şerrinden korkulan gayri müslimler*).

2) Kavimlerinden Müslüman olanların İslâm'da sabit kalmalarına engel olmalarını önlemek gayesiyle İslâm'a karşı meyilleri (istidad) olup da kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenilen önde gelen *gayri müslim* kişiler (*hayrı umulan gayri müslimler*).

3) İmanlarının zayıflığından dolayı tekrar küfre dönme ihtimali olup da kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenilen yeni *mülüman olan* kişiler (*imani güçlendirilmek istenilen yeni Müslüman olmuş kişiler*).

Şu halde müellefe-i kulûb sınıfı tamamen gayri müslim kişilerden oluşmayıp bunun içerisine yeni Müslüman olmuş kişiler de girmektedir. Buna göre "*şerrinden korkulanlar*" ve "*hayrı umulanlar*" olarak nitelenen ilk iki grup gayri müslimlerden⁴⁷; "*imani güçlendirilmek istenilen*" üçüncü gruptakiler ise İslâm'a yeni girmiş Müslümanlardan oluşmaktadır.⁴⁸

Hz. Peygamber (as), kötülüklerinden emin olmak, meyli olanların kalplerini İslâm'a ısındırmak ve yeni Müslüman olanların imanlarını kuvvetlendirmek gayesiyle yukarıda sayılan üç grup insana; *iktizâ-ı hale (zamanın şart ve icaplarına)* göre ayette "sadakât" kavramıyla ifade edilen zekât fonundan bazı atıyyelerde (ata / bağış) bulunmuştur.⁴⁹

Allah, kendisi hüküm vermedikçe, ne peygamberin ne de bir başkasının sadakât/zekâtтар konusunda hüküm vermesine razı değildir. (Yani zekâtın sarf yerlerini belirleyen Allah'tır.) Allah zekâtın verilebileceği kişileri sekiz sınıfa ayırmıştır. Sen de bu sekiz sınıftan biri isen sana da zekâtтан hakkın verilir." (Ebu Dâvud, "Zekât", 24 (nr. 1630).

⁴⁵ "Müellefe-i kulûb" hakkında geniş bilgi için bk. Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *DİA*, XXXI, 475-476.

⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 324-325; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 525-529; Kurtûbî, *el-Câmi'*, X, 262-263; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 264; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 419; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 315; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2575; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, IV, 117; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî'*, s. 176-177; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 46. Ayrıca bk. Yeniçeri, *Devlet Bütçesi*, s. 204-205; Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *DİA*, XXXI, 475-476.

⁴⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, s. 719 (nr. 1963).

⁴⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 315; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, II, 871-872.

⁴⁹ Bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-asl/el-Mebsût*, II, 155-156; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 324-326; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, II, 470; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 265; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2575.

2.2. Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesinin Hükümü ile İlgili Doktrindeki Temel Yaklaşımlar

Hz. Peygamber'in (as), kalplerini İslâm'a ısındırmak için yukarıda sayılan üç grup insan için yapmış olduğu bu uygulama, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin ilk dönemlerinde de devam etmiştir. Ancak, bir gün Hz. Peygamber'in (as) kendilerine (zekât fonundan) hisse verdiği müellefe-i kulûptan *Uyeyne b. el-Hısn* ile *Akra' b. Hâbis*, Hz. Ebu Bekir'e gelerek hisselerini yenilemek istemişler, Hz. Ebu Bekir de onların hisselerini yenileyerek tahsîsatta bulunmuştur. Hz. Ebu Bekir'in ilgili şahısları kendisine yönlendirmesi ile olaydan haberi olan Hz. Ömer ise "*İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve Müslümanların kuvvetlendiği*", dolayısıyla artık kendilerinin hoşgörüsüne ve yardımlarına ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle "*Allah İslâm'ı aziz kıldı ve bizi, onların İslâm'a karşı olan hoşgörülerinden müstağni kıldı*" diyerek Hz. Ebu Bekir'in yaptığı bu tahsîsata karşı çıkmıştır. Hanefi kaynaklarında, Hz. Ebu Bekir tarafından da onaylanan (siyâset-i şer'iyeye dayalı) Hz. Ömer'in bu ictihadı üzerinde sahâbenin *sükûtü icmâ* hâsıl olduğu söylenmiştir.⁵⁰

Diğer taraftan Hanefi kaynaklarında, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesine karşı çıkmasıyla ilgili birbirinden farklı iki olaydan bahsedilmektedir;

Cessâs'ın (ö.370 / 980) naklettiği birinci olayda Hz. Ömer'in karşı çıktığı durum zekâtla ilgili olmayıp, *otsuz ve verimsiz (kamuya ait) bir arazinin* müellefe-i kulûptan olan bu iki şahsa *iktâ*⁵¹ yoluyla yeniden tahsisiyle ilgilidir.⁵²

Ancak Serahsî⁵³ (ö. 483 / 1090-?) ve Kâsânî⁵⁴ (ö. 587 / 1191) gibi Hanefi fukahâsın naklettiği ikinci olayda ise Hz. Ömer'in karşı çıktığı durum, müellefe-i kulûpdan olan bu kişilerin *daha önce zekât fonundan aldıkları hisselerinin gösteren belgenin (hattın) yenilenmesiyle* ilgilidir.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 325; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 9; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 470; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, II, 265. Ayrıca bk. Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2575-2576; Karaman, *İctihad*, s. 68; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 301; Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *DİA*, XXXI, 475.

⁵¹ İktâ', kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet (*temlik*), işletme (*irfâk*) veya faydalanma (*intifâ, istiğlâl*) hakkını özel kişilere tahsis etmesi, demektir. (Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, V, 575; Demirci, "İkta", *DİA*, XXII, 43; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "İkta", s. 166.) İslâm hukukunda ikta'nın hükümü ile ilgili görüşler hakkında bk. Gözübenli, "İkta", *DİA*, XXII, 49-52.

⁵² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 325. Ayrıca bk. Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 49-50.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 9.

وَأَمَّا الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ فَكَانُوا قَوْمًا مِنْ رُؤَسَاءِ الْعَرَبِ كَأَبِي سَيْفَانَ بْنِ خَزْبٍ وَصَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ وَعُثَيْبَةَ بْنَ حِضْنٍ وَالْأَفْرَجَ بْنَ خَابِيسٍ وَكَانَ يُعْطِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَفْرِضُ اللَّهُ سَهْمًا مِنَ الصَّدَقَةِ يُؤْتِيهِمْ بِهِ عَلَى الْإِسْلَامِ

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 470.

İbnü'l-Hümâm⁵⁵ (ö. 861 / 1457) ve İbn Âbidîn⁵⁶ (ö. 1252 / 1836) gibi muhakkak Hanefi fukahasının konuyu ele alış şekillerinden de bu kişilere daha önce zekât fonundan pay verildiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda yukarıdaki her iki olaya yer verilmekle birlikte müellefe-i kulûb kapsamına giren birinci guruba, yani şerhlerinden emin olunmak için kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenilen gayri müslim kişilere verilen atıyyenin / bağışın zekâtтан olduğuna dair sarih ve kesin bir rivayet olmadığı da söylenmektedir.⁵⁷ Nitekim Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) ; *"Rivayetler bunun ganimetlerden olduğunu göstermektedir... Bundan dolayıdır ki İmam Şafî gibi bazı müctehidler, müellefe-i kulûb vasfının gayri müslimlere değil, Müslümanlara ait olduğunu söylemişlerdir"*⁵⁸ demektedir.⁵⁹ Son dönem İslâm âlimlerinden Muhammed Hamîdullah (1908-2002) da, Akra' b. Habis ve Uyeyne b. el-Hısn gibi gayri müslimlere verilen atıyyenin zekât fonundan değil ganimetten olduğunu söylemektedir.⁶⁰

Ancak şunu da ifade edelim ki, bazı gayri müslimlere verilen ata / bağışın ganimet fonundan olduğunu bildiren rivayetlerin bulunması müellefe-i kulûb kapsamına giren hiçbir gayri müslime zekât fonundan pay verilmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü konuyla ilgili ayet ve hadisler, zekâtın sarf yerlerinin sekiz sınıf olduğunu ve bunlar içerisinde müellefe-i kulûbun da yer aldığını söylediği gibi cumhuru fukaha, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verildiği görüşünü benimsemiştir.⁶¹

Hz. Ömer'in fıkıh anlayışı ve uygulamaları üzerine özel çalışmaları bulunan Muhsin Koçak ise, *"Kanaatimize göre, Hz. Ömer'in bu uygulamasını top yekûn müellefe-i kulûb sınıfıyla değil, Hz. Ebu Bekir'den istedikleri yeri alan Akra' b. Habis ve Uyeyne b. Hısn'ın şahıslarıyla irtibatlandırılması mümkündür"*⁶² diyerek Hz. Ömer'in uygulamasının zekât fonuyla ilgili olsa bile yasaklamanın, genel olarak ayetin hükmünün askıya alınması ile değil, sadece belirli şahısların zekât fonundan aldıkları payın kaldırılması ile ilgili olduğunu söylemektedir. Aşa-

⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 264-265.

⁵⁶ Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289.

⁵⁷ Koçak, Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları, s. 49-51.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2575.

⁵⁹ İmam Şafî'ye göre müellefe-i kulûb, İslâm'a yeni girmiş Müslümanlardır. Müslüman olmayanlara zekât verilmez. Hz. Peygamber'in Huneyn savaşıdan sonra bazı müşriklere verdiği ise zekâtтан değil, fey' yani savaş olmaksızın gayri müslimlerden alınan mallardan kendi hissesine düşen payındandır. Hz. Peygamber'in kendi malında ise dilediği gibi tasarrufta bulunması mubahtır, caizdir. (Şafîi *el-Ümm*, II, 183.)

⁶⁰ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 976. Ayrıca bk. Koçak, Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları, s. 49-51.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124. Ayrıca bk. Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *DİA*, XXXI, 475.

⁶² Koçak, Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları, s. 54-55.

ğıda bahsedileceği üzere Koçak'ın bu değerlendirmesi, ayetin hükmünün baki olduğunu söyleyen görüşü desteklemektedir.

Diğer taraftan, ilgili kaynaklarda Hz. Peygamber'in (as) zekât veya ganimet fonundan pay verdiği belirli kişilerin isimlerinin sayılması Koçak'ın görüşünün isabetli olduğu izlenimini vermekle birlikte, Hz. Peygamber'in (as) uygulamasının belirli şahıslarla sınırlı (gadâyâ'l-a'yân) olduğunu gösteren bir delil / karîne olmadığı gibi, Hz. Ömer'in uygulamasının da sadece belirli şahıslarla ilgili olduğu konusunda da kesin bir bilgi yoktur.

Şerhlerinden emin olunmak için müellefe-i kulûb kapsamında değerlendirilen gayri müslimlere verilen atıyyenin zekât (sadakât) fonundan mı yoksa ganimet fonundan mı olduğu tartışmasını bir kenara bırakacak olursak, Hz. Ömer'in ictihadını esas alan İslâm hukukçuları, Hz. Peygamber'in (as) vefatından sonra müellefe-i kulûba zekâttan pay verilmesinin hükmü konusunu tartışmışlar ve bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁶³

Kaynaklarda mezhep imamlarına, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin hükmü ile ilgili farklı görüşler isnad edilmektedir.

Nitekim Hanefi fakih Kâsânî (ö. 587 / 1191) "âmmetü'l-fukâha" tabiriyle ifade ettiği ulemanın çoğunluğuna ve bir görüşünde İmam Şâfiî'ye (ö. 204 / 819) hükmün sâkit (intisâh / mensûh) olduğu görüşünü, diğer görüşünde İmam Şâfiî'ye hükmün kıyamete kadar baki olduğu görüşünü isnad etmektedir.⁶⁴

Maliki fakih İbn Rüşd (ö. 595 / 1198) ise, İmam Malik'e (ö. 179 / 795) hükmün sâkit olduğu görüşünü, İmam Ebu Hanife (ö. 150 / 767) ile İmam Şâfiî'ye ise hükmün kıyamete kadar baki olduğu görüşünü isnad etmektedir.⁶⁵

Hanbeli fakih İbn Kudâme (ö. 620 / 1223) ise "ve lenâ / bize göre" diyerek Hanbelilere hükmün kıyamete kadar baki olduğu görüşünü; İmam Malik, İmam Şâfiî ve ashâbü'r-re'y'e göre diyerek her hangi bir ayırım yapmaksızın tüm Hanefilere hükmün sâkit olduğu görüşünü isnad etmektedir.⁶⁶

Kaynaklarda mezhep imamlarının görüşleri ile ilgili farklı isnadlar bulunmakla birlikte, müellefe-i kulûba zekatan verilen payın düşmesi veya devam etmesi ile ilgili mezheplerde hâkim olan genel yaklaşım şöyledir;

Hanefi ve Malikilerin, bir görüşünde İmam Şâfiî'nin de içinde bulunduğu bir grup İslâm hukukçusu, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin, Müslümanların sayılarının az ve güçsüz olduğu Hz. Peygamber (as) dönemiy-

⁶³ Konuyla ilgili görüşler için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 470-471; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 463-464; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 315; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 124-125; Zühaylî, *el-Fikhü'l-islâmî*, II, 871-872; Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *DİA*, XXXI, 475-476.

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 470.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 463.

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 124-125.

le ilgili olduğunu, dolayısıyla “Bir hüküm, özel bir manadan (illetten) dolayı sabit olmuşsa bu özel mananın (illetin) ortadan kalkmasıyla hüküm de sona erer”⁶⁷ kaidesi gereğinceuygulama alanı olmadığı için hükmün de sakıt olduğunu ve (bu yüzden müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesin nesh edildiğini) ; diğer görüşünde İmam Şâfiî ve içlerinde Hanbelilerin de bulunduğu grup İslâm hukukçusu ise *hükümün kıyamete kadar baki olduğunu* ve Hz. Peygamber (as) dönemindeki gerekçelerin bulunması halinde müellefe-i kulûba her zaman zekât verilebileceğini kabul etmişlerdir.⁶⁸

2.3. Değerlendirme

Aşağıda “Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûba Zekât Verilmesini Yasaklamasının Fıkhî Keyfiyeti / Hukukî Niteliği İle İlgili Doktrinde İleri Sürülen Görüşler” başlığı altında ayrıca ifade edileceği üzere, bu konuda Hanefi hukukçuların öncülük ettiği “müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin iskât (nesh) edildiği” şeklindeki görüş, “ictihad veya icma ile nassın neshedildiği” anlamına geldiği için İslâm hukuku prensipleri açısından kabul edilmesi mümkün değildir.⁶⁹ Bu yüzden, “müellefe-i kulûb” fonunun kıyamete kadar baki olduğunu söyleyen Hanbelilerin öncülük ettiği ikinci görüşün daha isabetli olduğunu kanaatindeyiz.⁷⁰ Çünkü Kur’an’ın nassıyla ve Hz. Peygamber’in (as) uygulamasıyla sabit olan şer’î bir hükmün ictihad veya icma ile *iptal / ilga / nesh* olunması düşünülemez.⁷¹ Dolayısıyla Hz. Ömer’in bu uygulaması, tamamen Müslümanların böyle bir fona / uygulamaya ihtiyaç duyup duymamalarına bağlı olarak kamu otoritesinin takdir ve tasarrufuna bırakılmış bir konudur.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâî*, II, 470. (والحكم متى ثبت معقولا بمعنى خاص يتبني بذهاب ذلك المعنى) Ayrıca bk. Güzelhisârî, *Menâfiu’l-dekâik*, s. 319. (ان الحكم الشرعي مبني على علته فيأتيها بتبني)

⁶⁸ Konuyla ilgili görüşler için bk. Şeybânî, *Kitâbü’l-asl/el-Mebsût*, II, 155-156; Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-emoâl*, s. 719 (nr. 1964-1966); Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, IV, 325-326; Kurtûbî, *el-Câmi’*, X, 265-266; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 9; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâî*, II, 470-471; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 112; İbnü’l-Hümmam, *Fethu’l-Kadîr*, II, 264; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 463-464; Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, I, 315; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124-125; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 419; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, III, 287-288; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2576-2577; Zühaylî, *el-Fikhü’l-islâmî*, II, 871-872; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 301-302; Kallek, “Müellefe-i Kulûb”, *DİA*, XXXI, 475.

⁶⁹ “İskât” görüşünün “nesh” anlamına geldiği şeklindeki değerlendirmeler için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124-125; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 973; Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 604-605; Kahraman (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, s. 250.

⁷⁰ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 973.

⁷¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-emoâl*, s. 719 (r. 1965); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 125. Ayrıca bk. Buhârî, *Keşü’l-esnâr*, III, 302; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 308, Zeydan, *el-Vecîz*, s. 307-309; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 262.

Nitekim ayetin hükmünün kıyamete kadar baki olduğunu söyleyen Maliki fakih Kadı Ebu Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543 / 1148) “*Bana göre hüküm şöyledir: İslâm kuvvetli olursa, müellefe-i kulûba zekât vermek sakıt olur, eğer ihtiyaç bulunursa Rasûlüllah'ın verdiği gibi zekâtın payları verilir*”⁷² diyerek müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamanın zamanın şart ve icaplarına göre değişebileceğini ifade etmektedir. Maliki fakih İbn Rüşd'ün (ö. 595 / 1198), Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamasının temelinde kamu yararı (maslahat) olduğunu, dolayısıyla maslahatın varlığı veya yokluğuna bağlı olarak hükmü uygulayıp uygulamamanın devlet başkanının yetkisinde olduğu⁷³ şeklindeki görüşü de İbnü'l-Arabî'ni görüşünü desteklemektedir. Maliki müfessir-fakih Kurtubî⁷⁴ (ö. 671 / 1273) ve Hanbelî fakih İbn Kayyim⁷⁵ de (ö.751 / 1350) konuyla ilgili benzer görüşleri dile getirmektedirler.

Şu halde Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması, aşağıda ilgili yerde ayrıntılı olarak da bahsedileceği üzere, müellefe-i kulûbün zekâtın hisselerinin ilga ve nesh yoluyla sakıt olmasından dolayı değil, o dönemde buna ihtiyacın duyulmamasından dolayıdır.⁷⁶

Sonuç olarak müellefe-i kulûb fonu, “dinin tebliğ ve yayılması yönündeki gayretlerin malî kaynaklarla da desteklenebileceğini göstermekte ve günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Nitekim Küveyt'te 2-3 Aralık 1992 tarihinde yapılan Güncel Zekât Meseleleri Üçüncü Toplantısı'nda alınan karara göre müellefe-i kulûb zekâtın sekiz harcama kaleminden biri olup bu husus neshedilmemiş muhkem bir hükümdür.”⁷⁷ Dolayısıyla, Müslümanların yanında yer almalarında büyük fayda görülen bazı önde gelen (gayri müslim) kişilere, gayri müslim devletlere ve uluslararası etkin kuruluşlara müellefe-i kulûb fonundan yardım yapılabileceği gibi, İslâm'ı duyurmak ve yaymak amacıyla Müslümanlar tarafından yapılan her türlü tanıtım ve ikna faaliyetleri de bu fondan desteklenebilir. Aynı şekilde yeni Müslüman olanlara yardım edilerek Müslüman olmayanlara İslâm sevdirebilir.⁷⁸

Diğer taraftan müellefe-i kulûba zekâtın pay verilmesinin sebebi sadece bunların şerhlerinden korunarak İslâm'a ve Müslümanlara (dolaylı yoldan)

⁷² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 530. Ayrıca bk. Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2577.

⁷³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 463-464.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 266.

⁷⁵ Bk. Kallek, “Müellefe-i Kulûb”, *DİA*, XXXI, 476.

⁷⁶ Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 124-125; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 320-321; Zeydan, *el-Medhal*, s. 102-103; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 181-191; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 51-56; Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 15-29.

⁷⁷ Kallek, “Müellefe-i Kulûb”, *DİA*, XXXI, 476.

⁷⁸ Erkal, “Zekât”, *İlmihal*, I, 483. Ayrıca bk. Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, II, 608-610; Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 28-29; Kallek, “Müellefe-i Kulûb”, *DİA*, XXXI, 476.

yardımlarını temin etmek değil, onların kalplerini İslâm'a ısındırarak Müslüman olmalarına ve dolayısıyla ahirette cennet ehlinden olmalarına vesile olmaktadır. Bundan dolayıdır ki İslâm'ın yayılması ve güçlenmesiyle müellefe-i kulûbün zekâtтан hissesinin sürekli olarak sakıt olduğunu (ilga veya neshedildiğini) söylemek doğru bir yaklaşım olamaz.⁷⁹ Dolayısıyla devlet başkanı, zengin-fakir, müslim-gayri müslim ayırımı yapmaksızın Müslümanların menfaati ve maslahatı neyi gerektiriyorsa müellefe-i kulûb fonunu istediği gibi kullanma hak ve yetkisine sahiptir.⁸⁰

Son olarak şunu da ifade etmekte fayda var; “müellefe-i kulûb fonu”, günümüzde devletlerin siyasi propoganda amaçlı olarak kullandıkları “örtülü ödenek” fonuna benzemektedir.⁸¹ Nitekim ilk dönem Şafîî ulemasından Kiyâ el-Herrâsî'nin⁸² (ö.504 / 1111) naklettiği,

“Devlet başkanının, Müslümanlardan veya onların ülkelerinden bir zararın giderilmesi için kalplerinin ısındırılmasında Müslümanların faydasını gördüğü kavim / kişiler / devletler ile sıcak ilişkiler kurma hak ve yetkisi vardır. Böyle bir durumda devlet başkanı, müellefe-i kulûb fonunu Müslümanların veya İslâm ülkesinin menfaati gereği bu kişilerle sıcak ilişkiler kurmak için kullanılabilir. Çünkü Yüce Allah, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini her hangi bir zamanla sınırlamamıştır”⁸³

şeklindeki görüş de, “müellefe-i kulûb” fonunun örtülü ödenek olarak da kullanılabileceğini göstermektedir.

Buna göre “müellefe-i kulûba zekât fonundan pay tahsis edilmesi, herhangi bir zamanla kayıtlı olmaksızın Müslümanların menfaatini sağlayacak ya da zararını kaldıracak ortamların zuhurunda kullanılmak üzere devlet reisinin emrine verilmiş bir fon”⁸⁴olmaktadır.

3. Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûbla İlgili Uygulamasının Fıkhî Keyfiyeti Hakkında Doktrinde İleri Sürülen Görüşler

3.1. Genel Bakış

Hz. Ömer'in tasarrufları içerisinde üzerinde en çok durulan ve tartışılan konulardan biri hiç şüphesiz, *müellefe-i kulûba* zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasıdır. Bu yüzden Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulaması,

⁷⁹ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, II, 872.

⁸⁰ Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 28.

⁸¹ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 160 (dipnot açıklaması); Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 76; Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 28.

⁸² Fıkıh, tefsir ve hadis âlimi olan Kiyâ el-Herrâsî hakkında bk. Ünalın, Abdülkerim, “Kiyâ el-Herrâsî”, *DİA*, XXVI, 126.

⁸³ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 211.

⁸⁴ Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 28-29.

İslâm hukukunda belirli bir maslahata mebni meşru kılınan bir hükmün, o maslahatın (illetin) ortadan kalkması ile sona ermesi (*inhirâm*)⁸⁵ veya “hükümün illeti ile birlikte var veya yok olması / illet değiştiğinde hükmün de değişmesi”⁸⁶ bağlamında İslâm hukukçularının üzerinde önemle durduğu ve tartıştığı bir konu olmuştur.⁸⁷

Nitekim Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamasının fikhî keyfiyeti / hukukî niteliği hakkında doktrinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kanaatimizce, bu konuda farklı görüş ileri sürülmesi Hz. Ömer’in tasarrufunun farklı şekillerde tasavvurundan kaynaklanmaktadır.

Nitekim “الحكم على الشيء فرع عن تصوره / *el-Hükümü ala şey’in fer’un an tasavvurihî* / Bir konu hakkında hüküm vermek, önce onu tanımayı zorunlu kılar” kaidesi gereğince **hüküm, tasavvur üzerine bina edilmektedir.**

Yukarıda “Müellefe-i Kulûba Zekât Fonundan Pay Verilmesinin Hükmü ile İlgili Doktrindeki Temel Yaklaşımlar” başlığı altında da ifade edildiği üzere ilgili kaynaklar incelendiğinde Hz. Ömer’in *müellefe-i kulûb* ile ilgili söz konusu uygulamasının fikhî keyfiyetihakkında klasik doktrinde ileri sürülen görüşleri; “**hükümün sâkıt olduğu / neshedildiği**” ve “**hükümün geçici olarak askıya alındığı**” şeklinde iki başlıkta ifade etmek mümkündür. Nitekim Hanefi hukukçuların öncülük ettiği bir grup fukaha Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb ile ilgili bu uygulamasını; “*Bir hüküm, özel bir manadan (illetten) dolayı sabit olmuşsa bu özel mananın (illetin) ortadan kalkmasıyla hüküm de sona erer*”⁸⁸ bağlamında ele almışlar; Hanbelî fakihlerin öncülük ettiği diğer bir grup fukaha ise bu konuyu; “*illetin değişmesi ile hükümün de geçici olarak askıya alınması*”⁸⁹ bağlamında ele almışlardır.

İsimlendirme ve gerekçelendirmede bazı farklılıklar olsa da son dönem İslâm hukukçuları veya İslâm hukuku araştırmacıları da Hz. Ömer’in müelle-

⁸⁵ İslâm hukukçuları, maslahatın kalkması ile hükmün de uygulamadan kalmasını, sözlükte “kesilmek ve helak olmak” anlamına gelen “inhirâm/انخرام” kavramı ile ifade etmişlerdir. (Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I, 324; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh (Medhal)*, II, 303; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 299.)

⁸⁶ Mahmesânî, *Felsefetü't-teşri fi'l-İslâm*, s. 154. (ان الحكم الشرعي المبني على علة يدور مع علته وجودا و عدما)

⁸⁷ Konuyla ilgili bk. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 306-310; Medenî, *Nazarât fi fıkhi Ömer*, s. 45-54; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 175-191; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 299-302; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 99-104; a.mlf., *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 45-57; Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları”, s. 15-29. Konuyla ilgili ayrıca bk. İzmirli, *İlm-i Hilâf*, I, 98; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159; Zeydan, *el-Medhal*, s. 102-103; Atay, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, s. 20-21; Kotan, “Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları”, s. 419-420.

⁸⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, II, 470. (والحكم متى ثبت معتقولا بمعنى خاص ينتهي بذهاب ذلك المعنى) Ayrıca bk. Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, s. 319. (ان الحكم الشرعي مبني على علته فيبائها ينتهي)

⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 125.

fe-i kulûb ile ilgili bu uygulamasınının fikhî keyfiyeti ile ilgili klasik doktrinde Hanefilerin ve Hanbelîlerin öncülük etmiş oldukları görüşlere benzer görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hz. Ömer'in nassın zahirine muhalif uygulamaları ile ilgili tipik örnek teşkil etmesi açısından bu konuda ileri sürülen görüşleri kısaca vermek uygun olacaktır. Ancak hemen belirtelim ki bu konuda ileri sürülen görüşleri kesin ve keskin bir çizgi ile birbirinden ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir başlık altında zikredilen görüşün başka bir başlık altında değerlendirilmesi de söz konusu olabilmektedir. Bu yüzden aşağıda yapacağımız tasnif şahısların veya mezheplerin konuyla ilgili görüşlerinin ne olduğunun tespitinden ziyade bu konuda ileri sürülen farkı görüş ve değerlendirmelerin fikhî keyfiyetini tespit etmeye yönelik bir gruplandırma olacaktır.

Aşağıda kısaca bu görüşler üzerinde durulacaktır.

3.2. Konuyla İlgili Doktrinde İleri Sürülen Görüşler

Konuyla ilgili klasik doktrinde ve son dönem İslâm hukuk araştırmalarında ileri sürülen görüşleri dört farklı başlık altında ele almak mümkündür.

3.2.1. Hükümün Yürürlükten Kaldırıldığı (İskâtü'l-hüküm) Görüşü (İskâtü'l-hüküm bi sebebi neshi'l-hüküm kable vefâtihi (as) ev takyîdî'l-hüküm bi hayâtihi (as) ev intihâi'l-illeti)

Bu görüşün özünü, teşri kılınma dayanağını (menât) oluşturan illetin sona ermesinden dolayı nass ile sabit olan hükümün, Hz. Ömer'in ictihadı ve bu ictihad üzerine hâsıl olan sahabe icmaı ile sâkit olduğu, yani tamamen yürürlükten kaldırıldığı (neshedildiği) düşüncesi oluşturmaktadır.

Bu görüş, Hanefi hukukçuların da içerisinde bulunduğu İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından dile getirilmektedir. Bu görüşü savunan İslâm hukukçularına göre Hz. Ömer'in ictihadı ile müellefe-i kulûba zekât verilmesinin yasaklaması ve sahabenin buna itiraz etmemesi; müellefe-i kulûbün sadece Hz. Peygamber döneminde mevcut olduğu ve Hz. Ebu Bekir döneminde müellefe-i kulûbdan kimsenin kalmadığı anlama gelmektedir. Bundan dolayıdır ki müellefe-i kulûba zekâtta pay verilmesinin hükmü, Hz. Ömer'in ictihadı üzerine vaki olan sahabenin (sükûtî) icmaı ile sâkit olmuştur, yani tamamen yürürlükten kaldırılmıştır.⁹⁰

⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 325-326; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 9; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 470-471; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 112; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, II, 265; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, II, 419; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289. Ayrıca bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-asl/el-Mebsût*, II, 155-156; Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 124; Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, V,

Son dönem İslâm hukukçularından İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) da, Kur'an ile sabit olan bir hüküm olmasına rağmen Hz. Ömer'in maslahata (mesâlih-i mürseleye) itibar ederek müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini ıskât ettiğini (düşürdüğünü / kaldırdığını) söylemektedir.⁹¹

Yukarıda ifade edildiği üzere kaynaklarda mezhep imamlarının konuyla ilgili yaklaşımları hakkında farklı isnadlar bulunmakla birlikte Hanefi mezhebinde hâkim olan görüş; Hz. Peygamber döneminde uygulanan müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin hükmünün Hz. Ömer'in uygulaması (ictihadı) ve bu uygulama üzerine vaki olan sahabe icma ile sâkit olduğu, şeklindedir. Nitekim mezhebin kurucu imamlarından İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö.189 / 805), *Kitâbü'l-asl / el-Mebsût*'ta şöyle demektedir:

“Sordum: Ne dersin, müellefe-i kulûba zekâttan pay vermek gerekli midir? Dedi ki: Hayır, bu uygulama Rasûlullah zamanında, onun insanları İslâm'a ısındırdığı dönemde geçerliydi ve onlara zekâttan pay veriyordu. Bu gün ise hayır!”⁹²

el-Câmiu's-sağîr'de ise İmam Muhammed şu ifadeyi kullanmaktadır:

“Zekâtlar sekiz sınıfa taksim edilir. Ancak (günümüzde) müellefe-i kulûb kalmamıştır.”⁹³

Hanefi geleneğinde genel olarak İmam Muhammed'in yukarıda naklettiğimiz görüşü esas alınmış ve daha sonra gelen Hamefi fakihler tarafından bu görüş bazı fikhî esas ve ilkeler ile temellendirilmeye çalışılmıştır.⁹⁴Nitekim Hanefilerde hâkim olan “müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin sâkit olduğu” görüşünü benimseyen İbnü'l-Hümâm (ö. 861 / 1457)⁹⁵ ve İbn Âbidîn (ö. 1252 / 1836)⁹⁶ gibi muhakkık Hanefi fakihler, hükmün sâkit olmasının “ictihad veya icma ile nass ile sabit olan hükmün neshedilmesi anlamına gelceği” şeklindeki itirazlara tafsilatlı olarak cevap vererek mezhebin hâkim görüşünü temellendirmeye çalışmaktadırlar.

405-407; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124-125; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, IV, 117; Koçak, Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları, s. 57

⁹¹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, I, 98.

⁹² Şeybânî, *Kitâbü'l-asl/el-Mebsût*, II, 155-156.

قلت أُرَيْتَ قَوْلَهُ {وَالْمَوْلَفَةُ فَلُوهُمْ} هل يجب لهم في الزكاة شيء قال لا وإنما كان ذلك على عهد النبي صلى الله عليه وسلم حين كان يتألف الناس على الإسلام ويعطيهم من ذلك وأما اليوم فلا

⁹³ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 124. (والضدقات على ثمانية إلا أن المولفة فلوهم قد ذهبوا)

⁹⁴ Hanefi geleneğinde, İmam Mâtürîdî'nin “müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin sâkit olduğu” görüşünü temellendirmesi ile ilgili bir çalışma için bk. Okur, “Mâtürîdî'ye Nispet Edilen “İctihadı Nesh” Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”, s. 541-546.

⁹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 265.

⁹⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289.

Burada İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn'in konuyla ilgili değerlendirmelerini kısaca vermek uygun olacaktır;

Muhakkık fakih İbnü'l-Hümâm (ö. 861 / 1457), "müellefe-i kulûba zekât fonundan verilen payın sâkit olması hakkında sahabenin icmanın vaki olduğu" şeklindeki Hanefiler'ingörüüşlerinin; sahabenin, icmanın müstenedi olabilecek şu üç ihtimalden birini içeren bir delilin var olduğunu bildikleri ihtimaline / kabulüne dayandığını söylemektedir⁹⁷;

(1) Hüküm, Hz. Peygamberin vefatından önce neshedilmiştir (neshu'l-hüküm fi hayâtihî).

Bu delile göre sahabenin, Hz. Peygamber'in vefatından önce hükmün neshedildiğini bildiği kabul edilmekte ve bundan dolayı da Hz. Ömer'in ictihadı ile hükmün sâkit olduğu konusunda icma gerçekleşmiş olmaktadır.

(2) Hüküm, Hz. Peygamberin hayatı ile sınırlıdır. (takyîdü'l-hüküm bi hayâtihî).

Bu delile göre sahabenin, hükmün Hz. Peygamber'in hayatı ile sınırlı olduğunu bildiği kabul edilmekte ve Hz. Peygamber'in vefatı ile hükmün uygulama süresi sona erdiği için (Hz. Ömer'in ictihadı ile) hükmün sâkit olduğu / yürürlükten kaldırıldığı konusunda icma gerçekleşmiş olmaktadır.

(3) Hüküm, iletin sona ermesi gayesi ile konulmuş bir hükümdür. (Hükümün geçerlilik / yürürlük süresi illetin sona ermesi ile sınırlıdır) Hz. Peygamberin vefatından sonra da iletin sona erdiği konusunda ittifak / icma gerçekleşmiştir. (sukâtü'l-hüküm bi zevâli'l-illet / ev bi intihâi'l-illet)

Bu delile göre, hükmün illeti; İslâm'ın yüceltilmesi ve kuvvetlendirilmesidir. Bu ise, Müslümanların güçsüz olduğu Hz. Peygamber döneminde mevcut olan bir illettir. Bu dönemde illet mevcut olduğu için hüküm de uygulanmıştır. Ancak Allah İslâm'ı aziz / yüce kılınca müellefe-i kulûbun yardımına ihtiyaç kalmamış ve hükmün dayanağı olan illet sona ermiştir. Zira "Bir hüküm, özel bir manadan (illetten) dolayı sabit olmuşsa bu özel mananın (iletin) ortadan kalkmasıyla hüküm de sona erer."⁹⁸Dolayısıyla bu delilin var kabul edilmesine göre sahabe-

⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 265. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 419; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289.

نعم يجب أن يحكم على القول بأنه لا إجماع إلا عن مستند علمهم بدليل

أفاد نسخ ذلك قبل وفاته

أو أفاد تقييد الحكم بحياته - عليه الصلاة والسلام -

أو على كونه حكماً مغنياً بانتهاؤه عنه،، وقد اتفق انتهاؤها بعد وفاته أو من آخر عطاء أعطاهوه حال حياته

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, II, 470. Ayrıca bk. Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, s. 319. (ان الحكم الشرعي مبني على علته فبإنتهاؤها ينتهي)

nin, hükmün illetinin sona erdiğini bildiğinden dolayı Hz. Ömer'in ictihadı ile hükmün sâkit olduğu konusunda icma gerçekleşmiş olmaktadır.⁹⁹

İbnü'l-Hümâm'ın yukarıdaki açıklamalarından da anlaşıldığı üzere Hanefilere göre, bu üç gerekçeden birinin bulunması ile sahabe icmaı gerçekleşmiş olmakta ve sahabe icmanının gerçekleşmesi ile de müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilmesinin hükmü sâkit olmuş (yani neshedilmiş) olmaktadır.

Muhakkık fakihlerin sonuncusu olarak kabul edilen İbn Âbidîn (ö. 1252 / 1836) ise, "Hz. Ömer'in ictihadı ile müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilmesinin sâkit olduğu ve bu ictihad üzerine sahabenin icmanının vâki olduğu" şeklindeki Hanefi mezhebinin görüşünü büyük oranda İbnü'l-Hümâm'dan nakletmekte ve *Dürü'l-muhtâr* metninde zikredilen sahabe icmaı ile hükmün sâkit olmasının gerekçeleri / delilleri ve bu konuda vaki olan sahabe icmanının müstenedi / dayanağı hakkında geniş açıklamalar yapmaktadır.¹⁰⁰

Dürü'l-muhtâr ve Haşiyesi *Reddü'l-muhtâr*'da ifade edildiği üzere, Hanefilerin, "müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilmesinin sahabe icmaı ile sâkit olduğu" şeklindeki görüşlerinin biri "illetin sona ermesinden dolayı hükmün de sona ermesi", diğeri ise "hükmün Hz. Peygamber döneminde Muaz Hadisi ile neshedildiği" olmak üzere iki temel gerekçesi bulunmaktadır.¹⁰¹

İbn Âbidîn'in konuyla ilgili açıklamalarından anlaşıldığı üzere, müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilmesinin sâkit olduğu hakkında sahabenin icmanının vaki olduğunu söyleyen Hanefilerin, bu icman müstenedi / dayanağı hakkında ileri sürdükleri iki delil bulunmaktadır;

Birincisi Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'e gelerek zekâtтан paylarının yenilenmesini isteyen *Uyeyne b. el-Hısn* ile *Akra' b. Hâbis'e* okuduğu: "*De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*"¹⁰² ayetidir.¹⁰³

İkincisi ise Muaz hadisidir. Bu delile göre Hz. Peygamber'in kendisini Yemen'e vali olarak gönderirken Muaz'a söylediği; "... onlara Allah'ın zenginlerinden alınıp fakirlerine verilen sadakayı / zekâtı kendilerine farz kıldığını bildir..."¹⁰⁴ ifadelerinde geçen "fakirler" ile kastedilen kişiler, "Müslüman fakirler"dir. Dolayısıyla bu delile göre kâfir veya zengin olan müellefe-i kulûba zekât verilemez.¹⁰⁵

⁹⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 470; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, II, 265. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 419; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289.

¹⁰⁰ Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289.

¹⁰¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289.

¹⁰² Kehf, 18/29.

¹⁰³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 288. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 419.

¹⁰⁴ Buharî, "Fezâilü's-sahabe", 8, "Zekât", 1, 3, 41; Müslim, "İman", 29, 31; Nesâî, "Zekât", 1, "Siyâm", 1; İbn Mâce, "Zekât", 1.

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 288-289.

İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn'in, "müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin sâkit olduğu" şeklindeki Hanefilerin görüşü ile ilgili değerlendirmelerinin özeti şudur;

Hanefilere göre, Hz. Ömer'in ictihadı üzerine vaki olan sahabe icma ile ayetin müellef-i kulûbla ilgili hükmü neshedilmiştir. Ancak nesh, doğrudan ictihad ve / ya icma ile değil, icman müstenedi olan ayet ve hadislerle olmuştur.

Diğer taraftan Hanefi geleneğinin önemli isimlerinden İmam Mâturîdî (ö. 333 / 944), Hz. Peygamber'in, müellefe-i kulûb kapsamında birçok gayr-i Müslime zekâtta atiyede / bağışta bulunduğunu, ancak bu uygulamanın Hz. Ömer'in ictihadı ve Hz. Ebu Bekir'in uygulaması ile kaldırıldığını, bunun ise *ictihad ile ayetin neshinin (ictihâdî nesh) cevazına delil olduğunu* söylemektedir. Nitekim o, Uyeyne b. Hıns ve Akra' b. Habis'in Hz. Ebu Bekir'e gelerek daha önce aldıkları paylarla ilgili senetlerini (hatt) yenilemek istediklerini, ancak Hz. Ömer'in bunları reddettiğini ve müellefe-i kulûba zekât vermeyi kaldırdığını ifade ettikten sonra şöyle demektedir;

"Biz bu olaya bakarız. Çünkü Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'in ictihadına ve uygulamasına karşı çıkmamıştır. Bu ise, Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamasına katıldığını göstermektedir. Bu ikisinin sözü bizim için hucet / delil olarak yeter. Bizim için, Hz. Ömer'in ictihadı ve Hz. Ömer'in uygulaması ile müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin kaldırıldığını destekleyen iki delil daha vardır.

Birincisi: Hz. Peygamber, Müslümanların sayısı az ve zayıf oldukları için müşriklerden bazıları ile anlaşma yapardı. Ancak, İslâm izzet bulup güçlenince onlarla yaptığı anlaşmayı bozar ve onlara harp açılmasını emrederdi.

İkincisi ise "*Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz.*" (Enfâl, 7 / 167) ayetidir.

Mâturîdî'ye göre bu iki olayda, daha sonra Müslümanların güçlenmesiyle öeki hüküm / uygulama kaldırılmıştır. Ayrıca bu ayette (Enfâl, 7 / 167), *daha önce var olan illetin ortadan kalkmasından dolayı ictihadla neshin caiz olduğuna da delalet vardır.* Böylece neshin farklı şekillerde gerçekleşebileceği bilinmiş olmaktadır."¹⁰⁶

İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn'in gibi muhakkık Hanefiler her ne kadar; "ictihad veya icma ile nassın neshi mümkün değildir" şeklindeki bir itirazdan kurtulmak için "müellefe-i kulûba zekâtta verilen payın sâkit olduğu hususunda sahabenin icma hâsıl olmuştur" şeklindeki icma görüşlerini, "hüküm icma ile değil, icman müstenedi olan ayet ve / ya hadislerle neshedilmiştir" şeklinde izah etmeye çalışsalar da; Hanefiler, "ictihad veya icma ile nassın nes-

¹⁰⁶ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, V, 405-407.

hedildiğini” ileri sürdükleri şekilde şiddetli itiraz ve eleştirilerle maruz kalmışlardır.

Nitekim Hanefilerin “müellefe-i kulûbla ilgili hüküm sâkıt olmuştur” şeklindeki görüşlerine itiraz edenlerden biri de, Hanefi fihhının muteber kaynaklarından Hidâye’nin şarihlerinden Ekmeleddin el-Bâbertî’dir (ö. 786 / 1384). Bâbertî, konuyla ilgili Uyeyne b. Hins ve Akra’ b. Habis ile Hz. Ömer arasında geçen meşhur olayı ve Hanefilerin görüşünü kısaca özetledikten sonra, Kitap ile sabit olmasına rağmen, Hanefi fakihler tarafından Hz. Peygamber’in vefatından sonra müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin sâkıt olmasının fıkıh usulü ilkeleri açısından kabul edilemeyecek şekilde temellendirilmeye çalışıldığını, ancak kendisinin bu temellendirmelere katılmadığını ifade etmektedir.

Bâbertî, “müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin sâkıt olduğu” şeklindeki görüşün Hanefi fakihler tarafından iki şekilde temellendirildiğini söyleyerek bu gerekçelere cevap vermekte ve reddetmektedir;

1) “Bazıları, icmanın da Kitap gibi kat’î / kesin bir hüccet / delil olmasına binaen Kitap ile sabit olan bir hükmün icma ile neshedilmesinin cevazını irtikâp ettiler. Oysaki böyle bir temellendirme mezhebin kabulleri açısından sahih değildir. Çünkü Hanefilere göre icma ile nesh caiz değildir.”

2) “Bazıları bunun, illetin sona ermesinden dolayı hükmün de sona ermesi kabilinden olduğunu söylediler. Onlara göre bu durum, vaktinin / gündüzün sona ermesinden dolayı oruç tutmanın cevazının da sona ermesine benzemektedir. Bunlara ise şöyle cevap verilmiştir; Hüküm, beka (varlık) konusunda illetine muhtaç değildir. Nitekim tavafta **remel** ve **ıztıbanın** illeti sona erdiği halde bunların hükmü devam etmektedir. Dolayısıyla illetin sona ermesi hükmün sona ermesini gerektirmez.”¹⁰⁷

Müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin sâkıt olması ile ilgili yukarıdaki iki görüşü naklettikten sonra Bâbertî, kendisinin de katıldığı şu görüşü hocasının hocası Abdülaziz el-Buhârî’nin (ö. 730 / 1330) ağzından şöyle nakletmektedir;

“Bu konuda en güzel olan şöyle söylenmesidir; Bu (yani Hz. Ömer’in ictihadı ve uygulaması) Hz. Peygamber zamanında var olan illetin takriridir / dikkate alınmasıdır. Şöyle ki, Hz. Peygamber zamanında onlara (müellefe-i kulûb) zekât fonundan pay verilmesinden maksad, bu dönemde ehl-i küfrün galip / güçlü olmasından dolayı zayıf olan İslâm’ı güçlendirmek / yüceltmek (i’zâz-ı İslâm) içindi. O dönemde İslâm’ın güçlendirilmesi / yüceltilmesi, müellefe-i kulûbtan olan kişilere zekât vermekle gerçekleşiyordu. Ne zamanki ehl-i İslâm galip oldu / güçlendi, şartlar değişti ve İslâm’ın güçlendirilmesi onlara

¹⁰⁷ Bâbertî, *el-İnâye*, II, 260.

zekâtтан pay verilmemesi ile gerçekleşmiş oldu. Dolayısıyla İslâm'ın güçlendirilmesi / yüceltilmesi Hz. Peygamber zamanında onlara zekâtın verilmesi ile, bu zamanda ise onlara zekâtın verilmemesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. Burada asıl maksad (illet), İslâm'ın güçlendirilmesidir / yüceltilmesidir. Bu ise her zaman bakidir. Dolayısıyla ayetin hükmü neshedilmememiştir... Bu durum, **âkileye** diyetin vacip kılınmasına benzemektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde diyet, aşirete / kabileye (kâtilin akrabalarına) vacip iken onun vefatından sonra divan ehline vacip olmuştur. Çünkü âkileye diyetin vacip kılınmasının sebebi olan yardımlaşmak Hz. Peygamber döneminde ışret / akrabalık ile Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise divan ehli ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra diyetin divan ehline vacip kılınması, (Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı) bir nesh olmayıp, aksine diyetin vacip kılınma gerekçesi olan mananın / illetin, yani yardımlaşmanın dikkate alınmasıdır. Müellefe-i kulûb ile ilgili durum da bunun aynısıdır. Bana göre bu açıklama (yukarıda nekettiğimiz iki yorumdan) daha güzeldir."¹⁰⁸

Hanbelî fakih İbn Kudâme'ye (ö. 620 / 1223) göre ise, "müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilmesinin sâkıt olduğu" görüşünü savunanlar açısından hükmün sâkıt olmasının gerekçesi / dayanağı Hz. Ömer'in ichtihadı ve buna bağlı olarak gerçekleşen sahabe icmaıdır. İctihad veya icma ile hükmün sâkıt olduğunu söylemek ise "icthad veya icma ile ayetin hükmünün neshedildiği" anlamına gelmektedir ki usûl-i fıkıh kaideleri açısından bunun kabul edilmesi mümkün değildir.¹⁰⁹

Son dönem İslâm âlimlerinden Muhammed Hamîdullah (1908-2002) da Hanefilerin savunduğu bu görüşle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır;

"Bizzat Resûlullah ve ondan sonra da halifesi Hz. Ebu Bekir tarafından 'hükmü tatbik edilmiş bir Kur'ân ayetinin' Halife Hz. Ömer tarafından ilğâ edildiğini söylemek büyük bir cesaret işidir. Bir kısım Hanefi hukukçuların burada söz konusu edilen görüşleri, ya devletin duyduğu ihtiyaçlardaki sebeplerin derinliğini anlayamamaktan ve yahut da Halife Ömer'in bu tasarrufundaki hikmet ve manayı görememekten ileri gelse gerektir... İbn Rüşd, *Bidâye*¹¹⁰ adlı eserinde bize bildirmektedir ki, sadece İmam Şâfiî değil, hatta bizzat İmam Ebû Hanife bile, mezkûr âyetin bu kısmında yer alan hükmün hiçbir şekilde ilğâ edilmediğini, her zaman söylemişler ve bundan sonra da asla ilğâ edilmeyeceğini ifade etmişlerdir."¹¹¹

¹⁰⁸ Bâbertî, *el-İmâye*, II, 260-261.

¹⁰⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124-125.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 463-464.

¹¹¹ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 973.

Hanefilerin, “müellefe-i kulûb ile ilgili hükmün sâkit olmuştur” şeklindeki görüşleri ile ilgili yukarıdaki itiraz ve tenkitlerin, Hanefilerin kabul ettiği nesh anlayışı açısından da haklılık payı vardır. Nitekim Hanefiler neshi, “Allah’ın birinci hükmün uygulanması için belirlemiş olduğu vaktin / sürenin sona erdiğinin beyan edilmesi”¹¹² olarak tanımlamaktadırlar. Dolayısıyla “illetin sona ermesi ile hüküm sâkit olmuştur” ifadesi, Hanefilerin yapmış olduğu “hükmün uygulanması için belirlenen sürenin sona ermesi” şeklindeki neshin tanımı ile örtüşmektedir.

3.2.2. Hüküm Tağyîr / İptal / Nesh Edildiği Görüşü (İbtâlü’l-hükm ev neshü’l-hükm bi sebebi teğayyürî’l-illeti ve’l-maslahati ve’z-zurûf)

Bu görüşün özünü, illetin veya maslahatın ya da sosyal şartların değişmesine bağlı olarak Hz. Ömer’in önceki hükmü iptal ve ilğâ ederek değişen maslahat ve şartlara göre yeni bir hüküm koyması düşüncesi oluşturmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre, Hz. Ömer’in maslahata dayalı icthadı (yeni hüküm) ve buna bağlı olarak gerçekleşen *sükûti icma* ile önceki hüküm (ayetin hükmü) iptal edilmiş / neshedilmiş, böylece yeni hüküm yürürlüğe konulmuştur.

Bu görüş, özü itibarıyla, Hz. Ömer’in icthadı ve bu icthad üzerine meydana gelen sahabe icmai ile “hükmün sâkit olduğu / neshedildiği” konusunda (Hanefilerin öncülük ettiği) bir önceki görüşle örtüşmektedir.

Bu görüş sahiplerine göre, Hz. Ömer’in nassın zahirine muhalif olan icthad ve tasarrufları, “**toplumsal şartların ve maslahatın değişmesine bağlı olarak zam anın şart ve icaplarına göre nassla sabit olan şer’î hükümlerin de değişmesi gerektiği**” şeklindeki reformcu (yeniden yapılanmacı) düşünce için bir dayanak oluşturmaktadır.¹¹³

Görüşler arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte genel olarak bu iddia; Hüseyin Atay (1930-...) :¹¹⁴, Mehmet Said Hatipoğlu (1933-...) ¹¹⁵, Muhammed Âbid el-Câbirî (1935-2010) ¹¹⁶, İlhami Güler (1959-) ¹¹⁷ gibi son dönem bazı çağdaş ilahiyatçı-akademisyen bilm adamları ve düşünürler tarafından dile getirilmektedir.

¹¹² Bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 229; Serahsî, *Usûl*, II, 54; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 300; Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, I/II, s. 1049.

¹¹³ Bu yönde dile getirilen iddiaların değerlendirmeleri için bk. Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, s. 127-129; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi’t-teşrî’*, s. 186-191; Koçak, *Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları*, s. 45-57; Koçak, “Ömer (Fıkıh)”, *DİA*, XXXIV, 52; Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları”, s. 15-29; Çeker, “Bazı Mülâhazalar”, s. 52-53.

¹¹⁴ Atay, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, s. 20-21;

¹¹⁵ Hatiboğlu, “İslâm ve Değişim”, s. 8-10.

¹¹⁶ Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, s. 54-60, 62-63.

¹¹⁷ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 8, 32, 36, 80, 184, 191.

Konuyla ilgili bu yöndeki iddialar ve görüşler hakkında fikir vermesi açısından yukarıda isimleri zikredilen şahıslardan bazılarının görüşlerini vermek uygun olacaktır.

1. Hüseyin Atay (1930-...):

Hüseyin Atay, “**Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık**” isimli makalesinde, “reform”, “tecdid”, “bid’at”, “ictihad”¹¹⁸ kavramları üzerinde geniş açıklamalarda bulunmakta, dini doğru anlamının temelini “düşünmeye” dayandığını, dinin güncellenmesinin, yani günümüze hitap etmesinin ise “reform” ile mümkün olduğunu ifade etmekte ve makalesinde açmış olduğu “**Hız. Ömer’in Reformları / İctihatları**” başlığı altında Hz. Ömer’in ictihad ve tasarrufları ile ilgili değerlendirmelere yer vermektedir.

“İslam’da en büyük İnkılapçı (müceddid), yenilikçi, Hz. Ömer’i görmek lazımdır.” diyen Hüseyin Atay, Hz. Ömer’in reform / tecdid anlayışına müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasını örnek olarak vermekte ve bu konuda şu değerlendirmeleri yapmaktadır;

“Yeni Müslüman olanlara -zengin de olsalar- zekâttan pay verilirdi ki, başkalarının kıskırtmalarına kapılıp İslâm’a düşman olmayıp Müslümanlıklarına devam etmeye özendirilirler. Buna dair âyet Hz. Peygamber zamanında lafzı (sözlük) anlamına göre uygulanmıştı. Hz. Ebu Bekr devlet başkanı olunca, Hz. Ömer’i mâlî işlere memur etmişti. Hz. Peygamber zamanında zekât alan zenginler, Ebu Bekr’e gelip haklarını istediler; Ebu Bekr onları Ömer’e gönderdi. Ömer ise onlara zekâttan paylarını vermemiştir: “Artık sizi boşuna beslemeye gerek yok. Biz şimdi artık güçlü durumdayız” diye cevap verince, onlar tekrar Ebûbekr’e giderler. Ancak Ebû Bekr: ‘Ömer ne dediyse öyledir’ der. **Böylece Ömer, Hz. Peygamber’in sözkonusu âyeti uygulamasını değiştirdi.** Ebu Bekr ve diğer ileri gelen Müslümanlar (bunların içlerinde Hz. Ali de vardır), Ömer’in bu uygulamasını onaylarlar. Bu olayı eserlerimde daha çok açıkladım. Bunu herkes biliyor, ancak kimse bundan bir anlam çıkaramıyor. Çıkmaya da akıl yormuyor ya da tenezzül etmiyor. Hz. Ömer öyle yaptığı zaman, Hz. Peygamber’in ölümünden henüz bir yıl geçmemişti. **Şimdi bin dört yüz yıl geçmiş olduğu halde, bin dört yüz yıl önceki bir müctehid sözünü hâlâ o zamanki uygulamasına tıpa tıp uygulamak ve onun en iyi dindarlık olduğuna inanmak, düşünmeye tenezzül etmemekle nitelendirilmesi gerekmez mi?**”¹¹⁹

¹¹⁸ Atay, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, s. 3-10.

¹¹⁹ Atay, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, s. 20-21;

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Hüseyin Atay, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasını, **"zamanın ve şartların değişmesiyle hukukun da değişmesi gerektiği"** şeklindeki reformist düşünceye dayanak olarak kullanmaktadır. Ancak Hz. Ömer'in uygulamalarının reformis düşünceye dayanak olarak kullanılması mümkün değildir. Çünkü bizzat Atay'ın, **"Böylece Ömer, Hz. Peygamber'in sözkonusu âyeti uygulamasını değiştirir"** şeklindeki görüşleri, Hz. Ömer'in ayetin nassını veya hükmünü değil, uygulamasını değiştirdiğini ifade etmektedir. Bu yorum ise, "illetin bulunmamasından dolayı hükmün askıya alınması gerektiğini" söyleyen aşağıda üçüncü maddede ifade edilen görüşle örtüşmektedir.

2. Mehmet Said Hatipoğlu (1933-...)

Mehmet Said Hatipoğlu, **"İslâm ve Değişim"** isimli makalesinde, Kur'an-ı Kerim'in yirmi üç yıllık nüzul süresi boyunca muamelatla ilgili hükümlerde neshin mevcudiyetinin Kur'anî bir gerçeklik olduğunu ve vahyin devam ettiği Hz. Peygamber döneminde bu vakianın (hükümlerin neshedilmesinin) gayet tabii karşılandığını, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise beşeri iradenin vahye (yani muamelatla ilgili hükümlere) müdahalesinin geçerli olup olmayacağını gündeme geldiğini söylemekte ve **"maslahatın / illetin değişmesiyle hükmün de değişmesi gerektiği"** düşüncesini Hz. Ömer'in Müellefe-i kulûbla ilgili uygulaması ile destekleyerek şu görüşleri dile getirmektedir;

"Değişme fikrinin ihtilaf doğurduğu devre Hz. Peygamber sonrasıdır. Bu dönemde beşeri iradenin vahye müdahalesinin geçerli olup olmayacağı gündeme gelmiş, pek çok Müslüman âlim Kur'an hukukunun Peygamber sonrasında artık değişmezlik kazandığını ileri sürerken az sayıdakiler bu değişimin hukuki sahada geçerli olduğunu kabul etmişlerdir... Kur'an'ın bütün hükümlerinin insanların maslahatı için konulduğunu prensib olarak kabul eden (bu az sayıdaki) âlimler, maslahata uymaz duruma gelen hükümlerin değiştirilebileceğini iddia etmişlerdir... Her ne kadar bu görüşün yazıya geçirilişi asırlarca gecikmiş olsa da, fiilen tatbikinin ilk halifeler devrine kadar indiğini biliyoruz. Mesela 9. Tevbe, 60. ayette geçen *el-müellifetü kulûbuhüm* maddesine tabi olunarak, Hz. Peygamber devrinde, Müslim veya gayr-i Müslim olsun, İslam'a kalpleri ısındırılacak kimselere devlet maliyesinden verilmekte olan tahsisat buna ihtiyaç kalmadığı düşüncesiyle Hz. Ömer zamanında kesilmiştir."¹²⁰

Hatipoğlu'nun görüşlerinin özeti şudur:

¹²⁰ Hatipoğlu, "İslâm ve Değişim", s. 8-9.

“Maslahat / illet değişince hüküm de değişir” ilkesi gereğince Hz. Peygamber döneminde muamelatla ilgili hükümler vahiy (nass) ile değiştirilmiştir (nesih). Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise vahiy kesildiği için aynı ilke gereğince muamelatla ilgili hükümlerin ictihad ile değiştirilmesi mümkündür. Bunun tipik örneğini Hz. Ömer’in müellefe-i kulûbla ilgili uygulaması oluşturmaktadır.”

Atay ve Hatipoğlunun yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere, “maslahat” eksenli ictihad ile şer’î hükümlerin zamanın şart ve icaplarına göre tamamen yürürlükten kaldırılmasında şer’an bir engel bulunmamaktadır.

Diğer taraftan bu görüş, bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz Maturîdî’ye nispet edilen “ictihadî nesih” düşüncesi ile de kısmen örtüşmektedir. Ancak, Mâturîdî, ictihad ile neshin cevazını, Hz. Ömer’in uygulamasını Hanefi görüşü bağlamında “geriye dönük temellendirmek” için ileri sürerken, “maslahatın değişmesi ile hüküm de değişir” veya “maslahata mebni muamelatla ilgili hükümler bu maslahatın değişmesi ile ictihad ile yürürlükten kaldırılabilir / neshedilebilir” görüşünü savunan günümüz araştırmacıları, Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamasına “ileriye dönük problem çözücü” bir işlev yüklemekte ve reformist (yeniden yapılandırıcı) düşünceye dayanak olarak kullanılmaktadırlar.¹²¹

3.2.3. Hükümün Geçici Olarak Askıya Alındığı (Îkâfû'l-hükm) Görüşü (Îkâfû'l-amel bi hükmi'n-nass bi sebebi ademi'l-illet)

Bu görüşün özünü, “hüküm, illeti ile beraber vardır veya yoktur”¹²² usûl-i fıkıh kaidesi gereğince illetin ortadan kalkmasından dolayı Hz. Ömer’in nassın hükmü ile amel edilmesini geçici olarak durdurduğu, yani askıya aldığı düşüncesi oluşturmaktadır.

İzah ve gerekçelendirmelerde bazı farklılıklar olmakla birlikte bu görüş özü itibarıyla, “kamu otoritesinin mubah olan bir hüküm ile amel edilmesini yasaklaması” noktasında bir sonraki görüşle örtüşmektedir.

Bu görüş sahiplerine göre, Hz. Ömer’in uygulaması hükümün ibtali (nesh) değil, illetin zevalinden / olmamasından / gerçekleşmemesinden dolayı hükümün de geçici olarak askıya alınmasıdır. Dolayısıyla illetin avdet etmesiyle, yani müellefe-i kulûb kapsamına giren kişilere zekât fonundan pay verilmesini

¹²¹ Okur, “Mâturîdî’ye Nispet Edilen “İctihadî Nesh” Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”, s. 544.

¹²² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 265, 266; Serahsî, *Usûl*, II, 180; İbn Abdüsselâm, *Kavâid*, II, 7; Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, II, 138; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 374; Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, V, 329; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 872, 905; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 115.

gerektirecek maslahatın oluşmasıyla asli hükme tekrar dönmek her zaman mümkündür.

Bu görüşü, klasik İslâm hukuku doktrininde özellikle Hanbeli hukukçular dile getirmektedir.¹²³ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hanefilerden Hidâye şarîhi Ekmeleddin el-Babertî (ö. 786 / 1384) de bu görüşe katılmaktadır.¹²⁴ Maliki fakih İbn Rüşd'ün (ö. 595 / 1198), Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb ve benzeri konulardaki nassın zahirine muhalif uygulamalarının temelinde kamu yararı (maslahat) olduğu, dolayısıyla maslahatın varlığı veya yokluğuna bağlı olarak hükmü uygulayıp uygulamamanın devlet başkanının yetkisinde olduğu¹²⁵ şeklindeki ifadeleri de bu görüşü desteklemektedir. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (1907-1999)¹²⁶, Muhammed Mustafa Şelebî¹²⁷, Muhammed Maruf ed-Devâlîbî (1909-2004)¹²⁸, Subhî Mahmesânî (1906-1986)¹²⁹, Abdülkerim Zeydan (1917-2014)¹³⁰, Muhammed Biltâcî¹³¹, Abdülkadir Şener¹³², Mehmet Erdoğan¹³³, Muh-sin Koçak¹³⁴, Saffet Köse¹³⁵ ve Şevket Kotan¹³⁶ gibi son dönem İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu da bu görüşü savunmaktadırlar.

¹²³ Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124-125.

¹²⁴ Bâbertî, *el-İmâye*, II, 260-261.

¹²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 463-464.

¹²⁶ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159.

¹²⁷ Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 37-38, 316.

¹²⁸ Devâlîbî, *el-Medhal*, s. 320-321.

¹²⁹ Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, (Tağyîru'n-nusûs) s. 155-156.

Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış" isimli çalışmasında Mahmesânî'yi, "zamanın ve şartların değişmesiyle hukukun da değişmesi gerektiği" ilkesinden hareket eden ve "maslahatın ya da aklın nass üzerine hakem kılınması (aklın nassa tahkimi)" çerçevesinde gelişen *modernist* yaklaşım içerisinde değerlendirmektedir. (Bk. Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları", s. 14, 15, 17.)

Ancak bizim kanaatimiz, Mahmesânî'nin modernist/reformcu yaklaşımdan ziyade, "illetin bulunmamasından dolayı hükmün askıya alınması gerektiğini" savunan görüş içerisinde değerlendirilmesinin daha isabetli olacağıdır. Çünkü Mahmesânî'nin modernist görüşe göz kırpan, "illetin sona ermesinden dolayı hükmün de sâkit olması" şeklinde (Hanefilerin görüşü ile örtüşen) bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte (Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, s. 155-156) bizzat kendisi, "ان الحكم الشرعي المنبني على علة يدور مع علته وجودا و عدما" / Belirli bir illete bina edilen hükmün varlığı ve yokluğu, bu illetin varlığı ve yokluğuna bağlıdır / İlet bulununca hüküm bulunur, illet ortadan kalkınca hüküm de kalkar" demekte (Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, s. 154.) ve "hükmün asla neshedilemeyeceğini, hükmün değişmesinden maksat, illetin değişmesinden dolayı nassların tefsirinin/yorumunun ve buna bağlı olarak icthadın değişmesi" olduğunu söylemektedir. (Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, s. 165.) Dolayısıyla biz Mahmesânî'nin, hükmün askıya alındığını savunan görüş içerisinde değerlendirmenin daha isabetli olduğunu düşünüyoruz.

¹³⁰ Zeydan, *el-Medhal*, s. 103.

¹³¹ Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî'*, s. 181-191.

¹³² Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 152.

¹³³ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 55-56, 76-77, 88-89, 104, 115-116, 149, 156-157.

¹³⁴ Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 51-56.

¹³⁵ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları", s. 24.

İlletin veya hükmün uygulama alanının bulunmamasından dolayı hükmün geçici olarak askıya alındığını söyleyen bu görüş, esas itibarıyla klasik doktrinde bu görüşü savunan Hanbelilerin görüşüne dayanmaktadır. Nitekim Hanbelî fakih İbn Kudâme (ö. 620 / 1223), Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması ile ilgili Hanefilerin ileri sürdüğü "hükmün sâkit olduğu / neshedildiği" şeklindeki görüşü verdikten sonra, "hükmün geçici olarak askıya alınması" şeklindeki Hanbelilerin görüşü hakkında şunları söylemektedir;

"Onların zikrettikleri / ileri sürdüğü mana (yani illetin sona ermesi ile hükmün de sona erdiği şeklindeki görüşleri) ile Kur'an ve sünnet arasında bir hilaf yoktur. Onlardan (müellefe-i kulûbtan) müstağni kalınması, onlara ihtiyacın bulunmaması, müellefe-i kulûba zekât verilmesi hükmünün kaldırılmasını gerekli kılmaz. Bu durum onların yardımına gerek kalmadığı durumlarda müellefe-i kulûba atıyye / zekât verilmeyeceği anlamına gelir. Ancak ne zamanki onlara ihtiyaç olur, o zaman müellefe-i kulûba zekât verilir. Bu ise zekâtın tüm sarf yerleri için geçerli olan bir durumdur. Nitekim her hangi bir zaman diliminde zekâtın sarf yerlerinden her hangi birisi bulunmadığı zaman sadece bu zaman dilimine has olmak üzere o gruba zekât verilmesinin hükmü sâkit olur. Ancak sonraki zamanlarda böyle bir grubun bulunması halinde onlarla ilgili hüküm tekrar geri döner. Müellefe-i kulûb ile ilgili durum da böyledir."¹³⁷

İbn Kudâme'nın açıklamalarından da anlaşılacağı üzere onlara göre Hz. Ömer'in uygulaması hükmün ibtali (nesh) değil, illetin zevalinden / olmamasından / gerçekleşmemesinden dolayı hükmün de geçici olarak askıya alınmasıdır. Dolayısıyla illetin avdet etmesiyle asli hükme tekrar dönmek her zaman mümkündür.

Hz. Ömer'in, özellikle mubahlık içeren nassların uygulanmasına yönelik tasarrufları ile ilgili bizim de kısmen isabetli bulduğumuz bu üçüncü görüşü, yani Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasını, bazı İslâm hukukçuları *tahkîkü'l-menât ictihadı*¹³⁸ olarak değerlendirmektedirler.¹³⁹ Bu izah şekline göre, hükmün dayandığı illet somut olayda gerçekleşmediği için Hz. Ömer, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini geçici olarak kaldırmıştır, yani askıya almıştır.

¹³⁶ Kotan, Kur'an ve Tarihselcilik, s. 341.

¹³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 125.

¹³⁸ Tahkîkü'l-menât ictihadı; hükmün dayandığı illetin somut olayda gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespit edilmesi, bir başka ifade ile soyut kuralın maddi olguya uygulanması şeklindeki ictihad türüdür. (Şaban, *Usûlü'l-fikh*, s. 167; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 171; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 58-59.)

¹³⁹ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159; Zeydan, *el-Medhal*, s. 102-103; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 320-321; Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, s. 130-131. Ayrıca bk. Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 85-86.

Kanaatimizce Hz. Ömer'in nassın zahirine muhalif gözüken *müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini askıya alması*, *Ehl-i kitap kadınla evlenmeyi yasaklaması ve kıtlık-açlık yıllarında hırsızlık cezasını (hadd) uygulamaması* gibi bazı tasarruflarının fıkhu keyfiyetini *tahsîsü'l-illet*¹⁴⁰ kavramı ile temellendirmek de mümkündür. Bu izah şekline göre, illet bulunmakla birlikte Hz. Ömer, görmüş olduğu bir maslahattan / maniden dolayı hükmü uygulamamış, yani müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini geçici olarak kaldırmıştır, yani askıya almıştır.

3.2.4. Mubah Olan Bir Hükmün Kamu Otoritesi Tarafından Sınırlandırıldığı (veya Şeriat-Kânûn Ayırımı) Görüşü (Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdî'l-mubâh bi sebebi'l-velâyeti'l-âmm)

Bu görüşün özünü, "İslâm hukukunda devlet başkanının (kamu otoritesinin), mubahta emretme ve yasaklama şeklinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisine sahip olması (*hakku's-saltane / sultatü veliyyi'l-emr*)" esasına istinaden, Hz. Ömer'in (kanun hükmünde olan ictihadı ile) müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasakladığı, dolayısıyla Şeriat ile Kânûn arasında fark olduğu düşüncesi oluşturmaktadır.

Bu görüş özü itibarıyla, illetin veya hükmün uygulama alanının bulunmamasından dolayı hükmün geçici olarak askıya alındığını söyleyen bir önceki görüş ile kısmen örtüşmektedir.

Bu görüşü, Ali Bardakoğlu'nun ifadesiyle, "*Tanzimat (1839-1871) dönemi düşünür ve ekoller arasında seviyeli bir tarzda yapılan 'batılılaşma ve kanunlaştırma' tartışmasına akılcı ve telifci bir yaklaşımla katılan II. Meşrutiyet (1908-1918) döneminde yaşamış önemli bir düşünür*"¹⁴¹ olan Mansurizâde Mehmed Saîd (1864-1923)¹⁴², "*Şeriat ve Kânûn-II*" isimli makalesinde dile getirmektedir. Mansurizâde Saîd'e göre müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesi cevâz / mubah kapsamında yer alan bir hükümdür. Hz. Ömer (veya Hz. Ebu Bekir) velâyeti-âmm selâhiyetine dayanarak müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamıştır.¹⁴³

¹⁴⁰ Tahsîsü'l-ilet; illet bulunduğu halde, her hangi bir maniden dolayı hükmün bulunmamasıdır. (Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 234, 243, 247, 255; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 706; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 15; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 907; Dönmez, "İlet", *DİA*, XXII, 118; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, "Tahsîsü'l-ille" mad., s. 431; Koca, *Tahsis*, s. 146; Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 137.

¹⁴¹ Bardakoğlu (sadeleştiren), "Mansurizâde Saîd: Cevazın Şer'i Ahkâmdan Olmadığına Dair", s. 81.

¹⁴² Mansurizâde Saîd'in hayatı ve eserleri ile ilgili bk. Kahraman (yay. haz.), "*Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)*" adlı makaleye yazdığı *sunuş* kısmı, s.239-241.

¹⁴³ Mansurizâde Saîd, "*Şeriat ve Kânûn-II*", s. 601-606; Kahraman (yay. haz.), "*Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)*", s. 247-251.

Mansurizâde Saîd, konuyla ilgili makalelerinde özetle; “*ülû'l-emr (devlet başkanı / hükümet), velâyet-i saltanat (velâyet-i âmmе / selahiyet-i tâmmе) hasebiyle umûr-u câizeden olan mubahta şerîatın men etmediklerini kanun yoluyla emredebilir veya menedebilir. Mubah (câiz) olan konularda asrın şartlarına ve insanların ihtiyaçlarına uygun olan gerekli her türlü hukûkî düzenlemeleri yapabilir*”¹⁴⁴ demektedir.

İlgili makalesinde, “müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin fikhî keyfiyetini” mufassal bir şekilde ele alan Mansurizâde Saîd, Şerîat ve Kânun’un farklı olduğu, bir diğer ifade ile kamu otoritesinin mubah alanda emretme ve yasaklama şeklinde istediği gibi tasarrufta bulunma hak ve yetkisine sahip olduğu düşüncesini, *Şerîat ve Kânûn-II* isimli makalesinde “**Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay vermesini yasaklaması**” örneği üzerinden açıklamaktadır.

Genel olarak bizim de katıldığımız Mansurizâde Saîd’in, müellefe-i kulûbla ilgili görüşünü -kendi dilinden- özetle vermek istiyoruz;

“Kur’an’da (Tevbe, 9 / 60) zekâtın sarf yerlerinin sekiz sınıftan oluştuğu ve bunlardan birinin de müellefe-i kulûb olduğu belirtilmiştir. Zekâtın bu sekiz sınıftan başka bir yere verilmesi caiz değildir. Ancak zekât bu sekiz sınıfa tevzi edilebileceği gibi bunlardan bazısına verilmesi, bazısına verilmemesi de caizdir. Nitekim Hanefilerin de içinde bulunduğu çoğunluğa göre zekâtın bu sekiz sınıftan her birine dağıtılması vacip olmayıp bunlardan her hangi birisine verilmesi caizdir ve yeterlidir. Demek oluyor ki şer’an bu esnâfın (sekiz sınıftan) hangisine olur ise olsun zekât vermek vacip değil, caizdir. Binaen aleyh müellefe-i kulûb hakkında Şerîat’ın hükmü cevazdan ibarettir ve bundan başka bir şey olamaz.”¹⁴⁵

“Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse Hulefâ-i Râşidîn döneminde devletin / beytü'l-malın en önemli gelir kaynağı zekâttır. Devlet tarafından toplanan zekâtlar, ayette sayılan sekiz sınıftan tümüne veya bir kısmına dağıtılırdı. Müellefe-i kulûb da zekâtın sarf yerlerine dâhildi ve bunlara emvâl-i zekât-tan pay verilirdi. Hz. Peygamberin düzenlediği bu bütçe Şerîat değildir. Çünkü ayete göre zekât fonundan müellefe-i kulûba pay verilmesi zorunlu değildir. Ancak Hz. Peygamber, veliyyü'l-emr (devlet başkanı) olması hasebiyle cevazda tasarruf ederek şer’an caiz olanı emretmiş ve kanunla zorunlu hale getirmiştir. **İşte bundan dolayı asr-ı saadette müellefe-i kulûba zekât vermek şer’an caiz, fakat kanunen vacip idi.** Hz. Ebu Bekir zamanında ise bütçe yeni-

¹⁴⁴ Mansurizâde Saîd, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”, c. I, sy. 8, s. 233-238; “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dâir”, c. I, sy.10, s. 295-303; “Şerîat ve Kânûn-II”, c. 2, sy. 8, s. 604-605.

¹⁴⁵ Mansurizâde Saîd, “Şerîat ve Kânûn-II”, s. 602; Kahraman (yay. haz.), “Şerîat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, s. 247-248.

den düzenlendi ve Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamasıyla müellefe-i kulûb zekâtın sarf yerlerinden çıkarıldı. Artık müellefe-i kulûba zekât vermek şer'an caiz, lakin kanunen memnû' olmuş oldu."¹⁴⁶

"Hiç şüphesiz Hz. Ebu Bekir döneminde Hz. Ömer'in ictihadıyla uygulamaya konulan bu yeni bütçe de Hz. Peygamber dönemdeki gibi değiştirilmesi asla caiz olmayan bir Şeriat (şer'î hüküm) değildir. Aksine Hz. Peygamber'in bütçesi nasıl ki bir kanun ise bu yeni bütçe de bir kanundur. **Fakat bu kanun da evvelki gibi (yani Hz. Peygamber'in bütçesi gibi) Şeriat'e muvafıktır. Çünkü her ikisi de cevazda tasarruf etmiş, biri şer'an caiz olanı emretmiş, diğeri men etmiştir. Açıkça görülecektir ki bu kanunlar Şeriat'e muvafık ise de birbirine muhaliftir.** Dolayısıyla Hz. Ömer'in ictihadını / uygulamasını kanun değil de Şeriat kabul edecek olursak¹⁴⁷ bunu usûl-i fikhın kaideleriyle telif etmek mümkün değildir. Çünkü Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması kanun değil de Şeriat ise bu cevaza delalet eden ayetin hükmünün neshedilmesi demektir. Çünkü Şeriat, Şeriat'i nesheder. Burada Hz. Ömer'in uygulamasını hem Şeriat kabul edip hem de ayetin hükmünü neshetmediğini söylemek bir tenakuzdur. Çünkü şariatte bir şeyin hükmü aynı anda hem caiz hem de memnû' / yasak olamaz. Ancak cihetler (nitelikler) farklı olursa bir cihetten caiz olan şey bir başka cihetten yasak olabilir. Mesela bir şey hakkında "diyaneten caiz, ancak kazaen memnudur" denilebilir. **Dolayısıyla cihetler farklı olduğu için diyanî hüküm ile kazaî hüküm arasında nesh olamaz ve bir şeyin zıt vasıflarla ittisafi mümkün olur.** Aynı şekilde Şeriat ile kanun arasında da cihetler farklı olduğu için nesh söz konusu olamaz. Çünkü şer'an cazi olan bir şey kanunen memnû' / yasak olabilir. **Şu halde Şeriat başkadır, kanun başkadır.**"¹⁴⁸

"Buna göre, ayet ile sabit olan bir hüküm, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması ile neshedilmiştir" demek, usûl-i fikhın en basit, en zarûrî kaidelerine muhalif olduğu için asla tecvîz edilemez. Çünkü bu durumda Hz. Ömer'in ictihadı veya sahabenin icma ile ayetin hükmü neshedilmiş olmaktadır ki, bu durum "İcma ve ictihad ile nesih caiz değildir"¹⁴⁹ ve "Mevrid-i nassda ictihada mesâğ yoktur"¹⁵⁰ gibi usûl-i fikhın en zarûrî kaidelerine aykırı düşmektedir."¹⁵¹

¹⁴⁶ Mansurizâde Saîd, "Şeriat ve Kânûn-II", s. 602-603; Kahraman (yay. haz.), "Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)", s. 248.

¹⁴⁷ İslâm hukukçuları maslahata dayalı ictihadların şer'î hüküm kapsamında yer aldığını söylemektedirler. (Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-şer'ia*, s. 45.)

¹⁴⁸ Mansurizâde Saîd, "Şeriat ve Kânûn-II", s. 603-604; Kahraman (yay. haz.), "Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)", s. 249.

¹⁴⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, s. 719 (r. 1965); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 288; Seyyid Bey, *Usûl-i Fikh*, II, 308; a.mlf., *Fikh Usulü*, s. 14; Atar, *Fikh Usulü*, s. 302.

“Hülasa; ... Hz. Ömer’in yasaklamasına Şeriat’tir diyen fukaha ve usûliyyûn ne diyeceklerini tayin edemedikleri için kimi; “icma ile neshedilmiştir” deyip, “icma ile nesih caiz değildir” kaidesine muhalefet etmiş, kimi de; “illetin sukûtuyla (düşmesiyle) hüküm de sâkit oluyor” deyip geçiştirmiştir. Çünkü “İletin sukûtuyla hüküm de sâkit oluyor” denilmesi halinde fukaha ve usûliyyûna göre hüküm-i şer’î olan cevâz (ayet), Hz. Ömer’in yasaklamasının hüküm-i Şeriat (şer’î hüküm) kabul edilmesi (ictihad) ile sâkit olmaktadır ki bu bir şer’î hükmün (ayet) bir başka şer’î hükümle (ictihad) neshinden başka bir şey değildir. **Binaenaleyh burada “İletin sukûtuyla hüküm sâkit olmuştur” demek, “illetin sukûtuyla hüküm neshedilmiştir” demekten başka bir şey değildir.**”¹⁵²

“Malumdur ki nesh ancak nasslar arasında olur. İcma ve ictihad ile nesh olmaz. Burada illetin sukûtuna dair delil-i şer’î ise Hz. Ömer’in ictihadından ve ona müteallık olan icma-ı ashaptan ibarettir. Malum olduğu üzere Hz. Ömer şu surette ictihadda bulunmuştu: “Hz. Peygamber sizi İslâmiyet ile telif etmek için zekâtta tahsîsat veriyordu. Bu gün Cenab-ı Hak din-i İslâm’ı aziz etti: bu gibi şeylere ihtiyaç kalmadı.” Bu ictihad ise, Hz. Peygamber zamanında müellefe-i kulûba zekât verilmesini gerekçesi olan illet ve sebebin Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde sâkit olduğu anlamına gelmektedir. **Buna göre “illetin sukûtuyla hüküm sâkit olmuştur” demek, “Hz. Ömer’in ictihadıyla ayetin hükmü neshedilmiştir” demekten başka bir şey değildir.** Demek oluyor ki, “icma ve ictihad ile nesh caiz değildir” itirazına dâçar olmamak için bazı usûliyyûnun doğrudan doğruya “icma ile veya ictihad ile nesholunmuştur” demek yerine “illetin sukûtuyla hüküm sâkit olmuştur” demeleri, “icma ve ictihad ile neshedilmiştir” demekten başka bir manaya gelmemektedir.”¹⁵³

“Bütün bu izahattan şu neticeyi çıkarmak istiyoruz;

Bir milletin idaresi için Şeriat ile iktifa olunmaz. Belki hal ve maslahata göre caizatta tasarruf eylemek ve inde’l-îcâb (şartların gerekli kılması halinde) Şeriat’in nehyetmediklerini kanunen men etmek icabeder. Bilcümle hususta şer’an buna imkân vardır. Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir’in yekdiğerine zit olan bütçe kanunları bu hakikati ispata kâfidir.”¹⁵⁴

¹⁵⁰ *Mecelle*, md. 14.

¹⁵¹ Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 604; Kahraman (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, s. 249-250.

¹⁵² Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 604-605; Kahraman (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, s. 250.

¹⁵³ Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 605-606; Kahraman (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, s. 250-251.

¹⁵⁴ Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 606; Kahraman (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, s. 251.

3.3. Değerlendirme

Müellefe-i kulûba zekâtтан verilen pay, ayetle sabit olup Hz. Peygamber (as) tarafından da uygulanmış muhkem bir hükümdür. Bunun neshedildiğine dair Kur'an ve sünette de bir nass (ayet veya hadis) yoktur. Dolayısıyla Kur'an ve sünnetle sabit olan bir hüküm, icthad veya icma ile neshedilemeyeceğine göre¹⁵⁵ Hz. Ömer'in icthadı ve Hz. Ebu Bekir'in onayı ile sabit olan bu uygulamanın fikhî keyfiyetinin / hukukî niteliğinin belirlenmesi kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisi açısından önem arz etmektedir.

Yukarıda "Konuyla İlgili Doktrinde İleri Sürülen Görüşler" başlığı altında zikredildiği üzere Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilmesini yasaklamasının fikhî keyfiyeti ile ilgili doktrinde ileri sürülen görüşler şunlardır;

1) İletin sona ermesinden dolayı hükmün sâkit olduğu / yürürlükten kaldırıldığı görüşü (*ıskâtü'l-hüküm / dolaylı nesh*), (Hanefilerin görüşü)

2) Şartların ve maslahatın değişmesinden dolayı hükmün iptal ve tağyir edildiği görüşü (*nesh*), (Son dönem modernistlerin görüşü)

3) İletin bulunmamasından dolayı hükmün geçici olarak askıya alındığı görüşü (*ikâfü'l-hüküm / ikâfü'l-amel bi'l-hüküm*), (Hanbelilerin görüşü)

4) Mubah olan bir hükmün kamu otoritesi tarafından sınırlandırıldığı (veya şeriat-kânûn ayırımı) görüşü (*hakku's-saltane / sultatü veliyyi'l-emr*). (Mansurizâde'nin görüşü)

Yukarıdaki görüşler incelendiğinde;

Hanefilerin öncülük ettiği "hükmün sâkit olduğu" ve son dönemlerde bazı (modernist / reformist) İslâm hukuku araştırmacılarının dile getirdiği "maslahata bağlı olarak hükmün iptal ve tağyir edileceği" şeklindeki birinci ve ikinci maddede yer alan görüşler, özü itibarıyla aynı manayı ifade etmektedir. Bu mana ise nass ile sabit olan müellefe-i kulûb ile ilgili şer'î hüküm, Hz. Ömer'in icthadı veya bu icthad üzerine vaki olan sahabe icma ile tamamen yürürlükten kaldırmıştır, yani neshedilmiştir.¹⁵⁶

Kur'an ve sünnetle sabit olan bir hüküm, Hz. Peygamber'in vefatından sonra icthad veya icma ile neshedilemeyeceği¹⁵⁷ için Hanefilerin ve son dönem bazı İslâm hukuku araştırmacılarının ileri sürdüğü "hükmün sâkit olduğu" veya "maslahata bağlı olarak hükmün değiştirildiği" şeklindeki bu iddianın

¹⁵⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, s. 719 (r. 1965); İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 288; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 308; a.mlf., *Fıkıh Usulü*, s. 14; Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 302.

¹⁵⁶ Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Mansurizâde Saîd, "Şeriat ve Kânûn-II", s. 604-605; Kahraman (yay. haz.), "Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)", s. 250.

¹⁵⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, s. 719 (r. 1965); İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 288; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 308; a.mlf., *Fıkıh Usulü*, s. 14; Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 302.

(nesh), “icma ve ictihad ile nesh caiz değildir”¹⁵⁸ ve “Mevrid-i nassda ictihada mesâğ yoktur”¹⁵⁹ gibi usûl-i fıkıh prensipleri açısından kabul edilmesi mümkün değildir.¹⁶⁰

Diğer taraftan “illetin sona ermesi ile hükmün sâkit olması” veya “hükümün ictihad ve icma ile değil de icmanın dayanağı olan ayet ve hadislerle nesh edildiği” şeklinde İbnü'l-Hümâm (ö. 861 / 1457)¹⁶¹ ve İbn Âbidîn (ö. 1252 / 1836)¹⁶² gibi Hanefi fakihlerin yapmış oldukları izahlar ve temellendirmeler de “fıkıh usulü katilik bildirir”¹⁶³ ilkesi açısından da ikna edici değildir. Dolayısıyla Hanefilerin ileri sürdüğü hükmün sâkit olması (dolaylı nesh) görüşü usûl-i fıkıh açısından sağlam temellere oturmamaktadır. Nitekim yukarıda ilgili başlık altında ifade edildiği üzere Hanefilerden Hidâye şarihi Ekmeleddin el-Babertî (ö. 786 / 1384) de aynı gerekçelerle “hükümün geçici olarak askıya alındığı” görüşünün daha isabetli olduğunu söylemektedir.¹⁶⁴

“Hükümün geçici olarak askıya alınması” ve “mubah olan bir hükmün kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması” şeklindeki üçüncü ve dördüncü maddede yer alan görüşler ise, “Hz. Ömer’in müellefe-i kulûbla ilgili uygulamasının nesh kabul edilmemesi / yürürlükten tamamen kaldırılmaması” ve “aslı hükme tekrar dönülmesinin mümkün olması” ortak paydasında bulunmaktadır. Aslında “hükümün geçici olarak askıya alınması”, kamu otoritesinin mubahı menfi yönde sınırlaması şeklinde değerlendirilebileceği için üçüncü ve dördüncü görüşlerin aynı kategoride değerlendirilmesi mümkündür. Ancak Mansurizâde Saîd’in “Kamu otoritesinin mubahı / cevazı sınırlandırma hak ve yetkisi” şeklindeki görüş daha kapsamlı olup sadece illetin zevalinden dolayı hükmün askıya alınmasını değil, kamu otoritesinin sahip olduğu velâyet-i amme yetkisine dayanarak mubah olan bir konuda, zararın giderilmesi ve kamu yararının gerektirmesi halinde, emretme ve yasaklama şeklinde istediği gibi düzenleme yapma hak ve yetkisini de ifade etmektedir.

Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasının fikhî keyfiyeti / hukuki niteliği hakkında yukarıda zikrettiğimiz görüş-

¹⁵⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, s. 719 (r. 1965); İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 288; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 308; a.mlf., *Fıkıh Usulü*, s. 14; Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 302.

¹⁵⁹ *Mecelle*, md. 14.

¹⁶⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 124-125; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 973; Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 604-605; Kahraman (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, s. 249-250; Zeydan, *el-Medhal*, s. 103.

¹⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 265.

¹⁶² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 287-289.

¹⁶³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 39.

¹⁶⁴ Bâbertî, *el-İnâye*, II, 260-261.

ler içerisinde bize göre en isabetli olanı; “hükümün geçici olarak askıya alınması” görüşünü de içerisinde barındıran Mansurizâde Mehmed Saîd’in (1864-1923) dile getirmiş olduğu “kamu otoritesinin, sahip olduğu velâyet-i âmme yetkisine dayanarak mubah kapsamında olan müellefe-i kulûba zekât verilmesini kamu yararı gereği geçici olarak (kanun hükmünde olan ichtihadı ile) yasaklamasıdır” şeklindeki görüştür.

Aşağıda bu görüş üzerinde ayrıca durulacaktır.

4. Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûbla İlgili Uygulamasının Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkisi

Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması ile ilgili doktrinde ileri sürülen görüşlerden “Hükümün Geçici Olarak Askıya Alınması” ve “Mubah Olan Bir Hükümün Kamu Otoritesi Tarafından Sınırlandırılması” açısından ele alan son iki görüş mahiyeti ve sonucu itibarıyla aynı manayı ifade etmektedir. Bu mana ise, nassın ifade ettiği hükümün neshe-dilmeyip uygulamanın askıya alınması veya uygulamanın değiştirilmesidir. Bu ise mubah olan bir hüküm ile amel edilmesinin yasaklanarak mubahın menf (selbî) yönde sınırlandırılması anlamına gelmektedir.¹⁶⁵

Bununla birlikte, Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamasını, “kamu otoritesinin mubahı sınırlandırması” bağlamında bu iki görüş açısından ayrı başlıklar altında ele almak daha uygun olacaktır.

4.1. “Hükümün Geçici Olarak Askıya Alınması” Görüşünün Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkisi

Yukarıda ilgili yerlerde de ifade edildiği üzere “hükümün geçici olarak askıya alınması” ile ilgili bu görüşün özünü; “illetin değişmesi ve / ya bulunmamasından dolayı müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesi ile ilgili hükümün uygulanmasının askıya alınması (ikâfû'l-amel)” düşüncesi oluşturmaktadır.

Bu görüşün dayandığı temel gerekçe; “Hüküm illeti ile beraber vardır veya yoktur / Hüküm, varlık ve yokluk açısından illeti / sebebi ile deveran eder; (Dolayısıyla illet / sebep varsa hüküm vardır), illetin / sebebin ortadan kalmasıyla hüküm de sona ermiş olur”¹⁶⁶; “Belirli bir illete bina edilen hükümün varlığı ve yokluğu bu illetin varlığı

¹⁶⁵ Dirînî, Hasâisü't-teşrî'i'l-islâmî, s. 262.

¹⁶⁶ Bu kaideyle ilgili bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 265, 266; Serahsî, *Usûl*, II, 180; İbn Abdüsselâm, *Kavâid*, II, 7; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 138; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 374-375; Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, V, 329; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 872, 905; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 115-116, 118; a.mlf., “Deverân” mad., *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, s. 75.

الحکم يدور مع علته وجودا و عدما / الاصل دوران الحكم مع العلة وجودا و عدما

ği ve yokluğuna bağlıdır / illet bulununca hüküm bulunur, illet ortadan kalkınca hüküm de kalkar"¹⁶⁷; "Hükümler her zaman için sabittir ve onlar mutlak surette sebeplerine tabidirler; (sebepler bulununca hükümler de bulunur, sebepler zail olunca hükümler de zail olur)"¹⁶⁸ gibi fıkıh usulü kaideleridir.

Buna göre belirli bir maslahatın celbi veya mefsetetin def'i için konulan hükümlerde önemli olan bu nassın teşri kılınmasıyla hedeflenen sonucun gerçekleşip gerçekleşmemesi olup, nassın mutlak anlamda lafzen uygulanması değildir.¹⁶⁹ Dolayısıyla "Kendisinden gözetilen teşri kılınma maksadını gerçekleştirmeyen her tasarruf batıldır"¹⁷⁰; "Şâri'in kasdına (maksadına) muhalif olan her şey mutlak olarak batıldır / geçersizdir"¹⁷¹ ve "Bir gayeye mebni meşru kılınan bir hüküm, bilahare o gayenin zıddını müstelzim olursa lağv olunur"¹⁷² gibi fıkıh kaideleri gereğince hükme konu olan hakikat (illet) değiştiğinde hüküm de değişir.¹⁷³ Bir başka ifade ile illetin değişmesinden dolayı nassın tatbikatı da değişebilir.¹⁷⁴

Diğer taraftan konuya, "nass-olgu-hüküm" ilişkisi bağlamında bakıldığında hiçbir hükmün ortamından ve uygulama şartlarından, yani hükme dayanak olan illetin varlığından ve yokluğundan soyutlanarak düşünülmesi mümkün değildir.¹⁷⁵ Dolayısıyla şartları oluşmamış ise nassın ifade ettiği lafzî (zahiri) hükmün askıya alınması mümkündür.¹⁷⁶ Çünkü hükmün dayandığı maslahat (illet / menât) değişmişse lafız askıda kalır ve hüküm uygulanmaz. Bu durum ise asla lafzın ifade ettiği hükmün neshi ve iptali olarak değerlendirilemez.¹⁷⁷

Buna göre Hz. Ömer, Müslümanların güçlenmesiyle müellefe-i kulûba zekât verilmesini meşru kılan illet (Müslümanların zayıf ve güçsüz olması) orta-

الحکم الشرعي يدور مع علته فيثبت عند ثبوتها وينتفي بانقائه

¹⁶⁷ Mahmesânî, *Felsefetü't-teşri fi'l-İslâm*, s. 154. (ان الحكم الشرعي المبني على علة يدور مع علته وجودا و عدما)

¹⁶⁸ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 286.

فالاحكام ثابتة تتبع اسبابها حيث كانت باطلاق

¹⁶⁹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 115-116.

¹⁷⁰ İbn Abdüsselâm, *Kavâid*, II, 249; Süyûtî, *el-Eşbâh*, s. 285; Ayrıca bk. Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 315; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 89.

كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل

¹⁷¹ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 227.

فكل ما خالف قصد الشارع فهو باطل على الاطلاق

¹⁷² Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 303, 305.

¹⁷³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 288; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 303, 306, 308; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 67; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 160. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 301. Ayrıca bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 86.

¹⁷⁴ Bakkal, *Hikmet İlet Ve İctimâi Vâkıa*, s. 431.

¹⁷⁵ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 86; Koca, "Ahkâmın Değişmesi", s. 67; Yaman, "İslâm Hukuk Mirasını Algılama ve Uygulama Yöntemi Üzerine", s. 308.

¹⁷⁶ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 115-116; Bakkal, "Değişim Fıkıhı", s. 107-108, 112.

¹⁷⁷ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 320-321. Ayrıca bk. Köse, "Muhammed Ma'rûf ed-Devâlibî", s. 689.

dan kalktığı veya değiştiği, bir başka ifade ile şerhlerinden emin olmak için zekât verilmeyi meşru kılacak kimse kalmadığı için, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesi hükmünü askıya almıştır. Dolayısıyla burada değişen müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesinin hükmü değil, hükme dayanak olan illetin değişmesi, yani bu vasıfla zekât alanların özelliğidir. Zira hüküm illete bina edilir, hükme dayanak olan illet ise ortadan kalkmıştır. Burada, hükme dayanak olan illetin varlığını veya yokluğunu takdir / tespit yetkisi devlet başkanına, yani kamu otoritesine aittir. Buna göre kamu otoritesi, ayetin müellefe-i kulûble ilgili hükmünün uygulama alanının olmadığı kanaatine varabilir ve müellefe-i kulûb sınıfından kimseye zekât fonundan pay vermeyebilir. Hz. Ömer de, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesine dayanak olan illet ortadan kalktığı için müellefe-i kulûb kapsamında zekât fonunda pay alan Uyeyne b. el-Hısn ve Akra' b. Hâbis'in isteğini geri çevirmiştir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklama veya kaldırma yönündeki ichtihadı ve Hz. Ebu Bekir'in bu ichtihadı uygulaması, hükmün iptali / ilgası veya nesh olmayıp, hükme dayanak olan illetin (olgunun) değişmesinden ve nassın uygulanma şartlarının oluşmamasından dolayı, ayetin hükmünün geçici olarak askıya alınması ve uygulamanın durdurulmasıdır.¹⁷⁸

Diğer taraftan hükmün nesih yoluyla iptal edilmesi ile illetin (olgunun) değişmesinden dolayı hükmün değişmesi yani uygulamanın durdurulması (îkâfu'l-amel) birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Çünkü usûl-i fıkâh prensipleri açısından¹⁷⁹ neshedilen bir hükme tekrar dönme imkânı yoktur. Ancak illetin gerçekleşmemesinden dolayı ayetin hükmü ile amel etmenin durdurulması halinde tekrar hükme geri dönme imkânı vardır.¹⁸⁰ Nitekim uygulamaya ba-

¹⁷⁸ Bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, s. 719; Bâbertî, *el-Înâye*, II, 260-261; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 124-125; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkâh*, II, 308; Seyyid Bey, *Fıkâh Usulü*, s. 12, 14; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 320-321; Zeydan, *el-Medhal*, s. 102-103; Medenî, *Nazarât fi fıkhi Ömer*, s. 52; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî*, s. 180-181; Amr, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 27; Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 130-131; Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 108; Karaman, *Aile İlmihali*, s. 33. Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 51; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 77; Atar, *Fıkâh Usulü*, s. 302; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları", s. 24; Köse, "İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri", s. 57; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 126; Bakkal, "Değişim Fıkhi", s. 107-108; Bakkal, "Makâsîdû's-şer'ia ve Sosyal Değişim", s. 377; Apaydın, "Fıkâh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", s. 354; Dağcı, *Evolenme Engelleri II*, s. 151; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku*, s. 127; Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, s. 228-230; Kotan, "Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları", s. 149-420. Ayrıca bk. Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 85-86.

¹⁷⁹ Neshedilen hükme dönmenin mümkün olmamasıyla ilgili bk. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 46-47; Atar, *Fıkâh Usulü*, s. 259.

¹⁸⁰ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 320-321; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî*, s. 183; Zeydan, *el-Medhal*, s. 103; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 55-56, 77, 149, 157. Ayrıca bk. Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 316; Atar, *Fıkâh Usulü*, s. 302; Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, s. 221, 233-234.

kıldığında daha önce Hz. Peygamber (as) döneminde Müslümanlar müellefe-i kulûbün desteğine ihtiyaç duyduklarından dolayı gönüllerini İslâm'a ısındırmak için onlara zekâtın pay verilmiştir. Ancak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde İslâm / Müslümanlar güçlenince onların desteğine ihtiyaç kalmamış ve zekâtın verilme gerekçesi ortadan kalkmıştır. Bir diğer ifade ile; *illet değiştigi için hüküm de değişmiş ve bu konudaki ayetin hükmünü uygulama ortamı kalmamıştır*. Ancak Hz. Ömer tarafından ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle durdurulan müellefe-i kulûba zekât fonundan hisse ayrılması hükmü, görülen lüzum üzerine daha sonra Ömer b. Abdülaziz (ö. 101 / 720) tarafından tekrar işletilmiştir.¹⁸¹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Hz. Ömer'in ictihadı ve Hz. Ebu Bekir'in uygulaması ile ayetin hükmü iptal / nesh edilmemiştir. Ayetin hükmü kıyamete kadar bakidir. İhtiyaç duyulması veya aynı şartların oluşması halinde devlet başkanı müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verebilir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in kendi zamanı için gerekli görmeyerek askıya aldığı müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesi konusunda, daha sonraki herhangi bir zaman diliminde devlet başkanı, hükme dayanak olan; *"kötülüklerinden (şerlerinden) emin olmak"*; *"istidadı (meyli) olanların kalplerini İslâm'a ısındırmak"* ve *"yeni Müslüman olanların imanlarını kuvvetlendirmek"*¹⁸² gibi gerekçelerin (illetin), kendi dönemi için de geçerli olduğu ictihadında bulunursa aslı hükme tekrar dönerek müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verebilir.¹⁸³

Şu halde Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Ömer'in ictihadını onaylayarak müellefe-i kulûba zekât fonundan hisse verilmesinden vazgeçmesinin sebebi, *müellefe-i kulûba zekâtın verilmesiyle ilgili gerekçenin / illetin varlığının veya yokluğunun takdiriyle ilgilidir*; Müslümanlar, te'lîf-i kulûbe (kalpler ısındırılarak İslâm'a fayda sağlamaya) ihtiyaç duyarlarsa müellefe-i kulûb de mevcut demektir ve ayette sayılan sekiz sınıftan biri olarak zekât fonundan kendilerine pay verilebilir. Şayet Müslümanlar te'lîf-i kulûba ihtiyaç duymazlarsa müellefe-i kulûb sınıfından kimseye zekât fonundan pay verilmez. Bundan dolayıdır

¹⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra*, IX, 344; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 87; Zeydan, *Medhal*, s. 103; Karaman, *İctihad*, s. 68, 93; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 302; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 55-56, 77, 149; Şagîr, *Fıkıhü Ömer b. Abdülaziz*, I, 351; Bakkal, "Makâsîdü'ş-şerîa ve Sosyal Değişim", s. 377.

¹⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 324.

¹⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 463; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 125; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 14; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 351; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159-160; Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 130; Amr, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 27; Medenî, *Nazarât fi fıkıhü Ömer*, s. 49-50; Zeydan, *el-Medhal*, s. 103; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 51-56; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 55-56, 76-77, 88-89, 115-116, 156-157; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları", s. 24, 28; Öztürk, "Hz. Ömer'in İctihatlarının Fıkhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", s. 79.

ki Hz. Ömer'in ictihadı ve Hz. Ebu Bekir'in uygulaması, Kur'an'ın nassına ve Hz. Peygamber'in (as) uygulamasına muhalif değildir. Çünkü onlar ayetin hükmünü tamamen ilga ve nesh etmemişler, sadece müellefe-i kulûba zekât fonundan pay vermeyi gerekli kılacak illetin yok olmasından dolayı ayetin müellefe-i kulûb ile ilgili hükmünü uygulamaya gerek olmadığına karar vermişlerdir.¹⁸⁴

Diğer taraftan müellefe-i kulûb hakkında ayetin hükmünün askıya alınması ile ilgili benzer durum, zekâtın diğer sarf yerleri için de geçerlidir. Örneğin herhangi bir zaman diliminde bir beldede zekât verecek fakir ve miskin kimse bulunmazsa ayetin bunlarla ilgili hükmü geçici olarak yürürlükten kalkmış olur. Ancak şartların oluşmasıyla da hüküm tekrar yürürlüğe girerek uygulama alanına geri döner. Dolayısıyla, zekât verilen bir fakirin zenginleşmesinden sonra zekât alamamasının sebebi ne ise müellefe-i kulûb olarak zekât alırken daha sonra zekât alamayanların durumu da aynıdır. Buna göre nasıl ki fakir iken zengin olan Müslümana zekât verilemiyorsa, müellefe-i kulûb vasfını kaybeden gayri müslüm kişiye de zekât verilemez.¹⁸⁵

Yine benzer değerlendirmeler *kölelik* ile ilgili düzenlemeler için de geçerlidir. Nitekim şer'î bir hüküm (hukukî bir norm) olan köle azat edilmesinin uygulama alanı ile ilgili, köle niteliği taşıyan bir insanın bulunmaması¹⁸⁶, keffaret olarak köle azat edilmesini içeren nassın¹⁸⁷ hükmünün geçici olarak yürürlükten kaldırılması sonucunu doğurmaktadır.¹⁸⁸

Sonuç olarak Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb ile ilgili uygulaması ayetin hükmünü iptal veya nesh değildir. İletinin değişmesinden veya uygulama şartlarının oluşmamasından dolayı ayetin hükmü ile ilgili uygulamanın kamu otoritesi tarafından geçici olarak askıya alınmasıdır. Nitekim "mubahın sınırlandırılması", nassın ifade ettiği hüküm ile amel edilmesinin emredilmesi şeklinde olabileceği gibi bu hüküm ile amel edilmesinin yasaklanarak askıya alınması

¹⁸⁴ Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, s. 351; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 973; Zeydan, *el-Medhal*, s. 103; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 180-181; Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", s. 354.

¹⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 125. Ayrıca bk. Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri'*, s. 180-181; Medenî, *Nazarât fi fikhü Ömer*, s. 53; Zeydan, *el-Medhal*, s. 103; Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 130; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları", s. 24; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 126; Çeker, "Bazı Mülâhazalar", s. 53.

¹⁸⁶ Günümüz devletler hukukunda savaş esirlerinin köle statüsüne sokulması söz konusu olmadığından İslâm hukuku açısından da "kölelik müessesesi" geçerliliğini kaybetmiştir. (Özel, *Savaş Esirleri*, s. 77, 101.

¹⁸⁷ Mâide, 5/89; Mücadele, 58/2-4; Nisa, 4/92; Buhari, "Savm", 31; Müslim, "Sıyâm", 14.

¹⁸⁸ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Bardakoğlu, "Keffâretler", *İlmihal-II*, 15; Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, s. 106; Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", s. 362.

şeklinde de olabilmektedir.¹⁸⁹ Dolayısıyla “illet değiştiğinde veya uygulama şartları oluştuğunda aslî hükme her zaman dönmek mümkündür” şeklinde özetleyebileceğimiz “hükümün askıya alınması”, kamu otoritesinin mubahı menfi yönde geçici olarak sınırlandırması anlamına gelmektedir.

4.2. Hz. Ömer’in Uygulamasının Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Açısından Değerlendirilmesi

Mansurizâde Mehmed Saîd’in (1864-1923) ileri sürdüğü bizim de katıldığımız bu görüşün özünü, “İslâm hukukunda devlet başkanının (kamu otoritesinin) mubahta emretme ve yasaklama şeklinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisinden hareketle, kamu otoritesinin müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması” düşüncesi oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi zekât fonundan müellefe-i kulûba hisse / pay verilmesi zorunlu (vacip) olan şer’î bir hüküm olmayıp¹⁹⁰, hükümün menatının (illetinin) tahkiki ile ilgili devlet başkanının takdirine bırakılmış ictihâdî bir dur.¹⁹¹Bir diğer ifadeyle müellefe-i kulûb, zekâtın sekiz sarf yerinden biri olup bu amaçla birilerine zekât fonundan pay verilmediğinde ayetin hükmüne aykırı bir uygulama yapılmış olunmamaktadır. Çünkü konuyla ilgili ayette, “zekâtın mutlaka bu sekiz sınıftan her birine ayrı ayrı verilmesi gerekir” diye sarih ve kesin bir hüküm yoktur.¹⁹² Nitekim Şafîilerin dışında¹⁹³ İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre zekâtın, sarf yerlerinin tümüne taksim edilmesi veya bu sarf yerlerinden sadece birine ya da sadece bir şahsa zekâtın tümünün verilmesi câizdir. Dolayısıyla mükellef olan fert veya zekâtı toplayan devlet (kamu otoritesi), bu sekiz sınıftan uygun gördüğü yere / kişilere zekâtı verme konusunda *muhayyerdir*.¹⁹⁴

Hz. Ömer’in ichtihadına ve bir devlet başkanı olarak Hz. Ebu Bekir’in uygulamasına bu açıdan baktığımızda olayın tamamen, mubah olan bir alanda,

¹⁸⁹ Dirînî, *Hasâisü’t-teşrîi’l-islâmî*, s. 262.

¹⁹⁰ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159.

¹⁹¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-emvâl*, s. 719 (r. 1966); Zerkâ, *el-Medhal*, I, 159 ve dipnot: 1 açıklaması; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 320-321; Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, s. 131; Zeydan, *el-Medhal*, s. 103; Medenî, *Nazarât fî fikhü Ömer*, s. 52; Koçak, *Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları*, s. 56; Döndüren, “Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku”, s.35; Yeniçeri, *Devlet Bütçesi*, s. 208; Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları”, s. 28.

¹⁹² Medenî, *Nazarât fî fikhü Ömer*, s. 51; Apaydın, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarih-selcilik”, s. 354; Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları”, s. 26.

¹⁹³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 312-313.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 463; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 127-128; Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 602; Kahraman (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, s. 247-248; Zühaylî, *el-Fikhü’l-islâmî*, II, 867-868; Medenî, *Nazarât fî fikhü Ömer*, s. 51.

devlet başkanının (kamu otoritesinin) irade ve takdirine dayalı *ictihâdî bir tasarruf* olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁵ Dolayısıyla kamu otoritesi, zekât fonundan müellefe-i kulûba hisse verilip verilmemesi konusunda takdir yetkisine sahiptir.¹⁹⁶

Buna göre Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbla ilgili bu tasarrufu, İslâm hukukunda devlet başkanının (kamu otoritesinin), mubahta emretme ve yasaklama şeklinde tasarrufta bulunma hak ve yetkisine (*hakku's-saltane / sultatü veliyyi'l-emr*) dayanarak mubahı sınırlandırmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla İslâm'ın ve Müslümanların maslahatı neyi gerektiriyorsa devlet başkanı ona göre takdir yetkisini kullanır.¹⁹⁷ Çünkü "cüzi siyaset ile ilgili ahkâm maslahata tabidir, zaman ve mekâna göre maslahatı gerçekleştirecek şekilde değişiklik gösterebilir."¹⁹⁸ Ancak kamu otoritesi müellefe-i kulûba zekât verilip verilmesi ile ilgili takdir yetkisini kullanırken veya *ictihâdî bir tasarrufta* bulunurken olayın sadece "Müslümanların güçlü olması" gerekçesi ile hareket edilmemeli, gayri müslimlere dinin tebliğ edilmesi de nazar-ı dikkate alınarak İslâm'ın (Şâri'in) maksadına ve Müslümanların maslahatına en uygun olan uygulama tercih edilmelidir.

SONUÇ

Hz. Ömer, değişen sosyal şartlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda, kamu yararı gereği veya zararın giderilemesi düşüncesiyle nassların zahirine muhalif görünen, ancak tahlil edildiğinde nassların ruhuna ve Şâri'in maksadına (makâsidü'ş-şerîa) uygun olan bazı *ictihad* ve tasarruflarda bulunmuştur. Hiç şüphesiz Hz. Ömer'in *ictihad* ve tasarrufları bazı fikhî / hukukî ilke ve esaslara dayanmaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in *ictihad* ve tasarrufları incelendiğinde bunların; kamu yararını esas alan *maslahat*, zararın giderilmesi ve önlenmesini esas alan *sedd-i zerîa*, hükümlerin illetin varlığına vr yokluğuna göre *ta'lîl edilmesi / uygulanması esası*, Şâri'in maksadının gözetilmesi (*mekâsidü'ş-şerîa*) gibi fikhî bazı ilke ve esaslara dayandığı görülmektedir.

Bir devlet başkanı olarak Hz. Ömer'in, yapılması veya terk edilmesi hususunda mükellefin muhayyer bırakıldığı mubah (hukukî serbest) alanla ilgili yapmış olduğu *ictihad* ve tasarruflarından her birinin fikhî keyfiyeti / hukukî niteliği ile ilgili farklı yorumlar yapmak mümkündür. Nitekim yukarıda ilgili

¹⁹⁵ Zeydan, *el-Medhal*, s. 103; Öztürk, "Hz. Ömer'in İctihatlarının Fikhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", s. 79.

¹⁹⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, s. 719 (r. 1966); Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, II, 608. Medenî, *Nazarât fî fıkhî Ömer*, s. 47; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları", s. 28.

¹⁹⁷ Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî'*, s. 183; Medenî, *Nazarât fî fıkhî Ömer*, s. 52; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları", s. 28-29.

¹⁹⁸ İbn Kayyim, *et-Turukü'l-hükmiyye*, I/II, s. 47. Ayrıca bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 124.

başlık altında yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklamasının fikhî keyfiyeti ile ilgili doktrinde dört farklı görüşleri sürülmektedir.

1) İletinin sona ermesinden dolayı hükmün yürürlükten kaldırıldığı görüşü (ıskâtü'l-hüküm / dolaylı nesh),

2) Şartların ve maslahatın değişmesinden dolayı hükmün iptal ve tağyîr edildiği görüşü (nesh),

3) İletinin bulunmamasından dolayı hükmün geçici olarak askıya alındığı görüşü (îkâfü'l-hüküm / îkâfü'l-amel bi'l-hüküm),

4) Mubah olan bir hükmün kamu otoritesi tarafından sınırlandırıldığı (veya şeriat-kânûn ayırımı) görüşü (hakkü's-saltane / sultanî veliyyi'l-emr).

Yukarıdaki görüşleri; (1) illetinin sona ermesi veya sosyal şartların ve maslahatın değişmesinden dolayı "hükmün sâkit olması / neshedilmesi / yürürlükten kaldırılması" ve (2) illetinin değişmesinden veya kamu otoritesinin gerekli gördüğü bir maslahattan dolayı "hükmün geçici olarak askıya alınması" veya "kamu otoritesinin mubahı sınırlandırması", olmak üzere iki maddede ifade etmek mümkündür.

Buna göre Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklaması ile ilgili iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bu iki yaklaşımın özeti ise şudur;

Klasik doktrinde Hanefilerin dile getirdiği birinci yaklaşım, "illetinin sona ermesinden dolayı hükmün sâkit olmasını / neshedilmesini / yürürlükten kaldırılmasını" ifade etmektedir. Klasik doktrinde Hanbelilerin dile getirdiği ikinci yaklaşım ise, "illetinin değişmesinden dolayı hükmün geçici olarak askıya alınmasını / yasaklanmasını" ifade etmektedir.

İlgili başlıklarda da ifade edildiği üzere klasik doktrinde Hanefi fakihlerin gündeme getirdiği, son dönem bazı araştırmacıların da sahiplendiği "hükmün sâkit olması / tamamen yürürlükten kaldırılması" şeklindeki birinci yaklaşımın, "icma ve ictihad ile nesih caiz değildir" ve "Mevrid-i nassda ictihada mesâğ yoktur" gibi usûl-i fıkıh kaideleri açısından kabul edilmesi mümkün değildir.

Klasik doktrinde Hanbelilerin dile getirdiği, son dönemlerde ise İslâm hukuku araştırmacıların büyük çoğunluğunun kabul ettiği "illetinin değişmesinden dolayı hükmün geçici olarak askıya alınması" veya "kamu otoritesinin gerekli gördüğü bir maslahattan dolayı mubahı sınırlandırması" şeklindeki ikinci yaklaşım ise İslâm hukuku prensiplerine uygun düşmektedir.

Bu son yaklaşıma göre, *müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesi*, İslâm hüküm teorisinde mükellefin yapma ve terk etme arasında muhayer bırakıl-

dığı mubah (hukukî serbest alanın) kategorisinde yer alan bir hükümdür. Mubah olan bir konuda ise kamu otoritesinin, emretme veya yasaklama ya da kullanımı ile ilgili bazı şartlar / kayıtlar koyma hak ve yetkisi vardır. Hz. Ömer de bir devlet başkanı (Halife) olarak, velâyet-i âmme (hakkü's-altane) yetkisine sahip olması hasebiyle siyâset-i şer'îye prensibinden hareketle *maslahat*, *sedd-i zer'â*, *makâsîd* gibi ilke ve esaslara istinaden müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini geçici olarak yasaklamıştır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb konusundaki uygulaması, nassların uygulanmasına yönelik olarak kamu otoritesinin takdirine bırakılan *ictihâdî* bir tasarruftan (*el-ictihâdü'l-istislâhî / el-ictihâdü'l-mekâsîdî*) başka bir şey değildir. Nitekim Hz. Ömer'in uygulamaları nassın hükmünü iptal veya nesh olmadığı için, daha sonra gelen (Ömer b. Abdülaziz gibi) devlet başkanları, zamanın şart ve icaplarına göre aslı hükme tekrar dönmüşler ve Hz. Ömer'in ictihad ve tasarruflarından farklı ictihadlarda ve tasarruflarda bulunmuşlardır.

Sonuç olarak Hz. Ömer'in nassın zahirine muhalif gibi görünen *müellefe-i kulûbla ilgili uygulaması*, son dönemlerde İslâm hukuku ile ilgili bazı araştırmalarda iddia edildiği gibi, "zamanın değişmesiyle hukukun (hüküm) da değişmesi gerektiği" veya "hukukun gelişen ve değişen hayat şartlarına uyum sağlaması gerektiği" gibi ilkelerden hareketle, *nassla sabit olan şer'î bir hükmün kamu otoritesi tarafından kanun marifetiyle tamamen değiştirilebileceği / yürürlükten kaldırılabilirliği (nesh)* düşüncesine dayanak olarak kullanılması mümkün değildir. Çünkü nassla sabit olan bir hükmün ictihad ve kanuni düzenleme gibi beşeri bir tasarrufla sürekli olarak yürürlükten kaldırılması veya başka bir hüküm ile değiştirilmesi, kısaca neshedilmesi İslâm hukuku prensipleri açısından mümkün değildir.

Dolayısıyla Hz. Ömer'in ibaha kapsamında yer alan müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamasını, hükmün iptali veya nesh edilmesi (tamamen yürürlükten kaldırılması) olarak değil, kamu otoritesinin velâyet-i âmme selahiyetine dayanarak mubahı geçici olarak sınırlandırması olarak değerlendirmek, İslâm hukuku prensipleri açısından daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abbasî, Nureddin, *el-İctihâdü'l-istislâhî: Mefhûmuhu-hucciyyetuhu-mecâlûhu-davâbituhu*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2007.
- Abdüllâvî, Beşir el-Mekkî, *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh*, Beyrut: Dâru mektebeti'l-meârif, 2011.
- Akgündüz, Ahmet, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası* (İstanbul: Timaş Yay., 1995), s. 21-26.

- Akgündüz, Ahmet-Cin, Halil, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 1990, I, 191-196 (I-II).
- Âlim, Abdüsselam Muhammed eş-Şerif, *Nazariyyetü's-siyaseti's-şer'iyye: ed-davâbit ve't-tatbikât*, Camiatü Karyûnûs, Bingazi 1996.
- Amr, Abdülfettah, *es-Siyasetü's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye*, Dârü'n-Nefâis, Ürdün 1998.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 432-445.
- Apaydın, H. Yunus, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dirû Hükkümlerin Kaynağı ve Dirû Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (18-19 Aralık 2009), Editor: Cengiz Kallek, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 323-364.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİF Yay, İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, "DiniDüşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 1, s. 3-50.
- Aydın, M. Akif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985.
- Aydın, M. Akif, "Anayasa", *DİA*, III, 153-164.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed er-Rûmî el-Misrî (ö. 786 / 1384), *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Dârü'l-Fıkr, b.y., t.y., I-X (ŞAMİLE).
- Bakkal, Ali, *İslâmHukukunda Hikmet İlet Ve İctimâi Vâkıa Münâsebetlerinin Hukukî Neticeleri* (Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. Zahit Aksu, Atatürk Ün.v., Sosyal Bilim. Enst.), Erzurum 1986.
- Bakkal, Ali, "Değişim Fıkhı", *İslâm Fıkhını Nasıl Anlamalıyız?* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri / 4-15 Aralık 2002 Bursa), Edt. Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, KURAV Yay., Bursa 2006.
- Bakkal, Ali, "Makâsıdü's-şer'ia ve Sosyal Değişim", (Câbirî'nin Makâsıd Merkezli Yeni Yöntem Teklîfi ve Bu Teklîfin Tahlili), *Çağımızda Sosyal Değişim ve İslâm*, (2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri), Diyanet Vakfı yay., Ankara 2007, s. 353-381.
- Bardakoğlu, Ali (sadeleştiren), "Mansurizâde Saîd: Cevazın Şer'i Ahkâmdan Olmadığına Dâir", *Erciyes Ün.v. Sosyal Bilimler Enst.*, Sayı: 1, Kayseri 1987, s. 81-89.
- Bardakoğlu, Ali, "Keffâretler", *İlmihal-II*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1882-1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yay. İstanbul, 1985 / ty. (I-VIII).
- Biltâcî, Muhammed, *Menhecü Ömer İbnü'l-Hattab fi't-teşrî: Dirâse müstev'ibe li fıkhı Ömer ve tanzîmihî*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1970.
- Buhârî, Alauddin Abdulaziz b. Ahmed (ö. 730 / 1330), *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Dârü'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1991 (I-IV).
- Burhânî, Muhammed Hişam, *Seddü'z-zerâi' fi's-şer'iatil-islâmiyye*, Dârü'l-fıkr, Dımeşk 1985.
- Bûfî, M. S. Ramazan (ö. 2013), *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'iatil-İslâmiyye*, Dârü'l-Müttehide, Dımeşk 1990.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (Vichetü nazar: nahve îâdeti binâi kazâyâ'l-fikri'l-Arabî el-muâsir), çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyât, Ankara 2001.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî (ö.370 / 980), *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985 (I-IV).

- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî (ö.370 / 980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Nemşi, Kuveyt, 1994 (I-IV).
- Çeker, Orhan, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy:7, Nisan-2006, s. 51-54.
- Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa (ö. 430 / 1039) *Takvîmü'l-edillefi usûli'l-fikh*, thk. Halil muhyiddin b. el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- Demirci, Mustafa, "İkta", *DİA*, XXII, 43-47.
- Devâlibî, Muhammed Ma'rûf (1909-2004), *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fikh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut / Lübnan 1965.
- Dirîni, MuhammedFethî, *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fi takyîdihî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984.
- Dirîni, MuhammedFethî, *Hasâisü't-teşrîi'l-islâmî fi's-siyaseti ve'l-hükmi*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2013.
- Dirîni, MuhammedFethî, *Nazariyyetü't-teassüf fi isti'mali'l-hak fi'l-fikhi'l-islâmî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1988.
- Döndüren, Hamdi, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, Yıl: 2003, s. 29-50.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mubah", *DİA*, XXX, 341-345.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 79-94.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Sedd-i Zerâi", *DİA*, XXXVI, 277-282.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Tezi Yöneten: Prof. Dr. Salih Tuğ, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum) İstanbul 1981.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese" *M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 4, İstanbul 1986, s. 23-51.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usul Mes'eleleri, Tartışmalı İlmî İhtisâs Toplantısı*, 1-15, Ensar Neşriyat, Yayına Haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz, İstanbul 2005, s. 661-673.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam (ö. 224 / 838), *Kitâbü'l-emvâl*, Dâru's-ş-şurûk, Kahire 1989.
- Ebû Zehra Muhammed (ö. 1974), *Usûlü'l-fikh*, Tebliğ Yay., İstanbul ty.
- Ebu Zehra, Muhammed, *el-Cerîme* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1986), 282-283.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", I, 156-157.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1990.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998.
- Erkal, Mehmet, "Zekât", *İlmihal-I*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2013.
- Erturhan, Sabri, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, Rağbet, İstanbul 2008.
- Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 44-51.

- Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505 / 1111), *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine ty. (I-IV).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505 / 1111), *el-Müstasfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi*, Türkçesi: Yunus Apaydın, Rey Yay., Kayseri 1994 (I-II).
- Gözübenli, Beşir, "İkta", *DİA*, XXII, 49-52.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şariat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsî, (ö. 1253 / 1837), *Menâfiu'd-dekâik, fi şerhi Mecâmiu'l-hakâik*, Matbaa-i Âmire, (İstanbul 1273, 1308, Kahire 1288.)
- Hacak, Hasan, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Marmara Ünv. Sosyal Blm. Enst.) İstanbul 2000.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihad Metodunun Gelişimi*, Etüd Yay., İstanbul 2004.
- Hamîdullah, Muhammed (1908-2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1990 / 1991 (I-II).
- Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, "İslâm ve Değişim", *İslâmiyât*, VIII / I, Ankara 2005, s. 7-10.
- Heykel, M. Hüseyin, *el-Fârûk Ömer*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1986 (I-II).
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin (İzz), Ebu Muhammed es-Sülemî (ö. 660 / 1262), *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihü'l-enâm*, thk. Nezih Kemal Hammad-Osman Cuma Damiriyye, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2000 (I-II).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin (ö. 1252 / 1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Dâru Alemül kütüb, Riyad 2003 (I-XIII).
- İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751 / 1350), *İ'lâmü'l-muvakkûn an rabbi'l-âlemîn*, Dâru İbnül Cevziyye, Riyad 1423 h. (I-VII).
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620 / 1223), *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdül Fettah Muhammed el-Hulûv, Dâru Âlemi'l-kütüb, Riyad 1997 (I-XV).
- İbn Rüşd (ö. 595 / 1198), *Bidâyetül müctehidve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-ceyl-Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, Beyrut / Kahire 2004 (I-II).
- İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed (ö. 230 / 845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hânicî, Kahire 2001 (I-XI).
- İbnü'l-Arabî, Kadı Ebu Bekir (ö. 543 / 1148), *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. / tlk., Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2003 (I-IV).
- İbnü'l-Cevzî, Ebil Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali (ö.597 / 1201), *Menâkibü (Emîru'l-Mü'minin) Ömer İbnü'l-Hattab*, (thk. Zeyneb İbrahim el-Karût), Dâru kü-tübül ilmîyye, Beyrut ty.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861 / 1457), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2003 (I-X).

- İzmirlî, İsmail Hakkı (1869-1946), *İlm-i Hilâf*, Dersââdet, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330 (I-II).
- Kahraman, Abdullah, “Çağdaş Söylemin Okuyuşuyla Klasik İslâm Hukuku: Cabirî ve Nasr Ebu Zeyd Örneği”, *Dinî ve Felsefî Metinler-Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama*, Bildiri Kitabı Cilt: 2, Ege Basım, İstanbul 2012, s. 559-586.
- Kahraman, Abdullah, (yay. haz.), “Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, *İslâmîyât (Şeriat Dosyası)*, c.1, sy. 4, Ekim-Araık 1998, s. 239-251.
- Kal’acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûatü fikh Ömer İbni’l-Hattâb*, Dârü’n-Nefâis, Beyrut 1981.
- Kallek, Cengiz, “Müellefe-i Kulûb”, *DİA*, XXXI, 475-476.
- Karadâvî, Yusuf, *Fıkhü’z-zekât*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1988 (I-II).
- Karadâvî, Yusuf, *İslâm Hukuku: Evrensellik-Süreklilik*, çev. Ahmet Yaman-Yusuf Işıcık, Marifet Yay., İstanbul 1997.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz. Yay. İstanbul 2007.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ensar Yay., İstanbul 2010.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yay. 1987 (I-III).
- Karaman, Hayreddin *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011 (I-III).
- Karaman, Hayreddin, *Aile İlmihali*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâaddin b. Mes’ûd (ö. 587 / 1191), *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*, (thk. Ali Muhammed M uavvad), Dârü’l-kütübî’l-ilmiye, Beyrut 2003 (I-X).
- Kılıçer, M. Esad, “Ehl-i Re’y”, *DİA*, X, 520-524.
- Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (nşr. Heyet), Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1983 (I-IV).
- Koca, Ferhat, “İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Üzerine Bazı Düşünceler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, Yıl: 2003, Konya, s. 51-78.
- Koçak, Muhsin, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, (Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. Selahattin Eroğlu, Dokuz Eylül Ün. Sosyal Bilimler Enst.) İzmir 1987.
- Koçak, Muhsin, *İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları*, Kardeşler Ofset, Samsun 1997.
- Koçak, Muhsin, “Ömer (Fıkhı)”, *DİA*, XXXIV, 51-53.
- Kotan, Şevket, *Kur’an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.
- Kotan, Şevket, “Kur’an’ı Anlama ve Yorumlamada Tarihselci Yaklaşımlar ve Sorunları”, *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, 2010, s. 405-456.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İFAV / Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yay. İstanbul 1997.
- Köse, Saffet, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy:7, Nisan-2006, s. 13-50.
- Köse, Saffet, “Prof. Dr. Muhammed Ma’rûf ed-Devâlibî”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 2005, s. 681-698.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671 / 1273), *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2006 (I-XXIV).

- Mahmesânî, Subhî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, Metâbiu Dâri'l-Keşşâf, Beyrut 1952.
- Mansurizâde Mehmed Saîd, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir", *İslâm Mecmuası*, İstanbul 1330, c. I, sy.10, s. 295-303.
- Mansurizâde Mehmed Saîd, "Şeriat ve Kânûn-II", *Daru'l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (DFHM), c. II, sy. 8 (1332-1334), s. 601-606.
- Mansurizâde Mehmed Saîd, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası*, İstanbul 1330, c. I, sy. 8, s. 233-238.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammd Ebu Mansur (ö. 333 / 944), *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2005 (I-X).
- Medenî, Muhammed Muhammed, *Nazarât fi fikhî'l-Farûk Ömer ibni'l-Hattâb*, Kahire 2002.
- Medkûr, M. Sellâm, *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usulîyyin ve'l-fukâhâ*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1984.
- Medkûr, M. Sellam, *İslâm Hukuk Başlangıcı*, çev. Ruhi Özcan, Nûn Yya., İstanbul 1995.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekr (ö. 593 / 1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*, İstanbul 1986 (I-IV).
- Miras, Kamil (1875-1957), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, Emel Matbaacılık, Ankara 1983 (I-XIII).
- Naim, Babanzâde Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi (ilk 3 cilt)*, Emel Matbaacılık, Ankara 1983 (I-XIII).
- Nebhan, Muhammed Faruk, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çvr. Servet Armağan, Sönmez, İstanbul 1980.
- Okur, Kâşif Hamdi, "Mâturîdî'ye Nispet Edilen "İçtihadî Nesh" Kavramına Hanefi Geleni Perspektifinden Bir Bakış", *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 20-30 Nisan 2014, Eskişehir, s. 541-546.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası / Nikâh-ı Mükreh)*, yay. haz : Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yay., 2012), 90-91.
- Özel, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, Diynaet vakfı Yay., Ankara 2014.
- Öztürk, Mehmet, "Hz. Ömer'in İçtihatlarının Fikhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 2, s. 75-103.
- Öztürk, Mehmet, "Raşid Halifeler Dönemi İçtihatlarının İslam Hukukunun Seyrine Etkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, cilt: XXIV, sayı: 1, s. 165-180.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak: Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.
- Râzî, Fahreddin (ö. 606 / 1209), *et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1981 (I-XXII).
- Sava Paşa (ö. 1901), *İslâm Hukuku Nazariyyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan, Kitabevi, Söğüt Ofset İstanbul ty / 1955. (Mütercim Önsöz: 1955) (I-II).
- Serahsî, Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl (ö. 483 / 1090-?), *Usulü'l-s-Serahsî*, thk. Ebu'l-vefa el-Afğanî, Dâru'l-Ktübî'l-ilmîyye, Beyrut 1993. (I-II).
- Serahsî, Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl (ö. 483 / 1090-?), *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1989 (I-XXXI).
- Seyyid Bey, Muhammed (1875-1925), *Usûl-i Fıkıh (Medhal)*, Dâru'l-fünûn, İstanbul 1333, 1338 (I-II).

- Seyyid Bey, Muhammed (1875-1925), *Fıkıh Usulü (Giriş)*, Yay. Haz: Hasan Karayığit, Düşün Yay., İstanbul 2010.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman (ö. 911 / 1505), *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1983.
- Şaban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204 / 819), *el-Ümm*, thk. Rafet Fevzi Abdülmuttalib, Daru'l-vefa, 2001 (I-XI).
- Şağîr, Muhammed b. Sa'd b., *Fıkıhü Ömer b. Abdülaziz*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2003 (I-II).
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ (ö. 790 / 1388), *el-Muwâfakât fi usûli's-şeriâ*, nşr. / tlk. Abdullah Diraz, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y. / 1975 (I-IV).
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1947
- Şener, Abdülkadir, *Kıyas İstihsan İstıslah*, DİB Yay., Ankara 1974.
- Şeybânî, İmam Muhammed b. el-Hasen (ö.189 / 805), *Kitâbü'l-asl / el-Mebsût*, thk / tlk. Ebu'l-vefâ el-Efğânî, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1990 (I-V).
- Şeybânî, İmam Muhammed b. el-Hasen (ö.189 / 805), *el-Câmiu's-sağîr*, (Şerhi en-Nâfiu'l-Kebîr ile birlikte), Âlemü'l-kütüb, Beyrut, h. 1406. (ŞAMİLE)
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Alî (ö. 476 / 1083), *el-Mühezzeb*, DARu'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1995 (I-III).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310 / 923), *Târihü'l-ümem / Tarihu'r-rusül vel mü-lük (Târihü't-Taberî)*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Mearif, Mısır ty. (I-XI).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310 / 923), *Tefsîrü't-Taberî (Câmiu'l-beyânan te'vîli'l-Kur'ân)*, thk. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammd Şakir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty. (I-XVI).
- Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2009.
- Yaman, Ahmet, "İslâm Hukuk Mirasını Algılama ve Uygulama Yöntemi Üzerine", *DÎVÂN İlmî Araştırmalar*, sy.13 (2002 / 2), s. 307-313.
- Yeniçeri, Celal, *İslâmda Devlet Bütçesi*, Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi, İstanbul 1984.
- Yılmaz İbrahim, *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahu Sınırlandırılması*, Kayseri: Tez-Mer, 2015.
- Yusuf Musa, Muhammed, *Fıkıh-ı İslâm Tarihi*, çvr. Ahmet Meylani, Özdemir Basımevi, İstanbul 1973.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed (1907-1999), *el-Medhalü'l-fikhü'l-âmm / el-Fıkhü'l-İslâmî fi sebihî'l-cedîd*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1968 (I-III).
- Zeydan, Abdülkerim (1917-2014), *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2011.
- Zeydan, Abdülkerim (1917-2014), *el-Medhal li'd-dirâseti's-şeriâti'l-islâmîyye*, Dersaâdet, İstanbul ty.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkıhü'l-islâmî ve edilletühû*, Dâru'l-fikr, Dimeşk 1989 (I-VIII).

HZ. ÖMER'İN İCTİHATLARINDA RE'YİN ROLÜ

Muharrem ÖNDER*

ÖZET

İslam hukukunda re'yin, nasların anlaşılmasında ve yorumlanmasında rolü olduğu gibi hakkında nas bulunmayan meselelerin hükümlerini belirlemede de büyük etkisi bulunmaktadır. Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkmış olan re'y içtihadı, O'nun vefatından sonra da müçtehit sahabiler tarafından ustalıklı ve başarıyla uygulanmıştır. Hz. Peygamber'in eğitiminde yetişmiş olan müçtehit Hz. Ömer'in içtihatlarında da re'y önemli bir rol oynamıştır. O, re'y içtihadını hem nasların doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması ve mevcut olaylara uygulanmasında kullanmış hem de hakkında nas bulunmayan olayların hükümlerini belirlerken kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele ve sedd-i zeria gibi ilke ve yöntemlere başvurarak kullanmıştır.

Biz bu çalışmamızda öncelikle sahabe döneminde re'y içtihadının anlam ve kapsamını ortaya koyacağız. Daha sonra da Hz. Ömer'in re'y içtihadı kapsamında değerlendirilebilecek görüş ve içtihatlarını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler:

Re'y, Re'y içtihadı, nas, müçtehit, kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele, sedd-i zeria, yöntem.

GİRİŞ

Hz. Peygamber Döneminde Re'y

İslâm hukuku alanında araştırma yapanlar re'yin ne zaman zuhûr ettiği konusunda farklı görüşler savunmuşlardır. Âlimlerin çoğunluğuna göre re'y, Hz. Peygamber döneminden itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu görüş sahiplerine göre hem Hz. Peygamber hem de onun rehberliğinde sahâbe re'y içtihadına başvurmuşlardır.¹⁹⁹

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹⁹⁹ Bezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûl ve şerhi Keşfü'l-esrâr*, Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ts., III, 205; Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-Acûz, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, IV, 398-399; İbnü'l-Kayyim, Şemsüddin Ebû Bekr, *İlâmü'l-müvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ts., I, 257-261; Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1965, s. 233 vd.

İkinci görüşe göre ise re'y, Hz. Peygamber döneminden sonra, mevcut nasların yeni olaylar hakkında açık hükümler ortaya koymada yetersiz kalması üzerine çıkmıştır. Bu görüşü savunanlar arasında İbn Hazm (v.456 / 1064) ve İbn Haldûn (v.808 / 1405) bulunmaktadır. İbn Hazm "re'y sahabe döneminde zuhûr etmiştir. Bununla birlikte onlardan re'y olarak aktarılanlardan sahabe tamamıyla uzaktır, bu nakillerin varlığı kesin değildir"²⁰⁰ diyerek sahâbenin re'y ile amel etmediğini savunmuştur. İbn Haldûn ise, "Hz. Peygamber döneminde hükümler ona gelen Kur'an vahyinden ve onun Kur'an'ı şifahî söz ve davranışlarıyla açıklamalarından öğrenilirdi; bir nakle yahut akıl yürütmeye ya da kıyasa ihtiyaç duyulmazdı"²⁰¹ sözleriyle re'yin Hz. Peygamber döneminde kullanılmadığına vurgu yapmıştır. Bu görüşü savunanlara göre, Hz. Peygamber döneminde teşri' kaynakları Kitap ve sünnettir. Daha sonra sahâbe döneminde icmâ oluşmuş ve mevcut naslarda olayın hükmü bulunamadığında da re'y ve kıyasa başvurulmuştur.²⁰²

Nakledilen bir çok rivayet re'yin Hz. Peygamber döneminden itibaren var olduğunu açıkca ortaya koymaktadır. Bunlardan birisinde, Medinelilerin hurma aşıladıklarını gören Hz. Peygamber, ilkönce bundan menetmiş, daha sonra ağaçların verimsiz kaldığı kendisine bildirilince: "Ben bir beşerim, eğer size dininizle alakalı bir şey emredersem ona uyun, fakat size re'ye dayanan bir şey emredersem ben ancak bir beşerim"²⁰³ bir başka rivayette de: "Ben ancak bana vahiy nazil olmayan konularda aranızda re'y ile hükmediyorum"²⁰⁴ buyurmuştur.

Muâz hadisi olarak bilinen meşhur rivâyette de Hz. Peygamber ona ne ile hükmedeceğini sorduğunda Muâz önce Allah'ın Kitabıyla sonra sünnet ile hükmedeceğini, bunlarda olayın hükmünü bulamazsa re'yi ile ictihad edeceğini bildirince Hz. Peygamber bundan hoşnut olarak onu tasvip etmiştir.²⁰⁵

Hz. Peygamber'in vahiy dışında re'yi ile ictihad ettiğine, zaman zaman sahâbeye danıştığına ve onları da re'ylere ile ictihad etmeleri için teşvik etti-

²⁰⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *Mûlahhası ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, thk. Saîd el-Afgânî, Matbaatü Câmîati Dîmeşk, 1960, s. 4

²⁰¹ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Ali Abdülvâhid Vâfi, Nehdatü Mısır, Kahire ts. III, 1061-1062.

²⁰² Beşir, İdris Cum'a, *er-Re'yü ve eseruhü fi'l-fukhi'l-İslâmî*, Daru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, Kahire ts., s. 24.

²⁰³ Müslim, "Fedâil", 140.

²⁰⁴ Ebû Davud, "Akdiye", 7; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 95.

²⁰⁵ Ebû Davud, "Akdiye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf, *Câmiu beyâni'l-ilm*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut 1997, II, 275-276; Hadisin sıhhati ile ilgili geniş değerlendirmeler için bkz. Hatîb, Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Mekke 1975, I, 188-189; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 260-261.

ğine dair örnekler bir hayli çoktur.²⁰⁶Hatta Sa'd b. Muâz, Amr b. El-Âs ve Ukbe b. Âmir gibi sahâbilere huzurunda ictihat etme izni vermiştir.²⁰⁷ Dolaşısıyla sahâbe günlük hayatta karşılaştıkları problemlerle ilgili ictihatlarda bulunmuşlar, hatta Hz. Peygamber'in emrine muhalif davrandıklarında bile herhangi bir eleştiri almamışlardır. Hendek savaşı günü Hz. Peygamber sahâbeye ikinci namazını Kureyza oğullarının arasında kılmalarını emretmişti. Vakit girince bazıları "namazı tehir etmemizi istemedi, yalnızca acele davranmamızı istedi" diyerek sözün manasına bakıp ictihat etti ve namazı yolda kıldı. Diğerleri ise lafzın zahirine bakarak Kureyza oğullarına varınca ya kadar namazı tehir edip geceleyin kıldılar. Olayı öğrenen Hz. Peygamber gruplardan hiçbirini eleştirmede.²⁰⁸

Yine sahâbeden Amr b. El-Âs'da Zât-ı Selâsil birliğinde bir grup askerini başındaydı. Sefer esnasında cünüp oldu. Yıkandığı takdirde şiddetli soğuşun kendisini öldüreceğini düşünerek teyemmüm aldı ve arkadaşlarına namaz kıldırıldı ve Allahü Teâlâ Kitabında "*Kendinizi öldürmeyin*" buyuruyor dedi. Yolculuk dönüşü olayı Hz. Peygamber'e anlattı, O'da yaptığını tasvip etti.²⁰⁹

Dinî hükümler alanında gerek Hz. Peygamber'den gerekse onun rehberliğinde sahâbeden sâdır olan ictihadlar sonuç itibariyle vahye dayanmaktadır. Ancak bu ictihadlerin geleceğe dönük bir takım faydaları bulunmaktadır. Çünkü İslâm dini kıyamete kadar devam edecek bir dindir. Kur'an nasları, Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamalar sınırlı ama insanların karşılaştıkları hâdiseler, kazâi olaylar sınırsız olmalarının yanısıra standartta değildir. Zamanın değişmesine, çevrenin farklılaşmasına ve yaşam şartlarına göre değişirler. Dolaşısıyla sınırlı olanların sınırsız ihtiyaçları karşılaması ancak, gaye ve maslahatlarını gerçekleştirecek genellik ve esnekliğe sahip olmalarıyla mümkündür.²¹⁰ Şehrastânî'nin (v.548 / 1153) şu ifadeleri bu gerçeğe işaret etmektedir: "Hulâsa, kesin ve açık bir şekilde bilmekteyiz ki ibadet ve tasarruflar ile ilgili meydana gelen olay ve hâdiseler sınırlanamayacak ve sayılamayacak kadar çoktur. Yine

²⁰⁶ Örnekler için bkz. İbn Abdilber, a.g.e., II, 286; İbnü'l-Kayyim, a.g.e., I, 98-102, 120-124, 260-264.

²⁰⁷ Emir Bâdişah, Muhammed Emîn, *Teyşîru't-tahrîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut ts., IV, 195; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulâk-Kahire 1906'dan ofset Beyrut ts., II, 255; Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-Acûz, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1985, IV, 408; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fühûl*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1937, s. 257.

²⁰⁸ İbn Abdilber, *Câmiu beyânî'l-ilm*, II, 285; İbnü'l-Kayyim, a.g.e., I, 262; Ensârî, Abdülâlî Muhammed, *Fevâtihu'r-rahâmût*, el-Matbaatü'l-emîriyye, Bûlak 1324, II, 375.

²⁰⁹ Buhârî, "Teyemmüm", 7.

²¹⁰ Hacevî, Muhammed b. Hasan, *el-Fikru'l-İslâmî fî Târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru't-türâs, Kahire 1396, I, 78; Medkûr, Muhammed Sellâm, *Menâhicü'l-ictihâd fî'l-İslâm*, Câmiatü'l-Kuveyt, Kuveyt 1973, s.356; Beşîr, *er-Re'yü*, s. 64.

kesin olarak bilmekteyiz ki her hâdisе hakkında nas vârid olmamıştır ve bunun olması da düşünülemez. Naslar sınırlı olaylar ve hâdiseler sınırsız olduğuna göre ve sınırlı olanlar sınırsız olanları kuşatamayacağına göre kesin olarak şu ortaya çıkmaktadır: Her hâdisе karşısında bir ictihad bulunabilmesi için ictihad ve kıyasın zorunlu olarak kabul edilmesidir”.²¹¹

1. Re’y Terimi

1.1. Re’yin Anlamı ve Kapsamı

Re’y kelimesi, “reâ” fiilinden türemiş bir mastar olup “görmek” anlamındadır. Araplar yerine göre: uykuda görmeye rüya, uyanıkken görmeye rü’yet ve kalple bilinip de gözle görülmeyene re’y demişlerdir.²¹² Re’y kelimesi ayrıca, “itikât, zan, ilim, akıl, tedbir ve isabet” anlamlarına gelir.²¹³

İbnü’l-Kayyım (v.751 / 1350), Arapların re’y kelimesini, “hakkında karîne ve delillerin çeliştiği bir konuda doğruyu bulmak için düşünüp taşındıktan ve araştırdıktan sonra kalbin gördüğü şey” anlamında kullandıklarını söylemektedir.²¹⁴

Çeşitli ilim dallarında zihnî bir faaliyet olarak çokca kullanılan re’yin İslâm düşüncesinde mahiyeti üzerinde durulmuş ve somut bir tanımı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunlardan birisine göre re’y, “öncüllerin hatıra getirilmesi ve zihnin onlar arasında dolaştırılması”²¹⁵ başka bir ifadeyle, “zihnin, bir sonuç vermesi ümit edilen öncüller arasında dolaştırılmasıdır”.²¹⁶ Re’y etrafında ileri sürülen bu tanımlamalar anolojik (kıyas) düşünme faaliyetini anlatmaktadır. Önce bir takım hükümleri içeren öncüller zihinsel olarak bir araya getiriliyor ve akıl onlar arasında bir başka hükme varıyor. İşte bu düşünce faaliyetinin bütününe re’y dendiği gibi re’yden çıkarılan hükme de re’y adı verilir.²¹⁷ Mantık ilminde buna kıyas denilmektedir ve burada ifade edilen anlamıyla re’y aklî bir çıkar-sama (istinbat) dır.²¹⁸

²¹¹ Şehristânî, Ebû’l-Feth Muhammed, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1976, I, 199.

²¹² İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemalüddin, *Lisânü’l-arab*, Beyrut 1990, “r-e-y” md., XIV, 291, 295, 297, 299; İbnü’l-Kayyım, *İ’lâmü’l-müvakkîn*, I, 113; Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Marmara Üniv. (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 18.

²¹³ İbn Manzur, *Lisânü’l-arab*, XIV, 300-301; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed el-Makrî, *el-Misbâhü’l-münîr*, Beyrut 1987, s. 94.

²¹⁴ İbnü’l-Kayyım, *İ’lâmü’l-müvakkîn*, I, 113.

²¹⁵ Kefevî, Ebu’l-Bekâ Eyyüb, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1998, s. 67.

²¹⁶ Kefevî, a.g.e., s. 480. Buna yakın bir tanım için bkz. Râgıb İsfehânî, Ebu’l-Kasım Hüseyin, *Müfredât fi garîbi’l-Kur’an*, “re’y” mad., Beyrut ts., s. 209.

²¹⁷ Kefevî, a.g.e., s. 480.

²¹⁸ Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 20.

Bütün bu alıntılarda vurgulanan ortak nokta re'yin bir zan olduğudur. Nitekim İbn Abdilber (v.463 / 1071) re'yin gerçek anlamda bir "ilim" olmadığı konusunda bu ümmetin ilk yetiştirdiği alimler arasında bir görüş ayrılığının bulunmadığını söylemektedir.²¹⁹

Fıkıh usûlü kaynaklarını incelediğimizde re'yi diğer delillerden ayırtedecek mustakil bir tanım bulamayışımız sanırım, re'yin birçok tür ve çeşidinin olmasından kaynaklanmaktadır. Usûlcüler şer'i hükümlerin doğrudan naslardan çıkarılması (istinbat) faaliyeti mukabilinde hüküm elde etme çalışmalarına bazen icthad bazen kıyas bazen de re'y adını vermişlerdir.²²⁰

Re'yi kıyas ile eş anlamlı görenlerden Gazzâlî (v.505 / 1111), "re'y herhangi bir hükmü kendisine daha yakın ve daha benzer olan şeye benzetme ve temsil etmeden ibarettir"²²¹ diyerek re'yi kıyasa indirgemıştır. Re'y ve kıyası eş anlamlı görenler onu, hakkında nas olmayan konularda icthad etme olarak değerlendirmişlerdir.²²²

Tâbiîn döneminden sonra re'y terimi bir kısım usûl bilgileri, özellikle Şâfiî usûlcüler tarafından kıyas ile eş anlamlı kabul edilirken diğer bir kısım usûlcüler tarafından, sahabe ve tâbiîn uygulamaları da dikkate alınarak kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerîa gibi metodları da içeren kapsamlı bir icthad metodu olarak görülmüştür.²²³ Onlardan birisi olan Serahsî (v.483 / 1090) "*Ey akıl sahipleri ibret alınınız*"²²⁴ ayetinin yorumunda, "itibar; kıyas ve nasın olmadığı yerde re'y ile amel etmektir"²²⁵ diyerek re'yin kıyastan ayrı ve daha kapsamlı bir terim olduğunu vurgulamıştır.

Re'yin kıyastan daha kapsamlı olduğunu savunan muâsir İslâm hukukçularından Abdülvehhab Hallâf da (v.1956) re'yi "Şeriatın istinbat için gösterdiği yollardan biriyle hakkında nas bulunmayan konuda doğru bir hükme varmak için akıl yürütmek ve düşünmektir"²²⁶ diye tanımlamaktadır. Ancak re'yin, hakkında nas bulunmayan konularda şer'i hükmü ortaya koymak için kullanılabileceği gibi te'vil ve yoruma açık, hükümlere delaleti zannî olan naslar üze-

²¹⁹ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 250; Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 21.

²²⁰ Beşir, *er-Re'yü*, s. 10.

²²¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 255.

²²² Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 25.

²²³ Ebu Zehra, Muhammed, *Târihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-fikri'l-arabî, Kahire ts., s. 244; Hallâf, Abdülvehhab, *Mesâdiru't-teşrii'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih*, Dâru'l-kalem, Kuveyt 1982, s. 8; Sâis, Ali ve Arkadaşları, *Târihü't-teşrii'l-İslâmî*, Matbaatü'ş-şarki'l-İslâmî, Kahire 1939, s. 86; Şelebi, Muhammed Mustafa, *el-Medhal fi't-ta'rîf bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985, s. 109.

²²⁴ Haşr, 59/2.

²²⁵ Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-fikr, Beyrut II, 106, 107, 130.

²²⁶ Hallâf, *Mesâdir*, s. 7.

rinde düşünüp olaya uygun en doğru ve adil hükmü verebilmek için de kullanılabileceği sahabeden nakledilen birçok fetvâ ve uygulamalardan anlaşılacaktır. Şevkânî (v.1250 / 1832) “re’y icthadı Kitap ve sünnetten delil çıkarma yoluyla olduğu gibi berâet-i asliyye, eşyanın aslî mübahlık ya da (diğer görüşe göre) haramlığına, maslahata yahut ihtiyata tutunma ile de olur”²²⁷ diyerek bu önemli hususa temas etmiştir. Bezdevî usûlünün şârihi Alâuddin el-Buhârî de (v.730 / 1330), Hz. Peygamber’in şer’î hükümler konusunda, “usûlcülerin çoğunluğuna göre hem vahiy hem de re’y ile yani, açık (Kur’an) ve gizli (=bâtn) vahiyle amel etme yetkisine sahip olduğunu”²²⁸ söyleyerek re’yin bu geniş kapsamına işaret etmektedir.

Re’y icthadının nas bulunmayan alanlarla sınırlandırılmasını doğru bulmayan araştırmacılardan Dirînî de, sahabenin naslar üzerinde yaptığı yorum faaliyetlerinin re’y icthadı kapsamına girmesi gerektiğini, Hz. Ebû Bekir’in miras ayetinde geçen “kelâle” kelimesi hakkında: “(Kelâle) hakkında görüşümle (re’y) konuşurum, isabet edersem Allah’tan, hata edersem bendendir”²²⁹ sözünü örnek göstererek savunmuştur.²³⁰ Bu yaklaşıma göre re’y neredeyse “fakihin, şer’î-amelî hükümleri tafsîli delillerden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koyması”²³¹ diye tanımlanan icthad terimine eş anlamlı bir hüviyet kazanmaktadır. Re’y ile icthad arasında yakın bir ilişki olmakla beraber icthad re’yden daha kapsamlı kavramdır. Dolayısıyla re’y, çoğunluğu teşkil eden fakihlerce, hakkında nas bulunmayan konularda doğru ve adil hükme ulaşabilmek için kıyasın yanısıra şeriatın genel maksad ve ruhuna uygun olarak istih-san, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerîa, örf gibi istidlâl metodlarını kullanmaya hasredilmiştir. Buna göre re’y içtihadından daha dar, kıyastan daha kapsamlı olarak “rey icthadı” adını almıştır.²³²

1.2. Re’yin Kısımları

Re’yin meşruiyeti hakkında sahâbe ve tâbiünden olumlu ve olumsuz bir çok rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetlerden ortaya çelişkili bir durum çıkması bazı alimleri bunları değerlendirip yorumlama gayreti içerisinde sevk-

²²⁷ Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, s. 202.

²²⁸ Buhârî, Alâuddin, *Keşfü’l-esrâr*, Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, Kahire ts., III, 205.

²²⁹ İbnü’l-Kayyim, *İlâmü’l-müvakkîn*, I, 122.

²³⁰ Dirînî, Fethi, *el-Menâhicü’l-usûliyye fi’l-ictihâd bi’r-re’y fi’t-teşrîi’l-İslâmî*, eş-Şeriketü’l-müttehîde, Dimeşk, 1985, s. 13-14; Medkûr, *Menâhicü’l-ictihâd fi’l-İslâm*, s. 342; Ubâde, Muhammed Enîs, *Târihü’l-fikhi’l-İslâmî*, Matbaatü’l-ihvatî’l-eşikkâ, Kahire 1980, s.199-200.

²³¹ Şa’ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İ. Kâfi Dönmez, TDVY. Ankara 1990, s.373; Hallâf, *İlm-i Usûli’l-fikh*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1984, s. 257.

²³² Medkûr, *el-İctihâd fi’t-teşrîi’l-İslâmî*, Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, Kahire 1984, s. 40-41; Re’yin kapsamı ile ilgili ayrıca bkz. Beşir, *er-Re’yü*, s.16,18; Senûsî, Abdurrahman, *el-İctihâdü bi’r-ra’yi fi asri’l-hulâfeti’r-Râşide*, el-Va’yü’l-İslâmî, Kuveyt 2011, s. 27-32, 33-36.

miştir. Onlar re'yi kötileyen rivayetlerin, nassa aykırı yahut nas varken ona karşı yapılan ya da hevâ ile eş anlam taşıyan delilsiz re'y hakkında olduğunu söyleyerek orta bir yol izlemişlerdir.²³³

İbnü'l-Kayyim kabul edilebilirlik açısından re'yi üç kısma ayırmaktadır: 1- Sahih re'y. 2- Batıl re'y. 3- Meşrûiyeti kuşkulu olan re'y.²³⁴

1- Sahih Re'y: Naslarla uyuşan, doğruluğuna ve itibara alınacağına nasların şahitlik ettiği re'ydir.²³⁵ Bu sınıfa şunlar girmektedir:²³⁶

a) Sahabe re'yi.

b) Ümmetin üzerinde birleştiği ve nesillerin birbirlerinden aktardıkları re'y.

c) Bir tek nastan yahut onun yanında bir başka nastan istidlâl ve istanbata dayanan re'y; bu nasları en hassas ve en ince biçimde anlamaktır.

d) Hâdisenin hükmünü sırasıyla Kur'an, sünnet, Raşid halifelerin yahut onların ikisi veya birinin verdiği hüküm veya sahabenin birinin söylediği bir sözde arayıp bulamadığında re'y ichtihadına başvurmak.

2- Bâtıl Re'y (=Mezmûm Re'y). Bu dini sakıncalar içerdiği için kabul edilmemiştir.²³⁷ Bu kısma giren re'y türleri şunlardır:²³⁸

a) Naslara aykırı olduğundan reddine ve batıl sayılmasına nasların şahitlik ettiği re'y. Selefin kötilediği ve karşı çıktığı re'y budur.

b) Salt akla dayanan re'y.

c) Bid'atlere yol açan ve sünnetleri değiştiren re'y.

3- Meşruiyeti Şüpheli Re'y. Selef bu tür re'yle amel edilmesini, fetva ve hüküm verilmesini çaresiz kaldıkları zaruret anında caiz görmüşler, hiç kimseyi onunla amel etmeye zorlamadıkları gibi ona muhalefeti de haram saymamışlar ve ona muhalif olanı da dine muhalif addetmemişlerdir. Neticede onu kabul ve ret arasında serbest bırakmışlardır.²³⁹

Re'yin keyfilikten kurtarılması için re'yi kabul edenler şu şartları koymuşlardır:

1. Olay hakkında Kur'an ve sünnette bir nassın bulunmaması. Re'y ile amel şer'an ancak başka delil yoksa caiz görülmüş, nas ile amel mümkün olduğu sürece re'ye başvurulamayacağı söylenmiştir.²⁴⁰

²³³ Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 27.

²³⁴ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 103.

²³⁵ İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Dâru'l-hadîs, Kahire ts. I, 334.

²³⁶ İbnü'l-Kayyim, a.g.e., I, 118, 121, 123, 125.

²³⁷ İbnü'l-Kayyim, a.g.e., I, 104.

²³⁸ İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi'ş-şeytan*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Kahire ts., I, 334; a.g.mlf., *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 105, 106.

²³⁹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 103-104.

²⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 96, 142; Şâşi, Ebû Ali, *Usûl*, Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1982, s. 304.

2. Birinci şartın bir gereği olarak kesin olan şer'i delile muhalefet etmemek. Şer'i kesin delil zahir nastır.²⁴¹ Bunlar inanç ve ibadetlerle ilgili naslar, keffâretlerden miktarları belirlenmiş olan naslar, had cezaları, mirasta miktarları belirleyen naslar, ahlak esasları ile ilgili naslar, genel kurallar veya şeriatın temel ilkeleri ile ilgili naslardır.²⁴²

3. Re'ye başvurma nasların manalarının (illet) anlaşılması halinde caizdir. Bu mananın akılla anlaşılır (=ma'kûl) olmasıyla mümkündür. Manası akılla anlaşılabilen, yani taabbudî konularda hükmü, hakkında nas bulunmayan konulara taşımak için re'y metoduna başvurulmaz.²⁴³

4. Re'yin ictihada ehil olan kimseler tarafından ortaya konmuş olması.²⁴⁴

1.3. Sahâbe Döneminde Re'y

Sahâbe döneminin Hz. Peygamber'in vefatıyla başladığı konusunda ittifak bulunmaktadır. Ne zaman sona erdiği hususunda ise iki yaklaşım bulunmaktadır: Siyasi iktidarı esas alanlara göre hicri 41 yılında Raşid Halifeler döneminin sonuna kadar, hâkim nesli göz önünde bulunduranlara göre ise, hicrî birinci yüzyılın sonlarına kadar uzanmaktadır.²⁴⁵ Burada görüş ve icihatları üzerinde durulan sahâbiler, fakihlerin fıkıh alanında görüşlerine itimat ettikleri, icihat ve fetva ile meşhur olanlardır. Sahâbenin hepsi ilim ve fıkıh sahibi değildi. Bu vasıflar onların bir kısmında vardı ve onlara kurrâ deniliyordu.²⁴⁶ İbnü'l-Kayyim: "Hz. Peygamber'in ashabından olup kendilerinden fetvalar kaydedilenler erkek ve kadın olmak üzere 130 küsur kişidir"²⁴⁷ diyerek bu sınırlı sayıya işaret etmiştir.

Hz. Peygamber hayattayken sahâbe, karşılaştıkları sorunları, başlarına gelen olayları ve anlaşmazlıkları ona arz ediyorlar, O'da sorularını cevaplıyor, fetvalar veriyor ve davalarında bir hakim olarak kararlar alıyordu.²⁴⁸ O'nun vefâtından sonra fetihler devam etmiş, İslâm ülkesinin sınırları genişlemişti. Fethedilen bölgeler o dönemin en gelişmiş medeniyetlerinin beşiği idi; İran, Irak, Suriye ve Mısır topraklarında Rum medeniyeti hüküm sürüyordu. Bu

²⁴¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, II, 245; Hallâf, *Masâdir*, s. 9.

²⁴² Dirîni, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, s. 19-20; Medkûr, *Menâhic*, s. 344.

²⁴³ Serahsî, *Usûl*, II, 142.

²⁴⁴ Emir Bâdişah, *Teyşiru't-tahrîr*, IV, 180; İctihada ehil olan kimselerde aranan şartlar için bkz. Gazzâlî, *Mustasfâ*, II, 350; İbnü's-Sübkî, Tacüddin, *Cem'u'l-cevâmi'*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1937, II, 382; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 397.

²⁴⁵ Hallâf, a.g.e., s. 296; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1990, I, 45-46.

²⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 272.

²⁴⁷ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 39.

²⁴⁸ Dehlevî, Ahmed Şâh Veliiyullah, *Huccetüllâhü'l-bâliğa*, Dârü't-türâs, Kahire ts. I, 141; Zerkâ, Mustafa, *el-Medhalü'l-fikhiyyi'l-âm*, Dimaşk 1968, I, 156.

bölgelerde yaşayan insanlar ile oralara gidip yerleşen Müslümanlar arasında ilk temas ve ilişkiler de böylece oluşmaya başlamıştı.²⁴⁹

Gittikleri yerlerde daha önce hiç bilmedikleri şeyler, olaylar ve âdetlerle karşılaşan Müslüman sahâbiler bu yeni olguları düzenlemeye, İslâmî hukuk kurallarını onlara uygulamaya ve onları İslâm'ın hukuk ve amaçları açısından layık oldukları yerlere yerleştirmeye ihtiyaç duydular. Böylece sahâbenin alimleri, meseleler üzerinde düşünmeye ve hayatın bütün yönleriyle ilgili yaşanan sorunlara dinin temel naslarının ışığında çözümler üretmeye çalıştılar.²⁵⁰

Nas bulunmayan konularda sahâbenin re'yi kullandığını, hem re'y taraftarları hem de karşıtları²⁵¹ farklı yorumlasalar da bir vâkia olarak kabul etmişlerdir. Hatta re'y taraftarlarından Serahsî, "*sahâbe nas bulunmayan konularda re'ye başvurma caiz olduğunda icmâ etmiştir*"²⁵² der ve bir başka yerde de, "*sahâbenin re'y ile fetvası inkârı mümkün olmayacak kadar açıktır*"²⁵³ demektedir.

Cüveynî de (v.478 / 1085) sahâbenin niçin re'ye başvurmak zorunda kaldığını ve onların re'y ihtihadını gönülden benimseyerek yaptıklarını şu sözlerle anlatmaktadır: "*Kesin olarak bilmekteyiz ki, sahâbe alimlerinin hakkında fetva verip hükmettikleri olaylar mevcut naslardan sayılamayacak ve anlatılamayacak kadar fazladır. Onlar yüzyıla yakın bir süre kıyas yaparken bir taraftan da sürekli olaylar vukû buluyordu. Gönüller araştırmaya gayet açıktı; hakkında nas yok diye olay karşısında susmadılar. Açık ve net olarak hükümler içeren âyetler, hadisler ve bunlara ek olarak verilen fetva ve hükümler sonsuz denizden bir avuç mesabesindedir. Yine kesin olarak bilmekteyiz ki onlar, her önlerine çıkan mesele hakkında ölçüsüz ve bağlantısız bir şekilde, önemsedikleri kâideleri dikkate almadan hüküm vermemektedirler. Onların tevâtürden nakledilen güzel özelliği, olayın hükmünü önce Allah'ın Kitabında aramaları, bulamazlarsa Allah Resûlünün sünnetinde araştırmaları, orada da bulamazlarsa re'ye müracaat etmeleridir. Onlar zanna ve araştırmaya dayalı konularda farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen, ihtihad ve re'y prensibine karşı çıkmıyorlardı*".²⁵⁴

Gazzâlî de, hakkında nas bulunmayan yeni bir olayla karşılaşıldığında re'y ve ihtihadla hükmedileceği hususunda sahâbe icmânının kuşku duyulmamacak şekilde tevâtür yoluyla geldiğini, onlardan her fetvâ verenin re'ye başvurduğunu, re'ye başvurmayanların ise, başkaları onların ihtihadına gerek bi-

²⁴⁹ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 92-93; Mîka, Ebû Bekir İsmail, *er-Re'yü ve Eseruhü fî Medraseti'l-Medîne*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1985, s. 69-70.

²⁵⁰ Abdülkadir, Ali Hasan, *Nazratün Âmmе fî Târihil-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-kütübî'l-hadîse, Kahire 1965, s. 54-55; Zerkâ, *Medhal*, I, 142-143.

²⁵¹ İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 4.

²⁵² Serahsî, *Usûl*, II, 132.

²⁵³ Serahsî, a.g.e., II, 107.

²⁵⁴ Cüveynî, Abdülmelik, *el-Bürhân fî Usûli'l-fikh*, Dâru'l-ensâr, Kahire 1400, II, 764-765.

rakmadıkları için başvurmadıklarını ama re'y ile amel edenlere de itiraz etmediklerini söylemektedir.²⁵⁵

Ancak sahâbeden, ictihatlarında baş vurdukları re'y hakkında belirli bir tanım veya açıklama gelmediğinden bu re'yin ne olduğu hususunda alimler arasında görüş ayrılığı oluşmuştur. İmam Şâfiî (v.204 / 819) sahâbenin zaman zaman re'y adını kullanarak yaptığı bu ictihada kıyas demiştir. Ona göre kıyas ile ictihat da aynı anlamdadır.²⁵⁶ Şâfiî usûlcülerden imamlarının bu görüşünü benimseyenler arasında Beydâvî (v.685 / 1286),²⁵⁷ Râzî (v.606 / 1209),²⁵⁸ Takuyiddin es-Sübki (v.756 / 1355) ve oğlu Tacuddin es-Sübki (v.771 / 1369)²⁵⁹ bulunmaktadır. Hatta İsnvî (v.772 / 1370) re'yin kıyas olduğu konusunda icmâ bulunduğunu ileri sürmüştür.²⁶⁰ Muâsırlardan Hudarî Bey de (v.1927) sahâbenin, hakkında nas bulunmayan yeni meselelerde kıyasa başvurduklarını ve buna re'y adını verdiklerini savunmaktadır.²⁶¹

Usûlcülerin çoğunluğu ise, sahâbenin kullandığı re'yin kıyastan daha kapsamlı ama onu da içine alan bir ictihad olduğu görüşündedir. Hanefîlerden Alâuddin el-Buhârî Muâz hadisine yapılan itirazları cevaplandırırken şu ifadelerle yer vermiştir: "Muâz 're'yimle ictihad ederim' dediğinde Hz. Peygamber onu tasdik edip susmuştur. Susmasının nedeni 'ictihadın' bütün hükümler için yeterli olacağını bilmesindedir. Şayet ictihad yalnız illeti belirli bir kıyasa hâs kılınacak olsaydı o zaman bu, hükümlerin yüzde birini bile öğrenmeye kâfi gelmezdi ve o takdirde Şâri'in 'Kitap ve sünnetle amel ederim' dediğinde susmayıp yine "sonra ne ile" diye sorduğu gibi burada da susmayıp sorması gerekirdi".²⁶² Şevkânî de usûlcülerin bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemektedir: "Re'y ictihadı Kitap ve sünnetten hükümlerin delilini çıkartmak yoluyla olabileceği gibi zimmetin berî olmasını esas almak (berâet-i aslî), farklı görüşlere göre eşyada mübahlığı yahut sakınmayı esas almak veya maslahatı, ihtiyatı esas almak yollarıyla da olur".²⁶³

Sonuç itibarıyla re'y kıyası ve daha başka istidlâl yollarını kapsayan genel bir terimdir. O dönemde re'y nasların açıklanması ve yorumlanmasına, benzer olayları birbirine kıyaslamaya ve hakkında nas bulunmayan konularda şeriatin ruhundan, genel maksat ve kurallarından çıkartılan istihsan, maslahat, örf, ve

²⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 242, 245.

²⁵⁶ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, s. 477.

²⁵⁷ İsnvî, Cemâlüddin, *Nihâyetü's-sûl fi Şerhi'l-minhâc*, Âlemü'l-kütüb, ts., IV, 16.

²⁵⁸ Râzî, Fahrüddin Muhammed, *el-Mahsûl*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1988, II, 265.

²⁵⁹ Sübki, Ali b. Abdülkâfi; Tacuddin Abdülvehhâb, *el-İbhâc fi Şerhi'l-minhâc*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail, Mektebetü'l-külliyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1981, III, 16.

²⁶⁰ İsnvî, a.g.e., IV, 16, 17.

²⁶¹ Hudarî, Muhammed, *Târîhü't-teşrî'il-İslâmî*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1985, s. 88.

²⁶² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 279.

²⁶³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 202.

sedd-i zerîa gibi istidlâl yöntemlerini de kapsamaktadır.²⁶⁴ Sahâbe, yetiştiği çevreden aldığı İslâm kültür ve terbiyesinin kendisine kazandırdığı ehliyet ve melekeyle, nas bulunmayan konularda kıyasa başvurmanın yanısıra maslahata, İslâmın teşrî ruhuna, dinin genel ilke ve kurallarına ve adâlete daha yakın gördüğü re'ye başvurarak çözümler üretmiştir.²⁶⁵

1.4- Sahâbe Döneminde Re'yin Özellikleri

Sahâbenin kullandığı re'yin bir takım özellikleri vardı. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Re'ye zorunlu olduklarında başvuruyorlardı. Sahâbe genel itibariyle hemen re'yleri ile amel etmekten sakınıyorlardı. Bunun içindir ki hükmü öncelikle, Kur'an ve sünnet naslarında arıyorlardı. Bulamadıklarında da önce başka birisinin o konuda fetva vermesini arzu ediyorlardı.²⁶⁶ Abdurrahman b. Ebî Leylâ (v.83 / 702) bunu: "Allah Resûlü'nün ashâbından yüz yirmi kadarına rastladım. Onlardan her hadis nakleden bir başka din kardeşinin kendisi yerine rivayet yapmasını ve her fetva veren de bir başka kardeşinin kendi yerine fetva vermesini arzu ediyordu"²⁶⁷ sözleriyle anlatmaktadır.

2. Sahâbe, takdîrî-teorik (farazî) meselelerde re'y kullanmıyordu. Onların döneminde fıkıh yaşanan, olmuş olaylar etrafında cereyan ediyordu, daha olmamış meseleler takdir edilerek onlara re'y ile cevaplar aranmıyordu.²⁶⁸ Zeyd b. Sâbit'e bir mesele sorulduğunda onun olup olmadığını sorar, olmuş ise fetva verirdi. Olay daha olmamışsa "oluncaya kadar onu bırakın"²⁶⁹ derdi.

3. Yanlış olma ihtimaline karşı re'ye dayalı fetvalarını kendilerine nisbet ediyorlar ve başkalarını onun gereğini yapmaya zorlamıyorlardı.²⁷⁰ Hz. Ebû Bekir re'yi ile ictihad ettiğinde "Bu benim re'yimdir; doğruysa Allah'tan, yanlışsa bendendir ve Allah'tan affımı dilerim"²⁷¹ derdi. Kâtibi, "Bu Allah'ın ve Ömer'in görüşüdür" diye yazdığında Hz. Ömer kızarak: "Ne kötü söyledin, 'bu Ömer'in

²⁶⁴ Medkûr, *Menâhic*, s. 44; Mîka, *er-Re'yü ve Eseruhü*, s. 83; Devâlibî, *Ma'rûf, el-Medhal ilâ İlm-i Usûli'l-fikh, Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn*, 1965, s. 91-92; Hallâf, *Mesâdir*, s. 8; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s. 57.

²⁶⁵ Medkûr, *Menâhic*, s. 76, 79.

²⁶⁶ Şelebî, *el-Medhal*, s. 117; Celîdî, Said Muhammed, *el-Medhal li Dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Câmîati'l-meftûha, Tırablus 1993, s. 96; Beşir, *er-Re'yü*, s. 171; Senûsî, *el-İctihâdü bi'r-ra'yi*, s. 45, 156 vd.

²⁶⁷ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 398.

²⁶⁸ Hudarî, *Târîhü't-teşrî'*, s. 87; Şelebî, *el-Medhal*, s. 119; Muhammed Desûkî; Emîne Câbir, *Mukaddime fi Dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru's-sekâfe, Katar 1990, s. 139; Senûsî, *el-İctihâdü bi'r-ra'yi*, s. 149-154.

²⁶⁹ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 373.

²⁷⁰ Şelebî, a.g.e., s. 109-110; Bedrân, Ebu'l-Ayneyn Bedrân, *Târîhü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'nehdati'l-Arabiyye, Beyrut ts., s. 56; Beşir, *er-Re'yü*, s. 172, 174.

²⁷¹ İbn Abdilber, a.g.e., II, 270; İbnü'l-Kayyim, *İlâmü'l-müvakkîn*, I, 89.

görüştür' de. Şayet doğru olursa Allah'tandır, yanlış olursa Ömer'dendir"²⁷² demiştir.

4. Başkalarının görüşüne saygı duyuyorlardı. Sahâbe düşünce hürriyetine çok büyük önem veriyor ve kendisinin görüşüne aykırı bir re'y ile karşılaştığında taassup göstermeden saygıyla karşılıyor, inkar etmiyordu.²⁷³ Bu hassasiyetlerinden dolayıdır ki kendilerinden sonra tedvin edilmiş bir fıkıh bırakmadılar, aksine rivayetlerle nakledilen fetva ve hükümler bıraktılar.²⁷⁴ Bir rivayette Hz. Ömer, problemi olan bir adam ile karşılaştı ve ona ne yaptığını sordu. Adam: "Ali şöyle hükmetti" dedi. Ömer: "Ben olsaydım şu şekilde hükmederdim" dedi. Adam da: "Seni engelleyen nedir, yetki senin elindedir" deyince, Ömer: "Sana Allah'ın Kitab'ından veya Resûlü'nün sünnetinden cevap verseydim bunu yapardım. Fakat sana re'yimle cevap veriyorum, re'y ise (insanlar arasında) ortaktır ve ben hangi görüşlerin Allah katında daha doğru olduğunu bilmiyorum" dedi.²⁷⁵

5. Re'ye dayanarak yaptıkları icthatlarından yanlışlıkları ortaya çıktığında dönüyorlardı.²⁷⁶ Aynı zamanda re'yelerinin sonradan kendilerine ulaşan bir hadise muvâfık olduğunu öğrendiklerinde de mutlu oluyorlardı.²⁷⁷

6. Sahâbenin re'y icthatlarında esas alacakları daha önceden tedvin edilip konuşmuş usûl kâideleri yoktu. Fetvâ ve hükümleri şeriatın ana gayesi olan maslahat prensibine dayanıyordu. Hz. Peygamber'in terbiyesinden geçip İslâm kültürünün özünü benliklerine yerleştirdikleri için kendilerinde fitrî bir meleke oluşmuştu. Bu saf, temiz ve olgun fitratlarıyla olayları Şârf'ın ölçülerine uygun olan maslahat esası içerisinde değerlendirip fetvâ ve hükümler veriyorlardı.²⁷⁸

2. Hz. Ömer'in Re'y İctihadı

İslâm hukukunun temel kaynaklarından olan Kur'an ve Sünnet'in ihtivâ ettiği şer'î hükümleri anlama ve çıkarma konusunda sahâbenin en önde gelen âlimlerinden olan Hz. Ömer hakkında nas bulunmayan konularda da, dinin gâyesine ve ruhuna uygun bir şekilde birçok icthatlarda bulunmuştur. Onun bu engin bilgisine tanıklık edenlerden Abdullah b. Mes'ud şöyle demiştir: "Eğer Ömer'in bilgisi terazinin bir kefesine yeryüzündeki diğer canlıların bilgisi diğer kefeye

²⁷² İbnü'l-Kayyım, a.g.e., I, 90.

²⁷³ Şelebî, *el-Medhal*, s. 112; Bedrân, a.g.e., s. 57; Beşir, a.g.e., s. 172; Senûsî, *el-İctihâdü bi'r-ra'yi*, s. 45-46.

²⁷⁴ Şelebî, *el-Medhal*, s. 120; Desûkî;Câbir, *Mukaddime*, s. 139.

²⁷⁵ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 279-280; İbnü'l-Kayyım, *Î'lâmü'l-müvakkîn*, I, 101-102.

²⁷⁶ Celîdî, *Medhal*, s. 97; Ubâde, *Târihü'l-fikhi'l-İslâmî*, I, 216-217.

²⁷⁷ Bedrân, *Târihü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 57.

²⁷⁸ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 99-100; Beşir, *er-Re'yi*, s. 175; Desûkî;Câbir, *Mukaddime*, s. 140; Senûsî, *el-İctihâdü bi'r-ra'yi*, s. 166-167, 181 vd.

konmuş olsa Ömer'in bilgisi ağır basardı". Kısmen mübalağa içeren İbn Mes'ud'un bu sözü İbrahim en-Nahaî'ye (v.96 / 714) sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Bunda şaşılacak bir şey yok; zira yine Abdullah bir başka sözünde: 'Hz. Ömer'in vefat etmesiyle ilmin onda dokuzunun gittiği kanaatindeyim' demiştir".²⁷⁹

Yine İbn Mes'ud: "Ömer'in tercih edip tuttuğu bir yolun (görüşün) bizim için en kolay ve münasip olan olduğunu gördük"²⁸⁰ diyerek onun ictihatlarının gayet isabetli ve yerinde olduğunu vurgulamış ve ayrıca birçok konuda da onun fikhî ictihad yöntemini benimseyerek görüşlerini kendi görüşüne tercih etmiştir.²⁸¹

Hz. Ömer'in ilmî şahsiyeti, ictihadındaki derin vukûfiyeti ve dehası daha çok insanların daha önce karşılaşmadıkları yeni olayların ve meselelerin çözümünde veya nakledilen sahih sünnette var olup da farkedemedikleri bir delilin tespit edilip yorumlanmasında ya da nakledilen sünnetin görünen zâhir anlamını alıp da dikkatlerinden kaçırdıkları arka planındaki maksat ve derin anlamı kavramada ortaya çıkmaktadır. O ayrıca, nakillerin sıhhatini tedkik ve incelemeye tespit ettikten sonra cesaretle ve basiretle görüşlerini ortaya koymakla temeyyüz etmişti.²⁸² Nitekim Hz. Âişe'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber (SAV) onu ümmetinden "ilham olunanlardan (mülhemîn)" birisi olarak görmüştür.²⁸³ Bunun bir sonucu ve yansıması olsa gerek Hz. Peygamber (SAV) döneminde Hz. Ömer'in birçok görüşü ve ictihadı vahye muvâfık olmuştur.²⁸⁴

Burada öncelikle Hz. Ömer'in re'y hakkındaki görüşünü belirttikten sonra onun re'y ictihadında takip ettiği yöntem üzerinde durmaya çalışacağız.

2.1. Hz. Ömer'in Re'y Konusunda Görüşü

Kaynakları incelediğimizde re'y ile ilgili Hz. Ömer'den hem olumlu hem de olumsuz anlamda nakiller yapıldığını görmekteyiz. Bu nakillerden bazıları şunlardır:

1- Bir rivâyette ondan: "Dininiz konusunda re'ydten sakının" sözü, başka bir rivayette de: "Re'y sahipleri sünnetlerin düşmanlarıdır; sünnetleri ezberlemek onlara

²⁷⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-muattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed et-Tâib es-Saîdî, Mağrib 1387 h., III, 198; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 163.

²⁸⁰ Dârimî, *Sünen*, "Ferâiz", 2; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 162; Beyhakî, *Sünen*, VI, 373, 374.

²⁸¹ Senûsî, *el-İctihâdü bi'r-ra'yi*, s. 71.

²⁸² Medenî, Muhammed, *Nazarât fi ictihâdâtî'l-Fârûk Ömer b. el-Hattâb*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1990, s. 123.

²⁸³ Buhârî, "Enbiyâ", 51; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 2; Tirmizî, "Menâkıb", 56.

²⁸⁴ Bkz. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 120; Medenî, *Nazarât fi ictihâdâtî'l-Fârûk*, s. 39-41, 67, 123; Abdülvâhid Hanefî, Halid Muhammed, *İctihâdâtü Ömer b. el-Hattâb*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2014, s. 33-35.

zor geldi, onları anlayamadılar ve sorulduklarında: bilmiyoruz, demeye utandılar ve böylece re'yleriyle sünnetlere karşı çıktılar"²⁸⁵ sözü nakledilmiştir.

2- "Din konusunda re'y ile hüküm vermeyi hatalı görüp eleştirin; zira bizim re'yimizde zorlama ve zan hakimdir, zan da hakikati ifade etmede yetersiz kalır"²⁸⁶

3- "Bazı kimseler re'yleri ile fetvâ veriyorlar. Eğer o konularda Kur'an inmiş olsaydı mutlaka onların verdiği fetvânın hulâfına inerdi"²⁸⁷

4- Dedenin mirası hakkında: "Dede hakkında görüş belirtmede en cesur davranmanız ateşe karşı en cesur olanınızdır" demiştir.²⁸⁸ Ayrıca bu konuda: "Dede hakkında re'yimle hüküm veriyorum ve görüşüme dayanarak konuşuyorum" demiş ve birbirinden farklı görüşlerle hükmetmiştir.²⁸⁹ Yine ondan dedeyle ilgili: "Kim cehennem mikroplarının içine dalmak istiyorsa dede konusunda re'yi ile hüküm versin" sözü nakledilmiştir.²⁹⁰

5- Cenin konusunda bir hadis işitince: "Bu hadis olmasaydı bu konuda re'yimizle hüküm verirdik" demiştir.²⁹¹

6- Kâtibi, "Bu Allah'ın ve Ömer'in görüşüdür" diye yazdığına Hz. Ömer kızarak: "Ne kötü söyledin, 'bu Ömer'in görüşüdür' de. Şayet doğru olursa Allah'tandır, yanlış olursa Ömer'dendir"²⁹² demiştir.

7- Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektubunda ona şu talimatı vermiştir: "Emsal olaylar araştır ve benzerlikler bulmaya çalış. Sonra (hükme tesiri olan) benzerlikleri bulunca bunlar hakkında re'yinle kıyası uygula".

Bu tür nakilleri inceleyen âlimler, re'y hakkında aktarılan bu olumsuz rivayetleri şöyle yorumlamışlardır:²⁹³

a) Eleştirilen, naslara aykırı ve karşı olarak uygulanan re'ydir.²⁹⁴

b) Nassın bulunduğu yerde onu bırakıp nefsin arzu ve hevâsına uyularak yapılan re'y²⁹⁵ yahut fakihlerin bir kaynağa dayanmadan ve bir benzeriyle ilişkilendirilmeden vehimlerine doğan, akıllarına gelen re'yleriyle hükmetmeleri zemmedilmiştir.²⁹⁶

²⁸⁵ Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 180-181; İbnü'l-Kayyım, a.g.e., I, 90.

²⁸⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I, 72; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 289.

²⁸⁷ Gazzâlî, a.g.e., I, 289.

²⁸⁸ Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, thk. Halil el-Meys, Beyrut 1983, II, 221.

²⁸⁹ Gazzâlî, a.g.e., I, 287.

²⁹⁰ Abdürrezzak, *Musannef*, X, 262; Gazzâlî, a.g.e., I, 287.

²⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 287.

²⁹² İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 90.

²⁹³ Senûsî, *el-İctihâdü bi'r-ra'yi*, s. 53.

²⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 133; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 248.

²⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 132, 133; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 221.

²⁹⁶ Cessas, Ebû Bekr Ahmed, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Acil Casim en-Neşmî, Kuveyt 1994, IV, 65; Basrî, a.g.e., II, 221.

c) Eleştirilen ehil olmayan cahil kimseler tarafından uygulanan re'y yahut usûlü, yani Kitap, sünnet ve icmâi öğrenmeden ve iyi anlamadan yapılan re'y ichtihadıdır.²⁹⁷

2.2. Hz. Ömer'in İctihat Yöntemi ve Kapsamı

Hz. Peygamber'in vefâtından sonra sahâbe arasında ençok icthâat etmekle meşhur olan Hz. Ömer'in icthâatlarında takip ettiği bir yöntemi bulunmaktaydı. Kûfe kadısı olarak görevlendirdiği Kâdı Şureyh b. el-Hârîs (v.78 / 679) ile Basra vâlisi Ebû Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektuplarından²⁹⁸ onun bu yöntemi hakkında bilgi sahibi olmaktadır.²⁹⁹ Kâdı Şureyh'a yazdığı mektubunda ona şu talimatı vermiştir: *"Sana çözen gereken bir olay geldiğinde önce Allah'ın Kitab'ına bak ve onunla hüküm ver. Eğer orada bir hüküm yoksa Allah Resûlü'nün verdiği hükümlere bak ve ona göre karar ver. Orada da bir hüküm yoksa sâlih ve adâlet sahibi olan ilim ehli imamların hükümlerine bakarak karar ver. Bu da bulunmadığında tercih sana aittir; icthâat etmek istersen o konuda re'yine göre icthâatta bulun, dilerse de benim görüşüme başvur. Fakat ben, benim görüşüme başvurmanı senin için daha hayırlı görürüm"*.³⁰⁰

Hz. Ömer aranan hükmün Kur'an ve sünnet kaynaklarında bulunaması halinde nasıl davranılacağı hususunu Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektubunda açıkça şöyle ifade etmiştir: *"Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan ve hakkında kesin olarak vicdanî bir kanaate varamadığın davalarda iyice düşün. Emsal olaylar araştır ve benzerlikler bulmaya çalış. Sonra (hükme tesiri olan) benzerlikleri bulunca bunlar hakkında kıyası uygula. Bulduğun kıyâsî sonuçlar içinde Allah katında en sevimli olan (İslâm prensipleriyle en çok bağdaşan) ve senin vicdani kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver"*.³⁰¹

Hz. Ömer'in bu mektuplarında yazdıkları ile yaptığı birçok icthâadını incelediğimizde onun icthâat yöntemini şu esaslar üzerine bina ettiğini söyleyebiliriz:

2.2.1. Kur'an ve sünnet naslarına başvurmak.

Olayların hükümlerini öncelikle Kur'an naslarına başvurarak çözmeye çalışırdı. Orada açık bir hüküm bulamadığında sünnete başvururdu. Bir konuda

²⁹⁷ Cessas, a.g.e., IV, 65; Basrî, a.g.e., II, 221; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 248.

²⁹⁸ Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 199-200; İbnü'l-Kayyim, a.g.e., I, 124, 126.

²⁹⁹ Biltâcî, Muhammed, *Menhecü Ömer b. el-Hattâb fi't-teşrî*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire ts., s. 43.

³⁰⁰ Vekî', Muhammed b. Halef, *Ahbâru'l-kuzât*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut ts., II, 189-190; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 199-200; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 124.

³⁰¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 126; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 200.

verdiği bir hükmün daha sonra haber-i vâhid şeklinde rivâyet edilmiş bile olsa sünnete aykırı olduğunu öğrendiğinde kendi görüşünü terkederek sünnetle amel ederdi. Ancak Hz.Ömer, nakledilen hadisin sağlamlığına özel itina göstermiş ve bunu temin için bazan râviden, rivâyet ettiği hadisi Hz. Peygamber'den işittiğine dair şâhit getirmesini³⁰² talep etmiştir. Ayrıca daha güçlü bulduğu bir delile aykırı gördüğü ve bu yüzden sıhhatine güvenmediği hadisleri de³⁰³ kabul etmemiştir.³⁰⁴

2.2.2. İstişâre sonucunda ilim ehlinin ittifak ettiği görüşü benimsemek.

Hz. Ömer'in Kâdı Şurayh'a yazdığı "*sâlih ve adâlet sahibi olan ilim ehli imamların hükümlerine bakarak karar ver*" sözlerinden onun âlimlerin ittifakla ortaya koydukları görüşü bireysel görüşe takdim ettiği anlaşılmaktadır. O, toplumun genelini ilgilendiren önemli konularda aralarında Hz. Ali, Osman, Abdurrahman b. Avf, Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit gibi sahâbenin ileri gelenlerinin yer aldığı ilim ehli istişâre heyetinin görüşlerine başvurur ve şûra ichtihadı yoluyla ortaya çıkan ihtilafsız hükümleri uygular-
dı.³⁰⁵ Ancak onun kabul ettiği bu icmâ, mevcut olan bütün müctehitlerin katıldığı ve hiçbir muhâlif görüşün olmadığı şeklinde değildir. Zira o dönemin zorlukları, şartları ve ihtiyaçları düşünüldüğünde bunun gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla onun aradığı, mevcut müctehitlerin çoğunluğunun benimseyip açıkca ortaya koydukları görüşlerin diğerleri tarafından karşı çıkılmaksızın sükût ederek zımnî kabul edilmesi şeklinde oluşan sükûti icmâdır.³⁰⁶

2.2.3. Kendisinden önceki halife Ebû Bekir'in görüş ve hükümlerine bakmak.³⁰⁷

Hz. Ömer hükmünü Kur'an ve sünnette bulamadığı meselelerde önce Hz. Ebû Bekir'in görüşünü ve verdiği hükümleri araştırırdı. Ancak o, Ebû Bekir'in görüşlerine mutlak anlamda ve kayıtsız olarak bağlı kalmamış, Kur'an ve sünnet naslarına uygun gördüğü hükümlere tâbi olmuş ve böyle olmadığını düşündüğü birçok meselede de ona muhâlefet etmekten çekinmemiştir.³⁰⁸

³⁰² Mâlik, *el-Muvatta'*, "İsti'zân", 1.

³⁰³ Örnek olarak bkz. Müslim, "Talâk", 46.

³⁰⁴ Koçak, Muhsin, "Hz. Ömer", *DİA*, XXXIV, 51-52.

³⁰⁵ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 432, 433; Koçak, "Hz. Ömer", *DİA*, XXXIV, 52.

³⁰⁶ Biltâcî, a.g.e., s. 434, 447-448.

³⁰⁷ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 87.

³⁰⁸ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 436; Koçak, "Hz. Ömer", *DİA*, XXXIV, 52.

2.2.4. Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan konularda re'y ihtihadına başvurmak.

Hz. Ömer'in başvurduğu re'y ihtihadı kapsamında öncelikle kıyas işlemi yer almaktadır.³⁰⁹ Kıyas hükmü arzu edilen maksadı ve sonucu sağlamadığı takdirde ise, teknik anlamda sonraki dönemlerde ortaya konan istihsan prensibini uygulamıştır. Bunu Ebû Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektubundaki şu ifadelerle ortaya koymuştur: “*Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan ve hakkında kesin olarak vicdanî bir kanaate varamadığın davalarda iyice düşün. Emsal olaylar araştır ve benzerlikler bulmaya çalış. Sonra (hükme tesiri olan) benzerlikleri bulunca bunlar hakkında kıyası uygula. Bulduğun kıyâsî sonuçlar içinde Allah katında en sevimli olan (İslâm prensipleriyle en çok bağdaşan) ve senin vicdani kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver*”.³¹⁰

Hz. Ömer sözlerinin ilk kısmında benzerlikler yakalanınca ve sonucu da adil olunca hemen kıyasın uygulanmasını istemiş, sözünün ikinci kısmında, bu mümkün olmadığında dinin temel ilkeleriyle uyuşan, adalet ve hakkaniyet ölçülerini gerçekleştiren bir hükmün (istihsan) verilmesini emretmiştir.³¹¹

Ayrıca genel olarak faydaların elde edilmesi ve zararın giderilmesini ifade eden maslahat³¹² ile “kötülüğe götüren vasıtaların yasaklanması” anlamındaki sedd-i zerîa³¹³ prensipleri de Hz. Ömer'in ihtihatlarında dikkate aldığı ve re'y ihtihadı kapsamında yer alan önemli esaslardandır.

3. Hz. Ömer'in Re'y İctihadı Uygulamaları

Hz. Ömer re'yi hem Kur'an ve Sünnet naslarının anlaşılıp yorumlanmasında hem de hakkında nas bulunmayan olayların ve meselelerin hükümlerini tespitinde başarıyla kullanmıştır.

3.1. Kur'an ve Sünnet Naslarının Yorumunda Re'y İctihadı

3.1.1. Müellefe-i kulûb sınıfına zekattan pay verilmesi konusunda Hz. Ömer'in görüşü.

Sözlükte, “yakınlaştırmak, birleştirmek, ısındırmak”³¹⁴ anlamındaki “elf (ülfet” kökünden türeyen müellefe ile kalbin çoğulu olan kulûb kelimesinden oluşturulmuş “müellefe-i kulûb” terkihi, “gönülleri ısındırılan, yumuşatılan

³⁰⁹ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 450 vd.

³¹⁰ Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 200; İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmü'l-müvakkîin*, I, 126, 176; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 90, 97-98.

³¹¹ Ebû Süleyman, Abdülvehhab, *el-Fikru'l-usûlî*, Cidde ts., s. 32; Önder, Muharrem, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 44.

³¹² Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 460, 463 vd.

³¹³ Biltâcî, a.g.e., s. 468 vd.

³¹⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, “e-l-f” md., IX, 10, 11.

kimseler" demektir.³¹⁵ Kur'an-ı Kerim'de zekat verilecek sınıflar arasında zikredilen bu terimle, ³¹⁶ kendilerine maddi ihşanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslâm'a ve Müslümanlara karşı yumuşatılıp Müslüman olmaları umulan Gayri müslimler, İslâm'a ve Müslümanlara zarar vermelerinden endişe edilen veya düşmana karşı himâyeleri istenen nüfûz sahibi kimseler, dinde sebat etmeleri arzulanan yeni İslâma girmiş olan mühtediler, kendilerine maddi ihşanda bulunulmasıyla onlarla aynı konumda olan Gayri müslim liderlerin de İslâm'a girmesi umulan Müslüman kavim liderleri kastedilmektedir.³¹⁷

Hz. Peygamber'in bir kısmının gönüllerini İslâm'a ısındırmak bir kısmının da kötülüklerinden emin olmak maksadıyla birçok kişiye maddi ihşan ve yardımda bulunma siyaseti olumlu sonuçlar doğurmuştur ve bu uygulama Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin ilk dönemine kadar sürmüştür.³¹⁸ Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekir'in bu sınıftan olan iki kişiye yaptığı tahsisata, İslâmiyetin yayılıp güçlendiği ve Müslümanların güçlü durumda olduklarını, dolayısıyla artık onlara ihtiyaç kalmadığını gerekçe göstererek karşı çıkmış ve onun bu görüşü halife Ebû Bekir tarafından da benimsenip onaylanmıştır. Ayrıca sahâbe arasında yayılıp duyulmasından sonra herhangi bir itiraz olmadığından sükûti icmâ oluşmuştur.³¹⁹

Bazı yazarlara göre Hz. Ömer uygun gördüğü bir maslahata binâen re'y ihtihadı yoluyla verdiği bu hükümle dini anlamda kesin hüküm ifade eden ve açık olan Kur'an nassına muhâlefet etmiş ve onun bu tasarrufu halife Ebû Bekir ve diğer sahâbe tarafından da onaylanmıştır. Onlara göre sabit bir maslahat ile Kur'an hükmü teâruz ettiğinde Kur'an'ın ifade ettiği hüküm maslahat ilkesi doğrultusunda yeniden yorumlanır veya doğrudan maslahatın gerektirdiği şekilde hüküm verilir. Bazılarına göre ise onun bu tasarrufu gerekçesi ortadan kalktığı için mevcut Kur'an nassını neshetme ve ilgâ etme niteliğindedir.³²⁰

³¹⁵ Kallek, Cengiz, "Müellef-i kulûb", *DİA*, XXXI, 475.

³¹⁶ Tevbe, 9/60.

³¹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 548, VII, 27-29; Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405 h., IV, 345, 346; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kahire, 1968, VI, 476; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Raddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1992, II, 342; Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 176-177; Koçak, Hz. Ömer ve Fıkhı, (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Ün. Sos. Bil. Ens., İzmir 1987, s. 99-100; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 90-91; Kallek, "Müellef-i kulûb", *DİA*, XXXI, 475.

³¹⁸ İbn Hişâm, Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka; İbrahim el-Ebyârî; Abdülhafız eş-Şelebî, Kahire 1955, II, 488; Koçak, a.g.e., s. 100.

³¹⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 32; Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 345, 346; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihü'r-Rusul ve'l-mülûk*, Dâru't-türâs, Beyrut 1387 h., III, 90, 275.

³²⁰ Bu görüşler için bkz. Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 186-190; Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Davâbitü'l-maslaha fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1982, s. 141-144; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 93-101.

Hz. Ömer'in bu hükmü verirken ortaya koyduğu gerekçe ile "müellef-i kulûb" sınıfının taşıdığı vasıf ve anlamlar birlikte düşünülüp incelendiğinde gerçekte Kur'an hükmüne ve Hz. Peygamber'in uygulamasına muhâlif veya onu neshedip ortadan kaldıran bir durum olmadığı, aksine bu hükmün Kur'an'ın maksat ve ruhuna uygun olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hz. Ömer'in verdiği bu hükmün temelinde onun oluşmasını sağlayan (tahkîkü'l-menât) birbirleriyle bağlantılı şu iki husus bulunmaktadır: Birincisi, yukarıda içerdiği anlamları verilen "müellefe-i kulûb" sınıfının gerçek anlamda mevcut olup olmadığı hususu. İkincisi ise, Müslümanların genel maslahatının onlara mal vermek suretiyle gönüllerini ısıdırma ve böylece bir zararı defetme ya da bir yararı sağlama amacını gerekli kılmadığıdır. Dolayısıyla müellefe-i kulûb özelliklerine sahip kimseler var olduğunda ve Müslümanların maslahatı da bunlara zekattan pay verilmesini gerektirdiğinde bu hüküm uygulanacak, aksi durumda ise uygulanmayacaktır. Hz. Ömer Peygamber Efendimizin vefâtından sonra İslâm'ın ve Müslümanların güç ve kuvvet kazanmalarıyla geçmişte olduğu anlamda müellefe-i kulûb özelliklerine sahip kimselerin zamanlarında artık kalmadığı gerçeğinin farkına varmış ve bundan sonra Müslümanların genel maslahatının onlara zekattan pay verilmemesi yönünde olacağını savunmuştur.³²¹

Hanefi fakihlerinden Kemalüddin b. el-Hümâm (v.861 / 1457) Hz. Ömer'in bu görüşünün gerçekte Kur'an hükmünün asıl öngördüğü amacı gerçekleştirdiğini ve onu neshetmediğini mantıksal çerçevede özetle şöyle açıklamıştır: "Müellefe-i kulûb sınıfının düşmesi, kendisiyle amaçlanan nihâi gerekçenin (illet) ortadan kalkmasıyla hükmün de sona ermesinden dolayıdır. Çünkü bu hükmün konmasındaki temel amaç Müslümanların izzet ve gücünü sağlamaktı. Hz. Peygamber döneminde müellefe-i kulûb sınıfına mal verilmesi bu amacı gerçekleştiriyordu. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Müslümanların çoğalması ve güçlenmesiyle artık bu sınıfa mal verilmemesi Müslümanların izzet ve gücünü gösteren etken haline gelmiştir. Çünkü çoğunluk ve üstünlük halinde onlara mal vermeye devam etmede Müslümanları aşağılama, az ve zayıf gösterme durumu sözkonusu olur. Bu da Müslümanların şartları değişmesinden dolayı Hz. Peygamber döneminde gerçekleştirdiği amacın aksine bir durum ortaya çıkarır. (...) Dolayısıyla bugün müellefe-i kulûb sınıfına zekat verilmemesi Hz. Peygamber döneminde öngörülen gayeyi gerçekleştirmek demektir, yoksa bu bir nesih değildir".³²²

³²¹ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s. 143-144; Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 181, 183, 185, 189-190; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 101-102; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 119-121.

³²² İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, *Fethu'l-Kadîr şerhu'l-hidâye*, Dâru'l-fikr, Beyrut ts., II, 260; İbn Emîrî'l-Hâc, Muhammed, *et-Takrîru ve't-tahbîr şerhu't-tahrîr*, tsh. Abdullah Mahmud Ömer, Dâru'l-kütüb'l-ilmiyye, Beyrut 1999, III, 87-88.

3.1.2. Hz. Ömer, cezası Kur'an ve sünnet naslarıyla sabit olmuş olan zinâ ve hırsızlık suçlarının had cezalarını bazı sebeplerden dolayı uygulamamıştır.

3.1.2.1. Zorlama (ikrâh) sebebiyle haddin düşürülmesi.

Hz. Ömer döneminde ikrâh altında yapılan birçok zinâ fiili vukû bulmuş ve o, zorlanan (mükrah) kişiye had cezasını uygulamamıştı.³²³ Kaynaklarda aktarılan örneklerden bazıları şunlardır:

1- Abdülmelik b. Meysera'nın naklettiğine göre en-Nizâl b. Sebura şöyle anlatmıştır: Biz Mina'da Ömer ile beraber olduğumuz sırada bir merkebin üzerinde ağlayan iri bir kadın gördük. İnsanlar kalabalık bir şekilde etrafında toplanmışlar ona: "Zina ettin, zina ettin" diyorlardı. Ömer'in yanına geldiğinde ona durumunu sordu ve "belki de zorlandı", dedi. Kadın, uykusu ağır bir kişi olduğunu ve âdeti üzere gece namaz kıldıktan sonra uyduğunu, uyku sırasında hiç tanımadığı bir adamın üzerine çullanarak kendisiyle zorla ilişkiye girmesiyle birlikte uyandığını anlattı. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Eğer ben bu kadını öldürürsem Mekke ile Mina arasındaki Ebû Kubeys ve Ahmar dağları ile üzerindeki insanlara azab inmesinden korkarım" dedi ve ülke şehirlerinin valilerine, zorlama (ikrâh) sebebiyle hiçbir kimseyi öldürmemeleri talimatını gönderdi.³²⁴

2- Leys b. Sa'd anlatıyor: Bir gün Hz. Ömer'e öldürülüp yol üzerine atılmış genç bir delikanlı getirildi. Ömer durumunu araştırıp soruşturmasına rağmen katilini bulamayınca bu kendisine çok ağır geldi ve Allah'a katiline ulaşabilmek için dua etti. Aradan bir yıl geçtikten sonra aynı yerde atılmış vaziyette henüz yeni doğmuş bir bebek bulunarak getirildi. Hz. Ömer bunu bir ipucu olarak görüp onu bakması için bir kadına verdi ve ona, çocuğu görmek, kucaklayıp öpmek için bir kadın geldiğinde haber vermesini emretti. Nihayet çocuk bir miktar büyüyünce annesi onu görüp sevmek için isteyip getirtirdi. Durum Ömer'e bildirilince kalkıp kadının evine gitti, babasıyla görüşüp halini sordu. Babası kızının saliha, dindar ve hayırlı bir evlat olduğundan bahsedince kendisiyle görüşmek için izin istedi. Yanına girip konuştu ve gerçeği anlatmasını istedi. Kadın başına gelen olayı özetle şöyle anlattı: Kendisini anne gibi gördüğüm, benimle yakından ilgilenen yaşlı bir kadın yolculuğa çıkarken kendisine kız kıyafetleri giydirip kız olarak tanıttığı tüysüz genç birisini bize emanet etti. Biz de onun kız olduğu konusunda hiçbir şüphe duymadık. Bir kızın bir kızın bedeninde görebileceği her yeri bende rahatça görebiliyordu. Bir

³²³ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 256, 257-260; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkı*, s. 171; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 128, 131-133.

³²⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 512; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 410; Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *el-Harâc*, Beyrut 1979, s. 153.

gün ben uyurken beni gafil avladı ve üzerime çullanarak benimle ilişkiye girip meramını aldı. Ben de yakınımda bulunan bir usturayı alarak onu öldürdüm ve bulduğunuz yere attırdım. Ondan hamile kaldığım bu çocuğu da doğurunca aynı yere koydurdum. Olayın gerçek yüzü budur, dedi. Anlatılanlara inanan Hz. Ömer kadına hayır duada bulunup ayrıldı ve ona had cezasını uygulamadı.³²⁵

Bu örnekte Hz. Ömer, uyku gafleti halinde cinsel istismara ve tecavüze uğrayan kadından had cezasını düşürmekle kalmamış aynı anda ondan saldırgan genci öldürmesine rağmen kısas ve diyet cezalarını da kaldırmıştır. Çünkü kadın, dinin korunmasını amaçladığı beş temel esastan birisi olan iffet ve namusunu müdafaa etme hakkını kullanmıştır.³²⁶ Nitekim Hz. Ömer döneminde bir adam Hüzeyl kabilesine misafir olmuş ve kendisine hizmet için çıkan bir kızın peşine düşerek zorla ona sahip olmak istemişti. Bir süre kumlar üzerinde boğuşmuşlar ve kız bulduğu bir taşı adama atarak onu öldürmüştü. Olay kendisine bildirildiğinde Hz. Ömer: “*Bu kişi Allah’ın lanetlediği bir ölüdür ve kanı hederdir, bir karşılığı yoktur*” demiştir.³²⁷

3- Ebû Abdurrahman es-Sülemî anlatıyor: Hz. Ömer’e bir kadın getirildi; kadın çok susamış ve yolu üzerinde bir çobandan su istemişti. Çobanın kadına, kendisini ona teslim etmedikçe su vermeyeceğini söylemesi üzerine kabul edip onunla ilişkiye girmişti. Ömer had cezasına çarptırılması konusunda insanlarla istişare etti. Hz. Ali’nin: “*Bu kadın zor durumda kalmış serbest bırakılmalı*” görüşünü benimseyerek ona had cezası uygulamayıp serbest bırakmıştır.³²⁸

Bu örneklerden Hz. Ömer’in had cezasını zorlama (ikrâh) sebebiyle uygulamadığı anlaşılmaktadır. Zorlama fiili ister uyku gafleti fırsat bilinerek yapılmış olsun ister kaba kuvvet kullanılarak olsun isterse kişinin içine düştüğü şiddetle ihtiyaç ve zarûret hali suistimal edilmek suretiyle yapılmış olsun dinin zarûret halindeki hükmünü belirten nasların³²⁹ ışığında dikkate alınmış ve had cezasını düşürücü bir sebep görülmüştür.³³⁰ İbnü’l-Kayyim, sahâbe dönemi ve sonrasında hukukta genel uygulamanın zorlama altında (ikrâh) suç işleyen kimselere had cezasının uygulanmayacağı yönünde olduğunu belirtmiştir.³³¹

³²⁵ İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferac Abdurrahman, *Menâkıbü Emîri’l-mü’minîn Ömer b. el-Hattâb, Dâru İbn Haldûn*, ts., s. 79-81; İbnü’l-Kayyim, *et-Turuku’l-hukmiyye fi’s-siyâseti’ş-Şer’iyye, Şeriketü Dari’l-Erkâm*, Beyrut 1999, s. 52-53.

³²⁶ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 261.

³²⁷ Abdürrezzak, *Musannef*, IX, 179; İbnü’l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 79.

³²⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 411; İbnü’l-Kayyim, *et-Turuku’l-hukmiyye*, s. 79.

³²⁹ Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En’âm, 6/119, 145; Nahl, 16/115.

³³⁰ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 259.

³³¹ İbnü’l-Kayyim, *et-Turuku’l-hukmiyye*, s. 79.

3.1.2.2. Bilgisizlik (cehl) sebebiyle haddin düşürülmesi.³³²

Nakledildiğine göre Abdurrahman b. Hâtıb vefat etmiş ve namaz kılıp oruç tutan kölelerinin azad olmasını vasiyet etmişti. Onun Habeşli namaz kılıp oruç tutan zenci bir cariyesi vardı, Arap değildi ve arapça anlamıyordu. Hamile olduğu farkedilince Ömer'e getirildi ve sorulduğunda kadın: "Evet iki dirhem karşılığında Mar'ûş'dan hamile kaldım" cevabını verdi. Kadın çekinmeden açıkça söylüyor ve gizleme ihtiyacı duymuyordu. Bunun üzerine Hz. Ömer yanındaki sahâbe ile istişare etti. Hz. Osman'ın: "*Gördüğüm kadarıyla kadın çekinmeden açıkça konuşuyor. Bu onun hükmü bilmediğini gösterir ve had cezası yalnız bilen kişiye uygulanır*" sözü üzerine ona had cezası uygulamayıp tazir cezasına çarptırılmasını ve yüz değnek vurulup bir yıl sürülmesini emretti.³³³

Yine nakledildiğine göre, Hz. Ömer'e, insanlar arasında "dün akşam evin hizmetçisiyle cinsel ilişkiye girdim" diye anlatan bir adamın durumu sorulduğunda: "*Onu sorgulayın; eğer Allah'ın zinayı yasakladığını biliyorsa had cezasını uygulayın, bilmiyorsa ona öğretin ve bir daha yaparsa had cezasına çarptırın*" talimatı vermiştir.³³⁴

Bu örneklerde Hz. Ömer, had cezaları konusunda dinin öngördüğü esas gayeyi dikkate alarak zina fiilinin haram olduğunu bilmeyen kişilerin halini uyku ve delilik gibi yükümlülüğü kaldıran bir sebep olarak görmüş ve onlara had cezasını uygulamamıştır.³³⁵ Nitekim fukahâ da, zinâ suçunda had cezasının verilebilmesi için bu fiilin haram olduğunun fâil tarafından bilinmesi gerektiğini söylemişlerdir.³³⁶

3.1.2.3. Mecnûn olmasından dolayı haddin düşürülmesi.³³⁷

İbn Abbas'ın naklettiğine göre, Hz. Ömer'in zina suçundan dolayı had cezasına çarptırılmasını emrettiği mecnûn bir kadının cezası infaz edilmek üzereyken Hz. Ali gelmiş ve olaya müdahale ederek Ömer'e şöyle demiştir: "*Ey Mü'minlerin Emîri! Bu kadına had cezası mı uygulayacaksınız? Allah Resûlü'nün şöyle buyurduğunu hatırlamıyor musun: Kalem (sorumluluk) üç kişiden kaldırılmıştır; aklını yitirmiş mecnûndan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve ergen oluncaya kadar çocuktan*". Hz. Ömer onun doğru söylediğini itiraf ederek kadını serbest bırakmıştır.³³⁸

³³² Biltâcî, *Menhecû Ömer*, s. 256, 257, 258, 261-263; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 169-171; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 129-131.

³³³ Abdürrezzak, *Musannef*, VII, 404; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 415.

³³⁴ Abdürrezzak, *Musannef*, VII, 209.

³³⁵ Biltâcî, a.g.e., s. 261-262.

³³⁶ Sadru's-Şerîa, Ubeydullah *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh*, Kahire ts., II, 368; Neseî, *Ebu'l-Berekât Abdullah, Keşfü'l-esrar şerhu'l-menâr*, Beyrut 1986, II, 530-531.

³³⁷ Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 133-134.

³³⁸ Beyhakî, *Sünen*, IV, 269; Dârekutnî, *Sünen*, III, 138; Hâkim, *el-Müstedrak*, I, 389.

3.1.2.4. Açlık ve kıtlık sebebiyle hırsızlık suçunun cezası olan haddin düşürülmesi.³³⁹

Bilindiği üzere hırsızlık suçunun cezası hakkında Kur'an'da: "*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarının karşılığı ve Allah tarafından ibret verici bir ceza olmak üzere ellerini kesin!*"³⁴⁰ buyurulmuştur. Hz. Peygamber de bu cezayı hırsızlara uygulamış, ondan sonra gelen halifeleri Ebû Bekir, Ömer ve diğerleri de bu cezayı uygulamada ona tâbi olmuşlardır.³⁴¹ Ancak Hz. Ömer kendi döneminde açlık, kıtlık gibi kişiyi zor duruma düşüren bazı mücbir sebeplerden dolayı bu cezayı uygulamamıştır. Konuyla ilgili aktarılan nakillerin bir kısmı şöyledir:

1- Kıtlık senesinde bir adam devesini çalarak kesen iki kişiyi yakalayıp Hz. Ömer'e getirmiş ve şikayetçi olmuştu. Ömer de ona: "*Deven karşılığında sana doğumu yaklaşmış gebe ve besili iki deve vermemiz seni râzı eder mi? Zira biz ne (ihtiyaçtan yemek için) ağaçtan koparılan taze hurma sebebiyle ne de kıtlık yılında el kesme cezasını uygulamayız*"³⁴² dedi.

2- Hâtıb b. Ebî Belte'a'nın köleleri Müzeyne kabilesinden bir adamın devesini çalıp kesmişlerdi. Yakalanıp Hz. Ömer'e getirildiler ve suçlarını itiraf ettiler. Ömer onların bu işi aç kalmaları sebebiyle yaptıklarını anlayınca el kesme cezasını uygulamadı ve sahipleri olan Hâtıb'a şöyle dedi: "*Eğer ben sizin onları çalıştırdığımızı ve -Allah'ın haram kıldıklarını yemenin helal olacağı derecede- aç bıraktığımızı bilmesem mutlaka ellerini keserdim. Allah'a yemin ederim ki bunu yapmayacağım ve onun bedelini sana canını yakacak bir şekilde ödeteceğim*". Daha sonra Ömer kölelerin sahibine Müzeyneli adamın dört yüz dirhem değerinde olan devesi için sekiz yüz dirhem ödemesini emretti.³⁴³

Hz. Ömer döneminde hicretin onsekizinci yılında şiddetli bir kıtlık olmuş ve toprağın kuraklıktan kararıp âdete kül rengine dönmesinden dolayı bu yıl "kül (ramâde) yılı" diye adlandırılmıştı.³⁴⁴ İşte bu yıl içerisinde Hz. Ömer, toplumun her kesimine yayılan umûmi açlık ve yokluk sebebinden dolayı vukû bulan hırsızlık suçlarına el kesme cezasını uygulamamıştı. Aynı şekilde Hâtıb'ın köleleri örneğinde olduğu gibi bazı kişilerin başına gelen husûsi açlık sebebinden dolayı da had cezası vermemiştir.³⁴⁵ İbnü'l-Kayyim konuyla ilgili

³³⁹ Biltâcî, a.g.e., s. 244-254; Koçak, Hz. Ömer ve Fıkıhı, s. 166-168; Abdülvâhid Hanefî, a.g.e., s. 195-198.

³⁴⁰ Mâide, 5/38.

³⁴¹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî; Ahmed Atfîş, Kahire 1964, VI, 160.

³⁴² Abdürrezzak, *Musannef*, I, 242; Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut ts., IX, 140.

³⁴³ Mâlik, *Muvattâ*, "Akziye", 29; Abdürrezzak, *Musannef*, X, 239; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, III, 15.

³⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 223/310.

³⁴⁵ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 246, 247; Medenî, *Nazarât fi ictihâdâtî'l-Fârûk*, s. 80-82.

rivâyetlerin yorumunda özetle şöyle demiştir: “Bu, dinin temel kurallarının açık bir uygulama örneğidir. Açlık ve kıtlık yılı olup insanlar arasında ihtiyaç ve zarûret hali yaygınlaşmış ve hırsızlık yapanın önünde açlığını giderecek başka bir çıkar yol kalmamıştır. Böyle bir durumda mal varlığına sahip olanların dayanışma ve hayat kurtarma çabası içerisinde olup –ihtiyaç fazlası- mallarını ücretsiz veya ücretle sarfetmeleri gerekir. Dolayısıyla bu durum, ihtiyaç ve zarûret halinde olan kimselerden had cezasını düşürecek kuvvetli bir şüphe sayılır. Hatta bu şüphe, fukahânın had cezalarını düşürücü sebepler arasında zikrettikleri birçok şüpheden daha kuvvetlidir”.³⁴⁶

İbnü'l-Kayyım'ın bu dakik yorumu, şüphelerden dolayı had cezalarının düşürülmesi konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen sahih hadislere dayanmaktadır. İbn Abbas'ın nakline göre Hz. Peygamber (SAV) : “*Hadleri şüphelerle kaldırdınız*”³⁴⁷ buyurmuştur. Hz. Âişe'den nakledilen başka bir hadiste de şöyle buyurmuştur: “*Gücünüz yettiğince Müslümanların üzerinden had cezalarını kaldırın. Müslüman için bir çıkış yolu bulduğunuzda onu serbest bırakın. Zira yöneticinin, affetme konusunda yanılması ceza verme konusunda yanılmasından daha hayırlıdır*”.³⁴⁸ Nitekim bu sebepten dolayı Hz. Ömer: “*Şüpheli konularda had cezalarını kaldırmam onları şüphelerle uygulamamdan daha hayırlıdır*”³⁴⁹ demiştir.

Hz. Ömer'e göre, el kesme cezasını gerektiren ve “başkasına ait değerli bir malı gizlice alma, çalma”³⁵⁰ diye tanımlanan fiilde bulunan “hırsızlık” vasfı kıtlık zamanında veya açlıktan dolayı mecbur kalıp çalan kimsede gerçek anlamda oluşmadığından âyetin hükmü bu kimseleri kapsamamıştır. Şöyle ki, içinde bulunduğu zarûret hali çalınan malda gerçek manada “hırsızlık” vasfının oluşmadığına dair ciddi ve kuvvetli bir şüphe meydana getirmiştir. Ayrıca açlık durumunda zarûret halini ortada kaldıracak miktarda başkasına ait olan yiyecek veya maldan izinsiz olarak almanın caiz olduğuna dair hüküm de bu kişide çaldığı malda bir hakkının olduğu şüphesini doğurmuştur. İşte bu şüphelerin var olmasından dolayı “hırsızlık” vasfı tam olarak tahakkuk etmemiş ve bu yüzden de had cezası uygulanmamıştır.³⁵¹

Hz. Ömer'in zarûret halinde çalan kişiden el kesme cezasının düşürüleceği görüşünü destekleyip açıklayan bir başka örnek de Yahya b. Âdem'in (v.202

³⁴⁶ İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, III, 15-16.

³⁴⁷ İbn Mâce, “*Hudûd*”, 5; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 413; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 511.

³⁴⁸ Tirmizî, “*Hudûd*”, 2; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 414; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 62; Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s. 153.

³⁴⁹ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s. 153.

³⁵⁰ Bardakoğlu, Ali, “*Hırsızlık*”, *DİA*, XVII, 385.

³⁵¹ Bûtî, *Da'âbitü'l-maslaha*, s. 146; Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 248; Medenî, *Nazarât fî ictihâdâtü'l-Fârûk*, s. 81, 82; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 209-210.

/) naklettiği şu olaydır: Çölde bir gurup insan su başında bulunan bir Arap topluluğuna uğrayarak kuyudan su çekmek için onlardan kova ve ip istemişlerdi. Ama onlar istediklerini vermedikleri gibi onları suyada yaklaştırmamışlardı. Bunun üzerine Ömer: “Onlara karşı silah kullansaydınız ya” demiştir.³⁵² Bu ve benzeri nakiller, zarûret halinde olan kişinin varlıklı olan kimselerin mallarından ihtiyaçları olan miktarı isteme, vermemeleri durumunda da zorla alma hakkına sahip olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla bu hak, had cezasının uygulanmasını engelleyen mülkiyet hakkı şüphesinin güçlü bir şekilde var olduğunu ve doğal olarak da yaşamı koruma hakkının malı koruma hakkına takdim edileceğini ortaya koymaktadır.³⁵³

3.1.2.5. Mülkiyet hakkı düşüncesi ve şüphesi sebebiyle haddin düşürülmesi.³⁵⁴

Abdullah b. Amr el-Hudârî isimli bir şahıs karısının altmış dirhem değerindeki aynasını çalan bir kölesini tutup Hz. Ömer’e getirdi ve şikayetçi olarak had cezasının ona uygulanmasını istedi. Ömer ona şöyle dedi: “Onu serbest bırak! Hizmetçiniz size ait olan bir eşyanızı çalmış; bu yüzden ona el kesme cezası uygulanmaz”.³⁵⁵

Nakledildiğine göre Hz. Ömer’e efendisinden çalan bir köle getirildi ve onun elini kesmedi.³⁵⁶ Yine nakledildiğine göre bir adam kamu bütçesine (beytü’l-mâl) ait maldan çalmış ve Sa’d b. Ebî Vakkas onun hakkında Hz. Ömer’e yazarak görüş istemişti. Ömer de ona: “Ona el kesme cezası yoktur; zira onun orada hakkı vardır” diye cevap yazmıştır.³⁵⁷

Rivâyetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Ömer, bu kişilerin kendileri için bir tür mülkiyet hakkı görmelerini önemli bir şüphe olarak kabul etmiş ve yaptıkları çalma eyleminde “hırsızlık” vasfının tam olarak oluşmadığı kanaatine vararak onlara had cezasını uygulamamıştır.³⁵⁸

3.1.3. Ehl-i Kitaptan olan (Hıristiyan ve Yahudi) kadınlar ile evlenme konusunda Hz. Ömer’in görüşü.

Aralarında Hz. Ömer’in de bulunduğu sahâbenin ve daha sonra gelen İslâm fukahâsının kâhir çoğunluğu aşağıdaki âyeti delil göstererek Ehl-i kitap

³⁵² Kureşî, Yahya b. Âdem, *el-Harâc*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-ma’rife, Beyrut ts., s. 112; Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s. 97.

³⁵³ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 249, 250.

³⁵⁴ Biltâcî, a.g.e., s. 245, 248-250; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 166; Abdülvâhid Hanefî, a.g.e., s. 208.

³⁵⁵ Mâlik, *Muvattâ*, “Hudûd”, 11; Beyhakî, *Sünen*, VIII, 489; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 251.

³⁵⁶ Ebû Yusuf, a.g.e., s. 172.

³⁵⁷ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s. 171; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, V, 518.

³⁵⁸ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 248, 249; Medenî, *Nazarât fi icthâdâtî’l-Fârûk*, s. 83-84.

kadınlarla evlenmenin caiz olduğunu belirtmişlerdir:³⁵⁹ “Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlarla daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla namuslu olmak, zinâ etmemek ve gizli dost edinmemek üzere size helâldir”.³⁶⁰ Hatta Hz. Ömer bölge valilerine, Müslüman bir erkeğin Hıristiyan kadınla evlenebileceğine, Hıristiyan erkeğin ise Müslüman bir kadınla evlenemeyeceğine dair talimat yazısı göndermiştir.³⁶¹ Bu hükmün uygulandığı ortam ve şartlara baktığımızda, Müslüman erkekler ailelerinden ve eşlerinden uzak bir yerde İranlılara ve Rumlara karşı cihâd ediyorlardı; Fârisilere karşı Kâdisiye savaşı kazanılmış ve Müslüman erkeklerin evlenebileceği çok az sayıda Müslüman kadınlar vardı. Bunun üzerine Müslümanlar Ehl-i Kitap kadınları ile evlenmeye başladılar. Daha sonra o bölgede Müslüman kadınların sayısı artıp önceki ihtiyaç ve zarûret hali ortadan kalkınca Hz. Ömer, yeni fethedilen yerlerde sahâbenin Ehl-i kitap kadınları ile evlenmelerini yasaklamış, onlardan evlenmiş olanlara da Ehl-i kitap olan kadını boşama talimatını vermiştir.³⁶² Konuyla ilgili rivâyetlerin bir kısmı şöyledir:

Medâin valisi olarak tayin ettiği Huzeyfe b. Yemân'ın (v.36 / 656) Yahudi bir kadınla evlendiğini haber alan Hz. Ömer ona kadını boşaması emrini vermişti. Huzeyfe bunun haram olup olmadığını sorunca şöyle cevap vermiştir: “Hayır; fakat ben sizin Müslüman kadınlarını bırakıp onların iffet bakımından hassas olmayanları ile evlenmenizden endişe ederim”.³⁶³ “Hayır; fakat sen Müslümanların (örnek alınan) efendisisin”.³⁶⁴

Başka bir rivâyette ise: “Ben Müslüman erkeklerin bu konuda seni örnek almalarında, güzelliklerinden dolayı gayr-i müslim kadınlarını tercih etmelerinden endişe ederim. Böyle bir netice musîbet olarak Müslümanların kadınlarına yeter”,³⁶⁵ “o yakıcı bir kordur”³⁶⁶ demiştir.

Bir başka nakilde de yasaklama gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Fakat Arap olmayan yabancı kadınlarda ayrı bir çekicilik ve cazibiyet vardır. Siz onlara yönelip evlenirseniz onlar sizin kadınlarınıza karşı sizi kontrolleri altına alırlar”. Hz. Ömer'in

³⁵⁹ Biltâcî, a.g.e., s. 301; Koçak, Hz. Ömer ve Fıkhı, s. 130-131; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 154; Özel, Ahmet, “Gayr-i müslim”, *DİA*, XIII, 424.

³⁶⁰ Mâide, 5/5.

³⁶¹ Abdürrezzak, *Musannef*, VII, 175; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 276.

³⁶² Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihü'r-rusulü ve'l-mülük*, Dâru't-türâs, Beyrut hicri 1387, III, 588; Biltâcî, a.g.e., s. 302; Abdülvâhid Hanefî, a.g.e., s. 154; Hamâdu, Nezîr, *el-İctihâdü bi'r-ra'yi fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009, s. 385.

³⁶³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 474; Beyhakî, *Sünen*, VII, 172, 280.

³⁶⁴ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 225.

³⁶⁵ Mâturudî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tefsîru Te'vilâti Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2005, III, 463; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981, s. 43-44.

³⁶⁶ Abdürrezzak, *Musannef*, VII, 176.

bu makûl açıklamalarından sonra Huzeyfe ikna olduğunu belirterek Yahudi eşini boşamıştır.³⁶⁷

Nakledilen bu rivâyetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Ömer Ehl-i kitap kadınları ile evlenmenin asıl itibariyle caiz olduğunu kabul etmekle birlikte bunun o dönemde kontrolsüz bir şekilde yapılmasını hem onların gözetiminde yetişecek olan çocukların dini ve ahlakı hem de Müslüman kadınların psikolojileri ve gelecekları açısından tehlikeli bulmuş ve yasaklamıştır. Bu yasaklama ile Ömer kesin olan Kur'an hükmünü ortadan kaldırmamış, aksine İslâm Şeriatının temel maksatlarına ve ruhuna dayanarak Müslüman toplumun yararını gözetmiştir. Hiç şüphesiz Müslüman yöneticiler yapılması caiz olan bazı mübahların sonuç itibariyle toplumun tamamına veya bir kesimine bazı zararlarının ve olumsuz etkilerinin olacağını gördüklerinde Müslümanların genel maslahatını düşünerek ve sedd-i zer'â prensibinin de bir gereği olarak bunları yasaklayabilirler veya bazı kısıtlamalar getirebilirler.³⁶⁸ Hz. Ömer'in bu görüşünde, şer'î hükümlerin konulmasında Şârî'nin gözettiği maksadı doğru bir şekilde derinlemesine idrak etme ve kavrama gücü ortaya çıkmaktadır.³⁶⁹

3.2. Hakkında Nas Bulunmayan Konularda Re'y İctihadı

Hakkında nas bulunmayan konularda Hz. Ömer, aklî istidlâl yöntemlerinden kabul edilen kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele sedd-i zer'â gibi re'y ictihadı türlerine başvurarak şer'î hükmü belirleme yoluna gitmiştir.

3.2.1. Kıyas

Sahabe döneminde usûl kavramları sonraki dönemlerde anlaşıldığı şekilde henüz ortaya çıkmamıştı. Onlar nas bulunmayan konular üzerinde yaptıkları ictihad faaliyetlerinin tümüne re'y adını veriyorlardı. Kıyası da anlayış (=fehm), re'y veya ictihad adı altında kullanmışlardır.³⁷⁰ Bununla birlikte ictihadlarında gözettikleri bazı ilkeler de yok değildi. Bunlardan birisinde Basra'ya kadı tayin ettiği Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektubunda Hz. Ömer: "Kur'an ve sünnette hükmünü bulamadığın ve kesin olarak vicdanî bir kanaate varamadığın davalarda iyice düşün. Emsal olaylar araştır ve benzerlikler bulmaya çalış. Sonra (hükme tesiri olan) benzerlikleri bulunca bunlar hakkında kıyası uygula"³⁷¹ sözleriyle ondan kıyas metodunu kullanmasını istemiştir.

³⁶⁷ Taberî, *Tarih*, III, 588.

³⁶⁸ Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, s. 44, 45; Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 304; Kardâvî, Yusuf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî dav'i nusûsu's-Şer'ia ve makâsîdihâ*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1998, s. 208-209; Karaman, *İctihad*, s. 67-68; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 131.

³⁶⁹ Hamâdu, *el-İctihâdü bi'r-ra'yi fi't-teşrî'l-İslâmî*, s. 387.

³⁷⁰ Zerkâ, *Medhal*, I, 139.

³⁷¹ İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 126; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 200; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 90, 97-98.

Cessas ilk dönem nesiller arasında ictihat ve hâdiselerin hükümlerini tespit için benzerlere kıyas etme konusunda görüş ayrılığı bulunmadığını söylemektedir.³⁷² Gerçekte olayların hükümlerini tespit ederken kullanılan kurallar ve usûller sahâbede fitrî bir meleke halinde bulunuyordu.³⁷³ Nitekim İbn Haldûn, “iyi bilinsin ki, bu usûl-i fikh ilmi insanlar arasında yeni çıkan ilimlerdendir. Selefin ona ihtiyacı yoktu. Çünkü kendilerinde var olan dil melekesi sebebiyle lafızlardan manaları çıkartma hususunda daha fazlasına ihtiyaç duymuyorlardı”³⁷⁴ diyerek bu fitrî melekeye temas etmiştir. İbnü'l-Kayyim'a göre sahâbe, olayları benzerleri ile ilişkilendiriyor, emsal olanları birbirine benzetiyor ve bir kısmının hükmünü diğerlerine taşıyarak hükümleri belirlemeye çalışıyorlardı. Onlar alimler için ictihat kapısını açmışlar ve onun nasıl uygulanacağını da göstermişlerdir.³⁷⁵ Hanbelîlerden İbn Akîl de sahâbeden kıyas konusunda gelen rivayetlerin manevî tevâtür derecesinde olduğunu söylemektedir.³⁷⁶

Hz. Ömer'den nakledilen kıyas uygulamalarından bazıları şunlardır:³⁷⁷

1- Hz. Ömer'in de aralarında bulunduğu sahâbe halife olarak Hz. Ebû Bekir'i seçerken: “Hz. Peygamber dinimiz konusunda razı olup onu seçti, biz neden dünyamız konusunda ona razı olmayalım”³⁷⁸ dediler ve namaz imamlığını devlet başkanlığına kıyas ettiler.³⁷⁹

2- Hz. Ömer'e “Semüra, Yahudi tacirlerden öşür³⁸⁰ olarak şarap aldı, onu sirke yapıp sattı” denilince, Hz. Ömer “Allah Semüra'nin müstehakını versin. O Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu bilmiyor muydu: ‘Allah Yahudilere lanet etmiştir. Çünkü onlara hayvanların iç yağı yasaklandığı halde, ona güzel bir şekil verip sattılar ve parasını yediler!’”³⁸¹ dedi.³⁸² Hz. Ömer bu olayda şarabı iç yağına kıyas etmiştir; her ikisinde de yasak, satışa ve parasının yenmesine şamil bir yasaktır.³⁸³

³⁷² Cessas, *Füsûl*, IV, 23.

³⁷³ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 37.

³⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 454.

³⁷⁵ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 274, 279.

³⁷⁶ Âlu Teymiye, Mecdüddîn Abdüsselam, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muh-yiddin Abdülhamid, Beyrut 1325 h., s. 329.

³⁷⁷ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 452-459; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 272-273.

³⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 131-132; Kâdı Ebû Ya'lâ, Muhammed, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî, Riyad 1990, IV, 1359; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 270.

³⁷⁹ Ömerî, Nâdiye Şerif, *Neş'etü'l-kıyâsi'l-usûlî*, Kahire 1987, s. 111; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 273.

³⁸⁰ Gayri müslim tacirlerden İslâm ülkesine girerlerken alınan gümrük vergisi. Bkz. Kal'acî, Muhammed Revâs; Hamid Sâdık Kanîbî, *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*, Beyrut 1988, s. 312.

³⁸¹ Buhârî, “Büyü”, 103, 112; Müslim, “Müsâkât”, 12, 13; Ebû Davud, “Büyü”, 64.

³⁸² Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, 75; İbnü'l-Kayyim, a.g.e., I, 269.

³⁸³ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 117; Beşir, *er-Re'yü*, s. 183-184; Koçak, a.g.e., s. 272.

3- İslâm miras hukukunda, “belirli hisse sahiplerinin (ashâbü’l-ferâiz) mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadın fazla olması hali”³⁸⁴ diye tanımlanan “avl” meselesi ilk defa Hz. Ömer döneminde vukû bulmuştu. Bu meselede belirli pay sahiplerinin hisselerinde hiç değişiklik yapılmaksızın mirastan paylaşılması halinde varislerden bazılarının mirastan mahrum bırakılması veya hisselerinin azaltılması sözkonusu olacaktır. Halbuki ashâbü’l-ferâizin hepsi mirasta belirli bir hisse sahibi oldukları için bazılarının mirastan mahrum bırakılması düşünülemeyeceği gibi, kimin ne ölçüde mahrum bırakılacağını tespit etmek de mümkün değildir. Böyle bir durumda payların toplamından elde edilen sayı ortak payda kabul edilerek mirasçılardan hisse miktarı tespit edilir. Böylece mirasçılardan hiçbiri mirastan mahrum bırakılmamış ve hisselerde orantılı bir azaltma yapılmış olur.³⁸⁵

Hz. Ömer kendisine bu mesele getirildiğinde onu sahâbenin ileri gelenleri ile istişare etmiş ve onlar da bunu “ölen kişinin zimmetinde bulunan borçların bıraktığı terekeden daha fazla olması” meselesine kıyas ederek görüş bildirmişlerdir. Buna göre tereke mevcut alacaklılar arasında alacak hisselerine göre pay edilir, eksiklik ve mahrumiyet hepsine hisseleri oranında orantılı bir şekilde dağılır. Hz. Ömer bu görüşü benimsemiş ve o dönemde bu görüş üzerinde sahâbe arasında ittifak oluşmuştur.³⁸⁶

4- Kur’an ve Sünnet’te sarhoş eden şarap ve içkilerin içilmesi yasaklanmış olmakla beraber şarap içen kimseye Hz. Peygamber döneminde sayı ve keyfiyet bakımından farklı celde cezaları ile bazı ilave cezalar uygulanmış, ³⁸⁷ Hz. Ebû Bekir döneminde kırk celde, Hz. Ömer döneminde ise önce kırk celde, daha sonra sahabe ile yaptığı istişare sonucunda seksen sopa (celde) vurulması karara bağlanmıştır.³⁸⁸ Konuyla ilgili nakledilen rivâyetlerin bir kısmı şöyledir:

İbn Abbas naklediyor: Allah Resûlü’nün (SAV) döneminde şarap içenlere eller, pabuçlar ve sopa ile vuruluyordu. Ebû Bekir döneminde içenler çoğalınca, “onlar için belirli bir had cezası koymalıyız” dedi ve kırk celde vurulmasına karar verdi.³⁸⁹

³⁸⁴ Döndüren, Hamdi, “Avl”, *DİA*, IV, 117.

³⁸⁵ Molla Kârî, Ali b. Sultan, *Feydu’l-fâid li şerhi ravdi’r-râid fi mesâili’l-ferâiz*, thk Ebû Muâz Musa eş-Şerîf, Mektebetü’l-meârif, Riyad 2012, s. 203, 204; Secâvendî, Muhammed, *Şerhu’s-sirâciyye*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1944, s. 98; Döndüren, “Avl”, *DİA*, IV, 117.

³⁸⁶ İbnü’l-Kayyım, *İlâmü’l-müvakkîn*, I, 271; Molla Kârî, *Feydu’l-fâid*, s. 203-204, 205; Secâvendî, *Şerhu’s-sirâciyye*, s. 98, 99-100; Koçak, Hz. Ömer ve Fıkhı, s. 272.

³⁸⁷ Buhârî, “Hudûd”, 4; Ebû Davud, “Hudûd”, 35-36.

³⁸⁸ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 267 vd.; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 451-452; Bardakoğlu, Ali, “Had”, *DİA*, XIV, 548.

³⁸⁹ Hâkim, *el-Müstedrak*, IV, 417; Beyhakî, *Sünen*, III, 252.

Enes b. Mâlik'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şarap içeni hurma dalları ve pabuçlarla celdettirdi. Ebû Bekir de kırk değnek vurdurdu.³⁹⁰

Sâib b. Yezîd'in nakline göre Hz. Peygamber ve Ebû Bekir dönemi ile Ömer yönetiminin başlarında şarap içenleri ellerimizle, pabuçlarımızla ve elbiselerimizle celdedyorduk. Ömer döneminin sonlarına doğru kırk celde vuruldu. Nihayet insanlar şarap içmede ve fasıklıkta sınırı aştıklarında onlara seksen sopa vurdu.³⁹¹

Yine Enes b. Mâlik'in naklettiği başka bir rivâyete göre, Hz. Ömer sahâbenin ileri gelenleri ile istişare etti ve Abdurrahman b. Avf, had cezalarının en hafifi ve azı olan seksen celdenin vurulmasını önerdi ve Ömer de bunun uygulanmasını emretti.³⁹² Bir başka rivayette de Hz. Ali istişare eden Ömer'e şöyle demiştir: "Kişi sarhoş olduğunda hezeyanda bulunur, hezeyan ettiğinde de iftira eder ve müfterinin cezası da seksen sopadır". Hz. Ömer Ali'nin kıyasa dayalı bu görüşünü benimseyerek uygulanmasını emretti ve sahâbe bunun üzerinde ittifak etti.³⁹³

5- Hz. Ömer, cariye olan bir kadın ile cariye kızını milk-i yemîn ile, yani satın alıp mülkiyet altında birleştirilmesini, nikâh akdi ile birleştirilmelerine kıyas ederek caiz görmemiş ve yasaklamıştır.³⁹⁴ Her iki meseleyi hükümde birleştiren ortak illet ise "istimât", yani cinsel ilişki yönünden yararlanma gerekçesidir.³⁹⁵

3.2.2. İstihsan

Genel nitelikli naslardan veya yerleşik kurallardan yahut kıyastan zarûret, ihtiyaç, maslahat veya maslahata dayalı örf gibi delillerin bir gereği olarak meselelere istisnâî bir hüküm vermek anlamına gelen istihsan terimi³⁹⁶ her ne kadar bir usûl kavramı olarak Irak ekolünden önce kullanılmamış ise de mana ve içerik bakımından sahâbede mevcuttu ve yaygın bir şekilde uygulanmıştı.³⁹⁷ İstihsanın sonraki dönemlerde ortaya konan mahiyetini çağrıştıracak bir ifadeyi, Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektubundaki şu sözlerinde görmekteyiz: " (...) Bulduğun kıyâsî sonuçlar içinde Allah katında en sevimli olan (İslâmî

³⁹⁰ Buhârî, "Hudûd", 5.

³⁹¹ Buhârî, "Hudûd", 5.

³⁹² Tirmizî, *Sünen*, "Hudûd", 14; Beyhakî, *Sünen*, VIII, 553.

³⁹³ Hâkim, *el-Müstedrak*, IV, 417; Beyhakî, *Sünen*, VIII, 555; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XII, 73; İbnü'l-Kayyum, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, I, 272.

³⁹⁴ Mâlik, *el-Muvatta*, "Nikâh", 14.

³⁹⁵ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 453; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 273.

³⁹⁶ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 162.

³⁹⁷ Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, I, 267; Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1970, s. 145.

prensipleriyle *en çok bağdaşan*) ve *senin vicdani kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver*".³⁹⁸ Yani kıyas hükmü istenen olumlu sonuçları doğurmadığında Allah'ın hoşlanacağı temel ilkelerle uyuşan veya adalet ve hakkaniyet ölçülerini gerçekleştiren bir hükme varılmasını emredilmiştir. Başka bir ifadeyle kıyasın, şeriatin ruhuna uygun sonuç doğurmadığı bir durumda o meselede benzerlerinin hükmünü bırakıp özel delilin gereği olan adalet ve hakkaniyet hükmünü (istihsan) vermesini istemektedir.³⁹⁹

Hz. Ömer'in uyguladığı istihsan örneklerinden bazıları şunlardır:

1. Hz. Ömer dönemine kadar, zanâatkârlar nezdinde bırakılmış eşya onların kastı olmaksızın zâyi olunca ödetilmez, umûmiyetle emânet duygusu hâkim bulunduğu için sözlerine itimat edilirdi. Zamanla ahlâkın bozulması ve halkın eşyasına göz koyan zanâatkârların bunu kötüye kullanmaları ve bu yüzden insanların zarar görmeleri üzerine Hz. Ömer, zanâatkârlar nezdinde, kaçınılması mümkün olan bir sebeple zâyi olan eşyanın ödetilmesi hükmünü tatbika başladı.⁴⁰⁰ Aynı tatbikatı benimseyen Hz. Ali de: "*İnsanlar için en uygun yol budur*"⁴⁰¹ demiştir.

2. Mirasta nasların genel hükmüne göre, asabe yoluyla miras alanlar belli pay sahipleri (ashâb-ı fûrûz) hisselerini aldıktan sonra kalanı alırlar, eğer bir şey kalmamışsa mirastan mahrum olurlar.⁴⁰² Hz. Ömer de karı, anne, birden fazla anabir kardeşler ve ana-bababir (öz) erkek kardeşler bulunan bir miras meselesinde bu temel kurala göre hükmetti ve asabeden olan öz erkek kardeşlere mirastan bir şey kalmadı. Anabir kardeşlerden vârise daha yakın olmaları sebebiyle daha kuvvetli olan ve bununla birlikte bu meselede mirastan mahrum kalan öz erkek kardeşler: "Haydi babamızı yok say, en azından anabir kardeşler değil miyiz?" diyerek bu hükme itiraz ettiler. Bunun üzerine Hz. Ömer meseleyi tekrar inceledi ve öz erkek kardeşlerin de anabir kardeşlere paylarında ortak olmaları yönünde hüküm verdi. Sahâbeden Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Mes'ud da mu beselede Hz. Ömer'e muvafakat etmişlerdir.⁴⁰³

Bu meselede naslara dayanan genel hüküm öz erkek kardeşlerin mirastan mahrum olmalarını gerektiriyor. Fakat bunun, şeriatın genel maksat ve rûhu-

³⁹⁸ Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, I, 200; İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmü'l-müvakkûn*, I, 126.

³⁹⁹ Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 32.

⁴⁰⁰ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-hadis, Kahire 2004, II, 17; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 59; Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 235-236.

⁴⁰¹ Beyhakî, *Sünen*, VI, 122; Zeylaî, Cemaluddin Yusuf b. Abdullah, *Nasbu'r-râye fi tahrîci ehâdîsi'l-hidâye*, thk. Muhammed Yusuf el-Bennûrî, Mısır 1357, IV, 141.

⁴⁰² Buhârî, Ferâiz, 3; Müslim, Ferâiz, 1-2; Ebû Davud, Ferâiz, 7; İbn Mâce, Ferâiz, 10.

⁴⁰³ Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 24-25; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 289; Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, I, 267; Ferfûr, *Nazariyetü'l-istihsân*, s. 51.

na, adalet ve hakkaniyet ölçülerine uymadığını anlayan Hz. Ömer bundan dönmüş ve istihsan prensibine göre hüküm vermiştir. Nitekim Muâz el-Anberî (ö.196 / 811) Hz. Ömer'in bu ichtihadı hakkında: "Kıyas Ali'nin söylediği, istihsan Ömer'in söylediğidir"⁴⁰⁴ demektedir. Muâsırlardan Zerkâ da: "Hz. Ömer bu hükmüyle güçlüğü kaldırıp adaleti yerleştiren istihsan sünnetini uygulamıştır"⁴⁰⁵ diyerek istihsan prensibinin Hz. Ömer tarafından tatbik edildiğine işaret etmiştir.

3.2.3. İslâm'ın fethedilen yerler ve ganimetlerle ilgili genel hükmü bunların gaziler arasında taksim edilmesidir.⁴⁰⁶

Ancak Hz. Ömer, döneminde fethedilen Irak ve Şam bölgesinin arazisi hakkında bu genel hüküm uyarınca hükmetmedi, yani fethedilen arazileri gaziler arasında paylaşmadı. Aksine bu toprakların Müslümanların ortak malı haline getirilmesini, arazinin sahipleri elinde bırakılıp üzerine haraç vergisi konmasını, bu verginin hakim, memur ve asker maaşlarının ödenmesinde, dul, yetim ve muhtaçların ihtiyaçlarının giderilmesinde bir gelir kaynağı teşkil etmesini, böylelikle nesiller boyunca bütün Müslümanların istifadesinde kalmasını uygun gördü.⁴⁰⁷ Hz. Ömer bu ichtihadında genel hükümden ayrılıp Müslümanların geleceği hakkında maslahatı gerçekleştirecek başka bir hükme varmıştır.⁴⁰⁸

4. San'a'lı bir kadın, dostu ile, kocasının oğlunu öldürmek üzere anlaşmış ve onu birlikte öldürmüşlerdi. Olay şehrin valisi Ya'lâ b. Ümeyye tarafından Ömer'e bildirildi. Hz. Ömer'in görüşü, nasların ifade ettiği genel hüküm olan, bir kişiye karşılık iki kişinin öldürülmemesi yönündeydi. Hz. Ali ise, kısas cezasının rûhuna uygun olarak öldürülmeleri görüşünü savunuyordu. Sonunda Hz. Ömer de ikna oldu ve Ya'lâ'ya şöyle yazdı: "İkisini de öldür. Şayet bu cinayete bütün San'a ahalisi katılmış olsaydı hepsini öldürürdüm".⁴⁰⁹

Bu ichtihatta Hz. Ömer ve Ali ayetlerin⁴¹⁰ ifade ettiği genel hüküm olan cezada eşitlik (müsâvât) ilkesi ile uyuşmayan bir hüküm vermişlerdir. Nitekim Hz. Ömer ilk başta bu ilkeyi göz önünde bulundurduğundan kısas cezasının uygulanmaması kanaatini taşıyordu. Ancak olay Hz. Ali'nin de katkısıyla daha detaylı olarak incelendiğinde maslahata, şeriatın maksad ve rûhuna uygun

⁴⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 108.

⁴⁰⁵ Zerkâ, *Medhal*, I, 89.

⁴⁰⁶ *Enfâl*, 8/41; *Haşr*, 59/6, 7.

⁴⁰⁷ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s. 24-27; İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım, *el-Emvâl*, thk. Muhammed Halil Herâs, Kahire 1981, s. 57-63.

⁴⁰⁸ Şelebî, *Ta'lîl*, s. 48-56; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 92-96.

⁴⁰⁹ Mâlik, *Muwattâ*, II, 871; Dârekutnî, III, 202; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 410, 429.

⁴¹⁰ Bakara, 2/178; Mâide, 5/45.

olan hükmün kısas cezasının uygulanması kanâatine varıldı. Çünkü kısas cezasının temelde meşrû kılınmasının hikmeti zaten adaleti gerçekleştirmek ve fesadın önüne geçmektir. Böyle bir durumda kısas hükmü uygulanmamış olsaydı adalet yerini bulmamış, kötü niyetli kişilerin de önü açılmış olurdu.⁴¹¹

Yukarıdan beri aktardığımız bu tür sahâbe icthatları sayılamayacak kadar çoktur. Bu icthad uygulamaları gerçekten istihsan kavramı içerisine girer. Çünkü bütün bu örneklerde şartların değişmesiyle ortaya çıkan yeni durumun icabına göre hukuki kural değiştirilmektedir.⁴¹² Sahâbe, bu icthatlarında vaz edilmiş belirli kâidelere değil, Hz. Peygamberin rehberliğinde kendileri için meleke ve ikinci bir tabiat haline gelen adâlet, hakkaniyet, hayır, maslahatı takdir, zararı izâle, kamu yararı gibi duygu ve prensiplere dayanarak nasların veya yerleşik kuralların ifade ettiği genel hükümlerin dışına çıkmışlardır.⁴¹³

3.2.4. Mesâlih-i Mürsele

Sahâbe, icthatlarının hemen hemen hepsinde yarar (maslahat) prensibini dikkate almışlar ve hakkında nas bulunmayan meseleleri bu esasa dayanarak çözmeye çalışmışlardır. Yukarıda istihsan prensibine verilen örneklerin birçoğu maslahat esasına dayanılarak yapılan istihsan icthatlarıdır. Hz. Ömer'den nakledilen ve maslahat icthadına dayanan başka örnekler de şunlardır:⁴¹⁴

1- Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde, Hz. Ömer'in tavsiye ve ısrarları üzerine Kur'an'ın bir mushaf halinde toplanması düşüncesinin maslahattan başka senedi yoktur.⁴¹⁵ Yemâme savaşında çok sayıda Kur'an hafızının şehit olması üzerine Hz. Ömer halife Ebû Bekir'e Kur'an'ın bir mushafta toplanması fikrini açmış ve hayırlı bir iş olacağı konusunda onu iknâ etmişti. Ebû Bekir de bunu yapmak üzere Zeyd b. Sâbit'i iknâ edip görevlendirmişti.⁴¹⁶ Hz. Peygamber'in yapmadığı bu teşebbüs konusunda onların tek dayanağı bunun "hayırlı, faydalı" bir iş olması ilkesidir.⁴¹⁷

2- Hz. Ömer'in devletin gelirleri çoğalınca beytül-mal düzenlemesi ve divanlar oluşturması⁴¹⁸ maslahat düşüncesi ile yapılan faaliyetlerdendir. Hz.

⁴¹¹ Kureşî, Gâlib Abdülkâfi, *Evveliyâtü'l-Fârûk es-Siyâsiyye*, Mansûra-Mısır 1990, s. 402-408; Nemr, Abdülmün'im, *el-İctihâd*, Kahire 1987, s. 90-91; Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*, s. 293-296.

⁴¹² Ahmed Hasan, *The Early Development*, s. 145.

⁴¹³ Şelebî, *el-Medhal*, s. 218; Ahmed Hasan, a.g.e., s. 145; Karaman, *İctihad*, s. 63, 73.

⁴¹⁴ Örnekler için bkz. Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 463-467; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 274-276; Bûrikâb, Muhammed Ahmed, *el-Mesâlihü'l-mürsele ve Eseruhâ fi mürûneti'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-buhûş li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Dubey 2002, s. 250-300.

⁴¹⁵ Hacevî, *el-Fikru's-sâmî*, I, 231; Hudarî, *Târihü't-teşrii'l-İslâmî*, s. 81-82.

⁴¹⁶ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an", 162; "Fezâilü'l-Kur'an", 3 ; Ahmed, *Müsned*, II, 238; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 10.

⁴¹⁷ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, s.354; Bûrikâb, *el-Mesâlihü'l-mürsele ve Eseruhâ*, s. 255.

⁴¹⁸ Hacevî, *el-Fikru's-sâmî*, I, 233; Beşir, *er-Re'y*, s. 178.

Ömer toplumun değişik kesimlerinden birçok insana hazineden (beytü'l-mâl) yıllık olarak verilmek üzere belirli miktarlarda ödenekler tahsis etmiştir. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in eşleri, muhâcirler, ensar, Bedir savaşına katılanlar gibi İslâm toplumunda belirli bir sîtatüye sahip olanlar olduğu gibi anne olan kadınlar, yeni doğan bebekler, azad edilmiş köleler, evli ve bekar olanlar gibi toplumda ihtiyaç sahibi olan kimseler de bulunmaktaydı.⁴¹⁹ Hatta özel kayıt defterleri tutulup orada erkek veya kız olsun yeni doğan her bebeğin isminin yazılmasını ve ona yıllık yüz dirhem ödenek tahsis edilmesini, ayrıca onun için ailesine her ay iki cerîb gıda maddesi verilmesini emretmiştir. Bunu yalnız yeni doğan için verdiğinden muhtaç olanlar ile olmayanlar arasında bir ayırım gözetilmemesini de istemiştir. Çocuk biraz büyüdüğünde ödeneği ikiyüz dirheme, ergenlik çağına geldiğinde de beşyüz veya altıyüz dirheme çıkartmıştır. Bu ödenek yeni doğan çocuklar arasında meşrû ve gayr-ı meşrû ayırımı yapılmaksızın yerine getirilmiştir. Gayr-ı meşrû (lakît) çocukların bakımı için özel vasî / velî tayin edilmiş ve çocuğun ihtiyaçları için de aynı ödenek tahsis edilmiştir.⁴²⁰ Hz. Ömer toplum içerisinde ihtiyaç sahibi olan kimseler arasında erkek-kadın, özgür-köle, büyük-küçük şeklinde bir ayırım gözetmeksizin hepsine aynı gıda yardımı yapılmasını emretmiştir. Ancak bekârlara oranla evli olanlara ihtiyaçlarının daha büyük olması sebebiyle bir kat daha fazla verilmesini istemiştir.⁴²¹

Hz. Peygamber döneminde beytü'l-malın imkânları kısıtlı olduğundan böyle bir ödenek mevcut değildi. Ancak şartlar değişip İran ve Rum imparatorlukları ile yapılan savaşlar sonucunda onların hazineleri ve zenginlikleri ganimet olarak Müslümanların eline geçince hazine imkanları genişlemiş ve Hz. Ömer de toplumda ihtiyaç sahibi olan kesimlere maslahat ilkesi uyarınca belirli miktarlarda ödenek verilmesini karara bağlamıştır. Hernekadar konuyla doğrudan ilişkili özel bir nas bulunmasa da bu hüküm, dünya ve âhirette Müslümanların mutluluğunu hedefleyen Şâri'nin maksadına uygun düşmektedir.⁴²²

3- Gayr-ı müslim tüccara yaptıkları ticaretleri karşılığında belirli bir miktar vergi uygulanması. Hz. Peygamber döneminde gayr-ı müslimlerden cizye dışında bir vergi alınmıyordu. Bu durum Hz. Ebû Bekir'in halifelik dönemi ile Ömer'in ilk zamanlarında da böyle devam etti.⁴²³ Hz. Ömer döneminde vali

⁴¹⁹ İbn Sellâm, *el-Emvâl*, s. 211-229.

⁴²⁰ Belâzurî, Ahmet b. Yahya, *Fütûhu'l-büldân*, Dâru'l-hilâl, Beyrut 1988, s. 441; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, III, 296, 298; Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 392, 393-394.

⁴²¹ İbn Sellâm, *el-Emvâl*, s. 230, 231; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 304; Biltâcî, a.g.e., s. 396, 397.

⁴²² Bûrikâb, a.g.e., s. 260-264.

⁴²³ İbn Sellâm, *el-Emvâl*, s. 471.

olan Ebû Musa el-Eş'arî'nin, kendileriyle bir anlaşma yapılmamış olan (harbî) ülkelerin topraklarına giren Müslüman tüccardan ondabir (öşür) vergi alındığını bildirmesi üzerine Hz. Ömer ona şu talimatı göndermiştir: “Onların (tüccar) vatandaşlarından bizim topraklarımıza girenlerden sen de aynı şekilde ondabir al. İslâm ülkesinin vatandaşı olan gayr-ı müslim (zimmî) tüccardan da yirmide bir al”.⁴²⁴

Bu ifadeden vergi uygulamasının “misilleme” olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onlar ülkelere girip ticaret yapan Müslüman tüccardan vergi almadıkları takdirde İslâm ülkesinde ticaret yapan onların vatandaşlarından da vergi alınmayacaktır. Ayrıca İslâm ülkesinin vatandaşı olan gayr-ı müslim (zimmî) tâcirlerden ikâmet ettikleri bölgede ticaret yapmaları halinde vergi alınmayacak, başka bölgelere giderek ticaret yapmaları halinde ise, yirmide bir oranında vergi alınacaktır.⁴²⁵

Hz. Ömer'in bu yeni vergi uygulaması herhangi bir nassa dayanmamakla birlikte o dönemde İslâm devlet ekonomisi ile Müslüman tüccarın menfaatlarını korumaya yöneliktir ve dinin genel maksatlarına uygun düşmektedir.⁴²⁶

4- Âişe vâlidemizin anlattığına göre Peygamber Efendimiz (SAV) Ramazan ayının gecelerinde terâvih namazını mescitte bulunan bir gurup sahâbeye cemaatle kıldırdı ve üçüncü veya dördüncü geceden itibaren cemaatle kıldırılmak için mescide çıkmadı ve sorulduğunda: “Sizlerin üzerine farz kılınmasından endişe duymam çıkmama mâni oldu” buyurdu.⁴²⁷ O zamandan itibaren insanlar Hz. Peygamber'in vefâtına kadar, Hz. Ebû Bekir dönemi ile Hz. Ömer'in hali felâhının başlarında terâvih namazını bir kısmı evinde bir kısmı da mescitte dağınık bir halde kılmaya devam ettiler.⁴²⁸ Nihâyet Hz. Ömer kendi döneminde insanların mescitlerde cehrî tilâvetle seslerini yükselterek münferit ve cemaatle dağınık bir şekilde terâvih namazını kılmalarının hoş bir görüntü arzemediğini görünce onları Übey b. Ka'b'ın imametinde toplamış ve daha sonra onları onun ardında topluca birlik içerisinde namaz kılarak gördüğünde de: “Bu ne güzel bir yenilik oldu” demiştir.⁴²⁹

Hz. Ömer'in bu uygulamasında Kur'an ve Sünnet naslarına aykırı düşen bir durum bulunmamaktadır. Aksine onun bu görüşü Şâri'nin maksadına uygun düşmektedir; çünkü dini naslar bir bütün olarak Müslümanların birlik ve bütünlük içinde olmalarını emretmiştir. Onların namazlarını bir imamın arka-

⁴²⁴ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s. 135; Kureşî, *el-Harâc*, s. 173; İbn Sellâm, *el-Emvâl*, s. 69-70, 473.

⁴²⁵ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 374-375; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 97.

⁴²⁶ Biltâcî, a.g.e., s. 375; Bûrikâb, *el-Mesâlihü'l-mürsele ve Eseruhâ*, s. 278.

⁴²⁷ Mâlik, *Muvattâ*, “es-Salâtü fî Ramazan”, 1; Buhârî, “Teheccüd”, 5; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 25; Nesâî, “Kiyâmü'l-leyl”, 4.

⁴²⁸ Mâlik, *Muvattâ*, “es-Salâtü fî Ramazan”, 1;

⁴²⁹ Mâlik, *Muvattâ*, “es-Salâtü fî Ramazan”, 2; Beyhâkî, *Sünen*, II, 694.

sında birlik ve beraberlik içerisinde cemaatle ve sükûnetle kılmaları bunun açık bir göstergesidir. Hz. Ömer'in uygulaması dinin maksadına bu yönüyle uygun olduğu gibi manevî zaafiyet içinde olan kimseleri de teşvik edici bir mahiyet içerir.⁴³⁰

5- Hz. Ömer cihâd için İslâm ordusunda görevlendirilmiş olan bir askerin eşinden uzak ve ayrı kalmasını dört ayla sınırlandırmıştır. Bu kararı kocasından uzunca bir süre ayrı kalmış olan bir kadının serzenişlerini iştmesi üzerine aralarında Peygamber Efendimizin (SAV) eşi ve kendisinin kızı Hafsa'nın da bulunduğu bir gurup kadınla yaptığı istişare sonucunda almıştır.⁴³¹ Onlara evli bir kadının kocasından ne kadar süre ayrı kalıp sabredebileceği konusunu sormuş ve sonra aile yaşamına, insan tabiatına ve sosyal olguya en uygun gördüğü bu hükmü vermiştir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber döneminde savaşlar kısa süreli olduğundan böyle bir uygulama yoktu. Hz. Ömer zamanında ise şartlar değişmiş ve savaşlar aylarca, hatta bir seneden fazla sürmeye başlamıştı. Müslümanların halifesi olan Hz. Ömer de gelişen ve değişen bu yeni şartlar altında evli çiftlerin ve onların çocuklarının maslahatına uygun, onların haklarını ve namuslarını korumaya yönelik bu uygulamayı hayata geçirmiştir.⁴³²

6- Hz. Ömer ve ondan sonra da Hz. Osman kocaları tarafından ölüme bağlı hastalık içerisinde dönüşsüz bir şekilde (bâin) boşanmış olan kadınların kocaları iddet süresi içinde ölmeleri halinde ondan miras haklarını almaları yönünde hüküm vermişlerdir.⁴³³ Bu konuda Kur'an'da özel bir delil bulunmadığı gibi Hz. Peygamber de kendi döneminde bir açıklama yapmamıştır. Ancak bu hüküm Şâri'in maksadına uygundur; çünkü birçok şerî nas, "*muâmele kişinin gizli maksadının aksine göredir*"⁴³⁴ kâidesini destekler mahiyettedir.⁴³⁵

Hz. Ömer ve Osman dönemlerinde insanların hallerinde ve yaşam tarzlarında değişiklikler meydana gelmiş, kalplerde Allah korkusu azalmaya başlamış ve bazı insanların kötü niyetlerini gizli tutarak olumsuz birtakım davranışlarda buldukları görülünce bu karar alınmıştır. Bu durumda boşanmış olan kadına kocasından miras verilmesi iki maslahatı gerçekleştirir: Birincisi, maddi yönden ihtiyaçlarını karşılayacağından kadının yararınadır. İkincisi ise, sosyal

⁴³⁰ Bûrikâb, a.g.e., s. 251-252.

⁴³¹ Abdürrezzak, *Musannef*, VII, 152; Beyhakî, *Sünen*, IX, 51; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Müsnedü'l-Fârûk Emîrû'l-mü'minîn Ömer b. el-Hattâb*, thk. İmam b. Ali, Dâru'l-felâh, Mısır-Feyyûm 2010, II, 213-214.

⁴³² Bûrikâb, *el-Mesâlihü'l-mürsele ve Eseruhâ*, s. 258, 260; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 480-481.

⁴³³ Beyhakî, *Sünen*, VIII, 169; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 171.

⁴³⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, Dâru'l-cil, Beyrut 1991, I, 99; Mecelle, md. 99.

⁴³⁵ Bûrikâb, a.g.e., s. 266.

yönden toplumun yararınadır; şöyle ki, geçici menfaat sağlama arzusu ile eşlerini boşayıp aile yuvalarını yıkma düşüncesinde olanlara yönelik en hayırlı caydırıcı bir önlemdir.⁴³⁶

7- Umûmî maslahat ile husûsî maslahat teâruz ettiğinde Hz. Ömer umûmî maslahatı temin için husûsî maslahata riâyeti terketmiştir. Bunun örneklerinden bazıları şunlardır:⁴³⁷

a) Çok yakışıklı olmaları sebebiyle bazı kadınları etkileyip fitneye düşürmeleri endişesiyle Nasr b. Haccâc ile amcasının oğlu Ebî Zî'b'i Medine'den sürgün etmiştir.⁴³⁸

b) Hz. Ömer, kendi döneminde insanların çoğalmasi üzerine Mescid-i haram'ın tavaf alanının yetersiz kaldığını görünce hicretin on yedinci yılında Mescid-i Haram'ı genişletmek istemişti. Ancak bazı kimselerin evlerini vermek istememelerine karşın değerleri üzerinden bedellerini ödeyerek yerlerini istimlak ederek evleri yıkmış ve Mescidi genişleterek etrafına duvarlar ördürmüştür.⁴³⁹

c) Geçimini bazı insanlar hakkında hiciv yazarak temin eden şair Huvey'e'yi önce hapsedmiş, sonra da onu hiciv türü şiir söylememesi ve yazmaması şartıyla serbest bırakmıştır.⁴⁴⁰

3.2.5. Sedd-i Zerâi'

Sedd-i zerâi'⁴⁴¹ kavramı iki kelimedenden oluşmaktadır. Bunlardan "sedd" kelimesi sözlükte "kapatmak, önlemek" anlamlarına,⁴⁴² "zerâi" ise "zerâa" kelimesinin çoğulu olup "vesileler, yollar, sebepler" manalarına gelmektedir.⁴⁴³ Buna göre sedd-i zerâi "yolların kapatılması, vesilelerin engellenmesi" demektir. İslâm hukukunda sedd-i zerâi, "mefsedete sebep olması durumunda hukuken izin verilmiş olan yolların kapatılması" anlamında kullanılmıştır.⁴⁴⁴

⁴³⁶ Bûrikâb, a.g.e., s. 266-267.

⁴³⁷ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 463-465; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, s. 275-276.

⁴³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 216.

⁴³⁹ İbn Sa'd, a.g.e., IV, 15.

⁴⁴⁰ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâyetü ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1988, VIII, 105; İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali, *Tebsiratü'l-hukkâm fi usûli'l-Akziye ve menâhici'l-ahkâm*, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, II, 310.

⁴⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Burhânî, Muhammed Hişâm, *Seddü'z-zerâi' fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-fikr, Dimaşk 1995; Mahmud Hâmid Osman, *Kâidetü seddî'z-zerâi' ve eseruhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1996.

⁴⁴² Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, (s-d-d) md., s. 103

⁴⁴³ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, (z-r-a) md., s. 79.

⁴⁴⁴ Karâfî, Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts., II, 32 vd.; Ebû Zehra, *Mâlik; Hayâtühü ve Asruhü- Ârâuhü ve fikhuhü*, Kahire ts, s. 340 vd.; Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997, s. 176; Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı*, s. 145-146.

Hz. Ömer'den nakledilen sedd-i zerâi ilkesine dayanan ictihat uygulamalarından bazıları şunlardır:⁴⁴⁵

1- Boşanmış veya kocası ölmüş olması sebebiyle iddet bekleyen kadının bu süre bitmeden önce yeniden evlenmesi caiz değildir.⁴⁴⁶ Bu konuda fukaha arasında görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁴⁷ İddet süresi içerisinde evlenen bir kadının durumu Hz. Ömer'e intikal edince, kadını ve evlendiği erkeği sopa cezasına çarptırarak aralarını tefrik etmiş ve konuyla ilgili şöyle demiştir: "İddet süresi içinde evlenen her kadınla ilgili hüküm şudur: Evlendiği kişi henüz onunla cinsel ilişkiye girmemişse araları ayrılır ve kadın ilk kocasından olan iddetini bekler, daha sonra da bu yeni kişi ona talip olacak erkeklerden birisi olur. Eğer bu yeni koca onunla ilişkiye girmişse araları hemen tefrik edilir ve kadın ilk kocasından kalan iddetini bekler, sonra bu ikince kişiden dolayı tam bir iddet süresi bekler, daha sonra da bunlar asla birbirleriyle evlenemezler".⁴⁴⁸ Bu durumda adam mehir ödemekle de yükümlüdür ama mehri kadın alamaz ve beytü'l-mâle teslim edilir.⁴⁴⁹

Hz. Ömer'in bu düşüncesinin dayanağı şudur: Bu erkek ile kadının şer'an beklmeleri gerekli olan sürenin bitmesini beklemeden önce evlenmeleri birbirlerini çok sevdiklerini gösterir. O halde onları arzularının tam zıddı ile cezalandırarak birbirleriyle evlenmelerini müebbeden yasaklamalı ki, onlara ibret verici bir ceza olsun ve böylece fesat kapısı kapanıp bir daha Allah ve Resûlünün emirlerine muhalefet edilmesin.⁴⁵⁰

2- Haccın ifrad, kırân ve temettu' şeklinde üç türü olup her birinin meşrû ve sabit olduğu konusunda da Hz. Peygamber'den (SAV) sahih hadisler nakledilmiştir.⁴⁵¹ Fakat Hz. Ömer, bir hac mevsimi içerisinde önce umre için ihrama girilmesi, umrenin tamamlanmasından sonra hac günlerinde hac için ihrama girilip gerekli hac fiillerinin yapılması şeklindeki temettu' hac türünü men etmiştir.⁴⁵² Bunun sebepleri şöyle açıklanmıştır:⁴⁵³

⁴⁴⁵ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 468-471; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 276-277; Bürhânî, *Seddü'z-zerâi' fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 504-602; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 249-318.

⁴⁴⁶ Bakara, 2/228, 234.

⁴⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 35; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 100.

⁴⁴⁸ Mâlik, *el-Muvatta*, "Nikâh", 11; Beyhakî, *Sünen*, VII, 441; Abdürrezzak, *Müsannef*, VI, 210.

⁴⁴⁹ Beyhakî, *Sünen*, VII, 441; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 86;

⁴⁵⁰ M. Yusuf Musa, *el-Medhal li dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 2009, s. 41; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 132-133; Bürhânî, a.g.e., s. 543-544; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 293.

⁴⁵¹ Buhârî, "Hacc", 34; Müslim, "Hacc", 23, 27; Ahmed, *Müsned*, I, 52, IV, 393; Beyhakî, *Sünen*, V, 6, 20.

⁴⁵² Müslim, "Hacc", 22; Ahmed, *Müsned*, IV, 393.

⁴⁵³ Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 470-471; Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 112-113; Bürhânî, a.g.e., s. 533; Abdülvâhid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 259-261.

a) Hz. Ömer, kolay ve daha rahat olmasından dolayı Müslümanların temettu' hac türüne diğerlerinden daha fazla rağbet gösterdiklerini görmüş ve bu suretle diğer hac şekillerinin ihmal edilerek zayi edilmesinden endişe ettiğinden temettu' haccını men edip onları diğer hac türlerine meylettirmeyi istemiştir.

b) Hac ve umrenin bir hac mevsimi içerisinde yapılması halinde, Kâbe'nin hac ayları dışında ziyaretçisiz kalacağını düşünmüş ve bunun olmaması için içerisinde umrenin de olduğu temettu' türünü men etmiştir.

c) Temettu' hac türünde umreden sonra ihramdan çıkılıp hac için tekrar ihrama girilinceye kadar serbestlik olması sebebiyle hacı adaylarının ihramlıya yasak olan her şeyi rahatça yapmaya kendilerini kaptırdıklarından, Hz. Ömer bunu, hac farızasının edasında gerekli olan olgunluğa aykırı görmüş ve hacıları bu mukaddes yerde, Allah'ın faziletli kıldığı bu aylarda gerekli olgunluk ve Allah korkusuna sevk etmek maksadıyla temettu' haccını yasaklamıştır.

3- Hz. Ömer, insanların Hz. Peygamber'in Rıdvan biatını altında aldığı ağacın yanına gelip namaz kıldıklarını görünce, ağacın bu şekilde kutsallaştırılmasının tevhid inancı yönünden fesada yol açabileceği endişesine kapılmış ve böyle yapmaya devam edenleri cezalandırmakla tehdit ederek ağacın kesilmesi emretmiştir.⁴⁵⁴

Bu neviden başka bir örnek de şudur: Hz. Ömer döneminde Müslümanlar Ebû Musa el-Eş'arî komutasında İran topraklarında bulunan Tüster beldesini fethetmişler ve orada insanların ta'zim ve hürmet gösterdikleri Danyâl'ın (a.s.) kabrini bulmuşlardı. Durum Hz. Ömer'e bildirilince na'sın gizlice insanların bulamayacakları bir şekilde defnedilmesini emretmiştir.⁴⁵⁵

4- Hz. Ömer insanlar arasında cüzzamlı bir kadının tavaf ettiğini görmüş ve ona: "Ey Allah'ın kulu! Keşke (görüntünle) insanları rahatsız etmemek için evinde otursan" demiş ve kadın da o günden sonra evinden dışarı çıkmamıştır. Hz. Ömer'in vefatından sonra kadına, "sana yasak koyan kişi öldü" diyenlere: "Ben hayatta iken itaat ettiğim kişiye vefatından sonra isyan edecek birisi değilim"⁴⁵⁶ cevabını vermiştir. Hz. Ömer kadının hastalığının insanlara bulaşabileceği veya onların psikolojik olarak rahatsızlık duyabilecekleri endişesinden dolayı kadından, umûmun yararına olarak kişisel hakkından feragat etmesini rica etmiştir.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 100; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü Emîri'l-mü'minin*, s. 119; Biltâcî, *Menhecü Ömer*, s. 468; Bürhânî, *Seddü'z-zerâi' fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 570.

⁴⁵⁵ İbn Sellâm, *el-Emvâl*, s. 313-314; Taberî, *Tarihü'r-rusulü ve'l-mülük*, IV, 93; Biltâcî, a.g.e., s. 469; Bürhânî, a.g.e., s. 571.

⁴⁵⁶ Mâlik, *el-Muvatta*, "Hacc", 81; Abdürrezzak, *Müsanef*, V, 71.

⁴⁵⁷ Biltâcî, a.g.e., s. 463-464; Bürhânî, a.g.e., s. 593; Abdülvehid Hanefî, *İctihâdâtü Ömer*, s. 273-275.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in vahiy dışında re'yi ile icthad ettiğine, zaman zaman sahâbeye danıştığına ve onları da re'yleri ile icthad etmeleri için teşvik ettiğine dair örnekler bir hayli çoktur. Dinî hükümler alanında gerek Hz. Peygamber'den gerekse onun rehberliğinde sahâbeden sâdır olan icthadler sonuç itibariyle vahye dayanmaktadır. Ancak bu icthadlerin geleceğe dönük bir takım faydaları bulunmaktadır. Çünkü İslâm dini kıyamete kadar devam edecek bir dindir. Kur'an nasları, Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamalar sınırlı ama insanların karşılaştıkları hâdiseler, kazâi olaylar sınırsız olmalarının yanısıra standartta değildir. Zamanın değişmesine, çevrenin farklılaşmasına ve yaşam şartlarına göre değişirler. Dolayısıyla sınırlı olanların sınırsız ihtiyaçları karşılması ancak, gaye ve maslahatlarını gerçekleştirecek genellik ve esnekliğe sahip olmalarıyla mümkündür.

Çeşitli ilim dallarında zihnî bir faaliyet olarak çokca kullanılan re'yin İslâm düşüncesinde mahiyeti üzerinde durulmuş ve somut bir tanım ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunlardan birisine göre re'y, *"hakkında karîne ve delillerin çeliştiği bir konuda doğruyu bulmak için düşünüp taşındıktan ve araştırdıktan sonra kalbin gördüğü şey"* demektir. Başka bir ifadeyle, *"zihnin, bir sonuç vermesi ümit edilen öncüller arasında dolaştırılmasıdır"*. Re'y etrafında ileri sürülen bu tanımlamalar anolojik (kıyas) düşünme faaliyetini anlatmaktadır. Önce bir takım hükümleri içeren öncüller zihinsel olarak bir araya getiriliyor ve akıl onlar arasında bir başka hükme varıyor. İşte bu düşünce faaliyetinin bütününe re'y dendiği gibi re'yden çıkarılan hükme de re'y adı verilir.

Usûlcüler şer'i hükümlerin doğrudan naslardan çıkarılması (istinbat) faaliyetini mukabilinde hüküm elde etme çalışmalarına bazen icthad bazen kıyas bazen de re'y adını vermişlerdir. Sahâbeden nakledilen birçok fetvâ ve uygulamalara göre re'y, hakkında nas bulunmayan konularda şer'i hükmü ortaya koymak için kullanılabilmesi gibi te'vil ve yoruma açık, hükümlere delaleti zannî olan naslar üzerinde düşünüp olaya uygun en doğru ve adil hüküm verebilmek için de kullanılabilir. Re'y ile icthad arasında yakın bir ilişki olmakla beraber icthad re'yden daha kapsamlı kavramdır. Re'y kıyası ve daha başka istidlâl yollarını kapsayan genel bir terimdir. O dönemde re'y nasların açıklanması ve yorumlanmasına, benzer olayları birbirine kıyaslamaya ve hakkında nas bulunmayan konularda şeriatin ruhundan, genel maksat ve kullarından çıkartılan istihsan, maslahat, örf, ve sedd-i zerîa gibi istidlâl yöntemlerini de kapsamaktaydı. Buna göre re'y içtihadından daha dar, kıyastan daha kapsamlı olarak "rey icthadı" adını almıştır.

İslâm hukukunun temel kaynaklarından olan Kur'an ve Sünnet'in ihtivâ ettiği şer'î hükümleri anlama ve çıkarma konusunda sahâbenin en önde gelen âlimlerinden olan Hz. Ömer hakkında nas bulunmayan konularda da, dinin gâyesine ve ruhuna uygun bir şekilde birçok icthatlarda bulunmuştur. Onun icthad yönteminin şu esaslar üzerine bina edildiği söylenebilir:

- 1- Kur'an ve sünnet naslarına başvurmak.
- 2- İstişâre sonucunda ilim ehlinin ittifak ettiği görüşü benimsemek.
- 3- Kendisinden önceki halife Ebû Bekr'in görüş ve hükümlerine bakmak.
- 4- Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan konularda re'y icthadına başvurmak.

Hz. Ömer'in başvurduğu re'y icthadı kapsamında öncelikle kıyas işlemi yer almaktadır. Kıyas hükmü arzu edilen maksadı ve sonucu sağlamadığı takdirde ise, teknik anlamda sonraki dönemlerde ortaya konan istihsan prensibini uygulamıştır. Ayrıca genel olarak faydaların elde edilmesi ve zararın giderilmesini ifade eden maslahat ile "kötülüğe götüren vasıtaların yasaklanması" anlamındaki sedd-i zerîa prensipleri de Hz. Ömer'in icthatlarında dikkate aldığı ve re'y icthadı kapsamında yer alan önemli esaslardan olmuştur.

HZ. ÖMER'İN FIKİH ANLAYIŞININ HANEFÎ MEZHEBİNE YANSIMALARI

(Haber-i Vâhid ve İstihsan Örneği)

Adem ÇİFTCİ*

GİRİŞ

Hz. Ömer tarih boyunca Kur'an ve Sünnet anlayışı, bir konuda hüküm verirken bu iki kaynağı "okuma" biçimi bakımından farklı fikir ve bakış açılarına sahip birçok ilim adamı ve araştırmacıların ilgisini çekmiş, birbirlerinden oldukça farklı yorum ve değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bu yönüyle Hz. Ömer gerek fıkıh anlayışı gerekse istinbat metodu bakımından tekrar tekrar ele alınması ve incelenmesi gereken bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik dönem fıkıh literatürüne bakıldığında müçtehit imamların Hz. Ömer gibi fakih sahabilerden çokça istifade ettiği görülmektedir.⁴⁵⁸ Hz. Ömer gerek fıkıh anlayışı gerekse fıkıh merkezli tavır ve yaklaşımlarıyla özellikle rey ekolünün düşünce sisteminin şekillenmesine en fazla etki ve katkı yapan sahâbilerden birisi olmuştur.⁴⁵⁹ Onun Kûfe merkezli bu ekole etkisi daha ziyade danışmanlarından Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd vasıtasıyla olmuştur.⁴⁶⁰

Hz. Ömer reye önem vermiş, Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan meselelerin hükme bağlanması hususunda kadılara yazdığı mektuplarla / talimatnamelerle onları rey ile içtihat etmeye teşvik etmiştir.⁴⁶¹ O dönemde rey, daha ziyade hükmü Kitap ve sünnet tarafından açıklanmayan meselelerin, naslardan çıkarılan prensipler ışığında çözüme kavuşturulması anlamında kullanılmaktaydı.⁴⁶² Reye değer verdiği, naslarda hükmü bulunmayan meselelerin

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

⁴⁵⁸ Mehmet Öztürk, "Hz. Ömer'in İctihatlarındaki Fikhî İlkelere Kısa Bakış", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 2, s. 76.

⁴⁵⁹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: 1969), s. 240; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis* (Bursa: 2006), s. 205-206; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları* (İstanbul: 2015), s. 103.

⁴⁶⁰ Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, s. 206; Koçak, "Ömer", *DİA*. XXXIV, 52.

⁴⁶¹ Bu talimatların içeriği ile ilgili olarak bk. İbn Kayyum el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvaki'in an Rabbi'l-âlemîn* (Kâhire: 2006), I, 75-76; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: 1989), s. 121; a.mlf. *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: 1996), s. 52; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 66 (Dipnot. 191).

⁴⁶² Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 240; Muhammed Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Çev. Osman Kesioğlu (Ankara: 2002), s. 293; Muhsin Koçak, "Ömer", *DİA*. XXXIV, 52.

çözümünde rey ile içtihat yöntemini benimsediği için “*rey içtihadının imamı*” olarak takdim edilmiştir.⁴⁶³

Bu tebliğde rivayetlerin Hz. Peygamber’e isnadının tevsik edilmesi adına Hz. Ömer’in göstermiş olduğu çaba ve hassasiyetin bir neticesi olan bazı uygulamalarının Hanefîlerin haber-i vahid ile amel konusundaki anlayışlarının şekillenmesine etkisini ele almaya çalışacağız. Ayrıca Hanefîlerle özdeşleşen istihsan yönteminin ilk örneklerinin Hz. Ömer’in uygulamalarındaki varlığı ve bunun Hanefî mezhebine yansımalarını ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. Hz. Ömer’in Fıkıh Anlayışının Hanefî Fıkıhına Yansımaları

1.1. Hz. Ömer’in rivayetler konusundaki ihtiyatının Hanefî mezhebine yansımaları

Hz. Ömer’in hadis rivayeti konusunda işi çok sıkı tuttuğu (*tesebbüt*), gelişmiş güzel hadis nakledilmesinden hoşlanmadığı, az hadis rivayet edilmesini istediği bir gerçektir.⁴⁶⁴ Hatta bazı sahabeleri çok fazla hadis naklettikleri için hapsedtiği / Medine dışına çıkmalarını engellediği,⁴⁶⁵ bazı kimselerin onun döneminde hadis rivayetinden çekindiklerine dair iddialar kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁶⁶ Hz. Ömer’in bu tavrını Karaza b. Ka’b (ö. 50 / 670) şöyle anlatıyor: “Ömer bizi Irak / Kûfe’ye gönderirken bizimle birlikte bir süre yürüdü ve şöyle dedi: ‘Sizinle birlikte niçin yürüdüğümü biliyor musunuz?’ Bizi uğurlamak / memnun etmek için, diye cevap verince, şöyle dedi: ‘Ben size şunu söylemek için sizinle beraber yürüyorum. Siz halkı, arı uğultusu gibi Kur’an okuyan bir topluluğa gidiyorsunuz. Hadis rivayetleriyle onları Kur’an okumaktan alıkoymayın ve onları meşgul etmeyin. Yoksa Kur’an’ı bırakırlar. Resûlullahtan rivayeti azaltınız.’ Bu kavme geldiklerinde halk, Karaza’dan kendilerine hadis rivayet etmesini istemiş, fakat o, ‘Ömer bizi menetti!’ diyerek bundan kaçınmıştır.”⁴⁶⁷

⁴⁶³ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 70; Kahraman, *Kûfe’de Hadis*, s. 206.

⁴⁶⁴ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Haydarabâd: 1958), I, 6; Muhammed Biltâcî, *Menhecü Ömer b. el-Hattâb fi't-teşrii'*: *dirâse müsteve'abe li-fıkhi Ömer ve tanzîmâtihî* (Kahire: t.y.), s. 80; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Kâhire: 1988), s. 92, 95; Abdulkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah* (Ankara: 1974), s. 61; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 106; Ali Çelik, “Hz. Ömer’in Hadisçiliği”, *SDÜİFD*. Isparta: 1995, Sy. 2, s. 260.

⁴⁶⁵ Ebû Hureyre, Abdullah b. Mes’ûd, Ebu’d-Derdâ ve Ebû Zer el-Ğîfârî gibi sahabeler bu isimler arasında zikredilmektedir. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 7. İlgili rivayetin tahlil ve tenkidi için bk. Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 108-111.

⁴⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl* (İstanbul: 1987), I, 94; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 7; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: 2003), s. 23-24.

⁴⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel*, I, 94; İbn Mâce, *Mukaddime*, 3; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 7; Dârimi, *es-Sünen*, I, 85; Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 97. Rivayetin değerlendirmesi

Hz. Ömer'in hadis rivayeti konusundaki bu olağanüstü titizliği ilk bakışta Kur'an ile sünnetin birbirine karışma tehlikesini önlemeye yönelik bir tavır olarak anlaşılrsa da aslında doğrudan sünnetin muhafazasına yöneliktir.⁴⁶⁸ Öyle ki Hz. Ömer, hadîs rivâyetini tahdid ve tahkikte sergilediği dikkat ve hassasiyeti daha da ileri götürerek âdeta sistemleştirmiş, bir nevi devlet politikası hâline getirmiştir.⁴⁶⁹ Bu yüzden Zehebî kendisinden "*Hadîs naklinde hadîşçiler için tessebüt (araştırma, titiz davranma) yolunu açtı.*" diye bahsetmektedir.⁴⁷⁰ Onu, rivayetler konusunda tessebüt ve tahditte bu kadar sıkı davranmaya götüren temel sebep de hata yapma yani Hz. Peygamber'e söylemediği bir şeyi isnad etme korkusudur.⁴⁷¹

Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin büyük çoğunluğu mana yoluylardır.⁴⁷² Birçok rivayetin "*Hz. Peygamber şöyle emretti veya böyle yasakladı.*" formunda gelmesi bunun en belirgin göstergesidir. Bu sebeple râvinin idrakinin zayıflığından dolayı rivayeti aktarırken kullandığı kavramlar Hz. Peygamber'in muradını / maksadını tam olarak yansıtamayabilir. Bu yüzden mana yolu ile rivayette haberin doğru ve sahih şekilde zapt edilip nakledilebilmesi için râvinin anlama ve kavrama kapasitesinin önemi büyüktür.⁴⁷³ Bu durumun farkında olan Hz. Ömer, Hz. Peygamber'den hadis naklederken bazı durumlarda metni olduğu gibi aktaramama endişesiyle daha titiz ve sıkı davranmıştır.⁴⁷⁴ O, bu hassasiyetinin bir sonucu olarak zaman zaman tek kişi tarafından kendisine rivayet edilen bazı haberleri tevsik ve teyit etmek için râviden rivayetine şahit getirmesini istemiştir. Hadis rivayeti konusunda bu kadar hassas davranmasına rağmen Hz. Ömer şahit istediği rivayetler içerisinde -Fatma bnt. Kays hariç⁴⁷⁵- hiçbir sahabeyi itham da etmemiştir.⁴⁷⁶

için bk. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 42-43; Çelik, "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", *SDÜİFD*. Sy. 2, s. 260-261.

⁴⁶⁸ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 96.

⁴⁶⁹ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte* (Ankara: 1988), I, 44.

⁴⁷⁰ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 6; Canan, *Kütüb-i Sitte*, I, 44.

⁴⁷¹ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 96-97.

⁴⁷² Mana yoluyla yapılan rivayetin değeri hakkındaki tartışmalar için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beirut: 2007), s. 194-195.

⁴⁷³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr* (Beirut: 1997), II, 554-555. Benzer bir yaklaşım için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 195.

⁴⁷⁴ Ebubekir Sifil, *Hz. Ömer ve Nebvî Sünnet* (İstanbul: 2007), s. 111-112.

⁴⁷⁵ Hz. Ömer, Fatma bnt. Kays'ın kocasının kendisini bain talak ile boşadığını Hz. Peygamberin de kendisine nafaka ve sükna hakkı vermediğini bildiren haberini (Müslim, *Talâk*, 46; Ebû Dâvud, *Talâk*, 38; Tirmizî, *Talâk*, 6; Neseî, *Talâk*, 70.) açık naslara aykırılığı sebebiyle kabul etmemiştir (Cessâs, *el-Fusûl* (İstanbul: 1994), III, 118; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 183; Pezdevî, *Kezû'l-vusûl* (Beirut: 1997), III, 17; Serahsî, *Usûl* (Beirut: 1997), I, 332; a.mlf. *el-Mebsût* (Beirut: t.y.), V, 201-202; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 17.). Bu durum kendisine haber verilince, iyice belleyip bellemediğini bilmediğimiz bir kadının rivayeti sebebiyle Allah'ın kitabını ve Resûlünün sünnetini terk edemeyiz diyerek, bu rivayeti ka-

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189 / 805) Hz. Ömer'in âhad haber konusundaki şahit isteme tutumunun gerekçesinin "ihtiyat" olduğunu belirtmektedir. Ona göre raviler ikinci bir şahit getirememiş olsalar bile Hz. Ömer bu haberleri zaten kabul edecekti.⁴⁷⁷ Ancak Hz. Ömer münafık, fâcîr ve bedevilerin şu veya bu şekilde içinde buldukları durumdan çıkmak ya da kendilerine bazı menfaatler temin etmek maksadıyla rivayetlere yalan, hile, tedlîs vb. birtakım yollarla müdahalede bulunmalarından çekinmekte; bir nevi kötü niyet sahibi olan bu kimselere; "Ömer şahitsiz tek kişinin rivayetini kabul etmiyor." hissini vererek yanlışa tevessül etmelerini önlemek, böylece onlar üzerinde psikolojik bir baskı oluşturmak istiyordu.⁴⁷⁸

Biltâcî Hz. Ömer'in bu tavrının gerekçesini şu sözlerle açıklamaktadır: "Eğer haberin râvisi, rivayetin konusu birçok kez gerçekleşen bir olay olmasına rağmen sahabeden sadece bir kişi ise, bu yaklaşım (şahit isteme) sünnet nassını tespite yönelik bir tavidir. Yani başka bir şahit istemenin amacı haberi rivayet eden raviyi şahit ile desteklemektir. Hz. Ömer, ravinin kendisine başka bir şahit getirememesi durumunda hadisi reddetmekle ve kendisini de cezalandırmakla tehdit ederdi. Onun böyle davranmasının sebebi; insanların, Hz. Peygamberden hadis rivayet etme konusunda bazen cesur / özensiz ve dikkatsiz davranmalarından korkmasıydı. Çünkü imanı zayıf olan bazı kimseler bu durumu istismar edebilir, Hz. Peygamber adına hadis uydurmak için kullanabilirlerdi. O, insanlara şunu öğretmek istiyordu: Ömer başka şahit istiyor. Bu yüzden onlar da Hz. Peygamberden hadis rivayet etmeden önce defalarca düşünüyorlardı. Ayrıca bunun sebeplerinden birisi de ravinin haberi doğru şekilde zapt etmesini, dikkatlice dinlemesini ve anlamasını sağlamaktır. Yoksa Hz. Ömer'in amacı, insanları yalancılıkla itham etmek değildir."⁴⁷⁹

bul etmemiş ve bâin talak ile boşanan kadının nafaka ve sükna hakkının bulunduğu hükmetmiştir (Serahsî, *Usûl*, I, 332; a.mlf. *el-Mebsût*, V, 201; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 14-15; Biltâcî, *el-Menhec*, s. 83.). Hz. Ömer'i bu rivayeti reddetmeye sevk eden husus, naslar tarafından açıkça ortaya konan şer'î esaslara aykırılışıdır. Nitekim "Onları evlerinden çıkartmayın" (Talâk,65/1.) "Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp (götmelerini sağlamak için) kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hâmile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için çocuğu emzirirlerse onlara ücretlerini verin, aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız çocuğu, başka bir kadın emzirecektir" (Talâk, 65/6) ayetleri açık olup, boşamanın ric'î ya da bâin oluşuyla ilgili bir ayırım yapmaksızın mutlak olarak gelmişlerdir. Ayrıca Hz. Ömer bizzat kendisinin Hz. Peygamberin "Üç talakla boşanmış bir kadının iddeti devam ettiği sürece nafaka ve barınma hakkı vardır" (Abdurrezzâk, *Musannef*, VII, 27; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, III, 67; Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, III, 277.) dediğini işittiğini ifade etmektedir.

⁴⁷⁶ Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 183; Sifil, Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet, 117.

⁴⁷⁷ Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: 1990), III, 75-76 (فهذا أفضل في الاحتياط والواحد مجزئ). Serahsî, *el-Mebsût*, X, 166; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 295.

⁴⁷⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr* (Kâhire: 1993), XXVII, 162; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî* (Kâhire: 2006), IV, 490-491; Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 92.

⁴⁷⁹ Biltâcî, *el-Menhec*, s. 72.

Hz. Ömer'in hadis konusundaki bu titizliğini fazla bulan Ubey b. Ka'b, "Ey Ömer Hz. Peygamber'in ashabına azap etme!" şeklinde serzenişte bulununca, Hz. Ömer, "Bir şey (hadis) duyduğum zaman onu tahkik / tespit etmek hoşuma gidiyor." cevabını vermiştir.⁴⁸⁰

Hz. Ömer'in işte bu hassasiyetinin / ihtiyatının bir yansıması olan şahit isteme uygulaması tek kişi tarafından rivayet edilen bütün haberler için geçerli bir şart değildir.⁴⁸¹ Çünkü o, tek kişi tarafından rivayet edilen birçok hadisi şahit istemeksizin kabul etmiş ve onlarla hüküm vermiştir.⁴⁸² Şahit istediklerinin sayısı ise daha azdır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Muğire b. Şu'be'den ceninin diyeti ile ilgili haberi hakkında şahit istemiş, Hz. Âişe (ra.) şahitlik etmiş,⁴⁸³ Ubey b. Ka'b'ın Mescid-i Nebevî'nin genişletilmesi meselesinde Hz. Davud'un Beyt-i Makdîs'in inşasına dair rivayete şahit getirmesini istemiş, Ebu Zerr el-Ğifârî (RA) şahitlikte bulunmuş,⁴⁸⁴ Zeyd b. Sâbit'in inzal vâki olmadıkça gusül gerekmediği şeklindeki fetvasının dayanağı olarak Rifâ'a b. Râfî'in Hz. Peygamber döneminde böyle yaptıklarını söylemesi ve konunun Hz. Âişe'ye (ra.) sorulması, bunun karşılığında da Hz. Âişe tarafından fetvanın düzeltilmesi⁴⁸⁵ rivayetleridir.⁴⁸⁶

Hz. Ömer'in şahit istediği rivayetlerin en meşhuru Ebu Sa'îd el-Hudrî rivayetidir. Ebu Musa el-Eş'ârî, kendisinin yanına girmek için üç defa izin istemiş, cevap gelmeyince de dönüp gitmiş, işini bitiren ve kapıyı çalanın gelmesini isteyen Hz. Ömer, onun gittiğini öğrenince arkasından haber gönderip çağırarak, kendisine dönüp gitme sebebini sormuş, Ebu Musa el-Eş'ârî de, Hz. Peygamber'in "Biriniz bir eve girmek istediğinde üç defa selam versin / izin istesin. Cevap verilmezse de dönsün."⁴⁸⁷ buyurduğunu, bu yüzden kendisinin de döndüğünü söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in böyle söylediğine dair kendisinden şahit istemiş, Ebu Sa'îd el-Hudrî de kendisine şahitlik

⁴⁸⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVII, 160-161; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî*, IV, 491.

⁴⁸¹ Biltâcî, *el-Menhec*, s. 72; Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, 111; Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: 2009), s. 143.

⁴⁸² Hz. Ömer'in şahitsiz kabul ettiği âhad haberlere şunlar örnek verilebilir: Kadının kocasının diyetinden miras payı alabileceğine dair Dahhak b. Süfyan el-Kilâbî hadisi, ceninin diyetinin ğurre olduğuna dair Haml b. Malik rivayeti, taun vakası ve Mecûsilere ehli kitap muamelesi yapılacağına dair Abdurrahman b. Avf rivayetleri bunlardan bazılarıdır. Bk. Şeybânî, *el-Asl*, III, 76-80; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 166-167; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVII, 162-163; Biltâcî, *el-Menhec*, s. 74-77.

⁴⁸³ Buhârî, *Diyât*, 25; *İ'tisâm*, 13; Müslim, *Kasâme*, 38; Ahmed b. Hanbel, IV, 244, 253.

⁴⁸⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra* (Beyrut: 1996), IV, 329.

⁴⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, V, 115.

⁴⁸⁶ Örnekler için bk. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 7-8; Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, s. 113-116.

⁴⁸⁷ Mâlik, *el-Muvatta'*, *İsti'zân*, 3; Buhârî, *İsti'zân*, 13; Müslim, *Âdâb*, 33; İbn Mâce, *Edeb*, 17; Ebû Dâvud, *Edeb*, 127; Tirmizî, *İsti'zân*, 3.

etmiştir.⁴⁸⁸ Rivayetin devamında Hz. Ömer, Ebu Musa el-Eş'arî'ye “*Ben seni it-ham etmiyorum. Fakat Hz. Peygamberden hadis rivayeti zor bir iştir. Dikkat ve hassa-siyet ister. Ben bazı insanların Hz. Peygamber adına söz söylemelerinden / yalan uy-durmalarından korkuyorum.*” şeklindeki izahıyla bu tavrının gerekçesini açıkla-mıştır.⁴⁸⁹

Kısaca ifade etmek gerekirse Hz. Ömer'in bütün derdi / gayesi, hadis nak-leden kimselerin Hz. Peygamber'in *fem-i muhsin*lerinden sadır olan sözleri sağ-lıklı bir şekilde dinleyip, doğru şekilde zapt edip, tefakkuh ettikten sonra ar-tırma ve eksiltme yapmaksızın yine aynı hassasiyet ve dikkatle başkalarına ak-tarmalarını sağlamaktır.⁴⁹⁰

Hz. Ömer'in gerek âhad hadisler konusundaki bu yaklaşımının gerekse fıkıh anlayışının, mezheplerin teşekkülünde, usul ve esaslarının tespitinde bü-yük katkısının olduğu şüphesizdir. Bu etkinin, özellikle Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd (ra.) gibi önde gelen sahabelerin fıkıh anlayış ve fetvalarıyla şekillenen Kûfe hukuk ekolünde ve doğal olarak Hanefî mezhebinde ayrı bir yeri vardır. Çünkü genel olarak Kûfe fıkıhı, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un fetvalarına dayanmaktadır.⁴⁹¹ Bu etki tâbiûn döneminde ehl-i rey'in en büyük temsilcisi sayılan İbrahim en-Nehaî'de görülmektedir. O, hocaları Alkame b. Kays, Mesrûk b. el-Ecda', Esved b. Yezîd vasıtasıyla Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan öğrenmiş olduğu usulleri nasları anlama ve yorumla-mada kullanmış; bazı rivayetleri Kur'an'a ve umûmu'l-belvâ'ya aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit etmiştir.⁴⁹² İbrahim en-Nehaî ve Hammad yoluyla onların hadis tenkidi konusundaki düşünce tarzları, rivayetler konusunda gösterdikle-ri titizlik ve dikkatin yanı sıra fıkıh anlayışları ile usulleri de Ebu Hanîfe'ye in-tikal etmiştir.⁴⁹³ Ebu Hanîfe, bilgi kaynaklarını sıralarken Hz. Ömer'e özellikle atıfta bulunur, “*İlimimin kaynakları Ömer, Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'dur.*”⁴⁹⁴ derdi.

Hanefî usulcülerin “*bir, iki ya da daha fazla kişi tarafından nakledilen, meşhur ve mütevatir seviyesine ulaşmayan haber*” olarak tarif ettikleri⁴⁹⁵ âhâd haber (ha-

⁴⁸⁸ Şeybânî, *el-Asl*, III, 75-76; Serahsî, *el-Mebsût*, X, 166.

⁴⁸⁹ Mâlik, *el-Muvatta'*, *İsti'zân*, 3; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XXVII, 163; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, IV, 491; Biltâcî, *el-Menhec*, s. 78.

⁴⁹⁰ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 95; Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, 112.

⁴⁹¹ Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 309; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, s. 202-203; 205-206; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 103.

⁴⁹² Rif'at Fevzî Abdumuttalip, *Tevsîkû's-sünne fi'l-karnî's-sâni el-hicrî* (Mısır: 1981), s. 59-60; Muhammed Ravvâs Kal'acı, *Mevsûatü fihî Ömer b. el-Hattâb* (Beyrut: 1989), I, 199; II, 991-995; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 115.

⁴⁹³ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 309-310.

⁴⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm: Târîhu Bağdâd* (Beyrut: 2001), XV, 458.

⁴⁹⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vusul*, II, 538; Salim Öğüt, *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri* (İstanbul: 2003), s. 18; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA*. XIV, 349.

ber-i vâhid), ilk dönemlerden itibaren gerek mahiyet ve kavram gerekse delil olup olamayacağı bakımından çeşitli tartışmalara konu olmuştur.⁴⁹⁶ Özellikle haber-i vâhid ile amel edilebilmesi için mezhepler birtakım şartlar aramış, bunlar içerisinde de en sıkı davrananlar Hanefiler olmuştur. Hanefilerin haber-i vâhidi kabul noktasında bu kadar sıkı şartlar aramasında rey fikhının merkezi konumunda olan Kûfe'nin çeşitli dini, kültürel ve sosyolojik çevreleri bir arada barındıran çok kültürlü bir yapıya olmasının da etkisi vardır.⁴⁹⁷

Çok sayıda farklı fırka ve grupları içinde barındıran Kûfe, bu kozmopolit yapının bir sonucu olarak Medîne'den farklılık arz etmekteydi.⁴⁹⁸ Medine, Peygamberin ve ashabının yaşadığı, sünnet malzemesinin bol, problemlerin daha az ve genellikle nebevî mirasa göre çözüme kavuşturulduğu bir şehir iken; Kûfe farklı inanç ve kültürlere ev sahipliği yapan, sahip olduğu sosyo-kültürel çeşitliliğin tabii bir sonucu olarak problemlerin daha karmaşık ve girift olduğu bir şehir idi. Burada güvenilir sahih sünnet malzemesinin az, uydurma rivayetlerin fazla olmasından dolayı ortaya çıkan meselelere rey eksikli çözümler üretmek kaçınılmaz bir durum arz ediyordu.⁴⁹⁹

Hadis uydurma faaliyetlerinin yoğun olması sebebiyle İmam Malik'in "*Orası darphane gibidir; hadis gece basılır, gündüz harcanır.*"⁵⁰⁰ diye tavsif ettiği Kûfe, hadis uydurma konusunda bir merkez, adeta "*Darphane*"⁵⁰¹ vazifesi görmekteydi. Bu yüzden Hanefiler, rivayetler konusunda daha titiz davranmak, uydurma ve zayıfları ayıklamak, sahih olanları ortaya çıkarmak için daha bir dikkat ve ihtiyatla hareket etmek durumunda kalıyorlardı.⁵⁰² Hadislerin tedvin ve tasnifinin henüz bütünüyle tamamlanamaması, uydurma rivayetlerin yaygınlaşması sebebiyle⁵⁰³ Hanefiler özellikle Kûfe merkezli rivayetlerin - mütevatir ve meşhur seviyesine ulaşmamışsa- sıhhatini test etmek, bu tür ha-

⁴⁹⁶ Tartışmalarla ilgili olarak bk. Ögüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, s. 19-34; Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DİA*. XIV, 349 vd.

⁴⁹⁷ Kûfe'nin tarihi, siyasi, ilmi, sosyal ve iktisadî yapısı ile ilgili olarak bk. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2001; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, s. 83 vd.

⁴⁹⁸ Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, s. 95 vd.

⁴⁹⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 276; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, s. 202, 215; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 111.

⁵⁰⁰ Kûfe'deki hadis uydurma faaliyetleriyle ilgili anlatılan şu anekdot da dikkat çekicidir. Bir adam İmam Malik'e gelerek "*Kapında yetmiş gün bekledim ve ancak altmış hadis yazabildim*" deyince, İmam Mâlik *altmış hadis mi!* diyerek bunun büyük bir rakam olduğunu ifade etmiş; bunun üzerine adam "*ama biz Kûfe'de bir mecliste altmış hadis yazıyorduk*" deyince İmam Malik şöyle demiştir: "*Orası darphane gibidir; hadis gece basılır, gündüz harcanır.*" Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: 1993), VIII, 114.

⁵⁰¹ Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvin*, s. 194.

⁵⁰² Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 276.

⁵⁰³ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 293.

berlerle amel edebilmek için birtakım kriterler ortaya koymak durumunda kalmışlardır.⁵⁰⁴ İşte Hanefilerin ileri sürdükleri bu kriterler ile Hz. Ömer'in hadis rivayeti konusundaki bazı uygulamalarının birbirleriyle benzerlikler taşıdığı görülmektedir.

Hz. Ömer'in tek kişi tarafından rivayet edilen haberler konusunda şahit istemenin yanında rivayetlerin tevsiki ve Hz. Peygamber'e isnadını pekiştirmek için başvurduğu yöntemlerden birisi de rivayetin umûmu'l-belvâ'ya aykırılı olmaması ilkesidir.

“Çokça karşılaştığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle, bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumlar”⁵⁰⁵ olarak tanımlanan umûmu'l-belvâ Hz. Ömer'in ve Hanefilerin âhad haberle amel etme noktasında dikkate aldıkları kriterlerden birisidir.

Hz. Ömer'in mezkûr izin isteme hadisesinde haber hakkında tevakkuf etmesi ve Ebu Musa el-Eş'arî'den şahit istemesinin sebebi, rivayeti umûmu'l-belva kapsamında değerlendirmesidir.⁵⁰⁶ Çünkü başkasına ait bir eve girerken selam verme ve izin isteme gündelik hayatta sıkça karşılaşılan ve herkesin bilmesi gereken bir konudur. Ancak Hz. Ömer bu rivayetten o ana kadar haberdar olamamıştır. Ebu Musa el-Eş'arî ise, Müslüman olduktan sonra hicri 7 / 628 yılında Medîne'ye gelmiş, kısa bir süre sonra da Hz. Peygamber tarafından Yemen'e âmil olarak gönderilmiş, Medîne'ye dönüşü de ancak Hz. Peygamber'in vefaatından sonra olabilmektedir. Medîne'ye döndükten sonra da yine fetihlere katılmış ve çeşitli idarî görevler üstlenmiştir.⁵⁰⁷

Genç yaşta Müslüman olan, idarî görevler ve fetihler sebebiyle Medine'de çok fazla ikamet edemeyen bir sahabenin günlük hayatta sıkça karşılaşılan bir durumla ilgili yaşadığı olay ve Hz. Ömer'in bu uygulamanın dayandığı haberi ilk defa o an duyması elbette şaşırtıcıdır. Bir yandan devletin başı olmasına ve her gün pek çok insanın yanına girmek için izin istemesine rağmen Hz. Ömer'in o ana kadar bu rivayetten haberdar olmaması; diğer yandan Medine dışından gelen ve önemli konular görüşmesi muhtemel üst düzey bir kamu görevlisinin halifenin evine kadar geldiği halde kapıdan geri dönmesi sıradan bir olay değildir. Hz. Ömer hadiseyi sıkça meydan gelen ve herkesin haberdar olması gereken olaylar kapsamında değerlendirmiş, bu yüzden de Ebu Musa el-Eş'arî'den şahit istemiştir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 114-115.

⁵⁰⁵ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: 2012), s. 176; Mustafa Baktır, “Umûmu'l-belvâ”, *DİA*, XLII, 155

⁵⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 117; Serahsî, *Usûl*, I, 332; Ögüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, s. 83.

⁵⁰⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (Beyrut: 1992), IV, 212.

⁵⁰⁸ Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünneti*, 118.

Yine Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd hayızlı ve cünüp olan kimsenin suyu bulamaması ya da kullanamaması durumunda teyemmüm yapması gerektiğini bildiren haberi de umûmu'l-belvâya aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.⁵⁰⁹ Ammar b. Yâsir (ra.) tarafından nakledilen olaya göre Ammar, Hz. Ömer'e, "Hatırlamaz mısın seninle bir yolcuktayken cünüp olmuştum. Sonra da toprağın üzerinde yuvarlanmıştım. Bunu sonraki bir zaman Hz. Peygamber'e sormuştum da bana 'Eşek mi oldun! (Onun ağnadığı gibi mi ağnadım). Elini iki defa toprağa vurman yetmez miydi?'⁵¹⁰ buyurmuştu." Bunun üzerine Hz. Ömer "Allahtan kork!" demişti. Ammar (ra.) da "Eğer istersen bunu asla kimseye söylemem." dediği zaman Hz. Ömer (ra.) "İster anlat ister anlatma." diyerek karşılık vermiştir. Bu hadis İbn Mes'ûd'a hatırlatıldığında, "Ömer (ra.) buna kâni olmamıştır." cevabını vermiştir.⁵¹¹

Hz. Ömer bu rivayeti / olayı da umûmu'l-belvâ kapsamında değerlendirmiştir. Çünkü insanlar, yaşadıkları coğrafya itibariyle suyun kıt olduğu bir bölgede hayat sürmekte; fetihler, ticaret ya da yolculuk sebebiyle sık sık şehir dışına çıkmak durumundaydılar. Ancak Hz. Ömer her insanın karşı karşıya kalacağı tabii bir hal olan bu durumun su olmadığında teyemmümle giderilebileceğine dair haberi daha önce duymamış, hatta Ammar, kendisinin de içinde olduğu bir hadiseyi hatırlatmasına / aktarmasına rağmen Hz. Ömer bu olayı hatırlamamıştır. Herkesin ihtiyaç duyduğu ve bilmesi gereken bu olayın bir kişi tarafından nakledilmesini Hz. Ömer yadırgamış ve umûmu'l-belvâ'ya aykırı olduğu gerekçesiyle bu rivayeti kabul etmemiştir.

Hanefîler'e gelince umûmu'l-belvâ kapsamında değerlendirdikleri bir haberin tevatür ya da şöhret yoluyla nakledilmesi için gerekli şartlar oluşmasına rağmen, âhad yolla gelmesini problemli olarak görmüşler,⁵¹² rivayetin Hz. Peygamber'e isnadını ve aidiyetini zayıflattığı için bunu manevî inkita olarak değerlendirmişlerdir.⁵¹³

Bu konuyla ilgili bir değerlendirme yapan Serahsî (ö. 482 / 1090), aklen herkesi ilgilendiren ve herkes tarafından bilinmesi gereken bir konuda âhad

⁵⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 118; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 111; Öğüt, *Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, s. 83.

⁵¹⁰ Buhârî, *Teyemmüm*, 3; Müslim, *Hayız*, 110; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 123.

⁵¹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 202; Cessâs, *el-Fusûl*, III, 118; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 111 (وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ (قَالَ بِنُ مَسْعُودِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَا تُجِزُ النَّيْمُ لِلْحَائِضِ وَالْجُنُبِ وَرُوِيَ أَنَّ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَمَا تَذَكُرُ إِذْ كُنْتَ مَعَكَ فِي الْإِبِلِ، فَأَجَبْتُهُ فَتَمَعَكَتْ فِي الْغُرَابِ ثُمَّ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَصْرَتْ جَمَارًا أَمَا بِكَفَيْكَ حُرْبَتَانِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ إِنَّ اللَّهَ قَالَ إِنْ شِئْتَ فَلَا أَذْكَرُ أَبَدًا فَقَالَ عُمَرُ إِنْ شِئْتَ فَأَذْكَرُهُ وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَذْكَرُهُ وَلَمَّا ذَكَرَ لِابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَدِيثَ عَمَّارٍ فَقَالَ لَمْ يَفْتَعِ بِهِ (عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

⁵¹² Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 176; Zekiyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: 2000), s. 88.

⁵¹³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 12-13; Baktır, "Umûmu'l-belvâ", *DİA*, XLII, 155.

yolla nakledilen rivayetleri zeyf (değersiz / geçersiz / kalp para) olarak nitelemekte ve bu konuda şunları söylemektedir: “Şerâat sahibi Hz. Peygamber, insanlara ihtiyaç duydukları konuları açıklamakla görevlendirilmiştir. Herkesi ilgilendiren bir konuda Hz. Peygamber’in toplumun geneline yönelik ta’lim ve tebliğ vazifesini bi-hakkın yerine getirdiği ilke olarak kabul edilir. Onu dinleyen sahabelerin de, bu bilgilerin sonraki nesillere aktarılmasında gereken özen ve hassasiyeti aynen gösterdikleri düşünülür. Hal böyle olunca herkesi ilgilendiren bir konuda herkes tarafından bilinmeyen ve duyulmayan bir haber, yani ancak birkaç kişi tarafından rivayet edilmiş bir hadis ya hatalı ya da mensuh sayılır. Bu sebeple havanın açık / bulutsuz olduğu gün, sadece bir kişi Ramazan hilalini gördüğünü iddia etse bu konudaki şehadeti kabul edilmez.”⁵¹⁴

Hanefî usûlcüler Hz. Ömer’in bir eve girerken üç defa izin istemenin gerekli olduğuna dair haber ile hayızlı ve cünüp kimsenin su bulamadığı takdirde teyemmüm yapabileceğini bildiren rivayeti kabul etmemesini, umûmu’l-belva’ya kapsamında olan haber-i vahidlerin geçersiz sayılacağıının delili olarak zikrederler.⁵¹⁵

Hanefiler’in umûmu’l-belvâ kapsamında değerlendirdikleri ve amel etmedikleri rivayetlerden bazılarını şöyle zikredebiliriz: Tenasül organına dokunmanın,⁵¹⁶ ateşin dokunduğu şeyleri yiyip-içmenin⁵¹⁷ ve cenaze taşımanın abdesti gerektireceği,⁵¹⁸ kıraatin açıktan yapıldığı namazlarda Fatihâ’dan önce bismelenin sesli okunmasının⁵¹⁹ ve rükûa giderken ve doğrulurken ellerin kulak hizasına kaldırılmasının gerekli olduğunu⁵²⁰ bildiren rivayetlerdir.⁵²¹ Aynı şekilde Malikîlerin ezanın son cümlesinin “Lâ ilâhe illallahu vallahu ekber” şeklinde olduğuna delil olarak ileri sürdükleri haberi de umûmu’l-belvâ kapsamında değerlendirdikleri için kabul etmemişlerdir.⁵²²

⁵¹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 368.

⁵¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 117-118; Serahsî, *Usûl*, I, 332; Öğüt, *Haber-i Vâhid’in Kaynak Değeri*, s. 83.

⁵¹⁶ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 69; Tirmizî, *Tahâret*, 61, 62; Neseî, *Tahâret*, 117; *Gusûl*, 30.

⁵¹⁷ Buhârî, *Et’ime*, 53; Müslim, *Tahâret*, 74; *Hayız*, 90; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 75; Neseî, *Tahâret*, 121; İbn Mâce, *Tahâret*, 65 (الوضوء مما مست النار).

⁵¹⁸ İbn Abbas, Ebû Hureyre’nin nakletmiş olduğu bu rivayeti, “bizler ateşte kaynamış sıcak suyla abdest alıyoruz, eğer bu rivayet sabit olsaydı, herkesin nakletmesi gerekirdi. Zira bu, herkesin ihtiyaç duyduğu (herkesin bilmesi gereken) bir bilgidir” diyerek reddetmiştir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 119; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 180-181.

⁵¹⁹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 307.

⁵²⁰ Buhârî, *Ezân*, 145; Tirmizî, *Salât*, 110; Neseî, *İftitah*, 1-3; *Tatbik*, 19, 21, 36;97; *Sehv*, 29, 31; İbn Mâce, *İkâmetü’s-Salât*, 72.

⁵²¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 191-203; Serahsî, *Usûl*, I, 368-369; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, III, 16-18; Sıgnâkî, *el-Kâfî şerhu’l-Pezdevî*, III, 1292; Emir Padişah, *Teysîru’t-tahrîr* (Mekke: t.y.), III, 112-115.

⁵²² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 129.

Mezkûr örneklerden umûmu'l-belvâ kapsamında olmasına rağmen âhad yolla nakledilen ve bu yüzden Hanefiler tarafından kabul edilmeyen “zekere dokunmanın abdest gerektireceğine”⁵²³ dair rivayeti niçin reddettiklerini Serahsî şu sözlerle açıklamaktadır: “Biz bununla amel etmeyiz. Çünkü hadisi rivayet eden Busre bnt. Saffan herkesin bilmesi gereken bir konuda rivayetiyle tek kalmıştır. Söylenen şudur: Hz. Peygamber (SAV), bu hükmü sadece ona öğretmiştir. Hâlbuki onun buna ihtiyacı yoktur. Buna son derece ihtiyacı olan diğer sahabelerin bu hadisi bilmemelerine ise imkân yoktur.”⁵²⁴ Serahsî *el-Mebsût*'ta bu rivayetle ilgili değerlendirmelerine şöyle devam eder: “Busre bnt. Saffan hadisi sahih olmaktan neredeyse uzaktır. Yahya b. Main şöyle demiştir: Üç şey vardır ki, bu konularda Hz. Peygamber'den sahih bir hadis gelmemiştir. Onlardan birisi de bu meseledir. Acaba neden Hz. Peygamber bu konuyu sahabenin büyüklüğü yanında söylememiş ve onlardan hiç kimse nakletmemiş de sadece Büsre'nin yanında söylemiş! Oysaki Resûlullah evinden çıkmamış / örtülü genç bir kızdan daha hayalî idi.”⁵²⁵

Örneklerde de görüldüğü üzere Hz. Ömer'in âhad haber konusundaki dikkat ve titizliği, Hanefî mezhebinde daha ayrıntılı ve teknik biçimde kendisini göstermiştir. Özellikle Hanefî mezhebinin doğduğu bölge olan Kûfe'deki uydurma hadis faaliyetleri ve çeşitliliği dikkate alındığında mütevatir ve meşhur seviyesine yükselmemiş olan rivayetlerin başka yol ve yöntemlerle tevsik edilmesi, rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespit edilebilmesi için birtakım kriterlere tabi tutulması zorunluluk arz etmiştir. Rivayetlerle amel konusundaki bu bakış açısı, bir taraftan mevzu rivayetlerin ayıklanarak Hanefî fıkının sağlam temeller inşası diğer taraftan da insanların ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan yeni meselelere doğru ve güvenilir çözümler üretilebilmesi için elzemdi.

1.2. Hz. Ömer'in fıkıh anlayışında istihsan'ın yeri ve Hanefilere yansması

Klasik İslâm hukuk literatürü incelendiğinde istihsanı bir fıkıh terimi olarak ilk kullanan kişinin Ebu Hanîfe olduğu kaynaklarda zikredilmekle⁵²⁶ birlik-

⁵²³ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 69; Tirmizî, *Tahâret*, 61, 62; Neseî, *Tahâret*, 117; *Gusûl*, 30.

⁵²⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 368.

⁵²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 66.

⁵²⁶ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: 1985), s. 25-26; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkibü Ebî Hanîfe* (Beyrut: 1981), I, 81, 84; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması* (İstanbul: 2014), s. 69; Şükrü Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, *Marife Dergisi* (2003), sy. 1, s. 31. Ignaz Goldziher (ö. 1921), istihsan prensibinin bizzat Ebû Hanîfe tarafından konulmuş olduğunu ifade etmektedir. Bk. Şener, *Kıyas, İstihsan ve İstislah*, 116; Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, s. 33; Ali Bakkal, “İstihsanın Mahiyeti ve Çağdaş Problemlere Çözüm Getirmedeki Önemi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* içinde (İstanbul: 2009), III, 15, 18.

te istihsanın temellendirilmesi ve sistematik hale getirilmesinde sonraki dönem Hanefî usûlcülerin önemli katkıları vardır.⁵²⁷

Klasik dönem Hanefî kaynaklarında genellikle istihsanı ilk tarif eden kişinin Kerhî (ö. 340 / 951)⁵²⁸ olduğu bildirilmektedir. O istihsânı “*Müçtehidin bir meselede, benzerlerine verdiği hükmü terk etmeyi gerektiren daha kuvvetli ve üstün bir sebepten / delilden dolayı o hükmü bırakıp aksine bir hüküm vermesi*” olarak tanımlamaktadır.⁵²⁹

Yine Kerhî'nin öğrencilerinden Cessâs (ö. 370 / 980) da “*Kendisine nispetle üstün olan (evlâ) bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesi*”⁵³⁰ şeklinde bir tarif yapmaktadır.

Serahsî, *el-Mebsût*'ta “*Zorluğu terk edip kolaylığı tercih etmek.*”⁵³¹ şeklinde istihsânın mantığını ortaya koyan güzel bir tarif yapmaktadır. Çünkü istihsânın amacı, kıyasın meselelere çözüm üretmediği, tikanıklığa ve istenmeyen sonuçlara sebep olduğu bir durumda murad-ı ilâhî ve makâsîd-ı şerâ'ı'yı da dikkate alarak sağlam ve kuvvetli gerekçelere dayanarak çözümler üretmektir.⁵³²

Hz. Ömer'in fıkıh anlayışı ve pratiğinde -her ne kadar kavramsallaştırma ihtiyacı duyulmamışsa da- istihsâna yer verdiği görülmektedir. Hz. Ömer'in içtihatlarında istihsânı kullanmasına rağmen bu içtihat faaliyetini herhangi bir kavramla ifade etmemesini ya da buna ihtiyaç duymamasını yasama ve yürütmenin yani devletin başı olmasıyla açıklamak mümkündür. Çünkü o kendisine verilen yetkiyi kullanırken yaptığı içtihat ameliyesini herhangi bir terimle ifade etme gereği duymamıştır. Kavramsallaştırma olgusu mezheplerin teşekkülüyle birlikte ortaya çıkan bir ihtiyaçtır. Müçtehit imamlar döneminde özellikle Ebu Hanîfe tarafından, toplumun yapısını ve ihtiyaçlarını dikkate alarak bazı istisnai hükümler getirme çabası istihsan olarak isimlendirilmiştir. Bu istihsan uygulamaları da Hz. Ömer'in fıkıh pratiğinde yer verdiği istihsanların bir nevi devamı niteliğindedir. Ebu Hanîfe, Hz. Ömer'in aksine resmî bir teşrî yetkisine sahip olmadığı için, istihsâna dayalı hükümler üretme ameliyesini “*istihsân*” kavramıyla ifade etmek durumunda kalmıştır. Onun vermiş olduğu bu hükümleri istihsân kavramıyla ifade etmesi, kendisine yöneltilebilecek

⁵²⁷ Bakkal, “İstihsanın Mahiyeti”, III, 15.

⁵²⁸ Kerhî'den önce istihsanı ilk tarif eden kişinin İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) olduğu söylenmektedir. Bk. Bakkal, “İstihsanın Mahiyeti”, III, 19.

⁵²⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 4.

⁵³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 234.

⁵³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 145.

⁵³² Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, s. 45; Adem Çiftci, “Hanefî Mezhebi'nin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Sy. 21/1 (Haziran-2017) s. 120.

birtakım baskı ve şiddetli tenkitleri hafifletme gayesine matuf olsa gerektir. Zaten bu bile onu muârzılarının şiddetli eleştirilerinden kurtaramamıştır.⁵³³

2. Hz. Ömer'in istihsân kapsamında değerlendirilen bazı uygulamaları şunlardır:

i. Hz. Ömer'in istihsâna göre hüküm verdiği olaylardan birisi kıtlık, kuraklık ve açlığın hüküm sürdüğü, "*âmu'l-mecâ'a ve'l-kaht*" ya da "*âmu'r-ramâde*"⁵³⁴ olarak isimlendirilen açlık ve kıtlık yıllarında hırsızlık suçuna genel kuraldan istisna yaparak had cezası uygulamamasıdır.

Kıtlık, kuraklık ve açlığın hüküm sürdüğü bu yılları anlatmak için kullanılan "*yakıp kül eden / kasıp kavuran yıllar*" anlamına gelen *âmu'r-ramâde*, ifadesi açlık ve kıtlığın insanlar üzerinde bıraktığı olumsuz etki ve derin izleri hatırlatması bakımından dikkat çekicidir.⁵³⁵ Zira bu yıllar hakkında bilgi veren İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852 / 1448) hicrî 18 yılında dokuz ay toprağa bir damla suyun düşmediğini, toprağın kuraklıktan toz haline geldiğini kaydetmektedir.⁵³⁶

Yukarıda tasviri yapılan açlık ve kıtlık yıllarında Hz. Ömer'in (RA), hırsızlık suçuna ceza uygulamadığı görülmektedir. Hz. Ömer Hâtüb b. Ebî Belte'a'nın kölelerinin Müzeyne kabilesine mensup bir adamın devesini çalıp kesmeleri üzerine, önce köleler hakkında had cezasına hükmetmiş, daha sonra Hâtüb'in onları aç bıraktığını öğrenince köleleri cezalandırmaktan vazgeçerek, "*Allah'a yemin olsun ki eğer ben, sizin onları çalıştırdığınızı ve kendilerine yemenin haram kılınmış olduğu şeylerin helal hale geldiği ölçüde aç bıraktığınızı bilmemiş olsaydım kesinlikle had cezasını uygularım.*" diyerek Hâtüb'ı, bu suçu işlemelerine sebebiyet verdiği için değeri 400 olan deve için 800 dirhem tazminat ödemeye mahkûm etmişti.⁵³⁷

Naslarda hırsızlık suçunun cezası, el kesme olarak belirlenmiştir.⁵³⁸ Ancak şu ayetler, zarûret halinde çaresiz kalan kimsenin bu hali kendisinden giderecek miktarda haramları işlemesinin mübah hale geldiğini bildirmektedir:

⁵³³ Yunus Vehbi Yavuz, *İslam Hukuk Metodolojisinde İstihsan ve İcma* (Bursa: 2008), s. 61.

⁵³⁴ Kıtlık yıllarıyla ilgili olarak bk. Sahnûn b. Abdisselâm, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beirut: 1994), I, 336-337; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Beirut: 2006), XX, 352; Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", *İHAD.*, Nisan, 2006, sy. 7, s. 31-32.

⁵³⁵ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", s. 31-32.

⁵³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, II, 577; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", s. 32.

⁵³⁷ Mâlik, *Muvatta'*, "Akdiye", 38; İbn Abdirezzâk, *el-Musannef*, X, 238-239; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, VIII, 483; M. Yusuf Musa, *Târihu fikhî'l-İslâmî* (Kâhire: 1964), I, 69; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", s. 32.

⁵³⁸ Mâide, 5/38.

“Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, istismar etmeksizin ve zarûret ölçüsünü aşmaksızın yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça bağışlayan çokça esirgeyendir.”⁵³⁹

“Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse, şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir.”⁵⁴⁰

“Fakat istismar etmeksizin ve zarûret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yemek zorunda kalırsa (yiyebilir) bilsin ki Rabbin çok bağışlayan çok merhamet edendir.”⁵⁴¹

Mekhûl (RA), Hz. Peygamber’in (SAV) “Zorda kalanın açlıktan dolayı çalmasında el kesme yoktur”⁵⁴² buyurduğunu nakletmiştir.

Hz. Ömer (RA) de, kıtlık zamanı el kesilmeyeceğini açıkça belirtmiş ve had cezasını kıtlık senesinde tatbik etmemiştir.⁵⁴³ Çünkü o, kıtlık sebebiyle zühur eden şiddetli açlığı ızdırar hali⁵⁴⁴ ve hırsızlık için gizli ikrah değerlendirmiştir.⁵⁴⁵ İslâm ceza hukukunda ızdırar hali suçun oluşmasını önleyen bir sebep olarak kabul edilmiştir.⁵⁴⁶ Bu yüzden Hz. Ömer ızdırar halini genel kuraldan istisna yapmak için bir gerekçe kabul etmiş, istihsânın gereği olarak da kıtlık döneminde hırsızlık yapanlara ceza tatbik etmemiştir.⁵⁴⁷

Bununla birlikte Hz. Ömer, mezkûr rivayette geçtiği üzere kölelerin sahibi Hâtıb’a onları aç bırakıp, suç işlemelerine sebep olduğu için devenin değerinin iki katını ödeterek karşı tarafın mağduriyetini gidermiştir. Hâtıb’ın devenin değerinin iki katını tazmin ile mükellef tutulması, ilk bakışta tazmin esaslarına aykırı gibi görülebilir. Ancak şiddetli kuraklık ve kıtlık sebebiyle insanların yiyecek maddesine duydukları gereksinim, paraya olan ihtiyaçtan çok daha fazladır. Çünkü kıtlığın yaşandığı bir ortamda yiyecek maddesinin yanında paranın varlığının bir anlamı yoktur. Belki de Hz. Ömer bu yola başvurarak mağdurun karşılaşması muhtemel açlık sıkıntısını bir nebze de olsa hafifletmek ve devesini kesmeleri sebebiyle suçlu kölelere yönelebilecek öfkelerini yatıştırmak istemiş olabilir.

⁵³⁹ Bakara, 2/173.

⁵⁴⁰ Mâide, 5/3.

⁵⁴¹ En’âm, 6/145.

⁵⁴² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 521 (لَا فَطَنَ فِي مَجَاعَةٍ مُضْطَرِّ); Ali el-Kârî, *Mirkâtu’l-mefâtih şerhu Mişkâti’l-mesâbih* (Beyrut: 2001), VII, 165.

⁵⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 140; İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethi’l-Kadîr* (Beyrut: t.y.), V, 367-368; Ali el-Kârî, *Mirkâtu’l-mefâtih*, VII, 165; Kal’âcî, *Mevsûa*, s. 491, 495.

⁵⁴⁴ Bu bağlamda şu küllî kâideleri de hatırlatmak gerekir. “Zaruretler, memnu olan şeyleri mübah kılar”, “Zaruretler kendi miktarlarıncâ takdir olunurlar.” (Mecelle, md. 21-22.)

⁵⁴⁵ Ali el-Kârî, *Mirkâtu’l-mefâtih*, VII, 164-165; Kal’âcî, *Mevsûa*, s. 491.

⁵⁴⁶ Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi”, s. 34.

⁵⁴⁷ Musa, *Târihu fikhî’l-İslâmî*, II, 133; Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, s. 119-120; Öztürk, “Hz. Ömer’in İçtihatlarının Fikhî İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar”, s. 84.

Öte yandan Hz. Ömer, şiddetli kıtlık ve açlığın hüküm sürdüğü bir ortamda helak olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan ve son çare olarak hırsızlık yapmak durumunda kalan bu insanlara genel kuralın gereği olarak had cezası tatbik etmiş olsaydı bu uygulamayı adalet ilkesiyle bağdaştırmak da mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu uygulaması -her ne kadar böyle isimlendirilmese de- zarûret sebebiyle istihsân kapsamında değerlendirilebilir.⁵⁴⁸

ii. Hz. Ömer'e isnat edilen görüşe göre birden fazla kişinin silahla bir kimseyi öldürmeleri halinde hepsi kısas edilir. Hanefiler Hz. Ömer'e ait olan bu hükmün istihsânın bir gereği olduğunu; kıyasa göre hüküm verilmesi durumunda ise kısas hükmünün verilemeyeceğini belirtmişler ve meseleyi şu şekilde açıklamışlardır: Kısasta esas olan eşitliktir. Bu yüzden yaptığından daha fazla ceza vermek katile zulüm; daha azını vermek ise maktulün hakkını eksik almak olur. Kıyasa göre on kişi ile bir kişi arasında eşitliğin olmadığı âşikardır. Zira on kişiden biri, bir kişiye denkse, o zaman on kişi bir kişiye nasıl denk olsun. Bu basit bir kıyastır. Ancak "*Tevat'ta onlara şöyle yazdık; cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır)*"⁵⁴⁹ ayeti bu kıyası güçlendirerek, bir canın birden çok cana denk tutulmasını reddetmektedir. Oysa Hz. Ömer (RA), "*San'a halkından yedi kişi bir adamı öldürmüşlerdi de hepsinin kısasen öldürülmelerini emretmiş ve şöyle demişti: "Eğer onu öldürmede San'a halkı birleşselerdi, hepsini öldürürdüm."*"⁵⁵⁰ Hanefiler de bu rivayetten dolayı kıyası terk etmişler ve Hz. Ömer'in görüşünü esas alarak ortaklaşa bir kimseyi öldürenlerin hepsinin istihsânen kısas edileceği hükmünü benimsemişlerdir.⁵⁵¹

Hz. Ömer'in istihsân yaptığına dair şu örnekler de zikredilebilir: Fethedilen yerler ve ganimetlerin taksimini düzenleyen naslar bunların savaşa katılanlar arasında taksim edilmesini âmirdir. Ancak Hz. Ömer fethedilen Irak ve Şam topraklarını bu genel kurala göre taksim etmemiş, çeşitli gerekçelerle toprakların Müslümanların ortak malı statüsüne getirilerek eski sahiplerinin elinde kalması ve kendilerinden haraç vergisi tahsil edilmesini, bu vergilerin de askeriyenin ve muhtaçların ihtiyaçlarının karşılanmasına tahsis edilmesine hükmetmiştir.⁵⁵²

Yine naslarda ehli kitap kadınlarla evliliğe müsaade edilmesine⁵⁵³ rağmen, Hz. Ömer bu hükmün meşru olduğunu kabul etmekle beraber, kötüye kullanı-

⁵⁴⁸ Öztürk, "Hz. Ömer'in İctihatlarının Fikhî İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar", s. 84.

⁵⁴⁹ Mâide, 5/45.

⁵⁵⁰ Abdurrezzak, *Musannef*, IX, 475; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 429; Mâlik, *Muvatta*, "Ukûl", 19; Dârekutnî, *Sünen*, III, 202.

⁵⁵¹ Cessâs, *el-Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 171; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 126-127; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 237.

⁵⁵² Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc* (Beyrut: 1979), s. 23-27; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 68-69; Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, s. 47.

⁵⁵³ Mâide, 5/6.

labileceği ve Müslüman kadınların aleyhine bir durum oluşturabileceği gerekçesiyle bunu yasaklamıştır.⁵⁵⁴

Görüldüğü gibi Hz. Ömer uygulamalarında istihsâna dayalı hükümlere yer vermiştir. Hz. Ömer'in istihsân uygulamaları daha ziyade maslahat, zaruret gibi gerekçelerle genel kuraldan istisna yapmak şeklinde olmuştur. İstihsânı daha teknik ve sistematik hale getiren Hanefiler ise belki de Hz. Ömer'in istihsân uygulamalarını dikkate alarak bir nevi aynı bakış açısının devamı mahiyetinde, kıyasın meselelere çözüm üretmediği ya da doğru sonuçlara imkân vermediği durumlarda nas, maslahat, zaruret, baskın ihtiyaç, örf gibi gerekçelerle genel hükümden istisna yapmışlar ve bunu da istihsân olarak isimlendirmişlerdir.

SONUÇ

Hz. Ömer rivayetlerin doğru şekilde zapt edilmesi, artırma ve eksiltme yapılmaksızın olduğu gibi nakledilmesi hususunda azami çaba ve hassasiyet göstermiş, hatta bu anlayışı bir sistemleştirerek bir devlet politikası haline getirmiştir. O, kendine özgü birtakım kriterler ortaya koyarak Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetlerin ona aidiyetini ve güvenilirliğini test etmiş, hadis nakli konusunda ihtiyatı esas almıştır. Bu yüzden zaman zaman eleştiri ve serzenişlerle karşı karşıya kalmış, ancak bu hassasiyetinden fire vermemiştir. Çünkü o, kötü niyet ve düşünce sahibi bazı insanların Hz. Peygamberin söylemediği bir şeyi ona isnat etmelerinden çekiniyor ve insanların hadis rivayeti konusunda gelişi güzel ve özensiz davranmalarından korkuyordu. Buna önlem olarak da “Ömer kişilerden naklettikleri rivayete şahit istiyor” şeklinde formüle edilebilecek bir kontrol mekanizmasını devreye sokarak çok fazla hadis nakledilmesinin önüne geçmeye çalışıyordu.

Hz. Ömer ayrıca mezheplerin teşekkülü ile taraftarları ve karşıtları şeklinde iki farklı cephe doğuran, muhalifleri tarafından sert eleştirilerin hedefi haline gelen istihsâna fıkıh pratiğinde ver vermiştir. Her ne kadar istihsân şeklinde bir isimlendirme yapmamış olsa da Hz. Ömer istihsânı çeşitli meselelere çözüm üretmede kullanmıştır. Kıtık yıllarında hırsızlık cezasını uygulamaması, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay ayrılması uygulamasına son vermesi, savaş ganimeti olan Irak ve Şam topraklarını savaşa katılanlara dağıtmaması bu kapsamda zikredilecek örneklerden sadece bazılarıdır. Öyle ki Hz. Ömer'in bu uygulamaları özellikle müsteşrikler tarafından kat'î nasların hükmünün askıya alınması şeklinde takdim edilmiş, bu tür ahkâmın da pekâlâ zaman ve

⁵⁵⁴ Abdurrezzak, *Musannef*, VII, 176-178; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 67-68; Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, s. 45.

zemine göre değişebileceğinin referans noktaları olarak gösterilmiştir. Oysa Hz. Ömer'in bu uygulamaları kat'î bir nassın hükmünü askıya almak değil, zarûret, baskın ihtiyaç, maslahat gibi güçlü gerekçelerle genel kuraldan istisna yapmaktan ibarettir. Yani kısaca istihsâna göre hareket etmektir.

Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un fıkıh anlayışı ve fetvalarıyla yoğrulup gelişen Kûfe fıkının özellikle Hz. Ömer'in fıkıh düşüncesine kayıtsız kalması düşünülemez. Çünkü geriye dönük bir okuma yapıldığında Hz. Ömer'in sahip olduğu fıkıh mantalitesinin Hanefilerin fıkıh mantığıyla örtüşen çok fazla noktasının olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Hz. Ömer'in fıkıh pratiği ve uygulamalarında belirgin bir şekilde kendini gösteren *Şâri'nin maksat ve muradına, nasların ruhuna ve vaz' ediliş gayesine ve İslâm hukukunun genel prensiplerine uygun olanı tercih etme* biçiminde ifade edebileceğimiz üç ana ilkeyi dikkate alarak rey fıkının temel esasları haline getirmişlerdir. Öyle ki Hz. Ömer'in adeta Kûfe'ye nüfuz eden fıkıh anlayışını teneffüs eden Hanefiler, bu üç ilkenin tecessüm ettiği önemli örneklerden biri olan "istihsân" ile gelişim ve dinamizm açısından fıkıha önemli bir ufuk kazandırdıklarını söyleyebiliriz.

HZ. ÖMER'İN “MİSKİN” KAVRAMIYLA ZEKÂT UYGULAMALARINA GETİRDİĞİ AÇILIM

Ahmet EKŞİ*

ÖZET

Zekât, farziyeti kesin delillerle sabit olan ve malî yönü ağır basan bir ibadettir. Mükelleflerin, aslî ihtiyaçlarının dışında kalan ve belli bir miktara ulaşan artıcı nitelikteki mallarından verecekleri zekâtın, harcanacağı yerler Allah tarafından belirlenmiştir. Tevbe suresinin 60. ayetinde yer alan sekiz sınıfın, zekâtın harcama kalemlerini oluşturduğu hususunda âlimler arasında ittifak bulunmasına rağmen, bu sınıfların bazen tanımlarında, bazen kapsamlarını belirlemede, bazen de hükümlerinin devam edip etmediğinde içtihat farklılıklarına rastlanmaktadır. Bu içtihatlardan en dikkat çekici olanı fakir ve miskin kavramlarıyla ilgili Hz. Ömer ve tabiin müfessirlerinden İkrime'ye ait olanıdır. Bu görüşe göre fakir Müslümanların, miskin ise gayri müslimlerin muhtaçlarını ifade eder. Bu görüş hem lügat hem de ayetlerde miskin kavramına yüklenen anlama uygun görülmüştür.

Hilafeti döneminde Câbiye'deki cüzzam hastası Hıristiyanlara ve Medine kapısında terk edilmiş görme engelli Yahudi'ye zekât gelirlerinden yardımda bulunması Hz. Ömer'in bu konudaki içtihadının bizzat kendisi tarafından tatbik edildiğini göstermektedir. Hz. Ömer'in bu içtihadı, günümüzde özellikle aşırı derecede ihtiyaç sahibi gayri müslimleri zekât gelirlerinden faydalandırma hususunda yaşanan sorunların çözümüne önemli ölçüde ışık tutacaktır.

Anahtar kelimeler: zekât, miskin, fakir, gayri müslim, ihtiyaç

GİRİŞ

Sözlükte “artma, çoğalma, bereket ve temizlik”⁵⁵⁵ anlamlarına gelen zekât, fıkıh terminolojisinde nisap miktarına ulaşmış olan malın belirli bir kısmının dinen belirlenmiş olan yerlere şartlara uygun olarak verilmesidir.⁵⁵⁶ Diğer taraftan özellikle “nema” ve “temizlik” anlamlarına dikkat çekilerek

* Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fıkıh Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

⁵⁵⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur (711/1311), *Lisanü'l-Arab*, I-VI, “Zekâ” md., Daru'l-Maarif, Kahire, t.y., III, 1849.

⁵⁵⁶ Vehbe Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, I-VIII, Daru'l-fikr, Dımaşk, 1985, II, 730.

zekât kavramı şöyle açıklanmaktadır: “Zekât, artmadır; çünkü hem verenin sevabını artırır hem de ticaret ve ziraat yoluyla malın çoğalmasına sebep olur.” “... *Sadakaları ise artırır...*”⁵⁵⁷ ayeti bu duruma işaret eder. Taharet anlamıyla ise insan nefsinin cimrilik duygularından ve günahların kirlerinden arındırır.⁵⁵⁸

Akıl ve buluş şartı tartışmalı olmakla birlikte zekât, nisap miktarı mala sahip olan her Müslümana farzdır. “...*Zekâtı verin...*”⁵⁵⁹ gibi birçok ayet zekâtın farz bir ibadet olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Peygamberimiz (SAV) tarafından İslam’ın temel esaslarından üçüncüsü olarak zikredilen zekâtın⁵⁶⁰ Medine döneminde farz kılındığı bilinmekle birlikte bunun hangi yılda gerçekleştiği tartışmalıdır. Ancak fukahânın büyük çoğunluğuna göre zekât hicretin ikinci senesinde farz kılınmıştır.⁵⁶¹

Farziyeti kat’î delillerle sabit olan zekât malî yönü ağır basan bir ibadettir. Mükelleflerin, aslı ihtiyaçlarının dışında kalan ve belli bir miktara ulaşan artıcı nitelikteki mallarından verecekleri zekâtın, sarf yerleri ise Allah Teâlâ tarafından belirlenmiştir. Kur’an’da zekâtın harcanacağı yerler Tevbe suresinin 60. ayetinde şöyle ifade edilmektedir: “*Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, miskinler (düşkünler), zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihat edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”

Bu ayette yer alan sekiz sınıfın, zekâtın harcama kalemlerini oluşturduğu hususunda ittifak bulunmasına rağmen, bu sınıfların bazen tanımlarında, bazen kapsamalarını belirlemede, bazen de hükümlerinin devam edip etmediğinde içtihat farklılıklarına rastlanmaktadır.⁵⁶² Bunlardan “müellefe-i kulûb ve miskin” Hz. Ömer’in uygulamaları bağlamında en çok tartışılan iki sınıftır. Bu çalışmada öncelikle Hz. Ömer’in “miskin” kavramıyla ilgili yorumu ve bu yorumdan hareketle günümüz zekât uygulamalarında yaşanan problemlere getirilebilecek çözümler tartışılacaktır.

⁵⁵⁷ Bakara, 2/176.

⁵⁵⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Neylü’l-Evtar Şerhi Münteka’l-Ahbar*, I-VIII, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, t.y., IV, 129.

⁵⁵⁹ Bakara, 2/43.

⁵⁶⁰ “*İslam dini beş şey üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed (s.a.v.)’in Allah’ın elçisi olduğuna şehadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve Ramazan orucunu tutmaktır.*” Buharî, İman, 2; Müslim, İman, 5.

⁵⁶¹ Zuhayli, II, 733.

⁵⁶² Beytullah Aktaş, “Zekâtın Harcama Kalemlerinden Fakir ve Miskin Kavramlarının Kur’an Bağlamında Yeniden Tanımlanması”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 20, Sayı: 33, Ocak-Haziran, 2015, s. 107.

1. Miskin Kavramı

Miskin, Arapçada “bir şeyin hareket ettikten sonra durması, sakin olması, hareketinin sona ermesi” gibi anlamlara gelen “s-k-n” kökünden türemiştir.⁵⁶³ Bu kök anlamından hareketle her ne kadar miskin, “yoksulluğun kendisini uyuşturduğu kişi” şeklinde açıklanmış olsa da İbn Manzûr mübalağalı ism-i fâil olan kelimenin edilgen kıldığı gerekçesiyle bu yorumu isabetsiz bulur. Yine bazılarının miskin “Kendisinde fakirliğin iskân ettiği (yerleştiği) ve hareketini azalttığı kimsedir.” dediklerini naklederek, bunun da doğru olmadığını ifade eder. Çünkü miskin, ism-i fâil iken bu görüşe göre ism-i mef’ul manasında kullanılmış olacaktır. Bütün bunlardan sonra İbn Manzûr miskin kavramının “hiç veya yeteri kadar malı olmayan, zelim, zayıf kimse” anlamına geldiğini söyler.⁵⁶⁴

Kur’an’da miskin kelimesi ve türevlerinin geçtiği ayetlerde miskinlerin gözetilmesi, maddî yönden desteklenmesi ve yedirilmesi övülüp mağfiret sebebi sayılmış⁵⁶⁵, haklarının verilmesi istenmiş⁵⁶⁶, mahrumiyet içinde bırakılması ve doyurulmalarının özendirilmemesi nankörlerin ve cehennemliklerin tutumları arasında zikredilmiştir.⁵⁶⁷ Diğer taraftan onlara yardımdan kaçmak için gizlice ürün devşirmeye kalkışanların başına gelen ibretlik felâket anlatılmış⁵⁶⁸, büyük bir suç işlemiş olsalar da kendilerine yapılagelen iyiliğin durdurulmasının yanlışlığı belirtilmiştir.⁵⁶⁹ Ayrıca mirasın bölüşülmesi esnasında varis olmayan yakınlar, yetimler ve miskinlerden hazır bulunanların bundan nasiplendirilip gönüllerinin alınması tavsiye edilmiştir.⁵⁷⁰ İki ayette⁵⁷¹ geçen “meskenet” kelimesi -başka yorumlar da bulunmakla birlikte- daha çok horlanma, küçük düşme ve sıkıntı içinde yaşama şeklinde açıklanmıştır.

Hadislerde de miskin sözcüğünün ayetlerdekine benzer anlam ve bağlamda sıkça kullanıldığı görülür.⁵⁷² Zira Peygamberimiz (SAV) bir hadislerinde şöyle buyurmaktadır: “Dul kadınların ve miskinlerin yardımına koşan, Allah yolunda savaştan kimse gibidir.”⁵⁷³ Bu hadiste olduğu gibi başka hadislerde⁵⁷⁴ de miskin kavramının Müslümanlar için kullanıldığı görülmektedir.

⁵⁶³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfahani (h. 502), *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Kilani), “skn” md., Daru'l-marife, Beyrut, t.y., s. 237; *Lisanü'l Arab*, “skn” md., III, 2052, 2054.

⁵⁶⁴ *Lisanü'l Arab*, III, 2054.

⁵⁶⁵ bk. Bakara 2/83, 177, 215; Nisâ 4/36; İnsan, 76/8.

⁵⁶⁶ İsrâ 17/26; Rûm 30/38.

⁵⁶⁷ bk. Hâkka 69/34; Müddessir 74/44; Fecr, 89/18.

⁵⁶⁸ Kalem, 68/24.

⁵⁶⁹ Nur, 24/22.

⁵⁷⁰ Nisâ, 4/8.

⁵⁷¹ Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112.

⁵⁷² Cengiz Kallek, “Miskin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, yıl: 2005, XXX, 183.

⁵⁷³ Müslim, Zühd, 41.

Kur'an'da zekât verilecek kişileri belirtmek üzere miskin terimiyle beraber zikredilen "fakir"⁵⁷⁵ terimi genel anlamda tabii ve zaruri ihtiyaçlarını temin edemeyecek olanları ifade etmektedir. Ancak bu iki terimin aynı ayette peş peşe zikredilmesini dikkate alan fakihler bu iki terimin ayrı iki sınıfı mı yoksa aynı sınıfı mı ifade ettiğini, hangi ihtiyaç derecelerini gösterdiklerini tartışmışlardır.

Arapçada "delmek, kazmak, kırmak" anlamlarına gelen ve "fakr" kökünden sıfat olan "fakir" kelimesinin asıl anlamı "omurgası (fakâr) kırılmış kimse demektir. Bu durumdaki insan gibi bir işe güç yetirememesi, başkasına muhtaç olması sebebiyle maddî bakımdan sıkıntı içinde bulunan kimseye de fakir denildiği ifade edilir.⁵⁷⁶

Fakir kelimesi Kur'an'da çoğulu olan fukara ile birlikte on iki yerde geçer. Bu ayetlerin ikisinde ayette Allah'ın zengin, insanların ise fakir olduğu zikredilirken⁵⁷⁷ insanların gerçekte kendi kendilerine yetmeyip Allah'a muhtaç oldukları vurgulanmak istenmiştir. Fakire yardım edilmesi, onun yedirilip korunması hususunun işlendiği diğer ayetlerde ise bu kelimeyle halk dilindeki yaygın kullanımına da uygun olarak zengin olmayan, maddî sıkıntı ve ihtiyaç içinde bulunan kimselerin kastedildiği söylenebilir. Nitekim yurdunu terk edip günlerce aç susuz dolaşan Hz. Musa'nın kendini fakir olarak nitelendirmesinde⁵⁷⁸ veya Mekke'den Medine'ye göç eden muhacirlerden fakirler olarak söz edilmesinde⁵⁷⁹ maddî ihtiyaç göz önünde bulundurulmuştur. Hadislerde de sıkça geçen fakir kelimesinin aynı anlamı taşıdığı görülmüştür.⁵⁸⁰

Fakirliğin dört farklı anlamda kullanıldığını söyleyen Râgıb el-İsfehânî, "*(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir...*"⁵⁸¹ ve "*...Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir...*"⁵⁸² ayetlerinde olduğu gibi Tevbe suresinin 60. ayetinde de "yeteri kadar mal ve mülke sahip olmayan" kimse anlamında kullanılmıştır.⁵⁸³

Fakirle miskinlik ortak paydasında birleştiğini düşünen âlimler ikisini ayıran nitelikler hususunda ihtilâfa düşünce şu ana görüşler ortaya çıkmıştır:

⁵⁷⁴ bk. Buhârî, Rikâk, 51; Müslim, Zühd, 7, 93; Tirmizî, Zühd, 37.

⁵⁷⁵ Tevbe, 9/60.

⁵⁷⁶ *el-Müfredât*, "fkr" md, s. 283; *Lisânü'l-Arab*, "fkr" md., V, 3445-3446.

⁵⁷⁷ Fâtır, 35/15; Muhammed, 47/38.

⁵⁷⁸ Kasas, 28/24.

⁵⁷⁹ Haşr, 59/8.

⁵⁸⁰ Osman Eskicioğlu, "Fakir", *DİA*, yıl: 1995, XII, 129.

⁵⁸¹ Bakara, 2/273.

⁵⁸² Nûr, 24/32.

⁵⁸³ Fakirliğin diğer üç anlamı için bk. *el-Müfredât*, "fkr" md, s. 283.

Dilbilimciler Araplar arasında yaygın olan “Sen fakir misin? Miskin misin?” veya “Sen fakir misin? Hayır, bilakis miskinim.” sözünden hareketle fakir ve miskinin ayrı gruplar olduğu kanaatindedirler.⁵⁸⁴ Ragıb el-İsfehan’i de “*Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi...*”⁵⁸⁵ ayetinden hareketle miskini “hiçbir şeye sahip olmayan, fakirden daha düşük bir seviyede bulunan kişi” olarak tanımlar.⁵⁸⁶

Abdullah bin Abbas (ö. 67 / 687) ve müfessir Ferrâ (ö. 207 / 822), ‘ya göre fakirler, gündüz yardım isteyen, gece de Hz. Peygamber’in mescidine sığınan suffa ehlidir. Miskinler ise ihtiyaçları için kapı kapı dolaşan kimselerdir.⁵⁸⁷ Mücahid (ö. 104 / 723), Hasan-ı Basrî (ö. 109 / 728) ve Zührî (ö. 124 / 742) gibi bazı âlimler ile Taberî (ö. 310 / 922), Râzî (ö. 604 / 1207) ve Kurtubî (ö. 671 / 1273) gibi bazı müfessirler, “fakir”i, ihtiyacını gizleyen ve istemeyen; “miskin”i ise ihtiyacını dışa vuran ve dilenen kimse olarak tanımlamışlardır. Katâde b. Diâme (ö. 117 / 735) ‘ye göre fakir engelli, miskin ise sağlıklı ihtiyaç sahibidir. Bu görüş fakirin daha güç durumda olduğunu göstermektedir. İbrâhim en-Nehâî (ö. 96 / 714) ve Dahhâk (ö. 212 / 828) ile diğer bazı âlimlere göre de fakir hicret edenlerin, miskin ise hicret etmeyenlerin muhtaçlarıdır.⁵⁸⁸

Fukahânun fakir ile miskin kavramlarına ait görüşlerini dört grup halinde özetlemek mümkündür:

a) Ağırlıklı olarak Hanefilerin yer aldığı birinci gruba göre, ayette zikredilen fakir; ev ve ev eşyası gibi aslî ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte ihtiyaçlarının tamamını karşılayamayan, nisap miktarından daha az malı bulunan kimsedir. Miskin ise hiçbir geliri ve malı olmayan kimsedir. Mâlikîler’in de çoğunluğunun benimsediği bu görüşe göre miskin, fakirden daha muhtaç kimseye denmektedir.⁵⁸⁹

⁵⁸⁴ *Lisanü'l Arab*, “skn” md., III, 2054.

⁵⁸⁵ Kehf, 18/79.

⁵⁸⁶ *el-Müfredat*, “skn” md., s. 237.

⁵⁸⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1983, I, 443; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an*, I-XXIV, (thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki), Kahire, 2001, X, 250.

⁵⁸⁸ Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî: Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyil-Kur'an*, I-XVI, (thk. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Baskı, Kâhire, t.y., XIV, 305-308; Fahrüddin er-Râzî (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XVI, 109-112; Kurtubi, X, 250.

⁵⁸⁹ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXXI, Daru'l-Marife, Beyrut, t.y., III, 8; Kadi Abdülvehhab, Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr (ö. 422/1031), *el-Ma'üne ala mezhebi alimi'l-Medîne el-İmam Malik b. Enes*, I-II, (thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafî), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 268; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri İbnü'l-Arabi (ö. 543/1148),

b) Ebu Yusuf⁵⁹⁰ ve Mâlikîler'den İbnü'l-Kasım ve bir rivayete göre de İmam Şâfiî'ye göre fakir ve miskin yoksulluk yönünden denktir yani aynı sınıftır, aralarında bir fark yoktur.⁵⁹¹

b) Şâfiî ve Hanbelîler'e göre fakir; kendisinin ve bakmakla mükellef olduğu kişilerin ihtiyaçlarını gidermeye yeterli malı ve kazancı olmayan kimsedir. Miskin ise kendisine ve geçimini sağlamakla yükümlü kişilere yeterli olmakla beraber, sahip olduğu mal ve kazançla kıt kanaat geçinebilen kişidir. Bu iki mezhebe göre fakir, miskinenden de fazla ihtiyaç içinde olan kimsedir.⁵⁹²

d) Zeydiler ise ayette ayrı ayrı zikredilmesinden ve bazı Araplar arasında yaygın olan "Sen fakir misin? Miskin misin?" veya "Sen fakir misin? Hayır, bilakis miskinim." sözünden hareketle fakir ve miskinin ayrı gruplar olduğu kanaatinde idirler. Bir de her ne kadar miskin fakirden daha muhtaç olsa da zekâtı alma yönünden biri için geçerli olan hükümler diğeri içinde de geçerlidir.⁵⁹³ Bu yönüyle pratikte bir farklılık söz konusu değildir.

Bu görüşlerin dışında fakir ve miskin terimlerinin, özellikle sosyal güvenliğin temini açısından önemli olan tanımları da yapılmıştır. Bu tanımlardan en dikkat çekeni Hz. Ömer'e aittir.

2. Hz. Ömer'in Miskin Kavramıyla İlgili Görüşleri

Hz. Ömer'e göre miskin, malı olmayan değil, kazanmaktan aciz olan kimsedir. Ayrıca Hz. Ömer miskinini kazancı bereketsiz olan kimse olarak nitelendirir. O fakir, kavramı için de aynı ifadeleri kullanır. Tabiin müfessirlerinden İkrime (ö. 106 / 725) 'nin de benimsediği bir diğer rivayete göre Hz. Ömer, Tevbe suresinin 60. ayetinde sayılan zekâtın sarf yerlerinden birinci sıradaki fakiri Müslümanların, ikinci sırada yer alan miskinini de ehl-i kitabın yoksulu olarak tefsir etmiş⁵⁹⁴ ve ihtiyacından dolayı kendisine zekâtın pay verilen gayri müslim vatandaşlardan cizye alınmayacağını hükme bağlamıştır.⁵⁹⁵ Hatta onun bu

Ahkâmü'l-Kur'ân, I-IV, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II, 524.

⁵⁹⁰ Ebû Bekr Ahmed bin Ali Râzî Cessâs (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-V, (thk.: Muhammed es-Sâdik Kamahâvî), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1992, IV, 322.

⁵⁹¹ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd (ö.595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, I-II, Dârü'l-Marife, y.y., 1982, I, 277; Kurtubî, X, 248.

⁵⁹² Muhammed bin İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Ümm*, I-XI, (thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalip), Dârü'l-Vefa, y.y., 2001, III, 182; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (v. 682/1283), *eş-Şerhü'l-kebîr*, I-XXXII, Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi' ve'l-İlân, y.y., 1995, VII, 207.

⁵⁹³ Ebü'l-Hasan Abdullah İbn Miftah, *el-Müntezau'l-Muhtar mine'l-Gaysi'l-Midrar: Şerhu'l-Ezhar*, I-X, Vizaretü'l-Adl, San'a, 2003/1424, III, 398-399.

⁵⁹⁴ Taberî, XIV, 308; Kurtubî, XI, 513-514.

⁵⁹⁵ Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harac*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1352, s. 136; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I-II, (Çev. Salih Tuğ), İrfan yayıncılık, İstanbul, 1993, II, 970-971.

içtihamı teorik düzeyde kalmamış hilafeti döneminde bizzat bunu (miskin=zimmîlerin yoksulu) tatbik etmiştir. Mesela hilafeti döneminde Dımaşk bölgesindeki Câbiye'ye yaptığı gezi esnasında yolda uğradığı bazı yerlerde cüzam hastalığına yakalanmış Hıristiyanlara rastlamış ve onlara zekât gelirlerinden verilmesi ve yiyecek temin edilmesi konusunda ilgililere talimat vermiştir.⁵⁹⁶

Hz. Ömer'in bu hususta bir diğer uygulaması da şöyledir: "Hz. Ömer gözleri görmeyen ve Medine kapısında bir kenara bırakılmış zimmî bir kimseyi görünce, ona: "Bu halin ne diye" sormuş, adam: "Cizye uğruna beni ücretle çalıştırdılar. Nihâyet gözlerim görmez olunca, beni bıraktılar ve bana bir şeyler getirecek hiçbir kimsem de yok." deyince Hz. Ömer: "Durum böyle ise sana âdil davranılmış olmaz." dedikten sonra, onun gıdasını karşılayacak ve halini düzeltecek kadar iaşesinin verilmesini emretmiş ve ardından şöyle demiştir: "Bu, Yüce Allah'ın haklarında: *"Sadakalar ancak fakirlere ve miskinlere... mahsusdur."* buyurduğu kimselerdendir. Bunlar ise Kitap ehlinin zimmîleridir."⁵⁹⁷ İbn Kesîr, isnadı sahihse bunun gerçekten garip bir rivayet olduğunu söyleyerek hayretini gizleyememiş ve bu senetteki bir ravinin meçhûl hükmünde olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹⁸ Ancak söz konusu rivâyete baktığımızda hayret edilecek bir durum yoktur. Çünkü bu rivâyette bir zimmî, Hz. Ömer'e, artık gözlerinin görmez hale geldiğini, halen kedisinin cizyeyle mükellef tutulduğunu ve buna güç yetiremediğini ifade edince Hz. Ömer, hâl böyleyse ona insafli davranılmadığını söylemiştir. Sonra da Tevbe suresinin 60. ayetini okumuş ve ona hayatını idâme ettirecek ödeneğin yapılmasını emretmiştir.⁵⁹⁹

3. Değerlendirme

Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur'an'da fakir kavramının, tamamen Müslümanlarla ilgili bir bağlamda zikredildiği görülmektedir. Ancak miskin kavramının kapsamını sadece Müslümanların veya sadece gayri müslimlerin muhtaçlarıyla sınırlandırmak özellikle bazı medenî ayetlerde geçen miskin ifadesinin izahını zorlaştırmaktadır. Zira Mâide suresinin 95. ayetinde *"Ey iman edenler! İhramda iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kas-*

⁵⁹⁶ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir Belazürî (ö. 279/892), *Fütûhu'l-büldân*, (nşr. Abdullah ve Ömer et-Tabbâ'), Beyrut, 1407/1987, s. 177; Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7, Nisan, 2006, s. 25.

⁵⁹⁷ Kurtubî, X, 255.

⁵⁹⁸ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir (774/1373), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim*, I-XV, (thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd.), Kurtuba, 2000, VII, 220-221.

⁵⁹⁹ Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'an-ı Kerim Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. Sosyal Bil. Ens., Sakarya, 2009, s. 338-339.

ten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu -Kâbe'ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere- aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder. Yahut o kişi, yoksulları (mesakin) doyurarak veya ona denk olacak kadar oruç tutarak bir kefarete öder ki böylece yaptığı fiilin vebalini tatmış olsun..." buyrulmaktadır. Ayete göre, hacda ihramlı iken avlanan bir kimse kefarete olarak miskin doyuracaktır. Bazı âlimler, miskin doyurmanın harem sınırları içinde olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu durumda kefarete ödeyecek kimsenin, gayri müslim birisini harem bölgesinde bulması mümkün değildir. Zira harem bölgesine gayri Müslimler giremez.⁶⁰⁰

Hadislerde de çoğunlukla miskin kavramı Müslümanlar için kullanılmıştır. Bir seferinde Hz. Peygamber "Size İran ve Bizans'ın hazineleri açılınca, nasıl bir kavim olacaksınız?" diye sormuştu. Abdurrahman bin Avf: "Allah'ın emrettiği şekilde oluruz!" deyince, O da: "Bilakis, sizler birbirinizle menfaat yarışına girecek ve kıskançlıktan birbirinizden yüz çevireceksiniz. Daha sonra da muhacirlerin miskinlerine gidip bir kısmını diğerleri üzerine valiler yapacaksınız"⁶⁰¹ buyurarak muhacirlerin miskinlerinden bahsetmiştir. Konuyla ilgili bir başka rivayette ise Hz. Enes'in naklettiğine göre, Resûlullah (SAV), "Allah'ım, beni miskin olarak yaşat, miskin olarak öldür ve kıyamet günü miskinler zümresiyle birlikte haşır et." diye dua edince, Hz. Aişe bunun sebebini sormuş, O da "Onlar cennete, zenginlerden kırk bahar önce gireceklerdir. Ey Aişe! Yarım hurma dahi olsa miskini geri çevirme, onları sev ve onları kendine yaklaştır, ta ki kıyamet günü Allah da sana yaklaşıp." buyurmuştur.⁶⁰² Bu hadislerde miskin kavramının Müslümanlar için kullanıldığı görülmektedir.⁶⁰³

Hz. Ömer, tâbiîn fakihlerinden İkrime ve bir rivayete göre Hanefiler'den İmam Züfer dışındaki âlimler yukarıdaki naslar yanında diğer bazı delillere dayanarak zekâtın sadece Müslüman muhtaçlara verilebileceği görüşünde birleşmişlerdir. Tevbe suresinin 60. ayeti ile Hz. Peygamber'in ilgili hadislerinde gösterildiği gibi zekât gelirleri ile öncelikle fakir ve miskinler korunmaktadır. Bu iki terimin kapsamına, belli varlık ve gelir seviyesinin altına düşen kimselerin tümü girmektedir. Bunlar iffetinden ötürü ihtiyaçlarını dile getiremeyenler olduğu gibi ezile büzüle dilenenler de olabilir. Bu itibarla zekâtı devlet topluyorsa devlet, yoksa mükellefler iffetinden ötürü isteyemeyen muhtaçları da araştırıp zekât borçlarını ödeyeceklerdir ve böylece zekâtın olabildiğince yoksullara aktarılması sağlanacaktır.⁶⁰⁴

⁶⁰⁰ Aktaş, s. 114.

⁶⁰¹ Müslim, Zühd, 7.

⁶⁰² Tirmizî, Zühd, 37.

⁶⁰³ Aktaş, s. 114.

⁶⁰⁴ Mehmet Erkal, "Zekât", *İlmihal*, I-II, Dîvântaş, İstanbul, 1999, I, 478-479.

Diğer taraftan “Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever.”⁶⁰⁵ mealindeki ayetin gayri müslimlere mali yardımı teşvik ettiği düşüncesinden hareketle gayri müslimlere zekât dışındaki diğer kaynaklardan yardım edilebileceği söylenebilir.⁶⁰⁶

Hz. Ömer’in fakir ve miskin kavramlarına ilişkin görüşlerine göz attığımızda bu iki kelimeye kişinin servete veya onu elde etme kapasitesine sahip olma açısından anlam verdiği görülür. Bu anlamda Hz. Ömer’in bu yaklaşımının kendine özgü olduğu düşünülebilir. Ancak özellikle miskin kavramına dair görüşünün dil yapısı yönünden kuvvet kazandığını söyleyen Muhammed Hamîdullah, Sâmi dillerde ve Hammurabi kanunlarında miskin kelimesinin bir diğer ülkeye yerleşmiş bulunan yabancı manasına geldiğini ifade etmektedir. Hamidullah’ın Hz. Ömer’in söz konusu görüşü ve uygulamasıyla ilgili yorumu şöyledir: “Fukara: Yoksul Müslümanlar, Müslüman fakirler tabiri hiçbir münakaşayı gerektirmez. Yani medlûlü sarıhtir. Fakat mesâkin tabirine gelince, Halife Hz. Ömer’in yüksek otoritesi, burada bu tabirin İslam Devletinin gayri Müslim sakinlerinin yoksullarına da delalet ettiği hakkında bize mesnet teşkil eder. Sami filolojisi de bunu teyit eder. Meselâ meşhur Hammurabi Kanununda “mushkino” tabiri, İslam dini literatüründeki zimmî tabirine yakın, yabancı sakin, yabancı mukim manasına gelmektedir.”⁶⁰⁷

Öte yandan Mekke’de ilk inen bazı ayetlerde müşriklerin miskinlere yardım etmemeleri, onları doyurmamaları ve onları doyurmak için birbirlerini teşvik etmemeleri kınanmıştır. Bu ayetlerden birinde şöyle buyrulmuştur: “Sakın bu gün aranızda bir miskîn sokulmasın diyorlardı.”⁶⁰⁸ Bu ayetlerde onların sadece Müslüman yoksulları doyurmadıkları için kınandıklarını söylemek zordur. Öyleyse miskin kavramının, gayri müslimleri de içine alan ve tüm yoksulları kapsayan bir kavram olduğu düşünülebilir. Nitekim Hz. Ömer de zamanının insanını ve şartlarını dikkate alarak ilgili ayetteki miskini gayri müslimin fakirleri olarak algılamış ve zekâttan onlara pay vermiştir.⁶⁰⁹ Hatta hilafeti döneminde Câbiye’deki cüzzam hastası Hristiyanlara ve Medine kapısında terk edilmiş görme engelli Yahudi’ye zekât gelirlerinden yardımda bulunarak miskin kavramının kapsamını gayri müslimleri içerecek şekilde genişletmiştir.

⁶⁰⁵ Mümtehone, 60/8.

⁶⁰⁶ Ali Özek, “Asr-ı Saadette Zekâtın Tatbikatı”, *Türkiye’de Zekât Potansiyeli*, İSAV Yayınları, İstanbul, t.y., s. 17.

⁶⁰⁷ Hamidullah, II, 971.

⁶⁰⁸ Kalem, 68/24; Diğer ayetlerden bazıları için bk. Hakka: 69/34; Müddessir: 74/44; Fecr, 89/18; Mâ’ûn, 107/3.

⁶⁰⁹ Davut Şahin, *Hz. Ömer’in Kur’an Anlayışı ve Yorum Yöntemi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bil. Ens., Ankara, 2009, s. 232.

Kanaatimizce Hz. Ömer'in bu içtihadı günümüzde zekât uygulamalarında yaşanan sorunların çözümüne önemli ölçüde ışık tutacaktır. Zira geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslümanlarla gayri Müslimler bazı ülkelerde bir arada yaşamaktadırlar. Çoğu zaman üzüntü, sıkıntı ve yoksullukla birlikte mücadele etmektedirler. Ayrıca aynı ülkenin vatandaşları olarak aynı yasalara tabi olarak yaşamaktadırlar. Bu durum doğal olarak Müslümanların ibadet hayatını da etkilemektedir. Zekât bakımından düşünüldüğünde, zekâtın toplanılan bölgede dağıtılması, dağıtımında yürürlükte olan yasaların getirdiği yükümlülükler ile dağıtım esnasında inanç farklılığına bağlı olarak yapılan ayrımcılık ilk bakışta karşılaşılan belli başlı sorunların başında gelmektedir. Örneğin, kendi ülkelerinde yoksullar varken verdikleri zekâtların yurtdışına gönderilmesinden duydukları rahatsızlıktan dolayı Avrupa ve Amerika'daki Müslümanların zekât gelirlerinde her geçen gün bir azalmanın olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan Müslümanların azınlıkta yaşadığı ülkeler eşitlik ilkesi gereği zekât kurumlarını zekât dağıtımında din ayrımı gözetmemeye zorlanmaktadır. Ayrıca doğal afetlere maruz kalan Müslümanlara zekât fonundan yardım yapılırken onlarla birlikte aynı sıkıntılara maruz kalan gayri müslimleri görmezden gelmek İslam'ın adalet, merhamet, sevgi gibi evrensel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır.

Âlimlerin çoğunluğunun benimsediği görüşten hareketle zekât dışındaki diğer yardımlardan gayri müslimler de faydalandırılabilir. Böylece Müslümanlar, bir arada yaşadıkları gayri müslimlerin sıkıntılarını duyarsız kalmadıklarını göstererek onlara yardım edebilir. Ancak bu durum Hz. Ömer'in içtihat ve uygulamasından hareketle özellikle doğal afetler neticesinde muhtaç duruma düşen gayri müslimlere yapılacak yardımlarda zekât fonlarının kullanılabilmesine engel olmasa gerekir. Nitekim Hz. Ömer'in bu görüşünden ilham alarak günümüzde birçok ülkede zekât kurumları gayri müslimlere zekâttan pay vermektedir. Zira bu kuruluşlar ya faaliyet gösterdikleri ülkelerin hükümetleri tarafından buna mecbur edildiği için ya da Müslümanlarla iç içe yaşadığı için ayrımcılıktan kaçınmak üzere gayri müslimlere zekât fonundan yardım etmektedir. Bütün bunlar Hz. Ömer'in diğer alanlarda olduğu gibi zekât konusundaki içtihatlarının da günümüzde uygulanabilirlik bakımından hala tazeliğini koruduğuna işaret etmektedir.

SONUÇ

Zekâtın en önemli amaçlarından biri öncelikli olarak toplumdaki fakir ve yoksul insanların maddeten desteklenip zaman içerisinde onlara insanlık onuruna yakışır bir hayat standardı kazandırmaktır. Nitekim Tevbe suresinin 60.

ayeti ile Hz. Peygamber'in ilgili hadislerinde gösterildiği gibi zekât gelirleri ile öncelikle fakir ve miskinlerin korunması hedeflenmiştir. Hz. Ömer de bu hedefle örtüşecek şekilde fakir ve miskin kavramlarına kişinin servete veya onu elde etme kapasitesine sahip olma açısından anlam vermiş ve buna bağlı olarak da özellikle miskin kavramının kapsamını gayri müslimleri içerecek şekilde yorumlamıştır.

Âlimler arasında zekâtın sadece Müslüman muhtaçlara verilebileceği genel kabul görmekle birlikte Hz. Ömer özellikle miskin kavramının kapsamına, belli varlık ve gelir seviyesinin altına düşen gayri müslimleri de dâhil etmiştir. Hz. Ömer'in bu görüşü İslam'ın şefkat, merhamet, yardımlaşma, dayanışma ve adalet gibi genel ilkelerinin bir tezahürü olmanın yanı sıra birlikte yaşama ahlakının da bir gereği olsa gerekir. Birçok alanda görüş ve içtihatlarıyla çağdaş problemlere ışık tutan Hz. Ömer, zekât konusundaki bu görüşüyle de kurumsal planda zekât faaliyeti yürüten kuruluşların gayri müslim ülkelerde ve özellikle afet bölgelerinde yaşadığı sorunların çözümüne de önemli katkıda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Beytullah, "Zekâtın Harcama Kalemlerinden Fakir ve Miskin Kavramlarının Kur'an Bağlamında Yeniden Tanımlanması", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 20, Sayı: 33, Ocak-Haziran, 2015.
- Atmaca, Gökhan, *Hz. Ömer'in Kur'an-ı Kerim Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniv. Sosyal Bil. Ens., Sakarya, 2009.
- Belazürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (ö. 279 / 892), *Fütühu'l-büldân*, (nşr. Abdullâh ve Ömer et-Tabbâ'), Beyrut, 1407 / 1987.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed bin Ali Râzî (ö. 370 / 981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-V, (thk.: Muhammed es-Sâdik Kamahâvî), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1992.
- Ebu Yusuf, Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harac*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1352.
- Erkal, Mehmet, "Zekât", *İlmihal*, I-II, Dîvântaş, İstanbul, 1999.
- Eskicioğlu, Osman, "Fakir", *DİA*, yıl: 1995, XII, 129-131.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahyâ bin Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1983.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, (Çev. Salih Tuğ), İrfan yayıncılık, İstanbul, 1993.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (774 / 1373), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim*, I-XV, (thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd.), Kurtuba, 2000.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711 / 1311), *Lisanü'l-Arab*, I-VI, "Zekâ" md., Daru'l-Maarif, Kahire, t.y.
- İbn Miiftah, Ebü'l-Hasan Abdullah, *el-Müntezâü'l-Muhtar mine'l-Gaysi'l-Midrar: Şerhu'l-Ezhar*, I-X, Vizaretü'l-Adl, San'a, 2003 / 1424.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi (ö.595 / 1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, I-II, Dârü'l-Marife, y.y., 1982.
- İbnü'l-Arabi, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri (ö. 543 / 1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-IV, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Kadi Abdülvehhab, Ebu Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr (ö. 422 / 1031), *el-Ma'üne ala mezhebi alimi'l-Medîne el-İmam Malik b. Enes*, I-II, (thk. Muhammed Hasan İsmail eş_Şafîi), Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Kallek, Cengiz, "Miskin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, yıl: 2005, XXX, 183-184.
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7, Nisan, 2006, s. 13-49.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671 / 1273), *el-Câmi li Ahkâmü'l-Kur'an*, I-XXIV, (thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire, 2001.
- Makdisî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme (v. 682 / 1283), *eş-Şerhü'l-kebir*, I-XXXII, Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi' ve'l-İlân, y.y., 1995.
- Özek, Ali, "Asr-ı Saadette Zekâtın Tatbikatı", *Türkiye'de Zekât Potansiyeli*, İSAV Yayınları, İstanbul, t.y.
- Ragıb el-İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (h. 502), *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Kilani), "skn" md., Daru'l-marife, Beyrut, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn (606 / 1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Serahsi, Ebu Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö. 483 / 1090), *el-Mebsût*, I-XXXI, Daru'l-Marife, Beyrut, t.y.
- Şâfiî, Muhammed bin İdrîs (ö. 204 / 820), *el-Ümm*, I-XI, (thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalip), Dâru'l-Vefa, y.y., 2001
- Şahin, Davut, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bil. Ens., Ankara, 2009.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250 / 1834), *Neylü'l-Evtar Şerhi Münteka'l-Ahbar*, I-VIII, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, t.y.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr, *Tefsîru't-Taberî: Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyil-Kur'an*, I-XVI, (thk. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Baskı, Kâhire, t.y.
- Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, I-VIII, Daru'l-fikr, Dımaşk, 1985.

HZ. ÖMER'İN MÜELLEFE-İ KULÛB'A ZEKÂT KONUSUNDAKİ UYGULAMASI VE HANEFİ MEZHEBİNE ETKİSİ

*Abdullah KAHRAMAN**

GİRİŞ

Pek çok âyetiyle zekâtı emreden Yüce Allah, Müslümanların mali birikimleri üzerinden ifa edecekleri bu dini vergiyi nerelere vereceklerini de açıkça göstermiştir. Tevbe suresinin 60. âyetinde sekiz sınıf olarak ifade edilen zekâtın sarf yerleri arasında Müellefe-i kulûb da vardır. Öteden beri bu sınıfın tanımı, niteliği ve bunlara zekât vermenin hedefi fukahâ arasında tartışılmıştır. Konuyla ilgili tartışmalardan biri de, bu sınıfın Hz. Peygamber dönemine mahsus bir sınıf mı olduğu yoksa kıyamete kadar bu niteliklere sahip olup müellefe-i kulûb tanımına uyan kimselerin bulunup bulunamayacağı yönündedir.

Bu konu ile ilgili tartışmalardan biri de Hz. Ömer'in o dönemde bu sınıfa dahil olan bazı kimselere bu zekât fonundan pay vermemesidir. Onun bu uygulaması, kimileri tarafından maslahat eksenli olarak nasslara müdahale ve onları yürürlükten kaldırma olarak yorumlanmıştır. Başka bir ifade ile bu mesele, maslahatın nassa tercih edilmesini savunan modernist düşüncenin referanslarından biridir. Zira ahkâmın değişmesi konusunda, nassla sabit hiçbir kat'î hükmün ve selefin bize naklettiği fikhî hükümlerin değişmezliğini savunan aşırı muhafazakâr görüş ve örfe dayalı fikhî hükümlerin değişebileceğini savunan mutedil yaklaşım karşısında modernist yaklaşım Hz. Ömer'in bazı uygulamalarını referans almaktadır. Onların Hz. Ömer'in söz konusu uygulamalarını referans almalarının ve bunlar üzerinde yaptıkları yorumların isabeti tartışılabilir ve tartışılmaktadır. Maslahat ve aklın verilerine göre ahkâmın değişebileceğini iddia eden bu yaklaşım sahiplerinin referans aldıkları hususlardan biri de, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtta pay vermeme uygulamasıdır. Onların yorumuna göre Hz. Ömer bu meselede açık ve kat'î nassa rağmen maslahatı tercih etmiştir. Dolayısıyla maslahatla nass çatıştığında maslahat tercih edilir, nassla sabit hüküm ya değiştirilir veya askıya alınır.⁶¹⁰

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

⁶¹⁰ Bk. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy, 7, Nisan 2006, s,13-18.

Hanefi mezhebine ait klasik fıkıh kitaplarında zekâtın sarf yerleri sıralanırken sekiz olarak değil de yedi olarak ele alınır ve müellefe-i kulûb buradan çıkarılır. Bu içtihat da Hz. Ömer'in uygulamalarına dayandırılır.

Bu tebliğde Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât uygulaması, tarihi kökeni, sosyolojik şartları, dini kökeni, dayanağı ve Hanefi mezhebine etkisi açısından ele alınacaktır. Cevabı verilmesi gereken esas soru şudur: Hanefi hukukçularının değerlendirmesine göre, bu kalemle ilgili âyeti illeti ortadan kalktığı için mi yoksa mensûh olduğu düşünülerek mi uygulanmamıştır? Şayet illet yeni den oluşursa durum ne olur? İşte tebliğde bu sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır. Ayrıca maslahat sebebiyle nassın hükmünün ilga edildiği, değiştirildiği, uygulanmadığı veya yürürlüğünün durdurulduğu şeklindeki yorumların tutarsızlığına da işaret edilecektir.

1. Kısa Tarihi Arka Plan

Tarih ve fıkıh kitaplarının verdiği bilgiye göre, Hz. Peygamber döneminde Tevbe suresinin 60. âyeti nâzil olduğunda "Müellefe-i kulûb" adını alan bir grup kimse vardı. Bunların, Kureyş'in ve başka kabilelerin önde gelenlerinden Ebu Süfyan b. Harb, Safvan b. Umeyye, Akra' b. Hâbis, Uyeyne b. Hısn el-Fezârî, Abbas b. Mirdas es-Sülemî, Malik b. Avf en-Nadrî, Hakîm b. Hizam vb. kimseler olduğu nakledilir⁶¹¹. Bu kimselerin özellikleri, güçlü ve nüfuzlu kimseler olmaları yanında, kendilerine tabi olanların sayıca çok olmasıdır. Bunların bir kısmı gerçekten olmasa da görünüşte Müslüman olmuş ve münâfıklardan sayılmışlardır. Bazıları ise Müslüman olup Müslümanlar sınıfına dahil olmuşlardır. Mesela Ebu Süfyan, Safvan b. Umeyye b. Halef, Akra' b. Hâbis, Uyeyne b. Hısn, Malik b. Avf, Hakim b. Hizam Müslüman olanlardandır.⁶¹² Bir rivayete göre de bunların bir kısmı Müslüman olmuş bir kısmı ise Müslüman olmayı vadetmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber, kalplerini İslâm'a ısındırmak⁶¹³, Müslümanların kalplerinin onlara hoş duygular beslemesini sağlamak, İslâm'da kalmalarına yardımcı olmak, onlara tabi olanların Müslüman olma konusunda onları takip etmelerini teşvik etmek ve Müslümanlığı tam içine sindirememiş olanların kalplerini kazanmak için bunlara zekâttan pay veriyordu. Böylece, Resûlullah'ın onlara iyi muamele etmesi ve güzel yaşantısı ile örnek olması sayesinde, Allah'ın dilediği kimseler hariç, bunların geneli iyi Müslüman oldular. Hatta Safvan b. Umeyye'nin şöyle dediği nakledilir:

⁶¹¹ Daha farklı isimler için bk. İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut 2003, II, 264.

⁶¹² Serahsî, *el-Mebcut*, Beyrut 1978, III, 9; Kâsânî, *Bedâiyu's-sanayi*(thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud), Beyrut 2010, II, 466-468.

⁶¹³ Serahsi, III,9.

"Resûlullah, bana göre insanlar içinde en çok buğz ettiğim kişi iken, (zekât payı) vermeye devam edince bana göre insanların en sevimlisi oldu"⁶¹⁴

Bebertî'nin değerlendirmesine göre Resûlullah'ın onlara zekâttan pay vermesi, onlardan korkması sebebiyle değildir. Çünkü peygamberler Allah'tan başka kimseden korkmazlar. Sebep Allah'ın onları yüzüstü cehenneme atmasından onları kurtarmaktır.⁶¹⁵ Yani verilen payın gerekçesi korku değil, merhamettir. Hz. Peygamber merhametinin bir eseri olarak onlara zekâttan pay vermiştir ki, en azından bu yolla Müslüman olsunlar da cehenneme girmesinler.

Hz. Peygamber'in bunların her birine 100 dişî deve, Abdurrahman b. Yerbu' ve Huveytib b. Abduluzza'ya ise 50 dişî deve verdiği nakledilir.⁶¹⁶ Uyeyne b. Hısn'ın ve Akra' b. Hâbis'in Hz. Ebu Bekir'den arazi istediği de nakledilir.⁶¹⁷

İbn Hümam gibi bazı Hanefi fakihleri, Hz. Peygamber döneminde müellefe-i kulûb statüsünde olup zekâttan pay verilenlerin her birinin farklı gerekçesi vardı. Buna göre onlar üç kısım idi, bir kısmı kâfir olup Resûlullah kalplerini İslâm'a ısındırmak için onlara zekâttan pay veriyordu. Bir kısmının şerlerini defetmek için, bir kısmının ise Müslüman olmakla birlikte imanları zayıf olduğundan imanlarını güçlendirmek maksadıyla zekât payı veriliyordu.⁶¹⁸

Yine anlatıldığına göre; Resûlullah zamanında müellefe-i kulûb fonundan zekât alan belli başlı kişiler, Hz. Ebu Bekir döneminde ona müracaat ederek Hz. Peygamber'in kendilerine verdiği zekât payının kendilerine verilmesi için müracaatta bulundular. Hz. Ebu Bekir de paylarının ödenmesi için Hz. Ömer'e yazılı bir emir verip o emri de bunlarla gönderdi. Hz. Ömer bu yazılı emri görünce bunlara pay vermedi ve Ebu Bekir'in yazılı emrini de yırttı ve şöyle dedi: "Bu, Resûlullah'ın kalplerinizi ısındırmak için size verdiği bir pay idi. Fakat bugün Allah dinini güçlendirdi, şayet İslâm'da sebat eder ve Müslüman olarak kalırsanız eyvallah, aksi halde aramızda kılıç konuşur!" Uyeyne b. Hısn pay almak üzere geldiğinde Hz. Ömer'in, Kehf suresinin, "Hak Rabbinizdendir, dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" mealindeki 29. âyetini okuyup onu azarladığı da nakledilir. Bunun üzerine bu kişiler dönüp Hz. Ebu Bekir'e gidip dediler ki: "Halife sen misin yoksa Ömer mi? Sen bize yazılı emir verdin o ise emri yırtıp attı." Ebu Bekir de; "Dilerse halife odur." deyip Ömer'in davranışının aksine bir işlem yapmadı.⁶¹⁹

⁶¹⁴ Cessas, Ebû Bekr, Şerhu muhtasari't-Tahavî(thk. İsmetullah İneyetullah Muhammed), Beyrut 2010, II, 373; Kâsânî, II, 468; İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, II, 264; Babertî, Ekmeldüdin, el-İnâye Şerhu'l-hidâye, Beyrut 2007, I, 584.

⁶¹⁵ Babertî, I, 584.

⁶¹⁶ İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, II, 264.

⁶¹⁷ İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, II, 265.

⁶¹⁸ İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, II, 264.

⁶¹⁹ Serahsî, III, 9; Kasanî, II, 468; İbn Hümam, II, 264-265.

Konuyla ilgili rivayetlerden birine göre, Temim kabilesinin reislerinden Akra' b. Hâbis (ö.33 / 653) ve Fezare kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn (?) Hz. Ebu Bekir'e gelerek devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istediler. O da onların bu isteğini kabul edip şâhit olsun diye onları bir yazı ile kadısı ve baş veziri konumunda olan Hz. Ömer'e gönderdi. Hz. Ömer ise onlara bu araziyi vermedi ve meşhur tepkisini gösterdi.⁶²⁰

Bu olay kaynaklarda farklı şekillerde nakledilmektedir. Biraz önceki nakle göre mezkûr kimselerin istediği zekât payı değildir. Bazı kaynaklarda, bunların paylarına dair Hz. Peygamber'den bir belge aldıkları, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise halife değişip yeni halife Ebu Bekir olunca bu belgeyi yenisi ile değiştirmeyi ve haklarını hatırlatarak teyit etmek istedikleri ifade edilmektedir.⁶²¹ Bu şahısların istediği şeyin zekât payı olmamasından hareketle Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba ait zekât payını kesmediği yorumunu yapanlar olmuştur.⁶²² Ancak bu olayı nakleden Hanefi fakihlerinin tamamı meseleyi zekât payı ile ilgili görmekteydiler.

2. Hanefi Fıkıh Literatürünün Konuyu Ele Alışı

Öncelikle şunu ifade edelim ki, diğer üç fıkıh mezhebi, aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte, genel olarak müellefe-i kulûbu kısımlara ayırıp her birine farklı gerekçelerle zekât verildiğini, verilebileceğini ve ilgili âyetin hükmünün devam ettiği görüşünü benimsemektedirler. Kısaca ifade etmek gerekirse; Şafiîlerin genel görüşü, müellefe-i kulûb Müslüman ise onlara zekâtтан, değilse, fey ve ganimetten pay verilir.⁶²³ Malîkî ve Hanbelîler, gerekçe devam ettiği süre mümin olsun olmasın bu sınıfa zekât verilebileceği görüşündedirler.⁶²⁴

İmam Ebu Hanîfe ve Hanefîler bu gruba zekât verilmesinin Hz. Ebu Bekir döneminde Hz. Ömer'in ictihadı ve başta Ebu Bekir olmak üzere, sahabe tarafından onaylanması üzerine yürürlüğünün durdurulduğu ve onların zekât

⁶²⁰ Bk. Taberî, İbn Cerir, *Tarîhu Taberî*, Kahire 1357/1939; II, 617; Köse, 18.

⁶²¹ Kaynaklarda belki nüsha farkından da kaynaklanarak bu şahıslarla ilgili olarak استبدلوا ve استبدلوا ifadeleri geçmektedir. Birinci ifade belgeyi yenisiyle değiştirmek anlamına gelirken, ikinci ifade hakkını istemek demektir.(Bk. Kâsânî, II, 468).

⁶²² Bk. Muhsin Koçak, İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları, Samsun 1997, s. 49-50.

⁶²³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*(neşr, Ahmed Mübarek el-Bağdadî), Kuveyt 1989, s. 156-157. Şafiîlerde kâfir olanlara da pay verileceğine dair görüşler vardır. Bk. Şirazi, Ebû İshak, *el-Mühezzeb fi fihî'ş-şâfiî*(thk. Muhammed Zühaylî), Dımaşk, 1992, I, 565-568; Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibin*(thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvîd), Beyrut 1992, II, 176-177.

⁶²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1992, VII, 319-321; Buhutî, *Keşşâfu'l-kıma'*, Beyrut 1982, II, 278; Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fıkhu ale'l-mezahibi'l-erba'a*, Beyrut ts., I, 621-625; Aliyyü'l-Kârî, *Fethu babi'l-inâye*, I, 530.

alacaklar kaleminden düşürüldüğü görüşündedirler.⁶²⁵ Hz. Ömer'den sonra Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de bu sınıfa zekât vermediği nakledilir.⁶²⁶

Bazı Hanefî fıkıh metinlerinde bu sınıf hiç zikredilmezken⁶²⁷ bazılarında kısaca gerekçesi de verilerek⁶²⁸, bazen de verilmeden zekâttan pay alamayacağı ifade edilmiştir. Hanefî fıkıhında yaygın kanaat, müellefe-i kulûbün, Hz. Ebu Bekir'in hilafeti zamanında sahabe icmasıyla zekât alacaklar kaleminden düştüğü yönündedir.⁶²⁹ Dolayısıyla Hanefî mezhebinde gerekçesi farklı şekillerde açıklansa da bu sınıfa zekât verilmeyeceğine dair bir ittifak oluşmuştur. Ancak İbn Eb'l-İzz (v.791 /) gibi azınlıkta kalan bazı Hanefiler, mezhebin bu görüşüne katılmamış, bu konuda icmanın oluşmasını şüpheli bulmuş ve bu grubun zekât payı alma hakkının düşmediğini söylemiştir.⁶³⁰

3. Müellefe-i Kulûba Zekât Verilmeyişinin Gerekçesi

3.1. Klasik Fıkıh Ulemasının Gerekçeleri

Müellefe-i kulûba zekâttan pay verilmesinin geçici bir düzenleme olduğunu düşünen Hanefî fakihlere göre, aslında bunlara hiç zekât verilmemesi gerekirken bazı sebeplerle, bir siyaset ve maslahata binaen verilmiştir. Bu geçiciliği anlatmak adına Hanefî fakihlerinden bazıları, özellikle müellefe-i kulûbun kâfir olanlarını dikkate alarak bunlara kâfir oldukları halde zekâttan pay vermenin nasıl câiz olduğu sorusunu sorar ve bunu şöyle cevaplar: "Müşriklerin şerrini def etmek için hem fakir hem de zengin Müslümanların cihad etmesi farzdır. Hz. Peygamber de onların şerrini def etmek için aslında fakirlere verilmesi gereken zekât payından bu kimselere de bir pay veriyordu. O zaman bu uygulama cihad makamına kâim idi. Ancak daha sonra Hz. Peygamber ve-

⁶²⁵ Bk. Aliyyü'l-Kâri, *Fethu babi'l-inâye*(, Beyrut ts., I, 529; İbn Âbidin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, İstanbul 1985, II, 342; Cezîrî, I, 621-625.

⁶²⁶ İbn Kudâme, VII, 320; Buhutî, II, 278. Buhutî, bu halifelerin sözkonusu sınıfa pay vermesini, onların payının düştüğüne değil de ihtiyaçlarının olmayışına yorar.

⁶²⁷ Mesela şu metinlerde müellefe-i kulûb zekât alacaklar arasında hiç zikredilmemiştir: Mavsîlî, *el-Muhtar*, Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Kenzü'd-dekâik*, Sadru's-şeri'a, *el-Vikâye*, Timurtaşî, *Tenvîru'l-ebâr*, Halebî, *Mülteka'l-ebhur*(Mülteka'nın metninde bu sınıf hiç zikredilmemişken, şârih Damad, bu sınıfın düşürüldüğünü söyleyip geniş bilgi için detaylı kitaplara yönlendirir, *Mecmeu'l-enhür*, I, 220).

⁶²⁸ Örnek olarak bk. Kudurî, Ebu'l-Hasen el-Bağdadî, *Muhtasar*, İstanbul ts., s, 32

⁶²⁹ Bk. Tahavî, Ebû Cafer, *Muhtasaru't-Tahâvî*(neşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarabad, ts, s, 52; Kudurî, 32; Merğinanî, *el-Hidâye*, I, 363; es-Semerkandî, Nâsiruddin Ebu'l-Kâsum Muhammed b. Yusuf el-Hasenî, *el-Fıkhü'n-nâfi'*(tahr. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Abbûd), Riyat 2000, I, 356; Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyar li ta'lîli'l-muhtar*, I, 152-153; İbnü's-saâtî, *Mecmeu'l-bahreyn*, s, 197; Aliyyü'l-Kâri, *Fethu babi'l-inâye*, I, 529vd.

⁶³⁰ Bk. İbn Eb'l-İzz, *Müşkilâtü'l-Hidâye*(neşr. Abdulhakim b. Muhammed Şâkir), Riyad 2003, II, 871.

fat edince bu pay düştü." Bu tasarrufu bir rüşvet gibi değerlendiren Şa'bî'ye göre Resûlullah'ın vefatıyla bu rüşvet kapısı da kapanmıştır.⁶³¹

İbn Hümam'ın bu soruya cevabı kısaca şöyledir: Bu uygulama o zaman fakirlerin cihadı idi, zira cihat bazen kılıçla bazen de iyilikle olur. Zira bunu şeriat emretmiş Hz. Peygamber de verecek olanları belirlemiştir. Bu o zaman meşru bir uygulama olmuştur. Buna göre uygulama sorgulanamaz, ancak hikmetini öğrenmek için soru yöneltilebilir.⁶³²

Hanefi kaynakları Resûlullah'ın, müellefe-i kulûba zekât vermesinin, bazı sebeplere bağlı geçici bir düzenleme olduğunu ittifakla söylemelerine rağmen, onların bu kalemde düşürülme gerekçesi noktasında farklı açıklamalar yaptıkları görülmektedir. Bu hükmün Hz. Peygamber'in hayatıyla kayıtlı olduğu, vefatından önce son payı vererek hükmü neshettiği, sona erme özelliği taşıyan bir illete bağlı olduğu gibi gerekçeler ileri sürülmüştür.⁶³³

Babertî, bu sınıfa pay verileceği Kur'ân ile sabit olduktan ve Hz. Peygamber'in vefatına kadar devam ettikten sonra bu hükmün Hz. Peygamber'in vefatından sonra düşmesinin farklı şekillerde gerekçelendirildiğini ifade eder.⁶³⁴

Biz konuyla ilgili ileri sürülen gerekçeleri üç maddede toplayabiliriz:

1) İcma Gerekçesi: Hz. Ebu Bekir'in verdiği hükmü Hz. Ömer kabul etmeyip kendilerini müellefe-i kulûb sayan kimselere verdiği yazılı ödeme emrini yırtması üzerine Ebu Bekir kararında ısrar etmemiş ve Ömer'in içtihadına uymuştu. Sahabeden bu konuda Hz. Ömer'i yadırgayan ve ona karşı çıkan da olmayınca bu uygulama Hanefilerce sahabe icması olarak kabul edilmiştir.⁶³⁵

2) Nesih Gerekçesi: Kasani'nin ifadesine göre, âlimlerin geneli müellefe-i kulûbun paylarının Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshedildiğini söylemişlerdir. Şafii'den nakledilen görüşlerden biri de bu yöndedir. Zira onlara Peygamber'in vefatından sonra hiçbir şey verilmemiş, şu anda da bu durumda olanlara verilmez. Ancak İmam Şafii hükmün illetinin gerçekleştiği her zaman bu sınıfa zekâttan pay verileceğine hükmetmiştir. Ona göre Hz. Peygamber döneminde bunlara hangi gerekçe ile pay veriliyorsa bu gerekçe bugün de olsa, yani Müslümanlar zayıf durumda olup gayri müslimlerin şerrinden korkarsalar, yine onlara zekâttan pay verilir.⁶³⁶ Şafii'ye göre hüküm mensuh olmayıp illet de müteaddidir.

⁶³¹ Serahsî, III, 9.

⁶³² İbn Hümam, II, 264.

⁶³³ İbn Hümam, II, 265.

⁶³⁴ Babertî, I, 584.

⁶³⁵ Kâsânî, II, 468; Merğînânî, Burhanüddin, *el-Hidâye*(thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde), D1-maşk 2006, I, 363; İbn Hümam, II, 265; Aliyyü'l-Kâri, *Fethu babi'l-inâye*, I, 530-531.

⁶³⁶ Kâsânî, II, 468; İbn Hümam, II, 265.

Bâbertî, bazılarının icmanın da Kur'ân gibi kesin delil olduğunu gerekçe göstererek bu hükmün icma ile neshedildiği şeklinde bir yanlışa düştüğünü ancak bunun mezhepte sahih bir yaklaşım olmadığını söylemekte ve nesih iddiasını kabul etmemektedir.⁶³⁷

3) İletin Ortadan Kalktığı Gerekçesi: Bu gerekçeyi ileri sürenlere göre, Hz. Peygamber bu sınıfa kalplerini İslâm'a ısındırmak için zekâtta pay veriyordu. Bunda ümmet ittifak etmiştir. Bu sebeple zaten Allah bu durumdaki kimseleri, "müellefe-i kulûb" yani "kapleri ısındırılanlar" olarak adlandırmıştır. Zira o zaman za'f içerisinde idi, Müslümanların sayısı az idi, müşrikler ise sayıca çok ve güçlü idiler. Bugün ise Müslümanların sayısı çok, İslâm güçlü ve şirk ehli ise zelif durumdadır. O zaman bu hüküm özel bir gerekçeye dayalı olarak teşri kılınmış idi. Fıkıh usulünde yer alan prensibe göre, "özel bir gerekçe ile sabit olan bir hüküm, o özel gerekçenin sona ermesiyle sona erer". Müellefe-i kulûba zekât payı verilmesi de akılla idrak edilebilecek özel bir gerekçeye binaen sabit olmuştur. Bu özel gerekçe ortadan kalkınca hüküm de ortadan kalkmıştır.⁶³⁸ Yani buradaki illet müteaddî olmayıp kâsırdır. Dolayısıyla başka olaylara uygulanamaz. Bu değerlendirmeye göre hüküm mensuh değil, kendiliğinden sona ermiştir.

Kâsânî'ye göre Müslümanların sayısı az ve güçleri zayıf olduğunda müşriklerle yapılan muâhedelerin durumu da böyledir. Nitekim ilk zamanlar Resûlullah onlarla muahede yapmaya ve müdârâyâ ihtiyaç duyuyordu, ancak İslâm güçlenince ahitleri sahiplerine geri vermeyi ve müşriklerle toplu olarak savaşmayı emretti.⁶³⁹

Babertî'nin bu madde ile ilgili yorumu şöyledir: Bazılarına göre bu, illetinin sona ermesi sebebiyle hükmünün de sona erdiği meseleler kabilindedir. Bu, orucun vakti olan gündüzün sona ermesiyle orucun câizliğinin sona ermesine benzemektedir. Buna şöyle cevap verilir: Bir hükmün bâki kalması illetinin bekasına ihtiyaç duymaz. Tavafta remel ve ızdıba da böyledir. Onların da tarihi olarak teşri kılınma gerekçeleri ortadan kalkmış fakat bu hükümler ortadan kalkmamıştır. Zira illetlerinin ortadan kalkması bu hükümlerin de sona ermesini gerektirmez.⁶⁴⁰

Burada Babertî'nin hocasının hocasından naklettiği ve konuyu Hanefiler bakımından gerçekten vuzuha kavuşturan ve sonuca ulaştıran önemli bir yaklaşım vardır. Bâbertî bunu şu ifadelerle nakletmektedir:

⁶³⁷ Bâbertî, I, 584. Ayrıca bk. Aliyyü'l-Kâri, *Fethu babi'l-inâye*, I, 531.

⁶³⁸ Kâsânî, II, 468; İbn Hümam, II, 265; İbn Âbidin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, II, 342; Kal'acı, Muhammed Revvas, *Mevsû'atu fikhü Ömer*, Kuveyt 1981, s. 367.

⁶³⁹ Kâsânî, II, 469.

⁶⁴⁰ Babertî, I, 584-585.

"Hocamın hocası Allame Alaüddin Abdulaziz (rha) şöyle demiştir: En güzeli şöyle demektir: Bu hüküm (Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba yönelik bu uygulaması), mana / illet / gerekçe bakımından Hz. Peygamber (SAV) zamanında olanı yerleştirmektedir. Zira bu sınıfa zekâttan pay vermenin gayesi, o zaman kâfirlerin galip olup Müslümanların zayıf olması sebebiyle İslâm'ı güçlendirmek idi. İslâm'ı güçlendirmek onlara pay vermekle oluyordu. Müslümanların galip olması ile durum değişince İslâm'ı güçlendirmek kâfirlere zekâttan pay vermemekle oldu. O halde o zaman vermek bu zamanda da vermemek dini güçlendirmenin aracı mesabesinde olur. Buna göre dini güçlendirmek hükmün maksadı olup o da olduğu gibi durmakta olup neshedilmiş değildir. Bu tıpkı temizlenmek için toprağı kullanması farz olan teyemmümlünün durumuna benzer; zira su bulamadığı zaman abdest almış olmak için teyemmüm yapmak onun için bir âlettir. Suyu bulmakla durumu değiştiginde, birinci yükümlülük düşer ve bu sefer suyu kullanması farz olur. Çünkü maksada ulaşması için artık suyu kullanmak taayyün etmiştir. Suyu kullanmak birinci uygulamayı yani teyemmüm yapmayı neshetmiş olmaz. Müellefe-i kulûba zekât vermemek de böyledir..."⁶⁴¹

3.2. Bazı Çağdaş İlim Adamlarının ve Modernistlerin Gerekseleri

Osmanlının son dönem âlimlerinden bazıları, bir kısım çağdaş ilim adamları ve modernistler genel olarak hükümlerin maslahat ile çatışması durumunda maslahata göre hüküm verilebileceğini ve bu sebeple ahkâmın değiştirilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarını ispat için de Hz. Ömer'in bu uygulamasını delil göstermişlerdir. Onlara göre Hz. Ömer maslahata itibar ederek müellefe-i kulûbun zekât payını iskat etmiştir.⁶⁴²

4. DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Anlaşıldığı kadarıyla, müellefe-i kulûb tek ve belli bir grup değildir. Hz. Ömer'in kovduğu kimseler müellefe-i kulûb özelliği taşımayan kimselerdi. Bu sebeple o, bunlara pay vermeyerek nassı iptal etmedi aslında uygulamış oldu. O, bu fonu iptal etmemiş belli kişiler bakımından uygulamamıştır, onların dışında kalanlara ise uygulamıştır. Nitekim şartlarını taşıyanlara Hz. Ömer ve Ömer b. Abdulaziz zekâttan pay vermiştir. Zekâttan pay almak müktesep hak

⁶⁴¹ Bâbertî, I, 585.

⁶⁴² Bu görüş sahiplerinin değerlendirmeleri için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, İstanbul 1330, I, 98-99; M. Said Hatipoğlu, "İslam ve Değişim", İslamiyât, VIII/I, Ankara 2005, s. 8-10; Yunus Vehbi Yavuz, *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalıyız?* İstanbul 2002, s. 124; a.mlf., "Hanefi Müctehidlerinde İstihsan Metodu", UÜİFD, I/I, Bursa 1986, s. 90; Hüseyin Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek", Kelam Araştırmaları, IV/I(2006), s. 20-21(www.kelam.org/dergi/sayi041); Subhi Mahmasanî, *Felsefetü't-teşr'i fi'l-İslam*, Beyrut 1380/1961, s. 206-207; Muhammed Yusuf Musa, *el-Fıkhu'l-İslamî: Medhal li dirâseti nizâmî'l-muâmelât fih*, Kahire 1958, s. 193(nakleden, Köse, s. 17); Köse, 15-29.

olmadığı için bazı kimselere, özellikle de suistimal edenlere verilmeyebilir, Hz. Ömer de bunu yapmıştır. Belli kişilere vermemek bu fonu iptal etmek anlamına gelmez. Ancak Hanefiler Hz. Ömer'in belli kişilere vermemesini genelleştirerek bu fona artık zekât verilmeyeceğine hükmederek bu sınıfı tamamen devre dışı bırakmışlardır. Hâlbuki Hz. Ömer'in, nassın illetinin belli kişiler bakımından oluşmadığını düşünerek onlara zekâttan pay vermediği anlaşılmaktadır. İletin kendileri bakımından oluştuğu kimselere ise pay vermiştir. Buna göre onun bu konudaki uygulamasında sadece nassı ta'lil vardır, tavrı, tağyir, tebdil, iptal, nesih ve Hanefilerin kabul ettiği gibi iskat söz konusu değildir.

Konuyu en iyi değerlendirenlerden biri olan Nizamuddin Abdulhamid'in değerlendirmesi şöyledir: Nassla sabit olmuş bir hükmü ilga etme yetkisi Hz. Peygamber'e bile verilmemiştir. Ona verilmeyen yetkiyi Hz. Ömer kullanarak nassın hükmünü ilga edemez. İlga, ancak Allah tarafından gönderilecek yeni bir vahiy ile olabilir. Bu durumda sonraki nass öncekini neshetmiş olur. Müellefe-i kulûba zekât verilmesi meselesi ise nassla sabit olmuş muhkem bir hükümdür. Böyle nassla sabit olmuş bir hükmü Hz. Ömer nasıl neshedebilir?! Hz. Ömer, müellefe-i kulûb olduklarını söyleyerek kendisine gelen ve zekât malında hakları bulunduğunu iddia edenleri reddederken, nassı ilga etmemiş aksine, ince anlayışı (fıkhu) ve basireti sayesinde bir başka açıdan nassı uygulayarak onları geri çevirmiştir. Zira Hz. Ömer onların müellefe-i kulûb olma özelliğini kaybetmeleri sebebiyle ilgili nassın kendilerine uygulanamayacağını görmüştür. Çünkü kalpleri ısıdırma / kazanma (te'lif) meselesi, takdiri devlet başkanının içtihadına bırakılmış belli bir zaman aralığı ile sınırlı her türlü olayla ilgili olabilir. Bunlar arasında bir kimsenin gönlünü İslâm gerçeğine ısıdırma ve onun öğretilerine teşvik etmek, dikkat çekmek; kavmi içerisinde mevki sahibi olan birisinin şerrini def etmek vardır. Birinci durumda makul bir süre geçtikten sonra, ikinci durumda ise İslâm'ın yayılması ve güç kazanması sağlanmış ise gönlünü kazanma sebepleri ortadan kalkmış demektir. Böyle bir durumda onlarla müellefe-i kulûb vasfı örtüşmez ve onların zekât fonunda pay alma hakları olmaz. Bir başka ifade ile; Hz. Ömer nassla birebir örtüşmeyen bir olay karşısında olduğunu gördü. O zaman nasıl olur da onların zekât isteklerine olumlu cevap verebilir ve nassa muhalefet edebilirdi?!⁶⁴³

Çağdaş âlimlerden Nizamuddin Abdulhamid'in yorumu ile klasik dönem âlimlerinden Ekmelüddün el-Bâbertî'nin yorumu birbirine uymaktadır. Her ikisinin altını çizdiği ortak nokta, Hz. Ömer'den zekât payı almak üzere müracaat edenlerin müellefe-i kulûb vasfı taşımadıklarıdır. Bunlar belirtilen vasfı ta-

⁶⁴³ Nizamuddin Abdulhamid, *Mefhumu'l-fikhi'l-İslamî*, Beyrut 1984, s. 26. Ayrıca bk. Şevkanî, *Neylû'l-evtâr*, Kahire 1938, IV, 166-167; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (terc. Salih Tuğ), İstanbul 1991, II, 972; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 77; Celal Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, İstanbul 1984, s. 208.

şımayınca, onlara zekât vermek hükmün illeti olan İslâm'ı güçlendirmeyi de gerçekleştirmemiş olacaktı. Zira İslâm'ın güçlü olduğu bir dönemde Müslüman olmayana zekâttan pay vermek İslâm'ı güçlendirmeyecek aksine zayıflatacak bu da ilgili âyete aykırı olacaktı. Dolayısıyla Hz. Ömer âyete aykırı hareket etmemek için o gruba zekâttan pay vermedi. Ancak âyetin illeti tekrar oluşur ve müellefe-i kulûb vasfı taşıyanlar bulunur ve İslâm da zayıf durumda olursa yine İslâm'ı ve Müslümanları güçlendirmek veya düşmanlarının şerrini bertaraf etmek için zekâttan bu sınıfa pay verilebilir. Gerek el-Bâberti'nin ve gerekse Nizamuddin Abdulhamid gibi çağdaş bazı âlimlerin yorumu bu şekilde olsa da Hanefilerin geneli Hz. Ömer'in uygulamasını en azından iskat / düşürme olarak yorumlamış ve müellefe-i kulûb denilen sınıfın artık zekât alacaklar sınıfında yer almadıkları sonucuna varmışlardır. Hanefilerin bu yorum, çıkarım ve içtihatlarının isabeti tartışmaya açıktır. Ancak Hanefilerin bu sınıfın zekât alacaklar kaleminden sâkit olmasını gerekçelendirirken "illetin sâkit olması sebebiyle" şeklindeki ifadelerinden hareketle, onların da illet bulunduğu günde bu sınıfa zekât verileceği sonucuna vardıkları, uzun asırlar boyunca ise İslâm'ın ve Müslümanların zayıf düşmediğini düşünerek bu illetin oluşmadığı kanaatine sahip oldukları ve klasik fıkıh kitaplarının da bu düşüncüyü esas aldığı söylenebilir.

Sonuç olarak, ilgili âyette zekât fonundan müellefe-i kulûba pay ayrılması, siyasi karakter taşımakta ve özel bir uygulamayı çağrıştırmaktadır. Hz. Peygamber'in ve sahabe'nin uygulamaları da bunu göstermektedir. Aynı zamanda müellefe-i kulûb, herhangi bir zamanla kayıtlı olmayıp Müslümanların menfaatini sağlayacak ya da onlardan zararı bertaraf edecek durumların meydana gelmesi anında kullanılmak üzere devlet başkanının emrine ve yetkisine verilmiş bir fondur. Gerekliğinde devlet başkanı bu fonu kullanma hak ve yetkisine sahiptir. Nitekim Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Osman bu fonu kullanmazken, Ömer b. Abdulaziz kullanmıştır. Buna göre âyet mensuh olmadığı gibi, hükmü durdurulmuş ve ilga edilmiş de değildir.⁶⁴⁴

⁶⁴⁴ Benzer değerlendirmeler için bk. Celal Yeniçeri İslam'da Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 208; Hamidullah, İslam Peygamberi, İstanbul 1991, II, 972; Ma'rûf ed-Devalîbî, *el-Medhal ilâ ilmi usulî'l-fıkh*, Dimaşk 1959, s. 303; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 2004, IV,49; Karadavî, *Fıkhü'z-zekât*, Kâhîre 1977, II, 609-610; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 76-77; Köse, a.g.m, s. 28-29.

HZ. ÖMER'İN CEZA HUKUKUNA DAİR BAZI UYGULAMALARI

Sabri ERTURHAN*

ÖZET

Hayatın ve hukukun her alanına dair orijinal görüş ve uygulamaları bulunan Hz. Ömer'in ceza hukuku gibi hayat, hürriyet ve mala yönelik "ceza" adı verilen sert müeyyideler ihtiva eden bir alana dair ictihad ve tasarrufları oldukça önem arz etmektedir.

Tebliğde kısaca Hz. Ömer'in fıkıh tarihindeki yerinin altı çizildikten sonra Hz. Ömer'in ceza hukuku alanındaki bazı uygulamalara yer verilecektir. Bu alana dair tasarruflarının tamamını ele almak bir tebliğ sınırlarını oldukça aşar. O itibarla özellikle onun ilk uygulamalarına ve ilmî çevrelerde yaygın olarak bilinen tasarruflarına yer verilecektir. Bu cümleden olarak suça iştirak, suçların içtimâi, içki haddinin miktarı, hırsızlık cezasını uygulamaması, diyet miktarlarında düzenlemeye gitmesi, divan ehlini âkile olarak belirlemesi gibi öne çıkan örnek uygulamalara yer verilecektir. Onun fıkıhtaki üstün derecesi, dirayeti ortaya konmaya çalışılacak ve tebliğ bir değerlendirme ve sonuçla tamamlanmaya çalışılacaktır.

GİRİŞ

Ceza hukuku, ceza müeyyidesinin uygulanmasını gerekli kılan ihlal ve sapmaların nelerden ibaret olduğunu, bu ihlaller ve suçluya karşı devletin tepkisini belirten kural ve esasları gösteren hukuk dalıdır⁶⁴⁵. Ceza hukukunu diğer hukuk dallarından ayıran temel özellik, bu hukuk dalının diğer hukuk dallarına oranla hayata, hürriyete ve mala yönelik "ceza" adı verilen sert müeyyideler ihtiva etmesidir⁶⁴⁶. Bu itibarla ceza hukuku, diğer hukuk sistemlerine göre devlet müdahalesini daha fazla zorunlu kılmaktadır. Bir hukuk devletinde cezalar ancak devlet tüzel kişiliği tarafından uygulanabilir⁶⁴⁷.

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

⁶⁴⁵ Dönmezer-Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, I, 4; Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, s. 34-35.

⁶⁴⁶ Dönmezer-Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, I, 4.

⁶⁴⁷ Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, s. 35.

Ceza hukuku gibi sert müeyyideler ihtiva eden bir alanda ictihadları hem sahabe tarafından büyük bir kabul gören hem de ictihadî mezheplerin oluşmasında son derece etkili olan Hz. Ömer (23 / 644) gibi büyük bir şahsiyetin ictihad ve tasarrufları son derece önem arz etmektedir⁶⁴⁸.

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in, şayet benden sonra peygamber gelecek ol-
saydı, o mutlaka Ömer olurdu.⁶⁴⁹ (لَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ لَكَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ) "Allah, hakkı
Ömer'in lisanına ve kalbine koymuştur."⁶⁵⁰). (لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ فَإِنْ يَكُ) (في أُمَّتِي أَحَدٌ فَإِنَّهُ عُمَرُ
mazhar) denilen kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de ilhama mazhar bir
tek kişi varsa, şüphesiz o Ömer'dir."⁶⁵¹ şeklinde özel iltifat ve övgülerine maz-
har olmuş, teşri ruhunu en üst düzeyde bilen, vahiy sürecine an be an şahit
olmuş büyük bir şahsiyettir. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ile birlikte Hz. Peygam-
ber'in en yakın iki dostu ve yardımcısından biri olması yanında onun fikhî ko-
nulardaki söz ve davranışlarını dikkatle izleyip hükümlerin maksat ve hikmet-
lerini öğrenme fırsatını elde etmesi sebebiyle fıkah tarihinde önemli bir yere sa-
hiptir. O, şûra meclislerinde ileri sürdüğü isabetli görüşleriyle dikkatleri üye-
lerinde toplamış, az önce de belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in iltifatlarına maz-
har olmuştur⁶⁵². Yirmiye yakın meselede vahyin onun görüşlerine uygun bi-
çimde geldiğini belirtmek üzere kullanılan "muvâfakâtü Ömer"⁶⁵³ tabiri, teşrî
ruhunu kavrama hususundaki kudretini vurgulama amacı taşır. Fıkahın gelişi-
me çağı olan sahâbe devrinde en çok fetva vermekle meşhur yedi sahâbînin
başında bulunduğu, Hz. Ebû Bekir'in hilâfet makamına gelince yargı işlerini
yürütmekle onu görevlendirdiği dikkate alındığında Hz. Ömer'in fıkah tari-
hindeki yeri daha iyi anlaşılır. Hz. Ömer'in "ehl-i re'y" adıyla bilinen fıkah eko-
lünün üstatlarından olduğunu da hatırlatmış olalım⁶⁵⁴.

Sahabe döneminin İslâm hukuku açısından en hareketli dönemi Hz.
Ömer dönemidir. Bu dönemde fetihler gerçekleşmiş, İslâm toprakları 2. 251.
030 mil kareye⁶⁵⁵ kadar genişlemiş, farklı kültürlere mensup toplumların Müs-
lüman olmaları ve farklı olayların cereyanı nedeniyle birçok fikhî / hukukî me-
sele ortaya çıkmıştır. Hz. Ömer bu problemlere ciddiyetle eğilmiş ve hukukî

⁶⁴⁸ Hz. Ömer'in hayatı ve şahsiyeti hakkında bkz. Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 9-27.

⁶⁴⁹ Tirmizî, "Menâkıb", 17 (H. No: 3686); Ahmed b. Hanbel, IV, 154.

⁶⁵⁰ Tirmizî, "Menâkıb", 17 (H. No: 3682).

⁶⁵¹ Buhârî, "Fedâilü's-sahâbe", 6; "Enbiya", 54; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 23.

⁶⁵² Buhârî, "Fedâilü'l-ashâb", 6; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 14-25; Tirmizî, "Menâkıb", 18.

⁶⁵³ Atmaca, "Nüzül Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvafakatları", *Sakarya Üni-
versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21 (2010/1), s. 43-67.

⁶⁵⁴ Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 27-35; Koçak, "Ömer", *DİA*, 2007, 34, 51-53.

⁶⁵⁵ Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhi*, s. 15.

çözümler getirmeye çalışmıştır. Daha önce rastlanmayan olayların cereyan etmesi ve Hz. Ömer'in bu problemlere fikhî çözümler üretmesi ilk bakışta sarih nasların veya fikhun yerleşik kurallarına muhalif hareket ettiği imasını verebilir. Oysa görüleceği üzere Hz. Ömer gerçek bir müctehid ve fakih duruşu sergileyerek İslâm teşri ruhundan asla sapmamıştır⁶⁵⁶.

Hz. Ömer (23 / 644) dönemine ait altı çizilmesi gereken bir husus da kararların istişare yoluyla alınıyor olmasıdır. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in sırf istişare işi için Medîne'den ayırmadıkları birer heyetleri bulunmaktaydı⁶⁵⁷. Hz. Ömer, herhangi bir mesele ile karşılaştığında onu çözüme bağlamak için oluşturduğu istişare heyetinin Medîne dışına çıkmasını yasaklamış veya sınırlandırmıştır⁶⁵⁸.

Şimdi onun ceza hukukuna dair bazı ictihad ve tasarruflarına bakalım:

1. Kısas Suçu ve Cezaları

1.1. Suça İştirak

Bir ceza hukuku terimi olarak **iştirak**; birden fazla kimsenin suçu işlemek için iradî bir şekilde (kasten) birleşmeleri ve suçun da bu birleşmeden meydana gelme durumudur.⁶⁵⁹

Suç ortaklarının suça iştirak dereceleri birbirinden farklı olabilir. Suçun maddî unsurunu teşkil eden hareketleri yapmak suretiyle suçun oluşmasında birinci derecede rol oynayan faillere "aslî fail", müdahale ve tesirleri tâlî derecede kalan faillere ise "fer'î fail" denir⁶⁶⁰

İslâm hukukunda suça iştirakle ilgili hükümlerin ilk vâzı Hz. Ömer'dir.

Konuya temel teşkil eden ve farklı varyantları⁶⁶¹ bulunan olayın geniş özeti şöyledir:

⁶⁵⁶ Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s. 61.

⁶⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 350-351; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 116; Koçak, "Ömer", *DİA*, 34, 51-53.

⁶⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 336; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 153.

⁶⁵⁹ Kunter, "Suç Ortaklığında Sorum ve Ceza", *İÜHFİM*, XIII/2 (C.XIII, Sy. 1), s. 67; Taner, *Ceza Hukuku* (Umûmî Kısım), s. 522; Dönmezer-Erman, *Ceza Hukuku* (Genel Kısım), II, 446; Artuk, *Suç Genel Teorisi*, 255.

⁶⁶⁰ Taner, *Ceza Hukuku* (Umûmî Kısım), s. 523.

⁶⁶¹ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَتَلَ نَقْرًا حَمْسَةً أَوْ سَبْعَةً بِرَجُلٍ وَاجِدٍ قَتَلُوهُ قَتْلَ غِيَابَةٍ وَقَالَ عُمَرُ لَوْ تَمَالَأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتَهُمْ (عن ابن عمر رضي الله عنهما أُنْ) : Başka varyantı şöyledir: (جميماً) Mâlik, "Ukûl", 19; Şafiî, *el-Ümm*, VI, 34; Buhârî, "Diyât", 2; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 226-229; Hadis'in değişik rivayetleri için ayrıca bkz. Abdurrezâk, *el-Musannef*, IX, 475-476; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 391; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 73-74. Rivayetin senedi sahihtir. Hadisin değerlendirmesi için bkz. Elbânî, *İrvâ'u'l-ğalîl*, VII, 259-261. Hz. Ömer'in bir kadın karşılığı bir gurup erkeğe kısış uyguladığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. (قد ثبت عن عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من أحد من نظرانه مع)

San'a da yaşayan bir kadın, bir adamla evlidir ve evli bulunduğu bu kocasından "Asîl" isminde üvey bir oğlu bulunmaktadır. Kadının bu kocası bir gün ortadan kaybolur. Bu kadın sayıları yediye kadar ulaşan kişilerle nikah dışı ilişki yaşar. Kadın ve dostları bu delikanlının varlığını, bu nikah dışı ilişkilerinin önünde engel görürler. O nedenle onun mutlaka ortadan kaldırılması konusunda fikir birliği ederler. Neticede hep birlikte komplo kurarak onu katlederler. Cesedini de Ğamedân kuyusuna atarlar. Gencin cesedi kuyu içerisinde kaybolunca, onun katillerinden biri olan üvey anne, "Allah'ım! Asîl'i kimin öldürdüğünü bana gizli bırakma" diyerek ortaya çıkar. Bunun üzerine dönemin San'a valisi Ya'lâ (37 / 657), (meselenin açığa çıkarılması amacıyla) halka hita-beder. Günler sonra Ğamedân kuyusuna bir adam uğrar, kuyuya girip çıkan büyük ve yeşil bir sinek görür, kuyu kenarına geldiğinde de, kerîh bir kokuyla karşılaşır. Bunun üzerine Ya'lâ'ya gelerek, "Arkadaşınızın yerini bulduğumu zannediyorum" der ve ona durumu anlatır. Ya'lâ halkla birlikte kuyuya gelip, kuyunun kenarında durur. Gencin kâtillerinden ve aynı zamanda kadının dostlarından biri, "Beni ipele kuyuya sarkıtın" der, onlar da sarkıtırlar. Adam gencin cesedini tutar ve kuyunun bir kovuğunda kaybeder. Yukarıdakiler sarkıtılan adamı yukarı çıkardıklarında o, "Ben kuyuda bir şey bulamadım" der. Bunun üzerine başka bir şahıs gelerek kendisinin kuyuya sarkıtılmasını ister. Sarkıtılan bu kişi gencin cesedini bulup kuyudan çıkarır. (Valinin sıkı tetkiki sonucu) kadın ve diğer kâtiller suçlarını itiraf ederler. Ya'lâ (37 / 657), mesele-nin hukukî çözümü konusunda Hz. Ömer 'e mektup yazar. Hz. Ömer de ce-vabî yazısında "Onların hepsine kısas uygula. Şayet bütün San'a halkı kasten hep birlikte onu öldürmeye iştirak etselerdi, şüphesiz hepsini de kısas ederdim." şeklinde talimat verir⁶⁶².

(استغاضة ذلك، وشهرته عنه، ومثله يكون إجاءا) Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 196; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Dâru'l-vefâ, Kâhire, 1412/1991, 12, 185. Biltâcî, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî*, s. 280.

⁶⁶² Abdurrezâk, *el-Musannef*, IX, 476-477; Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, VI, 366-367. Değişik rivayetler için bkz. Abdurrezâk, *el-Musannef*, IX, 476-477; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 74; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III/242. Suç ortakları hakkında en isabetli görüşün Dâvûd ez-Zâhirî' ye ait olduğunu iddia ederek, daha önce bir kişi karşılığında birden fazla kişinin kısası fikrini kabul etmeyen, Hz. Ömer'in bu konudaki hükmünün ve sahabe tatbikatının konuya dayanak teşkil edecek bir delil olamayacağını ve bu konudaki icmâ iddiasının da kabul edilemeyeceğini söyleyen San'ânî (1182/1768), daha sonra bir kişi mukabilinde bir topluluğun kısas edileceğine dair delillerin kuvvetli olduğunun kendisince anlaşıldığını ifade ederek, eski görüşünden dönmüştür. Bu konudaki görüşlerini "*Da'v'u'n-nehâr*" adlı eserinde serdettiğini de kaydeder. Bkz. San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III, 243. Hz. Ömer'in bir kadın karşılığı bir gurup erkeğe kısas uyguladığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. قد ثبت عن عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من أحد من نظرائه مع استغاضة ذلك، وشهرته عنه، ومثله يكون (إجاءا) Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 196; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 12, 185. Biltâcî, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî*, s. 280.

Mesele Hz. Ömer'e intikal ettiğinde, ilk etapta o, katle karışanların tamamını kısas edip etmeme konusunda tereddüt etmiş, konuyu sahabeyle istişare etmiştir. İstişare esnasında Hz. Ali, Hz. Ömer'e "Şayet bir gurup, bir deveyi müştereken çalıp, onlardan biri devenin bir parçasını, diğeri başka bir parçasını alsa, sen onların hepsinin elini keser miydin?" şeklinde bir soru yöneltmiş, Hz. Ömer de, "Evet, keserdim" cevabını verince Hz. Ali, bu olayda da aynı durum söz konusu demiştir. Hz. Ali'nin bu düşüncesi Hz. Ömer'in hoşuna gitmiş ve gurubu kısas etme konusunda ikna olmuştur⁶⁶³.

Hz. Ömer'in bu uygulaması esnasında çok sayıda sahabî bulunmaktaydı. Mevcut sahabeden hiçbir kimse Hz. Ömer'in bu uygulamasına karşı muhalefet göstermediğinden⁶⁶⁴ veya muhalefet eden bir sahabî bilinmediğinden, bu konuda icmâ olduğu (icmâ derecesinde olduğu) iddia edilmiştir⁶⁶⁵.

Hz. Ömer'in bu uygulaması müctehidler tarafından kıyas, maslahat, sedd-i zerâyi' ve siyâset gerekçeleriyle temellendirilmeye ve izaha çalışılmıştır. İzah gerekçeleri farklı da olsa hedef aynıdır. O da suçun unsurlarının oluşması halinde mağdur sayısı dikkate alınmaksızın suç ortaklarının tamamının suç karşılığı tertip edilen asıl ceza ile cezalandırılacak olmalarıdır⁶⁶⁶.

Hz. Ömer'in bu uygulaması esas alınarak müteakip dönemlerde çok zengin bir iştirak teorisi oluşmuştur. Olay, bir öldürme fiili olmakla birlikte, fakihler bu ilkeyi kısas suçları (öldürme-müessir fiiller) yanında bütün hadd ve ta'zîr suçlarını da kapsayan zengin bir iştirak teorisi geliştirmişlerdir. Sorumluluk bakımından failler temelde aslî ve fer'î fail / şerik şeklinde kategorize edilmiş, suçun şahsiliği bağlamında bu ayırımı özen gösterilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte suçun vahameti dikkate alınarak bazı suçlarda bu faillerin aynileştiğini görüyoruz. Meselâ Hanefiler hirâbe cezasının infazında aslî ve fer'î şerik ayırımı yapmamaktadır. "Aslî iştirakle fer'î iştirak arasında kesin ayırım da bulunmanın bazı hallerde oldukça pek zor olduğunu"⁶⁶⁷ belirtmeliyiz.

⁶⁶³ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 476-477.

⁶⁶⁴ Bâcî, *el-Müntekâ*, VII, 116; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IX, 336; Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 114; Bâbertî, *el-Înâye*, X, 243; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VIII, 253-254; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, V, 245; Behûtî, *Keşşâfü'l-kimâ*, V, 514; Ebû Ceyb, *Meosûatü'l-icmâ*, II, 312.

⁶⁶⁵ Bâbertî, *el-Înâye*, X, 243; İbn Müflih, *el-Mübdî*, VIII, 254; Behûtî, *Keşşâfü'l-kimâ*, V, 514.

⁶⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Erturhan, *İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirak*, s. 85-97. (Hz. Ömer mutlak adalet anlayışı ile hareket etmiştir) Biltâcî, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî*, s. 280-283; Ruhaylî, *Fıkhu Ömer b. el-Hattab muvâzinen bi-fikhi eşheri'l-müctehidin: fi'l-cinâyât ve ahkâmuhâ*, I, 203-213.

⁶⁶⁷ Dönmezer-Erman, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku*, II, 519.

1.2. Suçların İçtimâ

İçtimâ; bir kimsenin işlediği bir suçtan dolayı henüz kat'î bir mahkumiyete uğramadan veya böyle bir mahkumiyete uğramışsa da cezasını tamamen çekmeden ikinci bir suç işlemesidir⁶⁶⁸.

Müessir fiillerde suçların içtimâna dair Hz. Ömer'in yine ilk ve orijinal bir içtihadı bulunmaktadır. Bu ictehad fikhî mezheplerin hemen tamamı tarafından benimsenmiştir. Bir başka ifadeyle İslâm hukukçuları ilke olarak izale edilen fonksiyonların diyetlerinin içtima etmeyeceği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Bu konudaki dayanakları, Hz. Ömer'e ait bir uygulamadır⁶⁶⁹. Bu uygulamaya göre Hz. Ömer, kafasına vurmuş olduğu taşla mağdurun akıl, duyma, konuşma ve cinsel fonksiyonlarının akamete uğramasına neden olan faili, dört tam diyet ödemeye mahkum etmiştir⁶⁷⁰. Bahse konu olayda kafasına darbe alma sonucu akıl, duyma, konuşma ve cinsel fonksiyonlarını kaybeden şahıs yaşamaktadır. Ölmüş olsaydı, can bedeli olan tam diyet olan yüz deve veya muadili miktarın ödenmesi gerekcekti. Çünkü müesir fiilin ölümle sonuçlanması halinde bu kayıpların hepsi "canın diyeti" içerisinde erimiş kabul edilir. Mağdur yaşadığı için fail, dört tam diyetle mahkum edilmiştir. Çünkü mağdur hayatta olduğu için hayatın idamesi için gerekli hayati fonksiyonlar yok edilmiş bir anlamda fonksiyonları icra eden organlar ölü durumuna gelmiştir. Dolayısıyla fonksiyonlar akamete uğradığından diyetler içtima etmez⁶⁷¹. İlgede bu şekilde birleşen fakihler, detayda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir⁶⁷².

Bu gerçekler ve uygulamalara rağmen kimi müellifler İslâm Hukukunda iştirak ve içtima teorilerinin bulunmadığı iddiasında bulunmaktadır. Bu cümleden olarak İslâm ceza hukukuna ilişkin düşüncelerini dile getiren J. Schacht⁶⁷³ ve Ansay, şu iddialara yer vermiştir: "İslâm hukuku cezayı şahsileştirmiş ise de, cürüm mefhumu ve mesuliyet ehliyeti tam olarak işlenmiş değil-

⁶⁶⁸ Bkz. Erturhan, *İçtima*, s. 27.

⁶⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 605; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, IX, 595.

⁶⁷⁰ (رى رجل رجلا بجر في رأسه في زمان عمر بن الخطاب، فذهب سمعه، وعقله، ولسانه، وذكره، فقتى فيها عمر بأربع ديات، وهو حي) Abdürrezzak, *Musannef*, X, 11-12; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 292, 348; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 171; Şevkânî, *Neylü'l-Eotâr*, VII, 77. Rivayetin geçtiği fıkıh kaynakları ve yorumu hak.bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI/69, 83, 99; Kâsânî, *Bedâiü'sanâi'*, VII, 317; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 636; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, IX, 597; Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 129, 129; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 576; Kal'acı, *Mevsûatü fıkhi Ömer*, s. 707; Behnesî, *ed-Diyetü fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*, s. 138.

⁶⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 99 vd; Dağcı, *Müessir Fiiller*, s. 235-236.

⁶⁷² Erturhan, *İçtima*, 174 vd.

⁶⁷³ J. Schacht'a ait düşüncelerin orijinal ibaresi şöyledir: "There exists, therefore, no general concept of penal law in Islam. The concepts of guilt and criminal responsibility are little developed, that of mitigating circumstances does not exist; any theory of attempt, of complicity, of concurrence is lacking. On the other hand, the theory of punishments, with its distinction of private vengeance, hadd punishments, ta'zîr, and coercive and preventive measures, shows a considerable variety of ideas." Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 187.

dir. Cezayı hafiflendiren hal ve sebepler bu hukuka meçhul kalmıştır. Suça teşebbüs, suça iştirak, birden fazla cezayı mücip fiillerin içtimai hakkında nazariye ve prensipler yoktur. Bilhassa ta'zîr yönünden İslâm ceza hukukuna bakılırsa, Roma'nın ve bugünün en baş prensibi olan kanunsuz suç ve ceza olmaz kuralının câri olmadığı görülür."⁶⁷⁴

1.3. Taksirli Olarak Kendi Üzerinde Müessir Fiil

Hz. Ömer'e ait ilk ve orijinal uygulamalardan biri, taksirli olarak kendi üzerinde müessir fiil ikâ eden şahıs hakkında verdiği hükümdür⁶⁷⁵. Söz konusu olayda Hz. Ömer, kendi gözünü hata yoluyla çıkararak şahsın gözünün diyetini âkalesine yüklemiştir⁶⁷⁶. Rivayete göre merkebini sevkeden bir şahsın hayvana sopayla vurması sonucu sopa parçalanmış, bu parçalardan biri gözüne saplanmış ve gözünü kör etmiştir. Meselenin kendisine intikali üzerine Hz. Ömer, bu kişinin, kimseye yönelik bir ihlalde bulunmadığını, bu elin Müslümanların ellerinden bir el olduğunu ifade ederek, yanlışlıkla kendi gözünün çıkmasına sebep olan bu şahsın gözünün diyetinin ödenmesini emretmiştir⁶⁷⁷.

Hz. Ömer'in bu uygulaması farklı içtihatların doğmasına neden olmuştur. Cumhura göre kişinin kendi hayatı ve organlarına yönelik ikâ ettiği fiiller heder olup tazmin söz konusu değildir. Evzâî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye'nin oluşturduğu azınlık kesim ise diyeti gerekli görürler. Bu fakihler Hz. Ömer'in bahse konu uygulamasını delil alırlar⁶⁷⁸.

Cumhûr⁶⁷⁹ ise Hz. Peygamber döneminde cereyan eden şu olayı esas alır: Âmir b. Ekva' (7 / 628), Hayber gazvesinde rakibi Merhab'ı katletmek amacıyla kılıcını sallar. Fakat kılıç kısıdır ve Âmir b. Ekva'nın kendisine isabet ederek ölümüne sebep olur. Bu olayda yanlışlıkla kendi ölümüne sebebiyet veren Âmir b. Ekva'ı kahramanlığından dolayı Hz. Peygamber methetmiş ama diyetinin ödenmesine hükmetmemiştir⁶⁸⁰.

Hz. Ömer'in bu uygulaması, kimi yazarlar tarafından maslahat nitelikli ve siyaset-i şer'iyye çerçevesinde bir uygulama olarak değerlendirilmiştir⁶⁸¹.

⁶⁷⁴ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, s. 317.

⁶⁷⁵ Kuraşî, *Evveliyâtü'l-Fârûk*, II, 663-666.

⁶⁷⁶ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 412. (عن قتادة أن رجلاً فقاً عين نفسه خطأ فقتى له عمر بن الخطاب بديتها على عاقلته)

⁶⁷⁷ عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء الرجل يصب نفسه بالجرح خطأ قال يعقله عاقلته يقال يد من أيدي المسلمين ثم أخبرني بينا رجل يسير على دابته ضربها فرجعت ثمرة سوطه فنقأت عينه فكتب فيها عمرو بن العاص إلى عمر فكتب عمر إن قامت البينة أنه أصاب نفسه خطأ فليود قال عمر على من أيدي المسلمين (بد من أيدي المسلمين) Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 415.

⁶⁷⁸ Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XII, 357-358; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 510-511.

⁶⁷⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XII, 357-358. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 510-511.

⁶⁸⁰ Buhârî, (فَلَمَّا تَصَافَّ الْقَوْمُ كَانَ سَيْفُ غَايِرٍ قَصِيْرًا، فَتَنَاقَلَ بِهِ سَاقِي يَهُودِيٍّ لِيَضْرِبَهُ، وَيَرْجِعُ دُبَابَ سَيْفِهِ، فَأَصَابَ عَيْنَ رَجُلٍ غَايِرٍ فَمَاتَ مِنْهُ) "Meğâzî", 38, "Edeb", 90; Müslim, "Cihâd", 123; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 218-219.

⁶⁸¹ Kuraşî, *Evveliyâtü'l-Fârûk*, II, 666.

Bu örnekte görüldüğü üzere Hz. Ömer çok farklı bir uygulaması söz konusudur. Fakat bu uygulamanın fazla benimsenmediği görülmektedir. Bu da bize ulemanın her konuda Hz. Ömer'e muvafakat etmediğini göstermektedir.

1.4. Diyet

Hz. Ömer'in dikkati çeken bir uygulaması da diyet miktarlarının günün şartlarına uygun olarak kıymetlendirmesi ile ilgilidir⁶⁸².

Diyet miktarı, Hz. Peygamber'in müteaddit hadislerinde 100 deve olarak geçmektedir⁶⁸³. Devenin, diyetle asıl olduğu konusunda görüş birliği vardır⁶⁸⁴.

Yine Hz. Peygamber'in hadislerinde altın, gümüş, sığır, koyun ve elbisenin de diyet ödenecek kalemler olarak sayıldığını görmekteyiz⁶⁸⁵.

Deve fiyatlarının yükselmesi sebebiyle Hz. Ömer, deveyi parayla kıymetlendirmiş, buna göre Peygamber (a.s.) döneminde sekiz yüz dinarı1000 dinar altın, sekiz bin dirhemi de 12.000 dirhem gümüş olarak belirlemiştir. Ayrıca hayvan yetiştiricileri için de sınıflarına göre 200 sığır, 2000 koyun, elbiseden de 200 elbiseyi de zikrettiği⁶⁸⁶ görülmektedir. Bu kıymetlendirmede Hz. Ömer, her bölge halkının kendi bölgesinde yaygın olarak tedavül edilen eşyadan, meselâ Mısır ve Suriyeliler'in altından, Iraklılar'ın gümüşten diyet vermesi gerektiğine hükmetmiştir⁶⁸⁷.

Sifil, Hz. Ömer'in deve fiyatlarının artması nedeniyle dinar, dirhem, sığır-koyun, elbise gibi farklı eşyada kıymet ayarlaması yapmasını "Hz. Peygam-

⁶⁸² Bkz. Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s. 68-69.

⁶⁸³ Nesâî, *Kasâme*", 46; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18, 20; Muvatta', "Ukûl", 1; Dârimî, "Diyât", 12; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III, 244; Şevkânî, *Neylü'l-eotâr*, VII, 70-74.

⁶⁸⁴ Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 500-501.

⁶⁸⁵ Bkz. Ebû Dâvûd, "Diyât", 16; Nesâî, "Kasâme", 31; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III, 246.

⁶⁸⁶ Muvatta', (أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَوْمَ الرَّيَّةِ عَلَى أَهْلِ النَّزْرِ فَجَعَلَهَا عَلَى أَهْلِ النَّهْبِ أَلْفَ دِينَارٍ وَعَلَى أَهْلِ الْوَرَقِ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفَ دِينَارٍ) كانت فية الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمان مائة دينار أو ثمانية آلاف درهم ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من ("Ukûl", 2. دية المسلمين قال فكان ذلك حتى استخلف عمر رحمه الله فقام خطيباً فقال ألا إن الإبل قد غلت قال ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً وعلى أهل البقر مائتي بقرة وعلى أهل الشاة أئني شاة وعلى أهل الحلال مائتي حلة قال وترك دية أهل النعمة لم يرفعها من الدية) Ebû Dâvûd, "Diyât", 16-18; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 291-296; Hadislerin değerlendirilmesi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 75; Behnesî, *ed-Diyetü fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 80-85.

⁶⁸⁷ Diyetin ödenmesinde hangi kalemin esas alınacağı konusunda fakihler arasında tartışmalıdır. İmam Şafîî, İbn Hazm ve Hanbelî fukahasının çoğunluğuna göre ödemede deve asıl olup diğer kalemlerin se deve fiyatının iniş ve çıkışına göre kıymetlendirildiği görülmektedir. Çoğunluğu oluşturan Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve bazı Hanbelîler'e göre diyetle deve, altın ve gümüşün üçü de asıldır. İmam Mâlik, Hz. Ömer'in sözüne dayanarak her bölge halkının o bölge için belirlenen maldan diyet verebileceğini ileri sürer. Bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e, ayrıca İmam Muhammed'le İmam Ebû Yûsuf'a göre ise bazı hadislerde ve Hz. Ömer'in sözünde zikredilen altı nevi mal diyetle asıldır. Diyet konusunda ayrıca bkz. Udeh, *et-Teşrü'l-cinâî*, II, 176-178; Behnesî, *ed-Diyetü fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye* s. 80 vd; Bardakoğlu, "Diyet", *DİA*, 9, 473-479; Dağcı, *Müessir Fiiller*, s. 175-177; Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararların Tazmini*, s. 182-205.

ber'in uygulamasının özü aynı kalmak kaydıyla şeklen değiştirildiği durumlar” olarak nitelemiştir⁶⁸⁸.

Diyet başlığı altında Hz. Ömer'in ayrıca iki uygulamasını zikretmenin uygun olacağını düşünüyoruz:

Bir gün Hz. Ömer, bir hususu sormak için bir kadını makamına çağırmış, hamile olan bu kadın korkusundan çocuğunu düşürmüştür. Bunun üzerine Hz. Ömer, meselenin cezaî hükmünü kibâr-ı sahabeye arz etmiş, onlar da devlet başkanı ve müeddip olması hasebiyle kendisine herhangi bir tazmin gerekmeyeceğini söylemişlerdir. Hz. Ali ise farklı bir görüş ileri sürerek Hz. Ömer'in çocuğun diyetini tazmin etmesi gerektiğine hükmetmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer ve sahabe Hz. Ali'nin görüşüyle amel etmiştir⁶⁸⁹.

Bir başka içtihadında Hz. Ömer, Harem bölgesinde adam öldüren veya mahremini öldüren veyahut da haram ayların birinde adam öldüren şahsa maktulün tam diyeti yanında diyetin üçte bir oranında ağırlaştırılacağına hükmetmiştir⁶⁹⁰.

1.5. Âkile

Hz. Ömer'in esaslı tasarruflarından âkile konusunda olduğunu görmekteyiz.

Âkile: Taksirli veya kastı aşan bir öldürme veya yaralama hadisesinde, suçlu adına mağdurun diyetini yüklenen şahıslar topluluğuna verilen isimdir. Hanefî mezhebine göre âkile; öncelikle suçlunun bağlı bulunduğu "dîvan ehli"dir. Bunlar, aynı ücret siciline bağlı askerî birlik mensuplarından oluşur. Daha sonra onun asabesi yani faile kan bağıyla bağlı olan akrabası, aşireti veya beytülmâl (hazine) dir. Hanefî mezhebi ve bazı Mâlikî fukahâsı dışındaki mezhepler âkileyi öncelikle suçlunun baba tarafından erkek akrabası olan asabenin oluşturduğu⁶⁹¹ hususunda görüş birliği içerisindedirler. Bunda da yakın akrabadan uzak akrabaya doğru bir sıralama söz konusudur. Âkile sisteminin

⁶⁸⁸ Sifil, Ebubekir, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, s. 190.

⁶⁸⁹ إستدعى عمر امرأة لبسائها عن أمر وكانت حاملا فلدته هيته ألت ما في بطنها فأهضت به جنينا ميتا فاستفتى عمر أكبر الصحابة في ذلك فقالوا: (لا شيء عليك إنما أنت مؤدب فقال له علي رضي الله عنه: إن كانوا راقبوك ؟ فقد عشوك. وإن كان هذا حمد رأيهم ؟ فقد أخطأوا، عليك غرة يعني عتق رقبة فرجع عمر والصحابة (إلى قوله Zerkâ, *el-Fi'lu'd-dârr*, s. 41.

⁶⁹⁰ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 301; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 124; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 96; Behnesî, *ed-Diyetü fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, s. 97. Başka örnekler için bkz. Zerkâ, *el-Fi'lu'd-dârr*, s. 41-45.

⁶⁹¹ Hadisler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 377; Buhârî, "Diyât", 26; Müslim, "Kasâme", 35; Ebû Dâvûd, "Diyât", 19; Nesâî, "Kasâme", 40-41; İbn Mâce, "Diyât", 15; Ahmed b. Hanbel, IV, 245-246, 249; Zeylei, *Nasbu'r-râye*, VI, 377.

teşrîinde iki temel nedenin yattığı söylenebilir. Birinci neden, suçun irtikâbinden sonra failin yalnızlıktan kurtarılması, bir şekilde ondan sâdır olan ve kasıtlı da olmayan bir cinayet nedeniyle terk edilerek perişan olmasının ve biçare kalmasının önüne geçilmesidir. Bu yönüyle âkilenin suçluya bir yardımı söz konusudur. İkinci neden kayıtsızlık, ilgisizlik ve yetersiz denetim ve gözetme sonucu failin suç işlemesine engel olmamalarıdır. Bu engel olmamaları kendilerini de bir anlamda suçlu konumuna getirmiştir. Bu yönüyle âkilenin diyeti yüklenmeleri kendileri açısından bir ceza niteliği taşımaktadır⁶⁹².

Hz. Ömer'in içtihadı, âkilenin divan ehli olarak belirlenmesi ve diyetin üç yıla yayılan bir süre içerisinde yapılması şeklindedir. Bir başka ifadeyle âkileyi divan ehli yapan ve diyet ödemesinin üç yıla yayılmasını ihdas eden de Hz. Ömer'dir⁶⁹³. Hz. Ömer'in divan ehlini birinci derecede âkile olarak belirlemesi Hanefîler tarafından kabul edilirken diğer mezhepler bunun bir nesh olduğunu iddia ederek reddetmişlerdir.

Hz. Ömer'in divan uygulaması, fukaha arasında bu konudaki ayrışmanın zeminini oluşturmuştur. Şimdi bu konudaki yaklaşımlara bakalım:

Divanın âkile fonksiyonu icra edemeyeceği görüşünde olan cumhura göre âkile, gerek Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir döneminin tamamında gerekse Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında "asabe" olarak kabul edilmiş ve böyle uygulanagelmıştır. Divan, Hz. Ömer'in hilafetinin son dönemlerinde ortaya çıkan, kabilelerin temyizi ve ödeneklerin belli bir tertibe göre yapılmasını esas alan bir uygulama olup bu uygulama esas alınarak Hz. Peygamber'in sünnetinin terk edilmesi veya onun uygulamasının değiştirilmesi "nesh" anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshin gerçekleşmesi ise mümkün değildir⁶⁹⁴.

Âkileyi divan ehli olarak kabul edenlerin gerekçeleri de şöyledir:

Bahse konu mesele taabbüdî değil ta'lîfî hükümler kapsamında mütalaa edilmelidir. Burada hükmün konulmasına esas teşkil eden "illet", tenâsur yani dayanışma-yardımlaşma vasfıdır. Hz. Peygamber döneminde bu tenâsur, kişi-

⁶⁹² Mâverdî, *el-Hâvî*, XII, 344-347; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1679-1680; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 515-530; Bâbertî, *el-Înâye*, X, 394; Kâdîzâde, *Netâicü'l-efkâr*, X, 394; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 517; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, I, 676-678, II, 195-200; Bilmen, *Istîlâhât*, III, 53-58; Aktan, "Âkile", *DÎA*, II, 248-249; Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Müessir Fiiller*, s. 185-189. Âkile kurumuna geniş ve farklı bir yaklaşım konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Kaşif Okur, *İslam Hukukunda Âkile Kurumu ve Sosyal Güvenlik Açısından Değerlendirilmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A. Ü. Sosyal Bilimler Ens. Ankara, 2003.

⁶⁹³ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 420; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 345, 359; Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, VI, 481-482; Kal'acî, *Mevsûatü fîkhi Ömer*, s. 639; Okur, *İslam Hukukunda Âkile Kurumu*, s. 116.

⁶⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvî*, XII, 344-347; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1679-1680; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 515-530; Okur, *İslam Hukukunda Âkile Kurumu*, s. 116.

nin kan akrabası olan asabesi tarafından gerçekleştiriliyordu. Hz. Ömer döneminde sosyal ve ekonomik şartlar değişmiş, divanların kurulması ile birlikte geçen süreçte bu kolektif dayanışma şuuru (tenâsur) divan kapsamında yer alan birimlerde tecelli etmeye başlamıştır. Buna istinaden Hz. Ömer de âkileyi divan ehli olarak belirlemiştir. Dolayısıyla bu uygulamada lafzın zahiri değil, illeti esas alınmalıdır. Ayrıca Hz. Ömer'in bu uygulaması sahabenin huzurunda gerçekleşmiş, uygulamaya muhalif herhangi bir görüş ortaya çıkmamış, böylece icmâ oluşmuştur⁶⁹⁵.

Bu uygulamada Hz. Ömer'in reyciliği çok bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Bahse konu uygulamada âkilenin ilgası vs. söz konusu olmayıp âkilede ödeme yükümlülüğün illetin ortaya çıkarılması söz konusudur. Hz. Ömer bu uygulamasıyla lafızların zahirine yapışıp kalmamış, hükmün konulmasına temel teşkil eden gerekçeyi araştırmış ve onun da "tenâsur" vasfı olduğu noktasından hareketle gününün gerçek ve şartlarına uygun olarak âkilenin divan ehli olduğuna hükmetmiştir ki kanaatimize göre gerçek bir fakih yaklaşımıdır.

2. Hadd Suç ve Cezaları

2.1. Hırsızlık Haddi

Hz. Ömer'e ait meşhur uygulamalardan biri kıtlık senesinde hırsızlık cezasını infaz etmemiş olmasıdır⁶⁹⁶. Kıtlık senesi (Âmu'r-ramâde), hicrî yedinci yılın sonu ile sekizinci yıl içerisinde (milâdî 639 yılı) vaki olmuş ve dokuz ay devam etmiştir⁶⁹⁷.

⁶⁹⁵ Serahsî'nin metni şöyledir:

وَلَكِنَّا نَقُولُ : قَدْ قَضَى بِهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَّانِ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَلَمْ يُكْرَرْ عَلَيْهِ مُنْكَرٌ كَمَا كَانَ ذَلِكَ إِجْمَاعًا مِنْهُمْ ، فَإِنْ قِيلَ : كَيْفَ يَنْظُرُ يَوْمَ الْإِجْمَاعِ عَلَى جَلَابٍ مَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَنَا : هَذَا إِجْمَاعٌ عَلَى وَقَاقٍ مَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَأَيُّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِهِ عَلَى الْعَصِيرَةِ بِاعْتِبَارِ النَّصْرَةِ وَكَانَ قُوَّةُ الْمَرْءِ وَنُصْرَتُهُ يَوْمَئِذٍ بِعَصِيرَتِهِ ، ثُمَّ لَمَّا دَوَّنَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ التَّوَابِينَ صَارَتْ الْقُوَّةُ وَالنَّصْرَةُ بِالْبَيَّانِ ، فَقَدْ كَانَ الْمَرْءُ يُقَابَلُ قَبِيلَتَهُ عَنْ دِيَّانِهِ عَلَى مَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ يَوْمَ الْحَجَلِ وَصَيِّفِ النَّصْرَةِ جَعَلَ يُرَاءَى كُلَّ قَبِيلَةٍ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ تِلْكَ الْقَبِيلَةِ لِيَكُونُوا هُمْ الَّذِينَ يُقَابَلُونَ قَوْمَهُمْ فَلِهَذَا قَضَى بِالذِّبَةِ عَلَى أَهْلِ الدِّيَّانِ

ثُمَّ الشَّاهِقِيُّ يَقُولُ : الْإِزَامُ الذِّبَةُ الْعَاقِلَةُ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْمَالِيَّةِ مُسْتَحَقَّةٌ بِوَصْلَةِ الْقَرَابَةِ دُونَ الدِّيَّانِ كَالْتَفَقَةِ وَالْمِيرَاثِ . وَنَحْنُ نَقُولُ : الْوُجُوبُ عَلَيْهِمْ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ كَمَا قَالَ وَإِجَابَهُ فِيمَا هُوَ صِلَةٌ أَوْلَى وَأَهْلٌ دِيَّانٍ وَاحِدٍ فِيمَا يُخْرَجُ مِنَ الصَّلَاةِ لَهُمْ بِعَيْنِ الْعَطَاءِ كَنْفَسٌ وَاحِدَةٌ ، وَإِجَابَ هَذِهِ الصَّلَاةِ فِيمَا يَصِلُ النَّيْمُ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ أَوْلَى فِي إِجَابِهِ مِنْ أَصُولِ أَمْوَالِهِمْ ، ثُمَّ لَا شَكَّ أَنَّ الْمُغْتَبَرَ النَّصْرَةَ فِي حَقِّ كَلِّ قَابِلٍ يُغْتَبَرُ مَا بِهِ تَنَحُّفُ النَّصْرَةِ ، وَتَنَاضُرُ أَهْلِ الدِّيَّانِ يَكُونُ بِالْبَيَّانِ ، فَإِنْ كَانَ الْقَاتِلُ مِنَ قَوْمٍ يَتَنَاضَرُونَ بِالْحَلِيفِ فَذَلِكَ هُوَ الْمُغْتَبَرُ : لِأَنَّ الْمَعْنَى مَتَى عَقِلَ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ تَعَدَّى الْحُكْمَ بِذَلِكَ

عَنْهُ الشَّاهِقِيُّ يَقُولُ : الْإِزَامُ الذِّبَةُ الْعَاقِلَةُ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْمَالِيَّةِ مُسْتَحَقَّةٌ بِوَصْلَةِ الْقَرَابَةِ دُونَ الدِّيَّانِ كَالْتَفَقَةِ وَالْمِيرَاثِ . وَنَحْنُ نَقُولُ : الْوُجُوبُ عَلَيْهِمْ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ كَمَا قَالَ وَإِجَابَهُ فِيمَا هُوَ صِلَةٌ أَوْلَى وَأَهْلٌ دِيَّانٍ وَاحِدٍ فِيمَا يُخْرَجُ مِنَ الصَّلَاةِ لَهُمْ بِعَيْنِ الْعَطَاءِ كَنْفَسٌ وَاحِدَةٌ ، وَإِجَابَ هَذِهِ الصَّلَاةِ فِيمَا يَصِلُ النَّيْمُ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ أَوْلَى فِي إِجَابِهِ مِنْ أَصُولِ أَمْوَالِهِمْ ، ثُمَّ لَا شَكَّ أَنَّ الْمُغْتَبَرَ النَّصْرَةَ فِي حَقِّ كَلِّ قَابِلٍ يُغْتَبَرُ مَا بِهِ تَنَحُّفُ النَّصْرَةِ ، وَتَنَاضُرُ أَهْلِ الدِّيَّانِ يَكُونُ بِالْبَيَّانِ ، فَإِنْ كَانَ الْقَاتِلُ مِنَ قَوْمٍ يَتَنَاضَرُونَ بِالْحَلِيفِ فَذَلِكَ هُوَ الْمُغْتَبَرُ : لِأَنَّ الْمَعْنَى مَتَى عَقِلَ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ تَعَدَّى الْحُكْمَ بِذَلِكَ

عَنْهُ الشَّاهِقِيُّ يَقُولُ : الْإِزَامُ الذِّبَةُ الْعَاقِلَةُ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْمَالِيَّةِ مُسْتَحَقَّةٌ بِوَصْلَةِ الْقَرَابَةِ دُونَ الدِّيَّانِ كَالْتَفَقَةِ وَالْمِيرَاثِ . وَنَحْنُ نَقُولُ : الْوُجُوبُ عَلَيْهِمْ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ كَمَا قَالَ وَإِجَابَهُ فِيمَا هُوَ صِلَةٌ أَوْلَى وَأَهْلٌ دِيَّانٍ وَاحِدٍ فِيمَا يُخْرَجُ مِنَ الصَّلَاةِ لَهُمْ بِعَيْنِ الْعَطَاءِ كَنْفَسٌ وَاحِدَةٌ ، وَإِجَابَ هَذِهِ الصَّلَاةِ فِيمَا يَصِلُ النَّيْمُ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ أَوْلَى فِي إِجَابِهِ مِنْ أَصُولِ أَمْوَالِهِمْ ، ثُمَّ لَا شَكَّ أَنَّ الْمُغْتَبَرَ النَّصْرَةَ فِي حَقِّ كَلِّ قَابِلٍ يُغْتَبَرُ مَا بِهِ تَنَحُّفُ النَّصْرَةِ ، وَتَنَاضُرُ أَهْلِ الدِّيَّانِ يَكُونُ بِالْبَيَّانِ ، فَإِنْ كَانَ الْقَاتِلُ مِنَ قَوْمٍ يَتَنَاضَرُونَ بِالْحَلِيفِ فَذَلِكَ هُوَ الْمُغْتَبَرُ : لِأَنَّ الْمَعْنَى مَتَى عَقِلَ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ تَعَدَّى الْحُكْمَ بِذَلِكَ

⁶⁹⁶ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, III, 11-12; Biltâcî, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî'*, s. 244-246; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları*, Nisan, 2006, Sy, 7, s. 29-35; Demir, *Hırsızlık Suçu ve Cezası*, s. 214-219; Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s. 63-65.

⁶⁹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 310.

ve bu naslarla teâruz etmesine rağmen, bahse konu uygulamalarında maslahatı esas almıştır⁷⁰⁷.

Ramazan el-Bûtî bu tür yaklaşımlara yönelik olarak şunları söylemektedir: Kimi yazarların, 'Hz. Ömer'in, bazı uygulamalarında nassa muhalif uygulamalar yaptığı' yönündeki vehimleri doğru değildir. Aksine Hz. Ömer'in bu uygulamaları onun naslara ne denli titizlikle sarıldığıнын ve nasların dışına çıkmamak için gösterdiği azamî hassasiyetin somut göstergesidir⁷⁰⁸.

Hiçbir maslahatın sübut ve delaleti kat'î olan bir Kur'ân ve hadis nassının veya icmân önüne geçemeyeceği, muâırız olamayacağı ve bir değer ifade edemeyeceği, böyle bir maslahatın mülğâ veya merdûd olduğu konusunda bütün ulemâ görüş birliği içerisinde⁷⁰⁹. Çünkü nass ve icmâ ile sabit olan hükümler bizâtihi maslahat amaçlanmıştır. Yani maslahat mezkûr hükmün özünde mevcuttur, çünkü bu hüküm nass veya icmâ ile sabit olmuştur. Böyle bir maslahat hakîkî maslahattır. Çünkü onu Şâri' takdir etmiştir veya üzerinde o hususta görüş birliği içerisinde olan müctehidlerin takdiriyle hâsıl olmuştur⁷¹⁰. Maslahatın, Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile çeliştiğini iddia etmek Allah'ın kullarının maslahatlarını bilmediğini veya kendilerinin insanların maslahatlarına olan şeyleri Allah'tan daha iyi bildiklerini iddia etmek demektir. Böyle bir yaklaşım Kevserî'ye göre apaçık bir ilhâd durumudur⁷¹¹.

Hz. Ömer'in bahse konu uygulamaları hakkında nihaî tahlilde şunları söyleyebiliriz:

a) Hz. Ömer'in bu uygulaması asla maslahatın sübutu kat'î bir nassa öncelenmesi değildir.

b) Bu uygulama kıyasa uygun ve şeriatın temel kurallarının muktezâsı çerçevesinde gerçekleştirilen bir uygulamadır.

c) Bahse konu uygulamadan hareketle genelde hadlerin özelde hadd-i sirketin iptal ve ilgasından ve değiştirilebileceğinden bahsedilemez.

⁷⁰⁶ Hüseyin Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006), s. 22-23.

⁷⁰⁷ Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, s. 127 vd; Köse, agm, s. 30-31; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, s. 123.

⁷⁰⁸ Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, s. 128-129.

⁷⁰⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 635, 652-653; Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, s. 58, 120; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 122-123. Zerkâ'nın metni şöyledir: (إذ كان الصلح لا يتصور انتعاضه مصلحة تتضخلافه، لأن معيار المصلحة هو النظر الشرعي); Hallâf, *Masâdiru't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 100; Ebû Zehra, *Usûl*, s. 259, 265 vd; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 271-272.

⁷¹⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 652-653; Kevserî, *Makâlât*, s. 342-343; Hallâf, *Masâdiru't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 100. Krş. Kevserî, *Makâlât*, s. 342-343. Hallâf, *Masâdiru't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 100. Hallâf'ın ibâresi: (لان الحكم الذي ثبت بالنص او الاجماع ما قصد به الا المصلحة، وهي مصلحة حقيقية عامة بتقدير الشارع او بتقدير المجتهدين متفقين...).

⁷¹¹ Kevserî, *Makâlât*, s. 187.

d) Ortada fiilin îkâna sebep olan zaruret hali mevcuttur. Suç işleme kastı (î'tidâ) bulunmamaktadır. Zaruret, kuvvetli şüphe oluşturur. Şüpheli durumlarda hadlerin düşürülmesi / uygulanmaması İslâm hukukunda temel bir ilkedir. Izdırar hali İslâm hukukunda olduğu gibi beşerî hukuk sistemlerinde de ceza sorumluluğunu kaldıran veya hukuka uygunluk sebepleri arasında yer almaktadır⁷¹².

Erdoğan, Hz. Ömer'in kıtlık yılında hırsızlık cezasını uygulamamasını "Beklenmedik haller ve neden oldukları değişiklikler" başlığı altında ele alırken⁷¹³, Sifil de "Olağanüstü hallerde hadd cezasını uygulamaması" başlığı altında ele alır⁷¹⁴.

Bu konuda Hz. Peygamber dönemine ait birkaç örneğe yer veren Sifil, kanaatini şu şekilde özetler:

Olağanüstü durumlarda hadlerin uygulanmaması Hz. Peygamber döneminden beri uygulama örneği bulunan bir husustur. Bu hususta Hz. Ömer herhangi yeni bir uygulama ortaya koymuş olmayıp, uygulamaları tamamen Hz. Peygamberin uygulamaları doğrultusunda bir harekettir⁷¹⁵.

Hâsılı, Hz. Ömer'in, kıtlık yılında veya yoksulluğun sebep olduğu aşırı açlık hallerinde cezanın uygulanmamasının sebebi, suçun manevî unsurunun bulunmamasıdır. Bahse konu bu uygulama asla hadlerin iptali, iskâtı veya değiştirilebileceğine gerekçe gösterilemez. Diğer taraftan bu uygulama asla Hz. Ömer tarafından ortaya konan yeni bir teşri hareketi değildir⁷¹⁶. Peygamber dönemine dayanan temelleri bulunmaktadır⁷¹⁷.

⁷¹² Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, I, 467-469, 578-580; Biltâcî, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî'*, s. 246-247; Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, s. 244; a. mlf, *Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş*, s. 66.

⁷¹³ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 218-219.

⁷¹⁴ Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, s. 243.

⁷¹⁵ Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, s. 243-245.

⁷¹⁶ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîm*, III, 12; Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, s. 129-131; Biltâcî, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî'*, s. 247; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 62-63; Ruyhaylî, *Fıkhu Ömer b. el-Hattab fi'l-hudûd ve mülâbesâtihâ*, s. 166-167; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları*, Nisan, 2006, Sy, 7, s. 31, 35; Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, s. 123-134.

⁷¹⁷ Hz. Peygamber döneminde de benzer bir olay vuku bulmuştur. Olay şöyledir: (عَنْ عُبَادِ بْنِ سُرْحَبِيلٍ قَالَ أَصَابَنِي سِنَّةٌ فَدَخَلْتُ حَاطَاً مِنْ حِطَّانِ الْمَدِينَةِ فَفَرَكْتُ سُبُلًا فَأَكَلْتُ وَحَمَلْتُ فِي ثَوْبِي فَجَاءَ صَاحِبُهُ فَضَرَبَنِي وَأَخَذَ ثَوْبِي فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ مَا عَلِمْتُ إِذْ كَانَ جَاهِلًا وَلَا أَطَعَمْتُ إِذْ كَانَ جَائِعًا أَوْ قَالَ سَاغِبًا وَأَمَرَهُ فَرَدَّ عَلَيَّ ثَوْبِي وَأَعْطَانِي وَسُقَا أَوْ (بُضْفٍ وَسُقٍ مِنْ طَعَامٍ) Ebû Dâvûd, "Cihâd", 86; İbn Mâce, "Ticârât", 67; Ahmed b. Hanbel, IV, 167.

Bu ve benzer hadisler ve örnekler zikredilmeyip de özellikle Hz. Ömer'in bu uygulamasının öne çıkmasının birkaç sebebi olabilir:

a) Olayların gerek hırz, gerek nisap miktarı vb. bakımlarından tam olarak birbiriyle aynıleşmemiş olması. Yukarıda zikredilen hadiste adı geçen sahabinin bostana girmesi söz

2.2. Zina

Hz. Ömer, şeklen gerçekleşmiş olmakla birlikte bazı zina suçları karşılığı faille ceza uygulamamıştır. İnceleme sonucu bu uygulamamanın temelinde ızdırar hali ve kanunu bilmeme gerekçelerinin yattığını görüyoruz.

Bahse konu rivayetlerden birine göre aşırı açlığa maruz kalan bir kadın, bir çobandan yiyecek talep etmiş o da kadına ancak cinsel anlamda kendisini teslim etmesi karşılığı yiyecek vereceğini söylemiş, açlığın ızdırar derecesine ulaşması sonucu kadın, bu erkeğin talebine boyun eğmek mecburiyetinde kalmış, bu kadına Hz. Ömer haddi uygulamamıştır⁷¹⁸.

Bir başka olayda da halifenin kölelerinden biri, savaş ganimetleri içerisinde bulunan bir kıza tecavüz ederek bikrini izâle etmiş, Hz. Ömer de bu köleye hadd uygulayıp sürgüne göndermiş, kıza herhangi bir ceza uygulamamıştır⁷¹⁹.

Yine zina yaptığı iddiasıyla getirilen Hz. Ömer'in huzuruna bir kadın, böyle bir şey yapmadığını, kendisinin uykusunun ağır olduğunu, uyandı-ğında üzerine abanmış bir erkeğin bulunduğunu, bu erkeğin de çok süratli bir şekilde kendisini iğfal ettiğini söylemiş, bunun üzerine Hz. Ömer, "uyku- cu Yemenli genç kız" diyerek bu genç kadını serbest bırakmış ve ona müt'a (malî bedel) vermiştir⁷²⁰. Bu olayda da bir cebir hali bulunduğu anlaşılma- ktedir

konusu. Bostanın bekçisinin bulunmadığı, bostan sahibinin Abbâd'a daha sonra rastladığı anlaşılmaktadır. Haddin uygulanabilmesi için çınan miktarın belli bir nisaba ulaşması ge- rekiyor. Değeri nisap miktarının altında kalan eşya karşılığı Hz. Peygamber haddi uygu- lamamıştır.

b) Bahse konu olayda failin işlediği fiilin suç olduğunu bilememiş olması da muhtemeldir.

c) Hz. Peygamber'in, bir bostan veya bahçeye giren kimsenin bahçe ürünlerinden tadabi- leceği ama eteğine doldurup götürmeyeceği yönünde bir rivayet bulunmaktadır. Rivaye- tin metni şöyledir: (عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ دَخَلَ حَائِطًا فَلْيَأْكُلْ وَلَا يَتَّجِدْ حَيْثُ) Bkz. Tirmizî, "Büyü", 54; Nesâî, "Katu's-sârik", 12; İbn Mâce, "Ticârât", 67; Ahmed b. Hanbel, II, 180, 224. Abbâd, hadisin ikinci kısmını bilemeyebilir. Nitekim Hz. Peygamber, bostan sahibin neden yaptığı şeyin yanlış olduğunu öğretmediği yönünde bostan sahibini ikaz etmiştir.

d) Fukahâ, çabuk bozulabilen sebze ve meyvelerin çalınmasının haddi gerektirmeyeceğine hükmetmişlerdir.

e) Hz. Ömer döneminde meydana gelen kıtlık olayının daha yaygın, ağır ve uzun süreli olması ve bu dönemde daha fazla buna benzer olayların vukubulması sebebiyle Hz. Ömer'in uygulamaları daha fazla dikkat çekmiş ve öne çıkmış olabilir.

⁷¹⁸ Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (thk. Habîbu'r-Rahman el- A'zamî), Beyrut, 1970, VII, 407. Geniş bilgi için bkz. Biltâcî, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fi't- teşrî'*, s. 256-266.

⁷¹⁹ Buhârî, "İkrâh", 6. Rivayetin şerhi için bkz. İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 321-322. Benzer olaylar için ayrıca bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 411; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 154; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 178-179; Kal'acı, *Mevsûatü' fihki Ömer*, s. 354; Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s. 65-68.

⁷²⁰ (أَبِي عُمَرَ بِامْرَأَةٍ قَدْ زَنَتْ، فَقَالَتْ: إِي كُنْتُ نَائِمَةً، فَلَمْ أُسْتَيْقِظْ إِلَّا بِرَجُلٍ قَدْ جِئَمَ عَلَيَّ. فَخَلَّ سَبِيلَهَا، وَلَمْ يَضْرِبْهَا) Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 410; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 154.

Izdırar halinin meşrû bir özür olduğu, dolayısıyla bu konumdaki kişiye suç isnadında bulunulamayacağı bizzat Kur'ân ayetleriyle hükme bağlanmıştır⁷²¹.

Gerek hukukta gerekse İslâm hukukunda prensip olarak kanunu bilmek mazeret değildir. Bununla birlikte henüz yeni Müslüman olan veya İslâmî telkin ve eğitmeden mahrum olarak yaşayan veyahut ancak ilimde belli bir müktesebatı olan uzman / müctehid kimselerin bilebileceği girift meseleleri bilmemek mazeret teşkil etmektedir. Zikredeceğimiz olay da bu çerçeveye kapsamına girmektedir.

Şam⁷²² veya Yemende bir eve misafir olan şahıs, ertesi gün insanlara ev sahibesi ile zina ilişkisine girdiğini haber vermiş, (Yemen valisi, nasıl hükmetmesi gerektiği konusunda) Hz. Ömer'e mektup yazmış, Hz. Ömer de cevabî yazısında "Şayet bu şahıs yasak olduğunu bildiği halde zina işlemiş ise, ona haddi uygulayınız. Bilmediği halde bu suçu işlemiş ise ona öğretiniz. Bundan sonra tekrar zina ederse, artık ona haddi uygulayınız."⁷²³ demiştir.

Hz. Ömer'in bu uygulamalarında yukarıda da geçtiği üzere cezaî sorumluluğu kaldıran veya hukuka uygunluk nedenlerinden biri olan ızdırar hali ile kanunu bilmeme mazeretlerinin rol oynadığı anlaşılmaktadır.

2.3. İçki

İçki içme (hamr) ve sarhoşluğun cezası konusunda Kur'ân'da bir ayet bulunmamaktadır. Dolayısıyla içki ve sarhoşluk cezasının birinci derecede dayanağını hadisler oluşturmaktadır⁷²⁴. Ceza ile ilgili Hz. Peygamber döneminde bu suçu işleyenlere hurma dalı, papuç, el elbise vb. şeylerle vurulmuştur⁷²⁵. Şu kadar var ki Hz. Peygamber tarafından kesin bir miktar bildirilmemiştir. Kaynaklarda bu sayının kırk civarında olduğu ifade edilmektedir⁷²⁶. Kırktan daha

⁷²¹ Bkz. Bakara, 2/173, Mâide, 5/3; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.

⁷²² Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 403.

⁷²³ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 403. (والاصل في هذا حديث سعيد بن المسيب رضي الله عنه أن رجلاً تضيف أهل بيت (باليمن فأصبح يجر الناس أنه زنى بربة البيت فكتب إلى عمر رضي الله عنه فقال عمران كان يعلم أن الله حرم الزنا فحذوه وإن كان لا يعلم فعلوه فإن عاد فحذوه فقد جعل ظن الحل في ذلك الوقت شبهة لعدم اشتباه الأحكام فلان يكون الظن في موضع الاشتباه مورثاً شبهة أولى فأما إذا لم يجب الحد (وجب المهر لما بينا أن هذا الفعل في غير الملك لا ينفك عن عقوبة أو غرامة وإذا سقطت العقوبة وجب المهر Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 53-54; Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, V, 416. Krş. Biltâcî, *Menhecü Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî'*, s. 26-262; Erturhan, *İslâm Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı*, s. 84.

⁷²⁴ Sarhoşluk cezası etrafındaki rivayetler ve değerlendirilmesi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 63-81.

⁷²⁵ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 36.

⁷²⁶ (عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَلَدَ بِحِرْيَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ) Müslim, "Hudûd", 35; Ebû Dâvûd, "Hudûd" 35; Nesâî, "Hudûd", 14; Dârimî, "Hudûd", 9.

ğunluğun görüşü olarak ifade edilmesi daha isabetlidir. İbn Hacer (852 / 1448), hadd-i hamr / sükr konusunda altı farklı görüş bulunduğunu kaydetmektedir⁷³⁵.

Hz. Ömer'in bu uygulaması fikhî mezhepler arasında farklı içtihatlarla sebep olmuştur. Bütün fikhî mezheplere göre içki cezasının türü kırbaştır. İhtilaf uygulanacak miktar konusundadır. Fikhî mezheplerden Hanefî⁷³⁶, Mâlikî⁷³⁷ ve Hanbelî⁷³⁸ hukukçulara göre bu miktar seksen celdedir. Şafîîler'e göre ise miktar kırk celdedir. Şafîîlerin bu konudaki delilleri Hz. Ali'den gelen (جَلَدَ النَّبِيِّ صَلَّى) şeklindeki⁷³⁹ rivayettir⁷⁴⁰. Ebû Sevr (240 / 854) ve Dâvûd ez-Zâhirî (270 / 884) de kırk olduğu görüşündedir⁷⁴¹. Şafîîler, cezanın seksen kırbaç olarak uygulanması halinde ikinci kırk kırbacın ta'zîr olacağı kanaatindedir⁷⁴². Ahmed b. Hanbel (241 / 855) 'e ait kırk kırbaç olduğu yönünde ikinci bir görüş de bulunmaktadır⁷⁴³.

Biltâcî, içki suçunda ceza olarak uygulanan ikinci kırk kırbacın, kıyasa dayanan ve kamu maslahatını amaçlayan ve üzerinde sükûtî icmâ oluşan ta'zîr cezası olduğu kanaatindedir⁷⁴⁴. Ona göre içki cezası, cezanın nev'i bakımından muhaddedir. Bu yönüyle hadde benzemektedir. Miktarı bakımından gayri muhaddedir. Bu yönüyle de ta'zîre benzemektedir⁷⁴⁵.

Belirtildiği üzere bu ihtilaflar, içki cezasının hadd mi ta'zîr mi olduğu konusunda farklı görüşlerin doğmasını intaç etmiştir. Fukahânın kısm-ı azamı iç-

⁷³⁵ والذي تحصل لنا من الآراء في حد الخمر ستة أقوال : الأول أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يجعل فيها حدا معلوما بل كان يقتصر في ضرب (الشارب على ما يليق به . الثاني : أن الحد فيه أربعون ولا تجوز الزيادة عليها . الثالث مثله لكن للإمام أن يبلغ به ثمانين ، وهل تكون الزيادة من تمام الحد أو تعزيرا؟ قولان . الرابع : أنه ثمانون ولا تجوز الزيادة عليها . الخامس كذلك وتجوز الزيادة تعزيرا . على الأقوال كلها هل يعين الجلد بالسوط أو (يعين بما عداه أو يجوز بكل من ذلك؟ أقوال . السادس: إن شرب جلد ثلاث مرات فغدا الرابعة وجب قتله *Fethu'l-Bârî*, XII, 74-75.

⁷³⁶ أتى بشار بن خمر وعنده أربعون رجلا فامرهم أن (أتى بشار بن خمر وعنده أربعون رجلا فامرهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) Serahsî, el-Mebûs, XXIV, s. 30. (يضربوه فضربوه كل رجل منهم بنعليه أتى بشار بن خمر وعنده أربعون رجلا فامرهم أن يضربوه فضربوه كل رجل منهم بنعليه فلما كان زمان عمر رضي الله عنه جعل ذلك ثمانين سوطا والخبر وإن كان من أخبار الآحاد فهو مشهور وقد تأكد باتفاق الصحابة رضي الله عنهم إنما العمل به في زمن عمر رضي الله عنه فإنه جعل حد الشرب ثمانين (سوطا من هذا الحديث لأنه لما ضرب كل رجل منها بنعليه كان الكل في معنى ثمانين جلدة والاجماع حجة موجبة للعمل فيجوز اثبات الحد به Serahsî, el-Mebûs, XXIV, s. 30. Krş. Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-Tahrîr*, IV, 104.

⁷³⁷ Bâcî, *el-Müntekâ*, III, 143-144; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1737; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, IV, 353; Düsûkî, *Hâşiye*, IV, 353.

⁷³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 325.

⁷³⁹ Müslim, "Hudûd", 38; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 36; Dârimî, "Hudûd", 9.

⁷⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 413; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 228; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 14.

⁷⁴¹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 170.

⁷⁴² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 412 vd.

⁷⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 63-81; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, II, 505.

⁷⁴⁴ Biltâcî, *Menhecü Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî*, s. 277.

⁷⁴⁵ Biltâcî, *Menhecü Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî*, s. 267-279.

ki cezasının seksen kırbaçtan oluşan bir hadd cezası olduğuna hükmederken, Selim Avvâ⁷⁴⁶, Mustafa Şelebî⁷⁴⁷, Behnesî⁷⁴⁸ gibi çağdaş hukukçular bütünüyle ta'zîr cezası olduğu düşüncesindedir. Erken dönem fukahâsından da ta'zîr olduğu kanaatinde olanlar bulunduğu ifade edilmektedir⁷⁴⁹.

Mehmet Erdoğan da “öyle anlaşılıyor ki, içki cezası had nevinden değildir.” diyerek kanaatini belirttikten sonra bir cezanın yeterli ve yerinde olmasının belirleyici unsurunun zaman olduğunu, Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir zamanında yeterli olan bu cezanın Hz. Ömer zamanında yeterli olmaması nedeniyle sayının seksene çıkarıldığını iddia eder. Yine yazara göre muhtemelen bu sayının da caydırıcı olmaması nedeniyle Hz. Ömer, sürgün ve başın kazınması cezasını da eklemiştir⁷⁵⁰.

Suûd Yüksek Alimler Meclisi de / 1397 / 44 (24 Mart 1977) tarihinde onuncu dönem oturumunda Abdullah b. Kuûdun muhalefetine karşın içki (hamr) cezasının ta'zîr değil hadd olduğunu karar bağlamıştır. Bu karara göre ceza seksen kırbaçtan ibarettir. Abdullah b. Kuûd ise celde sayısının kırk olduğunu düşüncesindedir⁷⁵¹.

2.4. İrtidat

Klasik dönem İslâm hukukçuları ilgili hadisleri⁷⁵² temel alarak dinden dönen kimselerin cezasının idam olduğuna hükmetmişlerdir. Dinden dönen erkeğin idam edileceği konusunda bütün fakihlerin görüş birliği içerisinde oldukları⁷⁵³ ifade edilmiştir. Cumhura göre irtidat eden kadının cezası da idam-

⁷⁴⁶ Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmî'l-cinâi'l-İslâmî*, s.146-150.

⁷⁴⁷ Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 59-62.

⁷⁴⁸ Behnesî, *el-Ukûbe*, s. 118-119.

⁷⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 63-81; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 169.

⁷⁵⁰ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 178-179.

⁷⁵¹ نص قرار الهيئة رقم 53 وتاريخ 1397/4/4هـ وجاء فيه أنه في الدورة العاشرة لمجلس هيئة كبار العلماء المتعقد بمدينة الرياض من 1397/3/22هـ إلى 1397/4/1هـ جرى الاطلاع على البحث المقدم من اللجنة الدائمة في موضوع شرب الخمر وعقوبة شاربها، وبعد تبادل وجهات النظر والمناقشة في الأمور الآتية: عقوبة شارب الخمر، تجزئة عقوبة شارب الخمر، ثبوت الحد بوجود الرائحة أو التيء مع قرينة أخرى، وجود الانسان بحالة غير طبيعية، تعزير من تكرر منه شرب الخمر بعد إقامة الحد عليه، وبعد الرجوع إلى النصوص الشرعية وكلام أهل العلم في الأمور المذكورة قرر المجلس ما يلي: ان عقوبة شارب الخمر الحد لا التعزير بالاجماع. كما قرر انه ثمانون جلدة ما عدا الشيخ عبد الله بن قعود فيرى أنه أربعون. كما قرر المجلس بالاجماع استيفاء الجلد جملة واحدة وعدم تجزئته، وقرر المجلس بالأغلبية ثبوت الحد بوجود رائحة الخمر أو قيته مع وجود قرينة أخرى يقتنع بها القاضي.

⁷⁵² Bkz. Buhari, *Diyyât*, 6, “Cihad”, 149; Müslim, *Kasâme*, 25, 26; Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 1; Tirmizî, *Hudûd*, 15, 25; Nesâî, *Tahrîm*, 5, 6, 11, 14; İbn Mâce, *Hudud*, 2; Dârimî, *Siyer*, 11; Ahmed b. Hanbel, I, 61, 62, 65, 282-283...; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 351-352; Zeylei, *Nasbu'r-râye*, IV, 109; San'ânî, *Sübü'lü's-selâm*, III, 265.

⁷⁵³ Bağdâdî, *el-Meüne*, III, 1362; Mâverdi, *el-Hâvî*, XIII, 155; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 134; İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1764; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 72; Hılî, *el-Muhtasarü'n-nâfi'*, 256; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, VI, 68; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 154.

dır. Hanefî fakihlerine göre ise dinden dönen bir kadın öldürülmez⁷⁵⁴. İmâmiye Şîası da bu görüştedir⁷⁵⁵. Sevrî (161 / 778), İbn Uleyye (193 / 809) ve İbn Şübrîme (144 / 761) de kadın mürtedin öldürülmeyeceği fikrindedir⁷⁵⁶.

Hanefî hukukçular ilgili hadislerden⁷⁵⁷ hareketle mürted kadının idam edilmeyeceğine hükmetmişler. Bu hukukçular mürtedin idam gerekçesini “fiilî savaşı ve isyan” olarak belirlemişlerdir⁷⁵⁸.

Hz. Ömer döneminde Tüster’in fethi esnasında Bekir b. Vâil oğullarına mensup altı kişi irtidat ederek müşrik saflarına katılmış, Hz. Ömer, bu fetihle orduyu komuta eden Enes b. Mâlik (93 / 711-12) ’e bu kişiler hakkında ne yapacağını sormuş, o da bunların cezalarının sadece idam olduğu şeklinde cevap vermiştir. Hz. Ömer de onların salimen tekrar çıktıkları İslâm yurduna dönmelerinin, üzerine güneşin doğduğu günden daha hayırlı olduğunu ifade etmiş, akabinde de, “onları çıktıkları kapıya yani İslâm’a davet ederdim. İslâm’a tekrar dönerlerse bu dönüşlerini kabul ederdim. Etmezlerse onları hapse atardım.”⁷⁵⁹ diyerek bu konudaki kanaatini ortaya koymuştur.

Karadâvî, Hz. Ömer’in bu görüşünü şu şekilde yorumlamaktadır:

“Hz. Ömer, mürtede her halükarda ölüm cezası verilmesi gerektiği kanaatinde değildir. Zarûret hallerinde bu cezanın düşürülmesi veya ertelenmesi mümkündür. Burada zorunluluk, savaş hali, mürtedlerin müşriklere yaklaşmaları ve fitne çıkarmalarından korkulması gibi durumlardır. Hz. Ömer belki de, bunu Peygamber’den (a.s.) gelen “Savaştta eller kesilmez” hadisine⁷⁶⁰ kıyas etmiştir. Bunun gerekçesi, hırsızın cezadan korunmak amacıyla düşman saflarına katılması endişesidir. Burada başka bir ihtimal daha var ki, o da Hz. Ömer’in kanaatine göre, Peygamber (a.s.) “Dinini değiştireni öldürün” sözünü toplumun önderi ve devlet başkanı vasfıyla söylemiştir. Yani bu, yürütme organının bir kararı ve siyasi otoritenin bir tasarrufu olup her zaman ve zeminde ümmeti bağlayıcı olan Allah’tan gelen bir hüküm değildir. Buna göre, mürtedin ve dinini değiştiren bir kimsenin öldürülmesi devlet başkanına ait bir hak,

⁷⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 109; Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 134-135; Bâbertî, *el-İnâye*, VI, 71; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VI, 71; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, IV, 245, 253.

⁷⁵⁵ Hillî, *el-Muhtasarü'n-nâfi'*, s. 256; a. mlf, *Şerâiu'l-İslâm*, IV, 816.

⁷⁵⁶ İbn Abdilberr, *Fethu'l-Mâlik*, VIII, 288; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 48.

⁷⁵⁷ Bkz. Müslim, *Cihad*, 8; Ebû Dâvûd, *Cihad*, 111; Tirmizî, *Siyer*, 19; İbn Mâce, *Cihâd*, 30; Dârimî, *Siyer*, 25, II/539; Ahmed b. Hanbel, II, 122, 123, III, 488, IV, 178; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, IV, 50.

⁷⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, s. 309-344.

⁷⁵⁹ (كنت عارضا عليهم الباب الذى خرجوا منه أن يدخلوا فيه فإن فعلوا ذلك قبلت منهم وإلا استودعتم السجن) Abdürrezzâk, *el-Musannef*, X, 166; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XII, 110, 112-114; Kal'acî, *Mevsûatü fikhi Ömer*, s. 429-430.

⁷⁶⁰ Tirmizî, *Hudûd*, 20; Dârimî, “Siyer”, 50.

ona ait bir sorumluluk ve onun yönetim alanına ait bir yetkidir. Dilerse bu yetkiyi kullanıp cezayı infaz eder, istemezse infaz etmez.”⁷⁶¹

2.5. Suçu İlk Defa İşleyeninin Durumu

Hadd gerektiren bir suçu ilk kez işleyen bir faile hadd uygulanmayacağını iddia eden bazı müellifler bulunmaktadır⁷⁶². Bu iddia sahiplerinin dayanakları arasında Hz. Ömer’e atfedilen bazı uygulamalar da bulunmaktadır. Konuya ilişkin rivayetlerden birinde hırsızlık suçu sabit olan bir gence haddi uygulamak isteyen Hz. Ömer’e gencin annesi, “Ey mü’minlerin emîri onu affet. Çünkü bu onun ilk hırsızlığıdır.” demiş, Hz. Ömer de “Allah, bir suçu ilk defa işleyen kulunun gizlemesini ifşa etmeyecek derecede merhametlidir.” diyerek gence haddi uygulamamıştır⁷⁶³.

Bir başka rivayet de şöyledir: Hz. Ömer’e hırsızlık yapan bir genç getirilir. Bu genç, daha önce asla hırsızlık yapmadım diye yemin eder. Bunun üzerine Hz. Ömer de, “Vallahi yalan söyledin. Zira Cenâb-ı Hak, ilk suçunda kişiyi teslim etmez, ifşa etmez.” şeklinde cevap verir⁷⁶⁴.

Bu konuda nihâî tahlilde şunlar söylenebilir:

İslâm bilgileri arasında hırsızlığın ilk defa îkânda faile hadd uygulanacağı konusunda icmâ oluşmuştur. Söz konusu iddialar Hz. Peygamber’in konuya ilişkin hadisleriyle çelişmektedir. Peygamber asrından bugüne kadar Hz. Ömer’e atfedilen mezkûr rivayet dışında bu icmâyâ muhalefet eden bir fakih bulunmamaktadır. Hz. Ömer’e ait bu rivayette de suçun tekrarı konusunda bir tasrih bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu konuda hüccet, oluşan icmâdır⁷⁶⁵.

⁷⁶¹ Karadâvî, *el-Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm*, s. 239-240.

⁷⁶² Bkz. Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, s. 345-356.

⁷⁶³ روى عن عمر الخطاب انه لما اراد قطع يد شاب سرق، قالت له امه: اعف عنه يا امير المؤمنين فان هذه اول مرة. فقال عمر لها: ان الله ارحم من ان يكشف ستر عبده لاول مرة. Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 122, 227; Ebû Zehra, *Zühratü't-tefâsîr*, s. 2177; Kaddûmî, *Haddü's-serika*, s. 306. Kaddûmî de şuraya atıfta bulunmaktadır. eş-Şeyh Enîs Ubâde, “Muhâdarât fi'l-fihî'l-cinâi'l-İslâmî, Câmiatü'l-Ezher, 1976, II, 50-51 Bu rivayete kaynaklarda ulaşamadım.

⁷⁶⁴ عن أنس بن مالك، قال: أتى عمر بن الخطاب فذ سرق، فقال: والله ما سرقته قبلاً قط؛ فقال عمر: كذبت والله، ما كان الله ليسلم عبداً عند أول (ذنب) Ebû Dâvûd, *Kitâbü'z-zühd*, s. 73-74 (Es. No: 65); Ruhaylî, *Fıkhu Ömer b. el-Hattab fi'l-hudûd ve müllâbesâtihâ*, s. 168-169. Bu iddia sahiplerinin bir gerekçeleri de şöyledir: Mâide, 5/38'de geçen “sârik” kelimesi vasf/sıfat kalıbında gelmiştir. Dolayısıyla bir şahsın bu sıfatla nitelenebilmesi için bu fiilleri yani zina veya hırsızlığı defalarca yapmış olması (itiyat) gerekmektedir. Nitekim bir şahsın cömertlik, yalancılık, sıdk vb. vasıflarla anılmaları için bu fiillerin kişilerden defalarca sadır olması gerekmektedir. Dolayısıyla bir faile kesme veya celde cezasının infaz edilebilmesi için failin mükerrir olması gerekir (Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 121, 225; Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmî'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 184; Ruhaylî, *Fıkhu Ömer b. el-Hattab fi'l-hudûd ve müllâbesâtihâ*, s. 168-169).

⁷⁶⁵ Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, s. 122; Koşum, “İslâm Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. XXXVII, Sy, 3, s. 100. Ebû Zehra, konuya ilişkin olarak telif

3. Ta'zîr

Hız. Ömer'in uyguladığı çok sayıda çok farklı ta'zîr cezaları vardır. O, çarpık ilişkide bulunanlara idame kadar ceza tertip etmiş; yalancı şahitlik yapanlara kırk kırbaç uygulamış, saçını kazıtmış, yüzlerini siyaha boyamış ve sürgün⁷⁶⁶ etmiştir⁷⁶⁷.

Burada birkaç örnek vermekle yetiniyoruz.

Bıyıklarını kırpan bir kişiyi Hız. Ömer korkutmuş, bu korkma neticesinde berberden hades zuhur etmiş, bunun üzerine Hız. Ömer berbere, "biz seni korkutmayı istememiştik. Ama yine de bunun diyetini ödeyeceğiz." diyerek ona kırk dirhem ödemiştir⁷⁶⁸.

Bir defasında kendisine bir şahıs hacamat uygulamaktadır. Bu esnada Hız. Ömer, boğazını temizlemek için öksürmüştü, bu öksürmeden hacamat yapan kişi korkmuş ve kendisinden hades zuhur etmiştir. Çünkü Hız. Ömer çok heybetli bir şahsiyetti. Bu olay üzerine Hız. Ömer, hacamat yapan şahsa ki adı Saîd b. Heylem'dir, kırk dirhem ödemiştir⁷⁶⁹.

Bir başka olayda da Hız. Ömer, Ramazanda şarap içen yaşlı bir adamı, "Allah senin burnunu sürtsün, çocuklarımız oruç, sen içki içiyorsun" şeklinde tel'in etmiş, bu kişiye seksen kırbaç vurarak akabinde onu Şam'a sürgün etmiştir⁷⁷⁰.

DEĞERLENDİRME

Hız. Ömer'in ceza hukukuna dair oldukça önem arz eden icthad ve uygulamaları bulunmaktadır. Bu uygulamalar fıkhn gelişmesine de oldukça zengin

ettiği tefsirinde de özetle şu görüşlere yer verir: Hırsızlık haddinin, suçu itiyat edinenlere mutlaka uygulanması gerektiğinde tereddüt yoktur. Ayrıca cezanın uygulanması konusunda alimlerin görüş birliği içerisinde buldukları hallerde hadd-i serikanın uygulanması gerekir. Bununla birlikte kimi alimlerin hadd-i serikanın uygulanmasını gerekli görüp kimilerinin de muhalefet ettiği durumlarda hadd uygulanmamalıdır. Ayrıca suçun ispatında herhangi bir şüphe de bulunmamalıdır (Ebû Zehra, *Zühuratü't-tefâsîr*, s. 2180-2181). Müellif, zina suçunun dört şahitle ispatlanması halinde fiilin ilk defa işlenmesi dikkate alınmaksızın haddin uygulanacağı görüşünü taşımaktadır (Ebû Zehra, *Zühuratü't-tefâsîr*, s. 5139). Cezanın suçu itiyat haline getirenlere uygulanacağını iddia edenlerin görüşleri ve bu görüşlerin tenkidi konusunda bkz. Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, s. 345-356.

⁷⁶⁶ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 325.

⁷⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. Ruhaylî, *Fıkhu Ömer b. el-Hattab fi'l-hudûd ve mülbâsâtihâ*, s. 193-220.

⁷⁶⁸ An رجالا كان يقص شارب عمر بن الخطاب فافزعه فضرط، فقال: اما إنا لم نرد هذا، ولكننا سنعقلها لك، فاعطاه اربعين درهما قال: واحسبه قال: (وشاة او عنافا) Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 24 (Rivayet No: 18243); Zerkâ, *el-Fi'lu'd-dârr*, s. 42.

⁷⁶⁹ عَنْ عِكْرَمَةَ : أَنَّ حَجَّامًا كَانَ يُفْضُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَكَانَ رَجُلًا مَهِيْبًا، فَتَنَحَّجَّ عُمَرَ فَأَخَذَتْ الْحَجَّامُ، فَأَمَرَ لَهُ عُمَرُ بِأَرْبَعِينَ دِرْهَمًا، وَالْحَجَّامُ هُوَ (سَعِيدُ بْنُ الْهَيْلَمِ); İbn Sa'ud, *Tabakât*, III, 287; Zerkâ, *el-Fi'lu'd-dârr*, s. 42.

⁷⁷⁰ (أَبِي عُمَرَ بِشَيْخِ شَرِبِ الْخَمْرَ فِي رَمَضَانَ، فَقَالَ: لِلْمُنَجَّرِينَ لِلْمُنَجَّرِينَ، وَوَلَدَانَا حَيْبًا. قَالَ: فَضَرَبَهُ ثَمَانِينَ، ثُمَّ سَيَّرَهُ إِلَى الشَّامِ) Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 382 (No: 13557); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 557 (No: 17545).

katkılar yapmıştır. Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamaları birçok mezhep ve fakihin görüşlerine kaynaklık etmiştir.

Hz. Ömer'in ceza hukukuna dair tasarruflarından çıkardığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Bu tasarruflardan bir kısmı ilk defa Hz. Ömer tarafından konan hükümlerden oluşmaktadır. Suça iştirak, suçların içtimalı, kendini taksirli olarak yaralayanın diyetinin ödenmesi gibi hususlar bu kapsamdadır.

b) Bu uygulamalardan birçoğunun Hz. Peygamber dönemine uzanan temelleri bulunmaktadır. Diyetlerin güncelleştirilmesi bu cümledendir.

c) Uygulamaların bir kısmında mevcut hükümlerin illeti esas alınarak hükmün daha geniş çerçeveye yayılması söz konusudur. Divanın âkile olarak vaz'ı bu cümledendir.

Hz. Ömer'in bahse konu uygulamalarında özen gösterdiği husus şûra yöntemine başvurmuş olmasıdır. O, ictihadlarının büyük bölümünde re'sen hareket etmemiş, kendisine arz edilen meseleleri önce şûra meclisine götürmüş ve orada ortak akıl sonucu çıkan kararlara bağlı kalmaya özen göstermiştir. Şûra meclisinde her meselenin hükmünde icmâ oluşmamış, gerek sahabe döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde Hz. Ömer'in ictihadların karşı görüşler de beyan edilmiştir. Bu çerçevede hamr cezasına ilişkin yaklaşımları örnek olarak verebiliriz. Fıkhî mezhepler içerisinde meselâ Şâfiîler sarhoşluğun cezasını kırk kırbaç olarak kabul ederler. Âkile konusunda ve diğer konularda da Hz. Ömer'in uygulamasına muhalif ictihadlar vardır. Bu da fakahânın teslimiyetçi bir yaklaşım sergilemediklerini göstermeleri yanında fıkhın aynı konuda farklı alternatif üretme konusunda dinamiklere sahip olduğunu da göstermektedir.

İctihad ve uygulamalarında Hz. Ömer'in teşri ruhuna aykırı bir tutum izlememeye özen gösterdiğini görüyoruz. İzdırar hallerinde hadleri uygulamaması, cehaleti mazeret olarak görmesi, sanığın şüpheden yararlanması ilkesine son derece riayet etmesi bu konudaki tespitlerimizden bir kaçıdır.

Yine Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamalarında onun *reyciliğinin* bariz bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir.

Heybetli yapıya sahip olmasına rağmen diğer sahabe onun ictihad ve uygulamalarını kayıtsız-şartsız onay vermemiş, yanlış ve hatalı buldukları durumlarda ona karşı çıkmışlar, o da yaptığının yanlış olduğunu görünce derhal vazgeçmiştir.

Bunu iki örnekle desteklemek gerekirse bir defasında Hz. Ömer, zina sonucu hamile kalıp altı aylık çocuk doğuran ve yine aklî dengesi yerinde olmayan zina işleyen bir kadını recmetme talimatı vermiş, bunun üzerine Hz. Ali

ona, “kadının hamilelik ve süttten kesme süresi otuz aydır (Ahkâf, 15) ayetini okuyarak çocuğunu emziren bir kadının recmedilemeyeceği konusunda Hz. Ömer’i uyarmış ve yine aklî dengesi bozuk olan (mecnûn) bir kişinin cezaî ehliyetinin bulunmadığını ifade eden hadisi hatırlatarak talimatının yanlış olduğunu söylemiş, bu hatırlatma üzerine Hz. Ömer, “Ali olmasaydı Ömer helak olurdu.”⁷⁷¹ diyerek bu uygulamasından vaz geçmiştir.

İkinci olayda ise kocası ortadan kaybolan hamile bir kadını zina isnadıyla recmetmek istemiş... Muaz b. Cebel ise ona, “kadını katle yetkin olsa da karındaki çocuğu öldürmeye yetkin yoktur.” şeklindeki itiraz etmiş, bunun üzerine Hz. Ömer de recmden vazgeçmiştir. Sonra kadın çocuğu doğurmuş, çocuğun dişleri çıkmıştır. Çocuk ortadan kaybolan babasına benzemektedir. Sonunda çocuğun babası çıkagelmış ve bu benim oğlum diyerek, çocuğun kendisine ait olduğunu beyan etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, “kadınlar Muaz gibisini doğurmamıştır, Muaz olmasaydı Ömer helak olurdu.”⁷⁷² diyerek kendisinin yanlış uygulama yapmasına engel olan Muaz’a teşekkür etmiştir.

Nitekim Hz. Ömer, Ebû Mûsa el-Eş’arî’ye gönderdiği talimatta “*Hakk ve doğru olana dönmen bâtil / yanlışta ısrar etmeden hayırlıdır.*”⁷⁷³ sözüyle kendisinin hakk konusunda ne denli duyarlı olduğunu göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-Sar’ânî, *el-Musannef* (thk. Habîbü’r-Rahman el-A’zamî), Beyrut, 1970.
- Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, yy, 1975.
- Aktan, Hamza, “Âkile”, *DİA*, 1989, II, 248-249.
- Ali Haseballah, *Usûlü’l-teşrî’l-İslâmî*, İdâretü’l-Kur’ân, Karacı, 1407 / 1987.
- Âmir, Abdülazîz, *et-Ta’zîr fi’ş-Şerâti’l-İslâmiyye*, Dâru’fikri’l-Arabî, Kahire, 1954.
- Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2002.
- Artuk, *Suç Genel Teorisi* (Ceza Hukuku El Kitabı içerisinde), Beta Yayınları, İstanbul, 1989.
- Atar, Fahrettin, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, İFAV, İstanbul, 2013.
- Atay, Hüseyin “Dini düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, *Kelam Araştırmaları* 4 / 1 (2006), s. 3-50.

⁷⁷¹ (Ahkaf, وقال في المجنونة التي امر برجمها و في التي وصعت لستة اشهر فاراد عمر رجمها فقال الله على: ان الله تعالى يقول: وحمله وفضاله ثلاثون شهرا) (وقال له: ان الله رفع القلم عن المجنون فكان عمر يقول: لو لا على لهلك عمر 15) İbn Abdilber, *el-İstîâb fi esmâ’l-ashâb*, III, 206. Benzer bir olay için bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 350.

⁷⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 44-45.

⁷⁷³ “ لَا يَمْنَعُكَ قَضَاءُ قَضَيْتَهُ بِالْأَمْسِ، ثُمَّ رَاجَعْتَ شُنُوكَ فِيهِ الْيَوْمَ، فَهَدَيْتَ لِشُدُوكَ أَنْ تَرَاوَجَ فِيهِ الْحَقُّ : فَإِنَّ الرَّجُوعَ إِلَى الْحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّعَادِي فِي الْبِاطِلِ ” Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 62; İbn Kayyim el-Cevziyye, *’l-lâmu’l-muvakkûn*, I, 84; İzmirli İsmâil Hakkı, *Kitâbü’l-iftâ ve’l-kadâ*, Dâru’l-hikme Yayınları (1), Evkâf Matbaası, İstanbul, 1336-1338, s. 20-21; Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, s. 50.

- Atmaca, Gökhan “Nüzül Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvafakatlari”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21 (2010 / 1), s. 43-67.
- Avcı, Mustafa, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004.
- Avcı, Mustafa, *Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş*, Mimoza, Konya, 2008.
- Avvâ, Muhammed Selîm, *Fî usûli'n-nizâmî'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru'l-meârif, Kâhire, 1983.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (786 / 1384), *el-İnâye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr le birlikte)*, Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef (474 / 1081), *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattai'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, 1332.
- Bağdâdî, Abdülvehhâb (422 / 1031), *el-Meûne* (thk. Hamîş Abdülhak), Dâru'l-fikr, I-III, Beyrut, 1415 / 1995.
- Baktır, Mustafa, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, Akçağ Yayınları, Ankara, ty.
- Bardakoğlu, Ali, “Diyet”, *DİA*, 1994, 9, 473-479.
- Behnesî, Ahmed Fethî, *el-Ukûbe*, Dâru'ş-şurûk, Beyrut, 1403 / 1983.
- Behnesî, Ahmed Fethî, *ed-Diyetü Fi'ş-Şerâti'l-İslâmîyye*, Dâru'ş-şurûk, Beyrut, 1409 / 1988.
- Behûtî, Mansûr b.Yûnus b. İdrîs, (1052 / 1642), *Keşşâfü'l-kanâ' an metni'l-İkna'* (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ), Dâru'l-fikr, I-VI, Beyrut, 1982.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458 / 1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-X, Beyrut, 1414 / 1994.
- Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Dâru'l-vefâ, Kâhire, 1412 / 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1971), *Hukukî İslâmîyye ve İstilhâti Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, I-VIII, İstanbul, 1967.
- Biltacî, Muhammed, *Menhecu Ömer b. el-Hattab fi't-teşrî'* (Dirâse müstev'abe li-fikhi Ömer ve tanzîmâtihî), Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1390 / 1970.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramadân, *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-Şerâti'l-İslâmîyye*, ed-Dâru'l-müttehîde, Dımaşk, 1412 / 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370 / 981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-fikr, I-III, Beyrut, 1414 / 1993.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîs Usûlü*, İFAV, İstanbul, 1989.
- Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı İşlenen Müessir Fiiller*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1996.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed (1201 / 1786), *eş-Şerhu'l-kebîr* (Düsûkî'nin Hâşiye'si ile birlikte), Dâru'l-fikr. I-IV, yy, ty.
- Devâlibî, Muhammed Marûf, *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fikh*, Dımaşk, 1378 / 1959.
- Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku* (Genel Kısım), Beta Yayınları, I-III, İstanbul, 1997.
- Düsûkî; Şemsüddîn Muhammed Arafa (1230 / 1815), *Hâşiyetü'd-Düsûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*, Dâru'l-fikr. I-IV, yy, ty.
- Ebû Ceyb, Sa'dî, *Mevsûatü'l-icmâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-fikr, I-II, Şam, 1984.
- Ebû Dâvûd, *Kitâbü'z-zühd*, Dâru'l-mişkât, Kâhire, 1414 / 1993.
- Ebû Zehra, *Zühratü't-tefâsîr*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, yy, ty.

- Ebû Zehra, Muhammed (1394 / 1974), *el-Ukûbe*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty.
- Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty (Usûl).
- Efendioglu, Mehmet, "Mu' dal", *DİA*, 2005, 30, 356.
- Elbânî, Muhammed Nasiruddîn, *İrvâu'l-ğalîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebûl*, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-VIII+Fihrist, Beyrut, 1405 / 1985.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn (987 / 1579), *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-fikr, I-IV, yy, ty.
- Erdoğan, Mehmet, *Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFY, İstanbul, 1994.
- Erturhan, Sabri, *İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirak* (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, 2000.
- Erturhan, Sabri, *İslâm Ceza Hukukunda İçtima*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- Erturhan, Sabri, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008.
- Erturhan, Sabri, *İslâm Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SBE, Sivas, 1997.
- Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu* (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yay, Ankara, 1995.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505 / 1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. İbrahim Muhammed Ramadan), Dâru'l-erkâm, I-II, Beyrut, 1414 / 1994.
- Hallâf, Abdülvâhid, *Masâdiru't-teşrîi'l-İslâmî fi mâ lâ nassa fih*, Dâru'l-kalem, 1402 / 1982.
- Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen (676 / 1277), *el-Muhtasarü'n-nâfi'*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran, 1402.
- Hillî, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen (676 / 1277), *Şerâiu'l-İslâm fi mesâilil-Harâm ve'l-helâl*, İntişârâtü istiklâl, I-IV, Tahran, 1409.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf (4631070), *Fethu'l-Mâlik bi tevbib't-Temhîd* (thk. Mustafa Samîra), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1418 / 1998.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf (4631070), *el-İstîâb fi esmâil-ashâb*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1415 / 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Alâuddîn (1252 / 1836), *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1412 / 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed (235 / 849), *el-Musannef* (nşr. Saîd el-Lahhâm), Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1414 / 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (852 / 1448), *Fethu'l-Bârîbi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Abdülazîz b. Abdullah), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (852 / 1448), *Telhîsu'l-habîr*, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke-Riyad, 1417 / 1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (751 / 1350), *İ'lâmu'l-muvakkâin an Rab-bi'l-âlemîn* (nşr. İsmâüddîn es-Sabâbitî), Dâru'l-hadîs, I-IV, Kahire, 1414 / 1993.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed (620 / 1223), *el-Muğnî*, Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412 / 1992.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Şemsüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed el-Makdisî (682 / 1283), *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni* (Muğnî ile birlikte), Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412 / 1992.

- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (hafid, 595 / 1198), *Bidâyetü'l-müctehidve nihâyetü'l-muktesid* (thk.Mâcid el-Hamevî), Dâru İbn Hazm, I-IV, Beyrut, 1416 / 1995.
- İbn Sa'd, Muhammed (230 / 845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhanüddîn İbrahim b. Muhammed (884 / 1479), *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-X, Beyrut, 1402 / 1982.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (861 / 1456), *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty.
- İzmirli İsmâil Hakka, *Kitâbü'l-iftâ ve'l-kadâ*, Dâru'l-hikme Yayınları (1), Evkâf Matbaası, İstanbul, 1336-1338.
- Kaddûmî, Fâris Abdurrahman, *Haddü's-serika beyne'l-i'mâl ve't-ta'tîl ve eseruhû ale'l-müctemai'l-İslâmî*, Dâru't-tevfîkiyye, Kâhire, 1397 / 1977.
- Kâdîzâde, Şemsüddîn Ahmed b. Bedrüddîn (988 / 1580), *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (Tekmiletü Fethi'l-kadîr), Dâru'l-fikr, Beyrut, ty
- Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûatü fikhi Ömer ibni'l-Hattâb*, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1409 / 1989.
- Karadâvî, Yusuf, *el-Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1405 / 1985.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (587 / 1191), *Bedâiü'-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I-VII, Beyrut, ty.
- Kaya, Ali, *İslam Hukukunda Bedene ilişkin Zararların Tazmini*, Emin Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kevserî, Muhammed Zâhid (1371 / 1952), *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, Kâhire, 1414 / 1994.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (Daraltıcı Yorum), İSAM Yayınları, İstanbul, 1996.
- Koçak, Muhsin, *Hz. Ömer ve Fıkhu* (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Ün. SBE, İzmir, 1987.
- Koçak, Muhsin, "Ömer", *DİA*, 2007, 34, 51-53.
- Koşum, Adnan, "İslâm Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XXXVII, Sy, 3, s. 85-110.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmetevi, İstanbul, 2014.
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları*, Nisan, 2006, Sy, 7, s. 13-50.
- Kunter, Nurullah, "Suç Ortaklığında Sorum ve Ceza", *İÜHFİM*, XIII / 2 (C. XIII, sayı: 1), İsmail Akgün Matbaası, Ankara, 1947, s. 66-94.
- Kuraşî, Gâlib b. Abdülkâfi, *Evveliyyâtü'l-Fârûk*, I-II, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Beyrut, 1410 / 1990.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671 / 1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XX, Beyrut, 1985.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (450 / 1058), *el-Hâvi'l-kebir* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1414 / 1994.

- _____, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Mektebü'l-a'lâmî'l-İslâmî, yy, 1406 / 1985.
- Muttakî el-Hindî, Alâuddîn Ali b. Abdilmelik (975 / 1567) *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XVIII, Beyrut, 1413 / 1993.
- Okur, Kaşif, *İslam Hukukunda Âkile Kurumu ve Sosyal Güvenlik Açısından Değerlendirilmesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A. Ü. Sosyal Bilimler Ens. Ankara, 2003.
- Özgenç, İzzet, *Türk Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2013.
- Remlî, Muhammed b. Ahmed (1004 / 1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1404 / 1984.
- Ruhaylî, Ruvey'î b. Râcih, *Fıkhu Ömer b. el-Hattab muvâzinen bi-fikhi eşheri'l-müctehidin: fî'l-cinâyât ve ahkâmuhâ* (I. Cilt), Câmîatu Melik Abdülazîz, Mekke, 1399 / 1979.
- Ruhaylî, *Fıkhu Ömer b. el-Hattab fî'l-hudûd ve mülâbesâtihâ müvâzinen bi fikhi eşheri'l-üctehîm*, Melik Abdülazîz, Mekke, 1394 / 1974.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil (1182 / 1768), *Sübülü's-selâm şerhu Bülûği'l-merâm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 1960.
- Schacht, Joseph (1969), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1975.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed Ahmed b.Ebû Sehl (483 / 1091), *el-Mebsût*, Dâru'l-fikr, I-XXX, Beyrut, 1989.
- Sifil, Ebubekir, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2007.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'-ahkâm*, Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1401 / 1981.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (1250 / 1834), *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'lâhbâr*, Dâru'l-hadîs, I-VIII, Kahire 1413 / 1993.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (977 / 1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-VI, Beyrut, 1415 / 1994.
- Taner, M. Tahir, *Ceza Hukuku* (Umûmî Kısım), İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1953.
- Udeh, Abdulkadir (1954), *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-risâle, I-II, Beyrut, 1415 / 1994.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevhî'l-cedîd*, Dâru'l-fikr, I-III, Dimaşk, 1968.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fi'lu'd-dârr ve'd-damânü fih*, Dâru'l-kalem-Dâiratülulûm, 1409/1988, Dimaşk-Beyrut.
- Zeyleî, Abdullah b. Yûsuf (762 / 1360), *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, Dâru'l-hadîs, I-VII, Kâhire, 1415 / 1995.
- Zeyleî, Fahrüddîn Osman b. Ali (743 / 1343), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaatül-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak, 1315.

HZ. ÖMER'İN RİSÂLETÜ'L-KAZÂ ADLI MEKTUBUNDAN HAREKETLE İSLAM YARGILAMA HUKUK SİSTEMİ VE HAKİMLİK MESLEĞİNE İLİŞKİN ETİK İLKELERİN TESPİTİ

Yılmaz FİDAN*

Hiz. Ömer, Basra valisi ve kadısı olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yargılama hukukunun belli başlı ilkelerini içeren "Risâletü'l-kazâ" adlı bir mektup göndermiştir. Bu mektup ilk dönem pek çok tarih, fıkıh ve hadis kitaplarında nakledilmiştir. Fıkıh bilginleri bu mektubun İslâm Yargılama Hukuku'nun önemli kaynaklarından biri olduğu ve sonraki dönemlerde bir model olarak incelemelere konu edildiğini kabul ederler. Meselâ bu mektubun sistematığına uygun olarak Serahsî, *el-Mebsût*'un *Kitâbu'l-kazâ* bölümünü yazmış, İbn Kayyim de bu mektubu şerh etmiştir.

Önemine binaen biz bu mektubu gerek Arapça orijinal metin halinde gerekse de tercüme ve şerh türünde kaynaklardan istifade ile sunmaya çalışacağız. İslâmî kurumlar zaviyesinden bakıldığında bu mektupta "yargı etiği" ile ilişkili önemli noktalar bulunmaktadır. Bu cümleden olmak üzere şu maddelere yer vermek mümkündür:

Yargı görevi şüphesiz muhkem bir iştir, uyulması gereken bir sünnettir. Sana getirilen dâvanın taraflarını iyice dinle. Dâva senin katında açıklığa kavuşunca, hükmünü ver ve hükmünü icra et.

Duruşma salonunda yerlerinde ve duruşma anındaki bakışlarında taraflara eşit muamele et.

Dâvasını ispat etmek dâvacıya, yemin ise iddiayı reddedene düşer.

İnsanlar arasında helâli haram, haramı helâl etmemek şartıyla sulh câizdir.

Dünkü gün dâvayı hükme bağladıktan sonra, ertesi gün aklına önceki hükmün doğru olmadığı gelirse ve doğru bir hal çaresi bulursan hakka dönmekten seni hiçbir şey alıkoymasın Çünkü hak kadimdir, onu hiçbir şey batıl kılmaz.

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Hakkını iddia eden bir kimseye dâvasını ispat edecek bir mühlet ver. Eğer beyyine (şahit) getirirse o şahıs hakkını alır. Delilini getiremeyenin ise aleyhine hüküm verilmesi gerekir.

Müslümanlar âdildirler. Onlar birbirlerinin leh ve aleyhinde şahitlik edebilirler. Ancak yalancı şahitlikle tanınan veya haddi kazif cezasına çarptırılmış olmak veya akrabalık bağı bulunan kimseler müstesnadır.

Muhakeme esnasında insanlara karşı gazap ve hiddetten bağırıp çağırılmaktan, işlerin çokluğundan sıkıntı duymaktan ve ekşi yüzülü olmaktan sakın.

Yargı görevinin hakkı ile yerine getirenlere Allah büyük mükafat verir.

Hz. Ömer'in Ebû Mûsa el-Eş'arî'ye Yazdığı Mektubun Arapça Metni:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَرِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ الْوَلِيدِ بْنِ مَعْدَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: كَتَبَ عُمَرُ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عُمَرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ، سَلَامٌ عَلَيْكَ، فَإِنِّي أَمَدُّ إِلَيْكَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَمَا بَعْدُ، فَإِنَّ الْقَضَاءَ فَرِيضَةٌ مُحْكَمَةٌ، وَسُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ، فَافْهَمْ إِذَا أُذِّنَ إِلَيْكَ، وَأَفْهَدْ إِذَا تَبَيَّنَ لَكَ، فَإِنَّهُ لَا يَنْفَعُ تَكْلُمُكَ بِحَقِّ لَا تَقَادَ لَهُ، أَسِ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَجْلِسِكَ، وَفِي وَجْهِكَ وَعَدْلِكَ، حَتَّى لَا يَطْمَعُ شَرِيفٌ فِي خَيْفِكَ، وَلَا يَبْتَاسُ ضَعِيفٌ مِنْ عَدْلِكَ، فَالْبَيْتَةُ عَلَى مَنْ ادَّعَى، وَالْبَيْبُنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ، وَالصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ النَّاسِ إِلَّا صُلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا، وَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ قَضَاءٍ قَضَيْتَ بِهِ الْيَوْمَ فَرَأَجَعْتَ فِيهِ نَفْسَكَ، وَهَدَيْتَ فِيهِ لِرُشْدِكَ، أَنْ تَرُاجِعَ فِيهِ الْحَقَّ، فَإِنَّ الْحَقَّ قَدِيمٌ، وَلَا يُبْطَلُ الْحَقُّ شَيْئًا، وَإِنْ مَرَّاجَعَةَ الْحَقَّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي فِي الْبَاطِلِ، الْفَهْمُ الْفَهْمُ فِيمَا يَتَلَجَّجُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا لَيْسَ فِي قُرْآنٍ وَلَا سُنَّةٍ، ثُمَّ اغْرِفِ الْأَشْبَاهَ وَالْأَمْثَالَ، وَقِسِ الْأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ، ثُمَّ اعْمُدْ إِلَى أَحِبَّهَا إِلَى اللَّهِ وَأَشْبَهْهَا بِالْحَقِّ فِيمَا تَرَى، فَاجْعَلْ لِمَنْ ادَّعَى حَقًّا عَاتِيًا أَوْ بَيْتَةً أَمَدًا يَنْبَغِي إِلَيْهِ، فَإِنَّ أَحْضَرَ بَيْتَهُ أَخَذَ بِحَقِّهِ، وَإِنْ حَجَرَ عَنْهَا اسْتَحْلَلْتَ عَلَيْهِ الْقَضِيَّةَ، فَإِنَّهُ أَبْلَغُ فِي الْعُدْرِ، وَأَجْلَى الْعَمَى، الْمُسْلِمُونَ عُدُولٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا مَجْلُودًا فِي حَدِّ، أَوْ مُجْرَبًا عَلَيْهِ شَهَادَةٌ زُورٌ، أَوْ ظَلَمًا فِي وِلَايَةٍ أَوْ قَرَابَةٍ، فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تَوَلَّى مِنْكُمْ السَّرَائِرَ وَدَرَأَ عَنْكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ، وَإِيَّاكَ وَالْعَلَقَ وَالْعِلَاطَ وَالصَّبْرَ وَالنَّادِيَّ بِالنَّاسِ عِنْدَ الْخُصُومِ وَالتَّنَكُّرَ لِلْخُصُومِ فِي مَوَاطِنِ الْحَقِّ، الَّتِي يُوجِبُ اللَّهُ فِيهِ الْأَجْرَ، وَيُجْسِنُ فِيهِ النَّحْرَ، فَمَنْ خَلَصَتْ بَيْتُهُ وَلَوْ عَلَى نَفْسِهِ، كَفَاهُ اللَّهُ مَا بَيْتُهُ وَيَبْنُ النَّاسِ، وَمَنْ تَرَيَّ لِلنَّاسِ بِمَا يَعْلَمُ اللَّهُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي قَلْبِهِ، شَانَهُ اللَّهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنْ عَبْدِهِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ خَالِصًا، فَمَا ظَلَمْتَ بِشَوَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعَاجِلِ رِزْقِهِ، وَخَزَائِنِ رَحْمَتِهِ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ

المكتبة الشاملة الحديثة، تاريخ المدينة لابن شبة: ج: 2، ص: 776-775.

Ayrıca mektubun Arapçası şu kaynaklarda tam metin olarak bulunabilir:

1-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty., VII, 9.

2-Abdüsselâm Arı, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, 2003, s. 85-99.

3-Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, 2. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, Ekler Bölümü, s. 355.

4-İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muwaakkîn 'an rabbi'l-âlemîn*, Dâru'l-hadîs, Kâhire, I, 75.

5-el-Mektebetü'ş-şâmile (Mutûnu'l-Hadis Kısmı) : İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, II, 775-776.

1. Mektubun Tercümesi

1. Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

2. Allah'ın kulu, müminlerin emîri Ömer'den Abdullah b. Kays'a (Ebû Mûsâ el- Eş'arî) : Allah'ın selâmı üzerine olsun. .

3. Yargılama, sağlam bir farz (farîza-i muhkeme) ve uyulması gereken bir sünnettir. Sana bir dâva getirildiğinde onu iyice anla. (Sence haklı ve haksız belli olunca [kararını verip] uygula). Çünkü uygulanmayacak bir hakkı söylemenin [sadece hüküm vermenin] faydası yoktur.

4. Duruşmada taraflara verdiğin yer ve duruşma sırasındaki bakışlarında insanlara eşit davran ki, güçlü kendisini kayırabileceğin beklentisine kapılmasın, güçsüz de adâletinden ümit kesmesin.

5. Beyyine (delil / ispat yükü) getirmek dâvacıya, yemin etmek ise dâvalıya düşer.

6. İnsanlar arasında sulh yapılabilir, ancak haramı helâl veya helâli haram kılan bir sulhun yapılması câiz değildir.

7. Dün verdiğin, sonra üzerinde tekrar düşünüp doğruya ulaştığın bir yargı kararı, seni hakka dönmekten alkoymasın. Çünkü hiçbir şey, hakkı iptal edemez. Bilesin ki, hakka dönmek, sonuna kadar yanlışı sürdürmekten hayırlıdır.

8. Kur'ân ve Sünnette hükmü bulunmayan ve vicdanen kesin bir kanaate varamadığın dâvaları iyice anla ve düşün. Emsal olayları araştır ve benzerlikleri bulmaya çalış. Sonra bunları birbirine kıyas et. Bulduğun sonuçlar içinde Allah katında en sevimli ve senin kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver.

9. Kim bir hak iddia ederse ona iddiasını ispat edebilecek kadar bir süre ver. Eğer delil getirirse hakkını alır, getiremezse aleyhine karar verirsin.

10. Müslümanlar şahitlikte âdildirler, ancak haddi gerektiren bir suçtan dolayı celde cezası infaz edilen, yalancı şahitlik yaptığı görülen, akrabalık veya velâ bağı sebebiyle töhmet altında olan kimse hariç. Şüphesiz Allah sırları bilmeyi üzerine almış ve delillere dayanarak hüküm verdiğiniz takdirde sizden sorumluluğu kaldırmıştır.

11. Hak arama yerlerinde (mahkemelerde) sakın kızma, sesini yükseltme ve taraflar [ın davranışları] sebebiyle canını sıkma. Zira Allah bunlara katlanmaya karşılık mükâfat verir ve âhîret azığını güzelleştirir. Kimin Allah'la arasındaki ilişkilerde niyeti iyi olursa, Allah da onun diğer insanlarla ilişkilerini iyileştirir. Kim dünyevî amaçlar için riyakârca insanlara şirin görünmeye çalış-

şırsa Allah onu küçük düşürür. Çünkü Allah kullarından sadece kendisi için yapılan amelleri kabul eder. Sen Allah'ın dünyada vereceği rızkı ve âhirette rahmet hâzinelerinden ihsan edeceği mükafatı tahmin edemezsin!

12. Bâki selâm.⁷⁷⁴

2. Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Önemi

Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'ya gönderdiği yargılama usûlüne ilişkin bu mektubu İslâm yargılama hukuku tarihi açısından çok önemli bir yere sahiptir. O, bu mektubunda yargılama hukukunun temel meselelerine temas etmektedir. Mektubun özellikle tarafsızlığa önem vermesi, eski hukuklarda rastlanan keyfi delilleri kaldırıp objektif delilleri şart koşması, bu tür delillerin bulunmadığı durumlarda yemini onların yerine ikame etmesi, hukuk tarihinde ileri bir anlayış olarak kabul edilmektedir. Bu mektup sonraki dönem İslâm hukukçuları tarafından yargılama hukukunun esasları ortaya konulurken kendisine sıklıkla başvuru olan temel bir kaynak olmuştur.⁷⁷⁵

Muhammed Hamidullah, mektup metnini *el-Vesâiku's-Siyâsiyye* adlı eserinde 327 numaralı vesika olarak neşretmiştir. Hamidullah daha sonra mektubu kitaplarında kaydeden müelliflerin rivayet şekillerini tek tek sıralamıştır.⁷⁷⁶ Mektubu eserlerinde zikredenler arasında hadis âlimleri, fukaha, tarihçiler, siyer âlimleri ve Arap edebiyatçıları vardır. Söz konusu mektup Türkçe⁷⁷⁷, Fransızca, İngilizce ve Almanca gibi çeşitli batı dillerine çevrilmiştir.⁷⁷⁸

Mâverîdî ve Zâhîrîler'in önde gelen hukukçularından İbn Hazm ile çağdaş batılı araştırmacılardan Margoliouth, Emile Tyan ve Joseph Schacht bu mektuba senet, metin veya hem senet hem de metin yönünden bazı eleştiriler getirmişlerdir. Bu eleştirileri Muhammed Hamidullah⁷⁷⁹ ve Nâsır b. Ukayl et-

⁷⁷⁴ Çalışmada başlıca kaynak olarak, Abdüsselâm Arı, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, 2003, s. 85-99, adlı makaleden istifade edilmiştir.

⁷⁷⁵ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Mûsâ el-Eş'arî", *DİA*, X, 191.

⁷⁷⁶ Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l-Vesâiki's-siyâsiyye li'l-Ahdî'n-Nebeviyyi ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1985, s. 425-427.

⁷⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Zâkir Kadîrî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, I, 561-563; Mevlânâ Şiblî en-Nu'mânî, *Hz. Ömer* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1927, s. 287; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfi* (trc. Osman Keskiöğlü), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. bs., Ankara 2000, s. 68; Muhammed Seyyid, *Medhal*, İstanbul 1333, I, 20-22; Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, 4.bs., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 75-76.

⁷⁷⁸ Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 76.

⁷⁷⁹ Muhammed Hamidullah, "Halife Hz. Ömer Devrinde Adli Teşkilat", trc. Fahrettin Atar, *İslam Anayasa Hukuku*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 290-317.

Tarîfî⁷⁸⁰ tartışmış ve onlara detaylı cevaplar vermişlerdir. Mektup yargılama hukuku açısından şu şekilde incelemeye tabi tutulmuştur:⁷⁸¹

3. Mektubun İçerdiği Yargılama Kuralları

Fıkıh literatüründe yargılamak ve karar vermek üzere tayin edilen memura *kâdî*, verdiği karara *kazâ*, kâdînin yargılama esnasında uymakla yükümlü olduğu kurallara da terim olarak *edebü'l-kâdî* denir. Zalimin zulmüne engel olup hakkı sahibine iâde ettiği için kâdîye *hâkim*, kararına da *hüküm* denir.⁷⁸² İslâm Hukukuna göre yargılama sırasında hâkimin uyması gereken ve *edebü'l-kâdî* denilen kurallar, yargıda istikrarı sağlamaya, hâkimi adaletsizlik yapmak ve taraf tutmaktan alıkoymaya, ona zulmü ortadan kaldırmanın ve adaleti en iyi şekilde dağıtmanın yolunu göstermeye ve nihayet onu töhmetten uzak tutmaya yöneliktir. Ayrıca yargının başarısı ve mahkemece verilen kararların saygınlığı da sözü edilen kurallara uyulmasını gerektirmektedir. Bunların çoğuna Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'ya yazdığı mektup kaynaklık etmiştir. Aslında bu mektupta Kur'an ve Sünnetin getirdiği yargılamaya ilişkin esaslar itinalı bir biçimde özetlenmiştir. Şimdi mektupta yer alan bu esasları inceleyelim.

4. Yargının Önemi

“... Yargılama, farîza-i muhkeme ve uyulması gereken bir sünnettir.” (3)

İnsanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların çözülmesi, hak ihlallerinin ortadan kaldırılması ve suç işleyenlerin cezalandırılması, toplu halde yaşamının getirdiği bir mecburiyettir. Fertlere ihlal edildiğini düşündükleri haklarını bizzat alma imkanı vermek (ihkâk-ı hak), kamu düzeninin bozulmasına ve hukuki bir karmaşaya sebep olabilir. Bunun için zayıfı koruyacak, haklıyı haksızdan ayıracak, hakkı çiğnenen kimsenin hakkını sahibine geri verecek, suçluyu tespit edip cezalandıracak, kamu otoritesine ve yaptırım gücüne sahip bir kuruma ihtiyaç vardır ki bu da yargıdır.⁷⁸³

İslâm hukukunda hükümlerin dayandığı ana prensiplerden birisi de adâletin gerçekleştirilmesidir. İnsanlara getirilen mükellefiyetler esas itibariyle adâleti elde etmeye yöneliktir. Hükümlerde adâlet düşüncesi hâkimdir. Zira

⁷⁸⁰ Nâsır b. Ukayl et-Tarîfî, “Tahkiku Risaleti Umera'bni'l-Hattâb ilâ Ebî Mûsâ'l-Eş'arî”, *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye*, sy. 17, Riyad 1406-1407, s. 209-223.

⁷⁸¹ Mektubun farkı rivayetleri mevcuttur. Tercümede Hamidullah'ın *el-Vesâiku's-siyâsiyye* adlı kitabı tercih edilmiştir. Üçüncü paragrafın daha rahat anlaşılması için Kalkaşendî *Subhu'l-a'sâ* adlı eserinde yer alan rivayetten parantez içinde bir cümle eklenmiştir. Hamidullah kitabında bahis konusu mektubu ayrı ayrı paragraflar ve numaralar ile düzenledikten sonra diğer kaynaklardaki rivayet şekillerini de zikretmiştir. Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, s. 429-426; Abdüsselâm Arı, *Ağm.*, s. 88-89.

⁷⁸² Fahrettin Atar, “Kazâ”, *DİA*, XXV, 112.

⁷⁸³ Atar, “Kazâ”, 112.

haksızlık zulüm, zulüm ise en büyük günahdır. Adâleti gerçekleştirip zulmü önlemenin yolu da yargıdan geçmektedir.

Yargılama hukukunun toplum hayatı ve kamu düzeniyle çok yakın ilgisi vardır. Çünkü yargılama hukukunun amacı adaletli karar vermektir. Kararın adaletli olması demek, onun taraflar arasındaki uyuşmazlığı, tarafları hatta ilgili herkesi tatmin edecek biçimde ortadan kaldırması yanında toplumsal barışı sağlamaya yönelik olması demektir. Bu önemli görevi üstlenen hâkim bazı yorumlarda mazlumun hakkını zalimden almada ve hakkı hak sahibine ulaştırmada Şâri'in nâibi olarak tanımlanmıştır.⁷⁸⁴ Peygamberlerin gönderiliş gayelerinden birisi de adâleti tesis etmek ve insanlar arasında meydana gelen haksızlıkları ortadan kaldırmak olduğu için Hz. Âdem'den beri bütün peygamberler yargı görevini yerine getirmişlerdir.⁷⁸⁵ Serahsî şöyle der: "Hakla hükmetmek, Allah'a imandan sonra en kuvvetli farzlardan biridir. Bu aynı zamanda en üstün ibadetlerdendir. Bu sebeple Allah Teâlâ Hz. Âdem'e halifelik sıfatı verip '*Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim*'⁷⁸⁶ buyurmuştur. Aynı görevi Hz. Dâvûd'a verdiğini '*Ey Dâvûd! Seni şüphesiz yeryüzünde halife kıldık. O halde insanlar arasında hakla hükmet*'⁷⁸⁷ buyruğu ile bildirmiştir. '*Doğrusu bir yol gösterici ve aydınlatıcı olarak Tevratı indirdik. Peygamberler onunla hükmederlerdi*'⁷⁸⁸ âyetinden hakla hükmetmenin, birçok peygambere emredilmiş olduğunu anlıyoruz. Nitekim son Peygamber'e (sav) de '*(Ey Muhammed) o halde aralarında Allah'ın indirdiği kitap ile hükmet*'⁷⁸⁹ emri verilmiştir."⁷⁹⁰

Kur'an-ı Kerim'de adâleti emreden birçok âyet bulunmaktadır.⁷⁹¹ Bunlara adâletli devlet başkanından övgüyle bahseden hadisler de ilave edilebilir.⁷⁹² Ayrıca adâletin zıddı olan zulmü ve zalimleri kınayan âyet ve hadisler de dik-kate değer bir yekün teşkil etmektedir.⁷⁹³

Mektupta yargı görevi için kullanılan *farîza-i muhkeme* (sağlam farz) ifadesi ile, yargılamanın nesh tahsis ve te'vîl'e ihtimali olmadığı anlatılmak istenmiştir.⁷⁹⁴ Bu kayıtlar yargı işinin hiçbir zaman ve hiçbir sebeple askıya alınama-

⁷⁸⁴ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul, 1330, IV, 655.

⁷⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., XVI, 60; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1990, II, 402.

⁷⁸⁶ Bakara 2/30.

⁷⁸⁷ Sâd 38/26.

⁷⁸⁸ Mâide 5/44.

⁷⁸⁹ Mâide 5/49.

⁷⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 59-60.

⁷⁹¹ Nisa 4/58,135; Mâide 5/8; En'am 6/152; Nahl 16/90; Şûrâ 42/15.

⁷⁹² Buhârî, "Hudûd", 19, "Humus", 13, "Mezâlim", 10, "Rikâk" 48; Müslim, "Zekât" 16, "Cennet", 63, "Fiten", 35; Ebû Dâvûd, "Büyû", 49; Tirmizi, "Mevâkît", 149, "Kıyâme", 2.

⁷⁹³ Abdüsselâm Arı, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", s. 90.

⁷⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 60; Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 90.

yacak bir görev olduğunu, yargıya kapalı bir alan ihdas edilemeyeceğini, hakkın tespit ve temininde, haksız taleplere karşı kişinin korunmasında ve hak ihlallerinin önlenmesinde başka hiçbir şeyin yargının yerini tutamayacağını ifade etmektedir.⁷⁹⁵

Toplumda çıkabilecek anlaşmazlıkları çözmek, hakları sahiplerine ulaştırmak, buna engel olanları durdurmak ancak yargı ile mümkündür. O halde yargı, bir arada yaşamak zorunda olan insanlar için ortak bir ihtiyaçtır. Bu açıdan diğer toplumsal ihtiyaçlar gibi yargı görevinin yerine getirilmesi de farz-ı kifâyedir.⁷⁹⁶

5. Duruşma Sırasında Uyulacak Hususlar

Yargılama sırasında dâva konusunun bütün incelikleriyle anlaşılması gerekir.

“Sana bir dâva getirildiğinde onu iyice anla.” (3)

Dâvayı gerçeklere uygun olarak sonuçlandırmak, ancak tarafların yargılama esnasında söyleyeceği sözleri dikkatlice dinleyip anlamakla mümkün olur. Zira dâvacı, iddiasını ortaya koyarken haksızlığını gösterecek bir söz söyleyebilir. Aynı şekilde dâvalının da savunma sırasında *ikrar* sayılabilecek bir beyanda bulunma ihtimali vardır. Bu takdirde dâvacıdan delil istenmesine gerek kalmayacaktır. Hâkim, tarafların sözlerini dikkatlice dinlemez ve söylenen sözlerin manalarını anlamazsa ifadeler faydasız olur. Bunun için Hz. Ömer Ebû Mûsâ'ya “el-fehme el-fehme: iyice anla ve düşün” diye yazmış ve sözünü pekiştirmiştir.⁷⁹⁷

Önüne bir dâva geldiği zaman hakka ulaşabilmek için hâkim, bütün gücüyle dâva konusuyla ilgili ifade ve delilleri anlamaya çaba göstermelidir. Dikkate alınan küçük bir ayrıntı gerçeğe ulaştırabilir. Gözden kaçan küçük bir ayrıntı da hatalı karar vermeye sebep olabilir. Hakka ulaştırmayan bir yargı kararı, adâleti sağlayamaz. Onun için hâkim, karar vermeden önce dâvacı ve dâvalı tarafların ve şahitlerin açıklamalarını dinlemeli, dâvayı aydınlatacak bütün delilleri toplamalı, ulaşabileceği başka bir bilgi kalmadığından emin olduktan sonra kararını vermelidir. Nitekim Hz. Peygamber (sav), Hz. Ali'yi Yemen'e kadı tayin ettiğinde ona dâvayı aydınlatmak için tarafların her ikisini de dinlemeyi emretmiştir: “*Dâvacı ve dâvalı karşına gelince, birini dinlediğin gibi diğerini de dinlemedikçe karar verme.*”⁷⁹⁸Yine Hz. Peygamber (sav), dâvayı bilmeksizin hüküm veren hâkimin âhirette çok ağır bir cezaya çarptırılacağını bildirerek şöyle buyurur: “*Hâkimler üç çeşittir. Bunlardan birisi cennette ikisi cehennemdedir. Cennette olan, hakkı bilip hakka*

⁷⁹⁵ Abdüsselâm Arı, *Ağm.*, s. 90.

⁷⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat ty., V, 453.

⁷⁹⁷ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, IV, 668.

⁷⁹⁸ İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VIII, 436.

göre hüküm veren hâkimdir. Hakkı bilip de haksız karar veren hâkim cehennemdedir. İnsanlara bilgisizce hüküm veren hâkim de cehennemdedir.”⁷⁹⁹

Hz. Ömer de tarafları dinlemeden kararını vermezdi. Osman b. Affân’ın anlattığına göre Hz. Ömer’e bir gözü çıkarılmış bir adam geldi. Hz. Ömer ona, “*Dâvalını getirdin mi?*” diye sordu. Adam: “*Ey mü’minlerin emiri! Sadece bu kadar bir öfke mi?*” (Yani bu halime rağmen, vereceğin tepki bu mudur?) diye karşılık verdi. Hz. Ömer adama: “*Belki de sen hasmının iki gözünü de çıkardın*” cevabını verdi. Sonra dâvalısı iki gözü de çıkarılmış olarak geldi. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: “*Diğerinin (dâvalının) delilini de dinlersem dâva konusu aydınlanır.*”⁸⁰⁰

Hâkimin tarafsız davranması gerekir.

“Duruşmada taraflara verdiği yer ve duruşma sırasındaki bakışlarında insanlara eşit davran ki, güçlü kendisini kayırabileceğin beklentisine kapılma-sın, güçsüz de adâletinden ümit kesmesin.” (4)

Taraflardan biri devlet başkanı, diğeri sade bir vatandaş; biri soylu, diğeri aşağı tabakadan bir insan; biri baba, diğeri oğul; biri yaşı küçük, diğeri yaşı büyük; biri Müslüman, diğeri gayr-i müslim olsa bile hâkimin yargılama sırasında dâvacı ve dâvalıya eşit davranması gerekir. Bu durumlardan hiçbiri eşit davranmamayı haklı gösteremez. Hz. Ömer’in mektupta kullandığı “insanlar” kelimesi herkesi içine alır. Hâkim, duruşma esnasında dâvacı ile dâvalıya gösterdiği yer, onlara bakma, söz söyleme gibi yargılamayla ilgili bütün konularda eşit davranmalıdır. Bu konularda âdil davranan ve eşitliğe riayet eden bir hâkimin hüküm verirken de âdil davranması beklenir.⁸⁰¹

Böyle yapmaz da, soylu birine daha yakın davranıp onu öne geçirirse, o kişi hâkimin adaletten sapabileceği ümidine kapılır, karşı taraf ise incinir ve hâkimin haksızlık yapabileceğinden korkmaya başlar. Belki de soylu kimse kendisine gösterilen yakınlıktan cesaret alarak daha iyi bir savunma yapar. Karşı taraf ise içine düştüğü korku ve endişe nedeniyle delilini gerektiği gibi ortaya koyamaz. Böylece adâlet dağıtması gereken hâkim, tam tersine adaletsizliğe sebep olabilir.⁸⁰² *Mecelle*, hâkimin taraflar karşısındaki durumunu “*Hâkim beyne’l-hasmeyn ‘adl ile me’murdur*” şeklinde düzenlemiştir. Buna göre hâkim, dâvalı veya dâvacıdan birine göz veya baş işareti yapmak, gizlice konuşmak, diğerinin bilmediği bir dille söz söylemek, birisi gelince ayağa kalkmak, birisinin yüzüne gülümsemek gibi töhmet ve sû-i zanna sebep olabilecek şekilde hareket etmemelidir.⁸⁰³

⁷⁹⁹ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 2; Tirmizî, “Ahkâm”, 1; İbn Mâce, “Ahkâm”, 3.

⁸⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-Âsâr*, VIII, 436.

⁸⁰¹ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 92.

⁸⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 61; İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkîin*, Dâru’l-cil, Beyrut 1973, I, 89; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, V, 469.

⁸⁰³ Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, IV, 684.

Hz. Ömer halifeliği döneminde Übey b. Ka'b ile bir hurma bahçesinin mahsûlünde anlaşmazlığa düştüler ve Zeyd b. Sâbit'in hakemliğine başvurdu- lar. Duruşma için Zeyd'in evine gittiğinde halifeliğinin dikkate alınmadan dâvalı ile eşit tutulmasını istemiştir. Zeyd'in huzuruna girince Hz. Ömer:

-“Sana aramızdaki anlaşmazlık konusunda hüküm vermen için geldik” dedi.

Zeyd sedirinin baş tarafına doğru eğildi ve Hz Ömer’e bir yastık atıp:

-“Ey Mü'minlerin Emiri! Buraya buyur” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer:

-“Ey Zeyd! Dâvanın daha başında haksızlık yaptın. Böyle yapma. Beni hasmımla birlikte oturt” dedi.⁸⁰⁴

İslâm, adâleti tesis etmeyi, her bireyden zulmü kaldırmayı gaye edinmiş bir din olduğu için Kur'ân ve Sünnet'te adâlete teşvik eden ve âdil olanların büyük mükafatlar alacağını bildiren pek çok nass vardır. Adâlet dağıtımında herkes eşit olmalı, aradaki düşmanlık bile adaletsizliğe sevk etmemelidir. Bir âyette şöyle buyrulur: “Ey İnananlar! Allah için adaleti ayakta tutan şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Âdil olun. Bu, takvaya daha yakındır.”⁸⁰⁵

6. Zihin dağınıklığı halinde hâkimin yargılama yapmaması

“Hak arama yerlerinde (mahkemelerde) sakın kızma, sesini yükseltme ve taraflar [ın davranışları] sebebiyle canını sıkma. Zira Allah bunlara katlanmaya karşılık mükâfat verir ve âhiret azığını güzelleştirir.” (11)

Yargılamanın amacı adâleti gerçekleştirmek, haklıyı haksızdan ayırt et- mek ve insanlar arasındaki anlaşmazlıkları gidermektir. Hâkimin gönlü huzur- lu, kafası sakin olmalıdır ki sağlıklı bir yargılama yapabilsin. Bu sebeple Hz. Peygamber (sav), “Hâkim kızgın iken hüküm veremez”⁸⁰⁶ buyurmuştur. Zira kız- gınlık, genellikle zihin dağınıklığına yol açan ve sağlıklı düşünmeyi engelleyen bir durumdur. Zihni dağınık ve sağlıklı düşünmeden yoksun bir kimse gerçeği kavrayıp doğru yargılama yapamaz. Onun için zihin dağınıklığına sebep olan kızgınlık, şiddetli üzüntü, korku, hastalık, uykunun ağır basması, aşırı açlık ve susuzluk, aşırı tokluk, aşırı sevinme, küçük veya büyük abdestlerinden birine sıkışmış olmak, çok soğuk ve sıcaktan rahatsızlık duymak gibi durumlar sağ- lıklı bir şekilde yargılama yapmayı engelleyen haller olarak değerlendirilmiştir. Aynı gerekçe ile hâkimin yargılama yapacağı gün nafil oruç tutmaması daha uygun görülmüştür.⁸⁰⁷

⁸⁰⁴ Muhammed b. Halef Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, Kahire 1947, I, 108-109; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, XV, 138.

⁸⁰⁵ Mâide 5/8.

⁸⁰⁶ Buhârî, “Ahkâm”, 13; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 9.

⁸⁰⁷ İbn Hacer el Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'r-Reyyân li't-Türas, Kahire 1987, XIII, 186; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min ehâdisi seyidi'l-ahyâr*, Dâru lhyâi't-türâsî'l-Arabî,

7. İspat Yükü ve İspat İçin Süre Verilmesi

“Beyyine (delil) getirmek dâvacıya; yemin etmek ise dâvalıya düşer.” (5)

Mahkemeye bir hak talep etmek üzere başvuran kimseye dâvacı (müddeî), onun ileri sürdüğü talebe *iddia*; aleyhine iddiada bulunulan kimseye de dâvalı (müddeâ aleyh) denilmektedir. Dâvalının mutlaka haksız olması gerekmez. Onun, dâvacı tarafından aleyhinde ileri sürülen iddiayı reddetmesini haklı gösteren sebepler bulunabilir. Bu açıdan dâvalının da kendi durumunu açıklamasına izin verilmelidir. Buna *savunma* adı verilir. O halde her dâva, iddia ve savunma olmak üzere iki kısmı kapsar.⁸⁰⁸

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu beyyineden maksadın şahit olduğu görüşündedir. Şahitlik ilk devirlerden beri başvurulmuş en yaygın ispat vasıtası olduğu için onlar böyle bir görüşü benimsemişlerdir. Buna karşılık İbn Teymiye, İbn Kayyim, İbn Ferhûn ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler, hakkı açığa çıkarmaya yarayan her nevi kat’î delili beyyine kabul ederler.⁸⁰⁹ İbn Kayyim, beyyine kelimesinin Kur’an’da hakkı ortaya çıkaran her türlü delil anlamında kullanıldığına dair örnekler zikrettikten sonra bu kavramı sadece şahitle sınırlandırmanın hakların kaybedilmesine sebep olabileceği endişesini dile getirir.⁸¹⁰

Çok defa dâvacı mevcut durumun aksini ileri sürdüğü için kendisinden iddiasını destekleyen kuvvetli bir delil (*beyyine*) getirmesi, dâvalıdan ise sadece yemin etmesi istenmiştir. Çünkü mevcut durum dâvalıyı desteklemekte olduğundan zayıf taraftan kuvvetli delil (*beyyine*), kuvvetli taraftan zayıf delil (*yemin*) istenerek taraflar dengelenmiştir.⁸¹¹

Hâkim önce dâvacıdan iddiasını somut delillerle ispat etmesini ister. Dâvacı iddiasını bu tür delillerle ispat edemediği takdirde, dâvalının yemin ederek kendini savunma hak ve yükümlülüğü vardır. Dâvalının yemin etmesi gerekirken bundan kaçınması (nükûl) aleyhine delil kabul edilir. Ancak Hanefî ve Hanbelî hukukçular dâvalının yeminden nükûlünü aleyhine hüküm vermek için yeterli görürken, Mâlikî ve Şâfiî hukukçular bu durumda yeminin dâvacıya tevcih edileceği görüşündedirler. Hanefî hukukçular delil getirmenin dâvalıya, yeminin ise dâvacıya nakledilmesini kabul etmezler. Hanefîler’in ileri sürdüğü, “dâvacının bir şahidi ve yeminiyle hüküm verilemeyeceği” görüşünün bir gerekçesi de budur. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise, yemini de bir tür delil sayarak ispat ve yemin yüklerinin yer değiştirmesine daha yumuşak

Beyrut 1983, IX, 178; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, IV, 716; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 466.

⁸⁰⁸ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, 6. bs., Ankara 1987, s. 257; Cevdet Yavuz, “Dâva”, *DİA*, IX, 12.

⁸⁰⁹ Tarîfî, “Tahkîku Risâleti Umer”, s. 243.

⁸¹⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 90-91.

⁸¹¹ Ali Bardakoğlu, “Beyyine”, *DİA*, VI, 97.

bakar.⁸¹² Böylece maddî-manevî bütün ispat vasıtalarına başvurularak haklar korunmaya çalışılır.⁸¹³

“Kim bir hak iddia ederse ona iddiasını ispat edebilecek kadar bir süre ver. Eğer delil getirirse hakkını alır, getiremezse aleyhine karar verirsin.” (9)

Baktığı bir dâvada hâkimin âdil bir sonuca ulaşabilmesi için, dâvaya ilişkin bütün delil, bilgi ve belgeleri toplaması gerekmektedir. Bilgi ve belgeler bazen hazır olmayabilir. Bu durumda adalet, isteyen tarafa yeterli bir sürenin verilmesini gerektirir. Hâkim mühlet tanımazsa hak ihlâline sebebiyet verebilir. Bu bakımdan delil getirmek için süre istenirse, hâkim bu isteği olumlu karşılamalıdır.⁸¹⁴

Verilecek süre için herhangi bir sınır yoktur. Süre, karşı tarafın zarar görmemesi ve ulaşım şartları göz önüne alınarak hâkim tarafından belirlenir. Sürenin dâvayı sürüncemede bırakmak için talep edildiği anlaşılırsa bu talep reddedilir. Çünkü süre verme, adâleti tam anlamıyla gerçekleştirme amacına yöneliktir. Süre talebi bunun aksi bir sonuç elde etmeye vasita yapılıyorsa ve bundan karşı taraf zarar görüyorsa, adalet bu talebin reddi ile gerçekleşecektir.⁸¹⁵ Zira bir dâvada hem gerçeğe uygun hem de çabuk karar vermek temel gayelerden biridir. Mahkemelerin uzun süre bir dâva ile meşgul olmaları adaletin iyi bir şekilde dağıtılmasına engeldir. Ayrıca gecikmiş adalet de bir tür adaletsizlik sayılmaktadır.⁸¹⁶

8. İspat Vasıtaları

“Müslümanlar şahitlikte âdildirler, ancak haddenden dolayı celde cezası infaz edilen, yalancı şahitlik yaptığı görülen, akrabalık veya velâ bağı sebebiyle töhmet altında olan kimse hariç.” (10)

Şahitliğinin kabul edilmesine engel bir durum ortaya çıkana kadar her Müslüman, inancı gereği âdil olma vasfını taşır. Çünkü inancı onu, haram olduğunu bildiği bir şeyi yapmaktan alıkoyar. Yalan söylemek ve yalancı şahitlik yapmak Müslümanın inancına göre haramdır. Zira Allah Teâlâ: “Artık pis putlardan ve yalan sözden uzak durunuz”⁸¹⁷ buyurur. Hz. Peygamber de (sav) yalancı şahitliğin Allah’a şirk koşmakla bir olduğunu bildirmişti.⁸¹⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de şahitlerin âdil olmaları istenmiş, fakat adâlet ile ne kastedildiği açıklanmamıştır. Hz. Peygamberin (sav) bir uygulamasından, Müslüman olmanın âdil sayılmak için yeterli görüldüğü anlaşılmaktadır. Hz. Pey-

⁸¹² Cevdet Yavuz, “Dâva”, s. 15.

⁸¹³ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 94.

⁸¹⁴ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 94.

⁸¹⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîin*, 1,110; Serahsî, el-Mebsût, XVI, 63; Tarîfî, “Tahkîku Risâleti Umer”, s. 240.

⁸¹⁶ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 94.

⁸¹⁷ Hacc 22/30.

⁸¹⁸ Buhârî, “Edeb”, 6.

gamber'e (sav) bir bedevi gelip Ramazan ayı hilâlini gördüğünü haber vermiştir. O da bedeviye, "Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın rasûlü olduğuna şehadet eder misin?" diye sormuş, "evet" cevabını alınca Bilâl'e, "İnsanlara haber ver, yarın oruç tutsunlar" buyurmuştur.⁸¹⁹ Peygamber'in (sav) bedevinin sadece Müslüman olmasını adâlet vasfı için yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. Hz. Ömer de Ebû Mûsâ'ya yazdığı mektupta bunu ifade etmiştir. Hasan el-Basrî, Leys b. Sa'd⁸²⁰ ve Ebû Hanîfe⁸²¹ de bu görüştedir. İbn Ferhûn Hz. Ömer'in, sadece Müslüman olmanın âdil sayılmak için yeterli olduğunu yönündeki görüşünden döndüğünü ileri sürmektedir.⁸²²

Hz. Ömer mektubunda Müslümanların birbirlerine karşı şahitlikte âdil olduklarını belirttikten sonra, şahitliği kabul edilmeyecek en önemli üç grubu bunlardan istisna etmiştir:

1. Celde cezasına çarptırılanlar

Bu cezaya çarptırılanlar, işledikleri suçlar büyük günah teşkil ettiği için âdil olma vasfını kaybetmekte ve *Fâsık* konumuna düşmektedir. Fâsıkların getirdikleri haberle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulur: "Ey İnananlar! Fâsığın biri size bir haber getirirse onun içyüzünü araştırın, yoksa bilmeden bir kavme satışırsınız da sonra yaptığınıza pişman olursunuz."⁸²³ Burada Hz. Ömer, günahsız kadınların iffetine iftira eden kimselerle ilgili şu âyete de işaret etmektedir: "İffetli kadınlara zina isnad edip de dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun ve onların şahitliğini ebediyen kabul etmeyin. İşte onlar fâsıkların tâ kendileridir. Bundan sonra teobe edip (hallerini) düzeltenler başka. Zira Allah çok bağışlayıcı ve çok esirgeyicidir."⁸²⁴ Hz. Ömer, bu âyeti şöyle tefsir etmiştir: Allah'ın affı âhireti ilgilendirir. Dolayısıyla fâsık bir kimse tevbe etse bile bu dünyada şahitliği kabul edilmez.⁸²⁵

2. Yalancı şahitlik yaptığı bilinenler

Şahitliği kabul edilmeyecek olan kimselerin ikinci grubunu, yalancı şahit olarak tanınmış kimseler meydana getirir. Bir kimsenin daha önce yalancı şahitlik yapıp yapmadığı adlî sicil kayıtlarının tutulduğu arşivlerine bakılarak veya daha başka yollarla tespit edilebilir.⁸²⁶

3. Akrabalık veya velâ bağı sebebiyle yalan söyleme töhmeti altında olanlar

Âdil olmasına rağmen lehinde şahitlik yapacağı kimseye karşı beslediği sevgi nedeniyle yalan söyleme töhmeti altında olan kimselerin şahitliğinin kabul edilmeyeceği konusunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Ancak

⁸¹⁹ Tirmizî, "Savm," 7; Nesâî, "Sıyâm", 8.

⁸²⁰ Tarîfî, "Tahkîku Risâleti Umer", s. 237, 238.

⁸²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 63.

⁸²² İbn Ferhûn, *Tebsîratü'l-hükkâm fi usûli'l-akdiyeti ve menâhici'l-ahkâm* (nşr. eş-Şeyh Cemal Mar'aşlî), Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1995, I, 25.

⁸²³ Hucurât 49/6.

⁸²⁴ Nur 24/4-5.

⁸²⁵ Hamidullah, "Halife Hz. Ömer Devrinde Adlî Teşkilat", s. 292.

⁸²⁶ Abdüsselâm Arı, *Ağm.*, s. 95.

onlar, bu tür bir töhmet nedeniyle şahitliği reddedilecek kimselerin kimler olduğu konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir.⁸²⁷

a. Usûl fûrû', fûrû' usûl lehinde şahitlik edemez. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî⁸²⁸ hukukçular bu görüştedir.⁸²⁹

b. Eşlerden birinin diğeri lehinde şahitliğine gelince, İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, iki görüşünden birinde İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bunu câiz görmezler. Son iki hukukçu diğer görüşlerinde eşlerin birbirleri lehinde şahitlik etmesini câiz görürler; Kadı Şüreyh, Hasan el-Basrî ve Ebû Sevr de bu görüştedir. Nehaî, Sevrî ve İbn Ebî Leylâ'ya göre ise erkeğin karısı lehinde şehâdeti makbul, kadının kocası lehinde şehâdeti ise makbul değildir.⁸³⁰

Bazı İslâm hukukçularına göre ise âdil olmak şartıyla bir kimsenin, akrabası lehinde şahitlik etmesi câizdir. Bir şahıs akrabalık veya velâ sebebiyle lehinde şahitlik yaptığı kimseyi kayırma veya onun kendisine yarar sağlaması töhmeti altında ise şahitliği bu töhmet dolayısıyla kabul edilmez. Böyle bir töhmet söz konusu değilse akrabalık veya velâ, şahitliğin kabul edilmesine engel değildir. Töhmet varsa akraba olmayanın da şahitliği kabul edilmez. O halde şahitliğin kabulünü akrabalık değil, töhmet engeller. Çünkü şahitlikle ilgili naslarda akraba istisna edilmeksizin genel bir ifade kullanılmıştır. Hz. Ömer, Ömer b. Abdülazîz, Kadı Şüreyh, İyâs b. Muâviye, Osman el-Bettî, İshak b. Râhûye, Müzenî, İbn Hazm ve İbn Kayyim bu görüştedir.⁸³¹

9. Taraflar Arasında Sulh ve Bunun Şartı

“İnsanlar arasında sulh yapılabilir, ancak haramı helâl veya helâli haram kılan bir sulhun yapılması câiz değildir.” (6)

İslâm, inananları kardeş ilan eder ve müminler arasındaki kardeşlik bağlarının güçlü bir şekilde devamını ister. Kardeşlik bağlarını zayıflatacak veya birbirleriyle alakayı kesme sonucu doğuracak sebeplerin ortadan kaldırılmasını teşvik eder. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuda şöyle buyrulur: “Eğer mü'minlerden iki topluluk birbiriyle savaşırlarsa aralarını düzeltiniz”⁸³² “Eğer kadın kocasının serkeşliğinden veya aldırışsızlığından endişe ederse, aralarında sulh yapma-

⁸²⁷ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 95.

⁸²⁸ Ahmed b. Hanbel'in bu konuda üç görüşü vardır: 1- Cumhurun dediği gibi usûlün fûrû', fûrû'un usûl lehinde şahitlik etmesi câiz değildir. Bu Hanbelî mezhebinde tercihe şayan olan görüştür. 2- Oğlun baba lehindeki şahadeti makbul, fakat babanın oğul lehindeki şahadeti makbul değildir. 3- Nikah, talâk, kısas ve şahit zengin ise mal konusu gibi töhmet ihtimali bulunmayan dâvalarda usulün fûrû', fûrû'un usûl lehinde şahitlik etmesi câizdir. Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 95-96.

⁸²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1984, XII, 65; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1995, IV, 1774; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, IX, 203.

⁸³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 69; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1774.

⁸³¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîm*, I, 111-114; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XII, 66; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, IX, 203.

⁸³² Hucurât 49/9.

larında kendilerine bir engel yoktur. Sulh yapmak daha hayırlıdır.”⁸³³ “Onların fışıl-daşmalarının çoğunda hayır yoktur; ancak sadaka vermeyi yahut iyilik yapmayı ve insanların arasını düzeltmeyi emreden başka.”⁸³⁴

Sulh, dâvacı ile dâvalının kendi rızalarıyla aralarındaki anlaşmazlığı kaldırmak üzere yaptıkları bir sözleşmedir.⁸³⁵ Hâkimin hükmü her zaman acıları dindirmenin en iyi vasıtası olmadığı için hâkim, önce taraflar arasında sulhün mümkün olup olmadığına bakar. Mümkünse dâvanın nasıl sonuçlanacağı belli olmadan önce, ısrarcı olmamak şartıyla tarafları bir iki defa sulha davet eder. Onun böyle davranması mendup görülmüştür. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’e göre sulh daha hayırlı, Hz. Peygamberin ifadesine göre de hükümlerin en iyisidir.⁸³⁶ Ayrıca Hz. Ömer’in, “Dâvalıları sulh yapmaya yönlendiriniz. Çünkü dâvaların hâkim kararıyla sonuçlandırılması, onların arasında kin meydana getirir”⁸³⁷ dediği rivayet edilir. Sulh yoluyla dâvaların sona erdirilmesi, taraflar arasındaki kinin sona ermesine ve onların birbirlerini sevmelerine sebep olur.⁸³⁸ Ancak sulhün de bir sınırı vardır. Haramı helal, helali haram kılan bir sulh câiz değildir.⁸³⁹

10. Kanunların Yorumlanması ve Boşlukların Doldurulması

“Hükmü Kur’an ve Sünnette bulunmayan ve vicdanen kesin bir kanaate varamadığın dâvaları iyice anla ve düşün. Emsal olayları araştır ve benzerlikleri bulmaya çalış. Sonra bunları birbirine kıyas et. Bulduğun sonuçlar içinde Allah katında en sevimli ve senin kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver.”(8)

Hâkim, hukuki ihtilafları çözerken hakkında nass bulunmayan veya ictihada açık nasların bulunduğu meselelerde ehil ise ictihad ederek hüküm verir. Verdiği hüküm ister isabetli ister hatalı olsun ictihadından dolayı sevabı hak eder. İsbetli hüküm vermesi halinde, biri ictihad ve araştırmasından, diğeri doğruyu bulabilmesinden dolayı iki sevap birden kazanır. Hatalı hüküm vermiş olsa bile, doğruyu bulma maksadı ile gösterdiği gayretten ötürü yine bir sevap kazanır.⁸⁴⁰

⁸³³ Nisâ 4/128.

⁸³⁴ Nisâ 4/114.

⁸³⁵ Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ty., VIII, 5.

⁸³⁶ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 96.

⁸³⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmül-muvakkâtın*, I, 108.

⁸³⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, IX, 132; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, VIII, 8.

⁸³⁹ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 97.

⁸⁴⁰ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 381. Hz. Peygamber'in (sav) şu hadisi bunu göstermektedir: “Hâkim (:müctehid) ictihad edip de doğru sonuca varırsa iki sevap, hata ederse bir sevap kazanır.” Buhârî, “İtisâm”, 21; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 2.

Hz. Ömer mektubunda Ebû Mûsâ'ya Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunan olayların benzerlerini dikkatle tespit edip aralarında kıyas yapmasını söylemektedir. Kıyası reddeden Zâhirîler'in önde gelen hukukçularından İbn Hazm, "kıyas et" ifadesi geçtiği ve bu ifadenin, fıkıh usulündeki terim anlamında kullanıldığı yorumuyla, mektubun Hz. Ömer'e aidiyetini kabul etmektedir.⁸⁴¹ Halbuki Muhammed Hamidullah bu ifadenin terim anlamında değil, sözlük anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁸⁴² Ayrıca sahâbenin ileri gelenlerinden çok sayıda kişinin kıyastan yararlanarak bir sonuca vardığı ve kıyasî sonuca göre uygulama yaptığı, bu durumun herkesçe bilinen pek çok fikhî meselede tekrarlandığı yönündeki rivayetler manevi tevatür seviyesine varmıştır. Bundan sahâbenin kıyası, bir delil olarak gördüğü sonucuna ulaşmaktadır. Onun delil olduğunu kabul etmemek, sahâbeye muhalefet ve onların metodu dışına çıkmak anlamına gelir.⁸⁴³ İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, kıyasın şer'î-amelî hükümlerin bilinmesini sağlayan bir delil olduğu savunmuştur.⁸⁴⁴

Hâkim ictihada ehil değilse ehil olan başka şahısların fetva ve icihadları ile hüküm verebilir.⁸⁴⁵

"Hükmü Kur'an ve Sünnette bulunmayan (...) dâvalarda..."(8)

Kur'an ve Sünnette açık hükmü bulunan bir meselede ictidah câiz değildir. Bu kural *Mecelle'de* "Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur"⁸⁴⁶ şeklinde yer almıştır. Herhangi bir meselede nassa varsa, bu nassa aykırı olarak ictidah edilmesi câiz değildir. Çünkü kulların Allah ve Peygamber'den gelen bir hükmü değiştirme yetkileri yoktur. Bu şekilde nassa aykırı bir ictidah varsa o ictihada göre amel edilmez.⁸⁴⁷ Burada geçen nastan maksat, hem sübût hem de delâlet yönünden kat'î olan nastır. Yoksa hakkında sübûtü ve delâleti veya bunlardan sadece biri zannî olan nassın bulunduğu mesele ictihada açıktır.⁸⁴⁸

11. Hatalı Kararların Tashihi

"Dün verdiğin sonra üzerinde tekrar düşünüp doğruya ulaştığın bir yargı kararı, seni hakka dönmekten alıkoymasın. Çünkü hiç bir şey, hakkı iptal edemez. Bilesin ki, hakka dönmek, sonuna kadar yanlışlı sürdürmekten hayırlıdır." (7).

Müctehid karşılaştığı bir olayı inceleyip o konuda bir hükme ulaştıktan sonra aynı meseleyi tekrar tetkik ettiğinde ictidadı değişir ve öncekinin aksine

⁸⁴¹ Kandemir, "Ebû Mûsâ el-Eş'arî," *DİA*, X, 192.

⁸⁴² Hamidullah, "Halife Hz. Ömer Devrinde Adlî Teşkilat", s. 292.

⁸⁴³ Rivayetler için bkz. Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 115-118.

⁸⁴⁴ Abdüsselâm Arı, *Ağm.*, s. 97.

⁸⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 456.

⁸⁴⁶ *Mecelle*, md. 14.

⁸⁴⁷ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 65.

⁸⁴⁸ Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 380-381.

bir sonuca ulaşırsa, artık birinci ictihadına göre amel edemez. Çünkü kendi kanaatine göre birinci ictihadı hatalı, ikincisi isabetlidir.⁸⁴⁹ Müctehidin kendi inancına göre doğru olmayan bir hükümle amel etmesi ise câiz değildir.⁸⁵⁰

Yargılama sırasında verilen hüküm de bir ictihaddır. Hâkim, verdiği fakat henüz tebliğ ve icra edilmemiş bir hükümde hata ettiğini anlarsa, bu hükmü bozması gerekir. İnsanlardan utanma gibi herhangi bir sebep onun hatadan dönmesine engel teşkil etmemelidir. Verilen hüküm icra edilmişse artık bunun bozulması mümkün değildir.⁸⁵¹ Fakat sonraki olaylarda yeni ictihadına göre karar verir.⁸⁵² Zira ictihadı bir hükmün başka bir ictihadî hükümle bozulabilmesi, istikrarsızlığa ve verilen hükümlere güvensizlik duyulmasına yol açar.⁸⁵³

12. Yargı Kararlarını Uygulamanın Önemi

“(Sence haklı ile haksız belli olunca [kararını verip] uygula.) Çünkü uygulanmayacak bir hakkı söylemenin [sadece hüküm vermenin] faydası yoktur.”(3)

Yargılamanın ilk hedefi gerçek hukuki durumu tespit edip hakkı ortaya çıkarmaktır. Bu tespit gerçekleştikten sonra ortaya çıkan hakkın gecikmeden yerine getirilmesi gerekir. Aslında mahkemenin verdiği hüküm ile tespit edilen hakkın dâvalılarca yerine getirilmesi gerekir. Dâvalılar bundan kaçınacak olurlarsa hâkim devlet gücünü kullanarak hükmü cebren uygular. Aksi takdirde yargılama yapmanın ve hakkı sadece açıklamanın hiçbir yararı olmaz.⁸⁵⁴

13. Yargı Kararının Mahiyeti

“Şüphesiz Allah sırları bilmeyi üzerine almış ve delillere dayanarak hüküm verdiğiniz takdirde sizden sorumluluğu kaldırmıştır.” (10)

Hukukta istikrar ve güven, yargı kararlarının objektif delillere dayalı olmasını zorunlu kılar. Kamu düzeninin sağlanabilmesi için zâhire göre işleyen bir yargılamadan vazgeçilemez.⁸⁵⁵

Gaybı sadece Allah bilir. Allah insanları, gücünü aşan gerçeklere ulaşmakla yükümlü tutmamıştır. Haklara ulaşmanın yolu insanlar için sadece zahîrî delillerdir.⁸⁵⁶ Gaybı bilme imkanı olmayan insan oğlu zahîrî delillere göre hüküm vermek zorundadır. Hz. Peygamber (sav) “*Bana insanların kalplerini*

⁸⁴⁹ Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 382.

⁸⁵⁰ İbn Kayyim, *İlâmül-muvakkîn*, I, 110; Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 98.

⁸⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 62; Hamidullah, “Halife Hz. Ömer Devrinde Adli Teşkilat”, s. 319.

⁸⁵² Tarîfi, “Tahkîku Risâleti Umer”, s. 235.

⁸⁵³ Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 383.

⁸⁵⁴ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 98.

⁸⁵⁵ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 98.

⁸⁵⁶ Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, IV, 748.

delmek ve karınlarını yarmak (niyetlerini okumak) emredilmedi."⁸⁵⁷ buyurarak bu gerçeği ifade etmiştir.⁸⁵⁸

Hâkim de açılan dâvada objektif delillere bakarak hüküm verir. Verilen hükmün tarafları tatmin etmesi ve bu hükme içlerinden gelerek uymaları buna bağlıdır. Böyle yaptığı takdirde hâkim dünyada kınanmaktan, âhirette sorumlu tutulup cezaya çarptırılmaktan kurtulmuş olur. Objektif delillere bakılarak verilen bir hükümde gerçek manada haklı ve haksız belirlenememiş olabilir. Ancak izlenebilecek başka bir yol yoktur. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de vahye dayanarak yargılama yapmadığını, objektif delillere bakarak hüküm verdiğini beyan ederek şöyle buyurur: *"Ben de bir insanım. Sizler aranızdaki anlaşmazlıkları bana getiriyorsunuz. Korkarım ki bazılarınız delilini diğer bazılarınızdan daha açık bir şekilde ortaya koyar da, ben de ondan dinlediğime göre lehinde hükmederim. Kime kardeşine ait bir hakkı verirsem onu almasın. Bu durumda ben ona ateşten bir parça vermiş olurum."*⁸⁵⁹ Demek oluyor ki hâkim, objektif delilleri dikkate aldıktan sonra hakikate aykırı bir hüküm vermiş olsa da bundan âhirette sorumlu olmayacaktır.⁸⁶⁰

14. Yargı Bağımsızlığı

"Kimin Allah'la arasındaki ilişkilerde niyeti iyi olursa, Allah da onun diğer insanlarla ilişkilerini iyileştirir. Kim dünyevî amaçlar için riyakarca insanlara şirin görünmeye çalışırsa Allah onu küçük düşürür. Çünkü Allah kullarından sadece kendisi için yapılan amelleri kabul eder. Sen Allah'ın dünyada vereceği rızık ve âhirette rahmet hâzinelerinden ihsan edeceği mükâfatı tasavvur edemezsin!" (11)

"Bulduğun sonuçlar içinde Allah katında en sevimli ve senin kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver." (8)

Hâkim yargılama yaparken ve hüküm verirken kimseden korkmaz ve çekinmez. Hatır ve gönül gözeterek insanların hoşnutluk ve övgüsünü kazanma, dünyalık elde etme çabasına düşmez. Bu düşüncelerle adâletten ayrılıp taraf tutmaz. Allah rızasını her şeyin üstünde görerek O'nun vereceği rızık ve uhrevî mükâfatı arzu ederek uhrevî azaptan korkarak yargılama yapar. İnsanlardan dünyalık bir çıkar beklentisi ile riyakarlık yapmak hâkimi adâletten saptırabilir. Onun için hâkim yaptığı işte Allah rızasını gözetmelidir. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa Allah ona bir çıkış yolu nasip eder*

⁸⁵⁷ Buhârî, "Megazî", 61; Müslim, "Zekât", 144.

⁸⁵⁸ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 99.

⁸⁵⁹ Buhârî, "Şehâdât", 27, "Hiyel", 10, "Ahkâm", 20; Müslim, "Akdiye", 4; EbûDâvûd, "Akdiye", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 11.

⁸⁶⁰ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 99.

ve onu hatır ve hayaline gelmeyecek bir yönden rızıklandırır.”⁸⁶¹, “Doğrusu Allah’ın rahmeti iyi hareket edenlere yakındır.”⁸⁶² buyrulurak bu hususa dikkat çekilmiştir.

Allah korkusu ve öbür dünyada hesap verme düşüncesi, adaletle hüküm vermede etkili manevi bir müeyyidedir. Bunun için Hz. Ömer mektubunu bu yönde genel bir tavsiye ile bitirmiştir.⁸⁶³

SONUÇ

- İslâmî kurumlar zaviyesinden bakıldığında bu mektupta “*yargı etiği*” ile ilişkili önemli ilkeler bulunmaktadır. Burada şu maddelere yer vermek mümkündür:
- Yargı görevi şüphesiz muhkem bir iştir, uyulması gereken bir sünnettir. Mahkemeye getirilen dâvanın tarafları iyice dinlenmelidir. Dâva hâkim katında açıklığa kavuşunca, hükmünü vermeli ve hükmünü icra etmelidir.
- Hâkim, duruşma salonundaki yerlerinde ve duruşma anındaki bakışlarında taraflara eşit muamele etmelidir.
- Dâvasını ispat etmek dâvacıya, yemin ise iddiayı reddedene düşer.
- İnsanlar arasında helâli haram, haramı helâl etmemek şartıyla sulh câizdir.
- Hâkim, önceki gün dâvayı hükme bağladıktan sonra, ertesi gün aklına evvelki hükmün doğru olmadığı yönünde kanaat gelirse ve doğru bir hal çaresi bulursa hakka dönmekten geri durmamalıdır. Çünkü hak kadimdir, onu hiçbir şey batıl kılmaz.
- Hakkını iddia eden bir kimseye dâvasını ispat edecek bir mühlet verilmelidir. Eğer beyyine (şahit) getirirse o şahıs hakkını alır. Delilini getiremeyen ise aleyhine hüküm verilmesi gerekir.
- Müslümanlar âdildirler. Onlar birbirlerinin leh ve aleyhinde şahitlik edebilirler. Ancak yalancı şahitlikle tanınan birisi olmak veya haddi kazif cezasına çarptırılmış olmak veya aralarında akrabalık bağı bulunan kişiler olmak bundan müstesnadır.
- Hâkim, muhakeme esnasında insanlara karşı gazap ve hiddetten, bağırıp çağırmaktan, işlerin çokluğundan ötürü sıkıntı duymaktan ve ekşi yüzlü olmaktan sakınmalıdır.
- Yargı görevini hakkı ile yerine getirmekte titiz davrananlara Allah’ın (CC) büyük mükafat vereceği umulur.

⁸⁶¹ Talâk 65/2.

⁸⁶² A’râf 7/56.

⁸⁶³ Abdüsselâm Arı, *Agm.*, s. 99.

HZ. ÖMER'İN BAZI UYGULAMALARININ FIKHÎ MEZHEPLERE YANSIMASI

Yusuf EŞİT*

GİRİŞ

Hiz. Ömer, sahâbî olarak Hiz. Peygamber'in yaşadığı dönemde ve sonrasında kendisine özgü içtihad ve uygulamaları ile hukukî hükümlerin anlaşılması / uygulanması noktasında önemli bir yere sahiptir. Vahiy canlıyken Hiz. Ömer'in bazı görüşlerinin Şâri tarafından tasdik edilmesi, Muvâfakât-ı Ömer olarak adlandırılmasını sağlamıştır. Hiz. Ömer'in hilafeti dönemindeki farklı uygulamaları da düşünüldüğünde farklı kesimlerce benimsenen birçok farklı "Ömer algısı" oluşmuştur. Hiz. Ömer'in görüşlerinin fakihlerce otorite kabul edilen sahâbeden olması, onun içtihadlarının fikhî zeminde tartışılmasını sağlamıştır. Bu noktada Hiz. Ömer'in "Sevâd arazisi", "Benî Tağlib kabilesiyle gerçekleştirdiği zimmet akdi" ve "had cezasını ifa etmemesi" şeklindeki üç tasarrufunun mezhepler tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmeye çalışacağız. Bu çalışma kısmen de olsa Hiz. Ömer'in fakihlerce nasıl algılandığını tespit etmeye yöneliktir.

1. Sevâd Arazisi

"Sevâd", İslâm tarihinde aşığı Irak bölgesine verilen addır.⁸⁶⁴ "Sevâd arazisi" İslâm Hukuku'nda, bu toprakların fethinin keyfiyetiyle (savaşla mı yoksa barışla mı?) ve buna bağılı olarak Hiz. Ömer'in bu topraklar üzerindeki tasarrufu çerçevesinde işlenmektedir.

Fukahâ' Sevâd arazisinin büyük bir kısmının savaşla fethedildiği görüşündedirler.⁸⁶⁵ Hanefî fakih Ebû Yusuf (ö. 182 / 798) Hiz. Ömer'in konuyla ala-

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

⁸⁶⁴ Demirci, Mustafa, "Sevâd", *DİA*, İstanbul 2009, 576.

⁸⁶⁵ Sevâd arazisinin savaşla ele geçirildiğine dair mezhep görüşleri için bk.: Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, İbn Abidin'in Reddü'l-Muhtâr'ıyla beraber, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992, IV, s.176; İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Beyân ve't-Tahsil*, tahk. Muhammed Hacî, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, II, s.540; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbü'rî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, tahk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Dârü'l-Menahîc, Birinci Baskı, y.y 2007, XVII, s.535; Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *el-*

kalı uygulaması hakkında detaylı aktarımlarda bulunmaktadır. Onun aktardığına göre Sa'd b. Ebî Vakkâs, Irak'ın fethine katılanların bu toprakların ganimet olarak kendilerine dağıtılmasına yönelik taleplerini Hz. Ömer'e ilettilerinde, Hz. Ömer konuyu sahabeye etraflıca istişare eder. 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın da içinde olduğu bir grup sahabe bu arazilerin savaşa iştirak edenlere dağıtılması, Hz. Osmân ve Hz. 'Alî'nin içinde bulunduğu diğer bir grup sahabe ise dağıtılmaması görüşündedir. İstişareler sonucunda Hz. Ömer, bu arazilerin dağıtılmamasına, fey⁸⁶⁶olarak işletenlerin elinde bırakılmasına karşılık araziye işletenlerden haraç ve cizye alınmasına karar verir. Hz. Ömer, bu toprakların gazilere bölüştürülmesinin onların arazilerle meşgul olmasına sebep olacağını; bunun sonucu olarak kalelerin savunmasız kalacağını; Haşr suresinin 6-10 ayetlerine dayanarak sonradan gelen neslin de bu arazilerde hak sahibi olduğunu sahabeye söyledikten sonra sahabe de bu görüşe razı olur. ⁸⁶⁷ Ebû Yûsuf, bu tarihi olayı aktardıktan sonra söz konusu bu uygulamanın tüm Müslümânların yararına olduğunu, aksi durumda kalelerin savunmasız kalabileceğini, cihâda katılan askerlere takviye yapılamayacak sonunda kafirlerin şehirlerine geri dönmelerinden emin olunamayacağını ifade etmektedir.⁸⁶⁸

Serahsî (ö. 483 / 1090) de, Hz. Ömer'in savaş sonrası Iraklıları özgürleştirdiğini, akabinde Irak topraklarını Iraklılara bıraktığını, buna mukabil onlardan cizye ve haraç aldığını belirtmektedir.⁸⁶⁹ O, Hz. Ömer'in bu uygulamasından hareketle devlet başkanının da savaşla fethedilen toprakların cizye ve haraç karşılığında, toprak sahiplerine bırakılmasında yetkili olduğu yorumunda bulunmaktadır.⁸⁷⁰ Mevsilî (ö. 683 / 1284), devlet başkanının savaşla ele geçirilen toprakların ganimet olarak paylaşılması veya cizye karşılığında toprak sahiplerine bırakılması konusunda muhayyer olduğunu belirtmektedir.⁸⁷¹ O, bu görüşünü, Hz. Peygamber'in "Hayber" ve "Beni Kureyza", Hz. Ömer'in "Sevâd arazisi"ne yönelik uygulamalarına ve bu konuda gerçekleştirdiğini ileri

Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî, tahk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, , XIV, s.256; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfi fi Fıkhi İmam Ahmed b. Hanbel*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1994, IV, s.158.

⁸⁶⁶ "İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adıdır". Fayda, Mustafa, "Fey", *DİA*, İstanbul 1995, s.511.

⁸⁶⁷ Ebû Yusuf, Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *el-Harâc*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türâs, tahk. Taha Abdurrauf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed, t.y. y.y., s.35-39.

⁸⁶⁸ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s.38

⁸⁶⁹ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dârü'l-Marîfe, Beyrut 1993, X, s.15-16.

⁸⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, X, s.15.

⁸⁷¹ Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr*, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr'la beraber, Matbaatü'l-Halebî, Kahire 1937, IV, s.124.

sürdüğü sahabe icmâ'ına dayandırmaktadır.⁸⁷² Hanefiler, “Sevâd arazisi”nin savaşa alındığı için topraklarının haraciyye⁸⁷³ ve Iraklıların mülkü olduğu görüşündedirler. Onlara göre Mekke ise savaşa fetih olunmamasına rağmen ganimet olarak taksim edilmemiş öşriyye⁸⁷⁴olan topraklardandır.⁸⁷⁵

Hanefiler, savaşa ele geçirilen bölgelerin ganimetolarak bölüştürme veya bölüştürmeme seçeneklerinde devlet başkanın yetkili olduğu şeklindeki görüşlerini, Hz. Peygamber’in ve Hz. Ömer’in uygulamalarına dayandırmaktadırlar. Hz. Ömer’in uygulamasıyla ilgili yukarıda aktarılan rivayet, onun maslahâtı gözeterek hareket ettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Bir devlet başkanı olarak Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in uygulamasını da dikkate alarak, söz konusu iki seçenekten hangisinin maslahâta daha uygun olduğunu düşünerek içtihadta bulunmuştur. Hz. Ömer’in bu konudaki tasarrufu şer’le belirlenen seçeneklerden hangisinin dönemin şartlarına uygun olduğuna karar vermekten ibarettir.

Mâlikî fakih İbn Rüşd’e (ö. 595 / 1198) göre, İmâm Mâlik savaşa ele geçirilen arazinin vâkıf olarak bırakılıp, ondan alınan haracın ordunun masrafları, Müslümanların yararı için değerlendirilmesi veya maslahât gerektiriyorsa söz konusu arazinin bölüştürülmesi konusunda devlet başkanının yetkili olduğu görüşündedir.⁸⁷⁶ Mâlikî fakih Haraşî (ö. 1101 / 1690), savaşa ele geçirilen toprakların vakfedilmesi görüşünü Hz. Peygamber’in “Hayber”in dışındaki arazileri ganimet olarak dağıttığına dair herhangi bir naklin olmamasına, bu konudaki (naklin olmaması üzerine) icmâ’a ve Hz. Ömer’in uygulamasına dayandırmaktadır.⁸⁷⁷ İmâm Mâlik ve ashabi, Mekke’nin savaşa fetih olunmasına rağmen ganimet olarak dağıtılmadığı görüşündedirler.⁸⁷⁸ Buna göre Hz. Peygamber’in “Hayber” dışında başka bir toprağı dağıttığına dair herhangi bir naklin olmaması yani Mekke ve diğer savaşa ele geçirdiği yerleri dağıtmaması ve Hz. Ömer uygulaması, Mâlikîlerin bu konudaki dayanaklarını teşkil etmek-

⁸⁷² Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîl-i’l-Muhtâr*, Matbaatü’l-Halebî, Kahire 1937, IV, s.124.

⁸⁷³ Devlet başkanı tarafından topraklarına vergi konan araziler. Geniş bilgi için bk. Kallek, Cengiz, “Haraç”, *DİA*, İstanbul 1997, s. 71-88.

⁸⁷⁴ Ürünlerinden zekaâtın alındığı topraklar. Geniş bilgi için bk. Erkal, Mehmet, “Öşür”, *DİA*, İstanbul 2007, s.97-100.

⁸⁷⁵ Haskefi, *ed-Dürrü’l-Muhtâr*, IV, s.176. Mekke’nin savaşa ele geçirilmesine rağmen Hz. Peygamber’in dağıtmamasıyla alakalı olarak Ayrıca bk. İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethü’l-Kadîr*, Dârü’l-Fikr, t.y y.y, V, s.471.

⁸⁷⁶ İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, Dârü’l-Hadis, Kahire 2004, II, s.163.

⁸⁷⁷ Haraşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî, Şerhu Muhtasari Halil, Dârü’l-Fikr, Beyrut, t.y y.y, III, s.128-129

⁸⁷⁸ İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-Tahsil*, III, s.406.

tedir. Nitekim Hz. Ömer de Mısır, Şam ve Irak topraklarını dağıtmamıştır. Ancak Hayber'in Hz. Peygamber tarafından dağıtılması, devlet başkanına maslahât gerektirdiği takdirde savaşla fethedilen toprağı bölüştürebileceğine de kapı aralamaktadır ki İmâm Mâlik'in devlet başkanının maslahât gerektiriyorsa savaşla ele geçirilen bölgeyi dağıtılabileceğine dair görüşü buna dayanır.

Şâfiî'ler de Irak'ın savaşla ele geçirildiği görüşündedirler.⁸⁷⁹ Onlara göre savaşla elde edilen yerler menkûl mallarda olduğu gibi ganimet olarak savaşa katılanlar arasında bölüştürülür. Devlet başkanı ümmetin maslahâtına binaen ancak savaşa katılanların rızası ile bu toprakları vakfedebilir.⁸⁸⁰ Enfâl Sûresi'ndeki ganimet ayeti⁸⁸¹ 'âmm olup menkûl gayr-ı menkul her kazanımı kapsamaktadır.⁸⁸² Şâfiîlere göre Hz. Ömer, "Sevâd arazi" sini önce fethedenlere ganimet olarak paylaşmıştır. Ancak onların hayvancılık gibi mesleklerle uğraşış cihâdını terk etmelerinden korktuğu için kendilerinin de rızasını alarak o toprakları vakfetmiştir.⁸⁸³ Bağışlamak istemeyenlerden de bedelini ödeyerek almıştır. Irak'ta yaşayanlara da vâkıf malı olarak belli ücret karşılığında ebediyen kiraya vermiştir.⁸⁸⁴ Şâfiîler Enfâl Sûresi'ndeki ganimet ayetinin tüm kazanımları kapsadığı; Hz. Peygamber'in savaşla ele geçirip dağıtmadığı iddia edilen Mekke⁸⁸⁵ gibi yerlerin de sulh yoluyla ele geçirildiğini görüşündedirler. Onlar Hz. Ömer'in sevâd arazisi ile ilgili uygulamasını bu anlayış içerisinde yorumlamaktadırlar. Bu yoruma göre Hz. Ömer ne ayete ne de Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı davranmamıştır.

Hanbelîler devlet başkanının savaşla ele geçirilen toprakların⁸⁸⁶ ganimet olarak askerler arasında bölüştürülmesi veya ümmetin tümüne vakfedilip sa-

⁸⁷⁹ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbü'rî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, tahk. Abdülazim Mahmud e'd-Dîb, Dârü'l-Menahîc, Birinci Baskı, y.y 2007, XVII, s.535; ayrıca bk. Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fikhi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, tahk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, , XIV, s.256.

⁸⁸⁰ İmam Şâfiî devlet başkanının (imam) fethettiği bir yeri ancak fethedenlerin rızası doğrultusunda vakfedilebileceğini ifade eder. (*el-Ümm*, muhakkik: Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Daru'l-Vefâ, 2001, V, s.687)

⁸⁸¹ Enfâl sûresindeki ayet şudur: "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir..." Bk. 8/Enfâl, 41.

⁸⁸² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* IX, s.260.

⁸⁸³ Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 686-689; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* IX, s.255-254; Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Mühezzebe fi'l-Fikhi's-Şâfiî*, tahk.. Muhammed Zuhaylî, Dârü'l-Kalem Dîmaşk, Darü's-Şâmiyye-Beyrut 1996, V, s.365-367.

⁸⁸⁴ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, XVII, s.535-536.

⁸⁸⁵ Mekke'nin sulh ile ele geçirildiğine dair bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VIII, s.407.

⁸⁸⁶ İbn Kudâme, *el-Kâfi fi Fikhi İmam Ahmed b. Hanbel*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1994, IV, s.158.

kinlerine haraçkarşılığı bırakılması seçeneklerinde muhayyer olduğunu belirtmektedirler.⁸⁸⁷ Onlar bu yaklaşımlarını öncelikle Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayandırmaktadırlar. Hanbelîlere göre Hz. Peygamber Hayber gazvesinden sonra Hayber'in yarısını ganimet olarak dağıtırken diğer yarısını da vakfetmiştir. Hanbelîler, Hz. Peygamber'in "Hayber" dışında savaşa ele geçirip toprağını savaşa katılanlar arasında bölüştürdüğüne dair aktarılan bir rivayetin olmadığını ifade etmektedirler.⁸⁸⁸ İbn Kudâme (ö. 620 / 1223), Hz. Ömer'in "Câbiye arazi" sini ele geçirip dağıtmak istediğinde Mu'âz b. Cebel'in buranın dağıtılması halinde malın bir elde toplanıp gelecek nesiller için bir şey kalmayacağını, sonrakileri de düşünmesi gerektiğini ifade ettiğini, bunun üzerine Hz. Ömer'in paylaşmaktan vaz geçtiğini aktarır.⁸⁸⁹ İbn Müflih (ö. 884 / 1479) de, Hz. Ömer'in ümmetin geleceğine yönelik endişesinden ötürü, kimi sahabenin ısrarla bölüştürmesini istediği Şam, Irak ve Mısır'ı bölüştürmediğine dair rivayetleri aktarıp Mezhebin görüşüne delil olarak zikretmektedir.⁸⁹⁰ İbn Kudâme, Hz. Peygamber'den iki hususun da sadır olması, Hz. Ömer'in uygulaması Devlet başkanının muhayyer olduğunu, maslahatın gerektirdiği gibi hareket etmesi gerektiğine delalet ettiğini belirtmektedir.⁸⁹¹

Fukahânın Hz. Ömer'in "Sevâd" topraklarına yönelik uygulaması ile alakalı görüşlerini şöyle özetleyebiliriz.

a. "Sevâd" toprakları savaş yoluyla ele geçirilmiştir.

b. "Sevâd" toprakları Şâfiî'ler hariç diğer mezheplere göre Hz. Ömer tarafından bölüştürülmemiştir. Şâfiî'ler Hz. Ömer'in ilk önce arazileri bölüştürdüğü; akabinde savaşa katılanların rızalarını alıp onlardan geri alarak vakfettiği görüşündedirler.

c. Hz. Ömer'in sevâd arazisini hiç dağıtmadığı görüşünde olan Hanefî-Malikî-Hanbelî mezhepleri bu uygulamanın Hz. Peygamber uygulamasına da uygun düştüğü görüşündedirler. Onlara göre Hz. Peygamber savaş yoluyla Mekke'yi almasına karşın dağıtmamış; Hayber'in bir kısmını ise dağıtmıştır. Dolayısıyla mesele Peygamber'in uygulamalarına rücu etmektedir. Söz konusu mezhepler devlet başkanının Hz. Ömer'in yaptığı gibi maslahata göre savaşa ele geçirilen toprakları askerler arasında bölüştürüp bölüştürmeme yetkisine

⁸⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, s.158; İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni'*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, s.341.

⁸⁸⁸ Bk. İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, s.158-160; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, III, s.341.

⁸⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, s.158.

⁸⁹⁰ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, III, s.341-342. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, Mücemma' Melik Fehd, Suudi Arabistan 1995, XXVIII, s.582.

⁸⁹¹ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, s. 160

sahip olduğunu belirtmektedirler. Şâfîiler ise konuyla ilgili ganimet ayetinin menkul gayr-ı menkul tüm kazanımları kapsadığı ve Hz. Peygamber'in savaşıla ele geçirdiği iddia edilen yerlerin sulh ile ele geçirildiği görüşünde olduklarından, Hz. Ömer'in tasarrufunu Kur'an'ın açık ayetine; Hz. Peygamber'in sünnetine uygun bir şekilde anlamaktadırlar. Sonuç itibariyle dört mezhebe göre de Hz. Ömer, ne ayete ne de Hz. Peygamber'e muhalif davranmamıştır.

2. Benî Tağlib Kabilesi ile Zimmet Akdi

“Benî Tağlib kabilesi” cahiliye döneminde Hristiyanlığı din olarak kabul etmiş bir Arap kabilesidir. Bu kabile Hz. Ömer döneminde halife ile zimmet anlaşması yapmak istediler. Hz. Ömer kendilerinden *cizye* almak isteyince onlar “*Biz Arabız. Bir birinizden aldığımız gibi bizden de sadaka (zekât) alın*” dediler. Hz. Ömer'in sadakanın Müslümanlardan alındığını, müşriklerden alınamayacağını söylemesi üzerine onların bir kısmı Rum'lara katılır. Bunun üzerine Nu'mân b. Zura'e Hz. Ömer'e onların cizyeyi büyüklerek kabul etmediklerini ve bu şekilde düşmanlarımızı kuvvetlendireceğini ileri sürerek, onlardan sadaka adı altında cizyeyi almasını teklif eder. Bu gerekçeyi makul gören Hz. Ömer, onlarla zekâtın iki katı olmak üzere bir anlaşma yapar.⁸⁹²Şâfîî kaynaklarında Hz. Ömer'in bu kabile için “*Ne ahmaktırlar! (cizyenin) İsmi reddettiler ancak manasını kabul ettiler*” dediği de aktarılır.⁸⁹³

Fukahâ, Hz. Ömer'in bu uygulaması konusunda ihtilafa düşmüştür. Buna göre, Benî Tağlib kabilesinden alınan verginin zekât mı yoksa cizye mi olduğu, hangi ahkâma (zekât-cizye) tabi olduğu çerçevesinde tartışılmıştır. Kur'an'da cizye alınuncaya kadar ehl-i kitâb ile savaşma emri bulunmaktadır.⁸⁹⁴ Bu emre rağmen Ehl-i kitâbla cizyenin dışında başka bir şekilde anlaşma yapılabilir mi? Fıkıh kaynaklarında bu meseleler Hz. Ömer'in bu uygulaması çerçevesinde ele alınmaktadır.

Serâhsî, Hz. Ömer'in yaptığı bu anlaşmayı Hz. Osmân'ın bozmadığını ve ümmetin de bu anlaşmaya bağlı kaldığını ifade eder. O, İmâm Muhammed'in yapılan bu anlaşmayı ilk olarak zaruretten (Benî Tağlib'in düşman saflarına ka-

⁸⁹² Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, İkinci Baskı, y.y t.y, V, s.126. Ayrıca bk. İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992, IV, s.216; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaku'd-Din Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğni li İbni Kudâme*, Mektebetul-Kâhire, y.y 1968, IX, s.343-344; *el-Kâfi fi Fıkhî'l-İmâmî'l- Ahmed*, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1994, IV, s.172.

⁸⁹³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIV, s.345-346; Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, XIII, s.359; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, s.315.

⁸⁹⁴ “Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.” Bkz. 9/Tevbe, 29.

tilması) kaynaklandığını ancak daha sonra icmâ' ve Hz. Peygamber'in "bir melek, Ömer'in lisanı ile konuşur" sözü ile kuvvet kazandığına yönelik görüşünü aktarır.⁸⁹⁵ Serahsî yapılan bu anlaşmanın sulh olup, bunun Hz. Peygamber'in Mu'âz b. Cebel'e söylediği "ergen tüm erkek ve kadınlardan bir dinar veya onun değerinde meafır al" sözüne de muvafık olduğunu söylemektedir.⁸⁹⁶ Hanefiler anlaşmanın mana itibariyle her ne kadar cizye olsa da anlaşma zekât üzerinden yapılmasından ötürü zekât hükümlerinin cari olduğunu ifade ederler. Bundan ötürü Hanefiler aşağılayıcı bir şekilde onlardan cizye alınmayacağı, zekat ile mükellef olmayanlardan (kadınların-çocuk-mecnunlar) bu verginin alınmayacağı görüşündedirler.⁸⁹⁷

Malikiler, Benî Tağlib kabilesinin diğer cizye alınacak milletlerden farklı olmadığı, onlardan da cizye alınması gerektiği görüşündedirler. Recrâcî, mezhepte kabul edilen görüşe göre Benî Tağlib kabilesinden de cizyenin alınması gerektiğini söylemektedir. O, Hz. Ömer'in Benî Tağlib kabilesinden zekât adı altında cizye aldığına dair nakillerin sahih olmadığını belirtmektedir.⁸⁹⁸ Mâlikî fakihler, Benî Tağlib kabilesinden cizye yerine Müslümanlardan alınan zekâtın iki katı kadarı zekât alınacağına dair İmâm Malik'ten bir görüş aktarılmadığını ifade etmektedirler.⁸⁹⁹ Örneğin Sahnûn, ne İmâm Mâlik'ten ne de onun ashabından buna dair bir görüş bilmediklerini ifade eder.⁹⁰⁰ Mâlikî fakihler "Benî Tağlib kabilesi"nin ayrı bir muameleye tabi tutulmasını Kur'an'ın açık ayetlerine aykırı bulmaktadırlar. Onlar da ehl-i kitâb olmalarından ötürü diğer İslâm dışındaki milletlerin tabi olduğu ahkâma tabidirler.⁹⁰¹ İbn Rüşd, "Benî Tağlib kabilesi"den alınan vergiyizekat kapsamında (zekâtın iki katı) değerlendirenlerin Hz. Ömer tasarrufunun sabit olduğuna inandıklarını ve bunu tevkîfi bir mesele olarak gördüklerini ifade eder.⁹⁰² İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden diğer mezhep fukahâsının Hz. Ömer'in bu yöndeki uygulamasının ancak Peygamber'den sadır olan bir söz veya uygulamaya dayanan bir uygulama olabileceği, ayete rağmen kendi başına tasarrufta bulunamayacağı görüşünde olduklarını anlıyoruz.

⁸⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, II, s.178-179.

⁸⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, II, s.179.

⁸⁹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, V, s.126; İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr*, IV, s.216.

⁸⁹⁸ Recrâcî, Ebû'l-Hasan Ali B. Said, *Menâhicü't-Tahsil ve Netâicü Letâifit-Tevîl fi Şerhi'l-Müddevene ve Halli Müşkilâtihâ*, Dârü İbn Hazm, Birinci Baskı, 2007, II, s.276.

⁸⁹⁹ Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvene*, Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, Birinci Baskı, 1994, I, s.333.

⁹⁰⁰

⁹⁰¹ Ebû'l-Hasan, Ali b. Ahmed b. Mükrim es-Sa'îdî el-'Adavî, *Haşiyetü'l-'Adevî ala Şerhi Kifâyeti't-Tâlib*, tahk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Buka'î, Dârü'l-Fikir, Beyrut 1994, I, s.491-492.

⁹⁰² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, s.6 (وَأَمَّا صَارَ هَؤُلَاءِ لِهَذَا لِأَنَّهُ أَثْبَتَ أَنَّهُ فِعْلٌ عَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ يَوْمَ، وَكَأَنَّهُمْ رَأَوْا أَنَّ مِثْلَ هَذَا (هُوَ تَوْفِيفٌ، وَلَكِنَّ الْأَصُولَ تُعَارَضُ

Hz. Ömer'in bu uygulaması ile alakalı olarak Şâfi'î fakîhi Cüveynî, şu tespitleri yapmaktadır. Alınan her ne kadar ismen sadaka olsa da hakikatte cizyedir. Cizyenin harcadığı yerlere harcanır. Kadın ve çocuklardan alınmaz.⁹⁰³ Devletin böylesi bir teklifi kabul edebilmesi için alınması düşünülen sadakanın her zimmî için cizyenin en alt limiti olan bir dinar kuralına riayet edilmesi ile muteber olur.⁹⁰⁴ Hz. Ömer bunu kabul ederken onların zengin olduğunu ve onlardan kimsenin bir dinarı veremeyecek durumda olmadığını bildiğinden dolayı kabul etmiştir.⁹⁰⁵ Şâfi'îler cizyenin en alt limitinin bir dinar olduğu görüşünde olduklarından ötürü Hz. Ömer uygulamasını da bu çerçevede yorumlamaktadırlar. Şâfi'îler bu uygulamayı gerekçe göstererek devlet başkanının cizye ismi olmaksızın sadaka ismi ile anlaşma yapmasının caiz olduğu görüşündedirler.⁹⁰⁶

Hanbelî fakihler Benî Tağlib kabilesinden cizye yerine zekât alındığını bundan dolayı zekâtın hükümlerinin geçerli olduğunu ifade etmektedirler. Onlar bu görüşlerini Hz. Ömer uygulamasına ve bunun sonucunda oluşan sahabe icmâ'ına dayandırmaktadırlar.⁹⁰⁷ İbn Kudâme, Arap veya diğer milletlerden olan ehl-i kitâbla ancak cizye ile anlaşma yapılabileceğini, Ahmed b. Hanbel'in ayet ve hadisleri delil göstererek bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. O, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiğinde ergenlik çağına giren herkesten bir dinar almasını içeren hadisi zikretmektedir. İbn Kudâme, Benî Tağlib kabilesinin zekât ile ayrıcalıklı kılınmasını kendileriyle yapılan sulh anlaşmasına bağlamakta diğerlerinin ise nassın muktezasına bağlı olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰⁸ O, bu anlaşmanın zekât üzerine olmasından ötürü, zekâtın hükümlerinin cari olduğunu, bundan dolayı çocuk, kadın ve delilerinden de nisâb miktarına ulaşan zekât mallarından Müslümanlardan alınanın iki kat zekâtın alınacağını belirtir.⁹⁰⁹ O, zekât hükmünün cari olmasının sebebi ni taraflar arasındaki anlaşmanın bu şekilde gerçekleşmesine bağlamaktadır.⁹¹⁰ İbn Kudâme, Hz. Ömer'in bu uygulamasının ayetle⁹¹¹ çelişmediğini, alınanın zekât adında cizye olduğunu ve cizyenin urûzlardan (altın ve gümüş dışındaki

⁹⁰³ Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, XIII, s.359.

⁹⁰⁴ Şirbîni, Şemsuddin Muhammed b. El-Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Me'anî'l-Elfâzi'l-Minhâc, Dârü'l-Marife*, Beyrut 1997, IV, s.315.

⁹⁰⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIV, s.347.

⁹⁰⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, s.307.

⁹⁰⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, s.343.

⁹⁰⁸ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, s.173.

⁹⁰⁹ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, s.172.

⁹¹⁰ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, s.172.

⁹¹¹ "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle, küçümseyici biçimde kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın." Tevbe, 29.

mallar) alınmasının ise caiz olduğunu belirtmektedir.⁹¹² Sonuç itibariyle ayete muhalif olmadığını belirttiği bu uygulamanın başka gruplara uygulanabilmesi için Hz. Ömer'in anlaşma yapmasını gerektirecek şartların olması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer bir deyişle devlet başkanı, güçlü olup cizye adı altında anlaşma yapmak istemeyen ve düşmana katılma ihtimali yüksek olan kimselemlerle Hz. Ömer'in yaptığı gibi bir anlaşmayı, alınması gereken cizyenin altında bir miktar olmaması şartıyla yapabilir.⁹¹³

Malikîler dışındaki diğer üç mezhebe göre Hz. Ömer ile Benî Tağlib kabilesi arasında aktarıldığı gibi bir anlaşma yapılmıştır. Cizye ayetinde⁹¹⁴ ehl-i kitâbtan cizye alınması ya da onlarla savaşmayı içeren iki seçenek sunulmaktadır. Ancak Benî Tağlible ilgili aktarılan rivayette Hz. Ömer Müslümanlardan alınan zekâtın iki katı üzerine anlaşma yapmıştır. Dolayısıyla bu anlaşma devlet başkanının cizye yerine başka bir ad altında ehl-i kitâbla anlaşma yapıp yapamayacağı, yapılan anlaşmanın cizye olup olmadığı meseleleriyle fukahânın gündemine gelmiştir. Bu olayın vuku bulduğunu kabul eden Hanefî, Şâfi'î ve Hanbelî'ler anlaşmanın mana itibariyle cizye olduğu konusunda hem fikir olmakla beraber alınan malın cizye ahkâmına mı, yoksa zekât ahkâmına mı tabi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfi'îler söz konusu hükmün, cizye ahkâmına tabi olduğunu belirtmektedirler. Hanefî ve Hanbelî'ler, anlaşmayı zekât kapsamında değerlendirmektedirler. Malikîler ise, Hz. Ömer'in bu yöndeki uygulamasına dair rivayetleri sahih görmemekte, uygulamayı ayetin 'umûm lafzına aykırı düştüğünü savunmaktadırlar. Şâfi'îler yapılan anlaşmanın ayet ve hadislere aykırı olmadığını, Hz. Ömer'in anlaşma yaparken cizye için nass tarafından belirlenen en alt limit olarak kabul ettikleri bir dinarı göz önünde bulundurduğunu, onların zengin olduğunu bildiğini ifade etmektedirler. Hanefî ve Hanbelîler de her ne kadar anlaşmanın zekât üzerinde olsa da esasında yapılan işlemin cizye olduğunu ve bu uygulamanın Kur'an'a ve sünnete aykırı olmadığını iddia etmektedirler.

Uygulamayı kabul eden mezhepler, uygulamanın Kur'an ve sünnete aykırı olmayan zarurete bağlı bir anlaşma olarak kabul etmektedirler. Söz konusu zaruret cizye adı altında anlaşma yapmaya yanaşmayan kabilenin güçlü olup düşman saflarına geçmesidir. Hz. Ömer'in bu uygulaması, uygulamanın sabit olduğunu kabul eden fukahânın görüşlerini etkilemiş; devlet başkanına da benzer durumda benzer bir anlaşma yapabilme yetkisi tanımışlardır.

⁹¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, s.343.

⁹¹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, s.344. İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, *Kitâbü'l-Furu'*, tahk. Abdullah b. abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, y.y 2003, X, s.332.

⁹¹⁴ Tevbe Süresi 29. Ayet.

3. Hırsızlık Suçuna Had Cezası Uygulaması

Kaynaklarda Hz. Ömer'in hırsızlık suçuna el kesme cezasını uygulamadığına dair rivayetler kuraklık dönemi, aç bırakılan köle ve efendisinin malını çalan köleye ilişkindir. Kıtlik zamanı yemek çalana ve efendisinin malını çalan köleye had uygulanıp uygulanmayacağı fıkıh kaynaklarında ele alınan mevzulardandır. Fukahâ bu konuları işlerken Hz. Ömer'in uygulamalarına da referansta bulunmuşlardır.

3.1. Kıtlik zamanı

Konuyla alakalı Serahsî, Hz. Peygamber'in "Açlıktan dolayı zorda kalanın çalmasında el kesme yoktur" şeklindeki rivayeti ile Hz. Ömer'in bir uygulamasına yer verir. Serahsî'nin anlatımına göre on aylık gebe devesinin iki kişi tarafından kesilip yendiğini gören devenin sahibi, meseleyi Hz. Ömer'e iletir. Hz. Ömer de hurma salkımı karşılığında ve kıtlik senesinde el kesmediklerini belirtip devesine karşılık on aylık gebeye karşılık iki deve verilmesini teklif eder.⁹¹⁵

Kıtlik ve açlık dönemine ilişkin Hz. Ömer'in uygulamasına dair meşhur bir diğer olay Hâtıb b. Ebî Belte'a'nın köleleri ile ilgilidir. Hâtıb'ın iki kölesi bir adamın devesini çalıp keserler. Olayın Hz. Ömer'e intikali ile Hz. Ömer el kesme cezasına hükmeder. Ancak Hâtıb'ın onları aç bıraktığını anlayınca ceza-yı durdurur.⁹¹⁶ Bunun üzerine Hz. Ömer Hâtıb'ı onları aç bırakması karşılığında 400 dirhemlik deve için 800 dirhemle cezalandırır.⁹¹⁷

Serahsî, yukarıda aktardığımız Hz. Ömer'in konuyla alakalı uygulama ve sözünü el kesme cezası gerektiren hırsızlık ile ilgili şartları işlerken ele almaktadır. İslâm Hukuku'nda el kesme cezasının verilebilmesi için hırsızlık suçunun tüm unsurlarıyla gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Kıtlik dönemi ise zaruret olarak görülmüş, cezanın verilmesine mani bir husus olarak kabul edilmiştir. Nitekim Serahsî, zaruretin başkasının malından yeteri kadar yemeyi mubâh kıldığını ifade etmektedir.⁹¹⁸ Hanefilerin kıtlığın el kesmeye mani olduğuna ilişkin görüşlerinin arkasında sadece Hz. Ömer'in uygulaması olduğunu söyleyemeyiz. Hanefî fakihler, bu meseleyi Hz. Peygamber'den aktardıkları "Açlıktan dolayı zorda kalanın çalmasında el kesme yoktur"⁹¹⁹ hadisine de dayan-

⁹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, s.140.

⁹¹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, s.136.

⁹¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyüb b. Sa'd Şemsuddin, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, tahk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1991, III, s.17.

⁹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, s.140.

⁹¹⁹ Söz konusu bu hadis kimi Hanefî kaynakları tarafından konuya delil teşkil etmesi açısından kullanılmaktadır. Bk. İbn Hümmam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethü'l-Kadir*, Dârü'l-Fikr, t.y. y.y, V, s.367; Aynî, Ebû Mu-

dırmaktadırlar. Dolayısıyla konu hakkındaki Hanefîlerin dayanakları sünnet, Hz. Ömer'in uygulaması ve genel kaideler (zaruretler mahzuratları mubah kılar - hadler şüphe ile sakıt olur) olmak şeklinde üç sınıftır.

Serahsî'nin yukarıda aktardığı Hz. Ömer'in "kıtlik senesinde el kesme yoktur" sözü Mâlikî,⁹²⁰ Şâfiî⁹²¹ ve Hanbelî⁹²² kaynaklarında şiddetli açlıktan ötürü çalan kimsenin elinin kesilmemesine dayanak olarak gösterilmektedir. İmâm Mâlik açlıktan ötürü çalan kimsenin elinin kesilmeyeceği görüşündedir. İbn Rüşd, bu görüşü hadlerin şüpheyle sakıt olacağı ilkesine dayandırmakta; açlığın el kesme cezası için engel bir husus olduğunu ileri sürmektedir. O, haram olan içki ve meyteyi mubâh kılan açlığın güçlü bir şüphe olduğunu ileri sürmektedir. Akabinde Hz. Ömer'in yukardaki sözü ile Ebû Hureyre'ye nispet edilen açlık senesinde el kesme cezasının olmadığına dair rivayeti zikreder.⁹²³

Şâfiî fakihî Mâverdî, kıtlık zamanında çalma suçunu iki şekilde ele alır: Gıda maddelerinin temin edilebilir ve pahalı olması ile temin edilememesi durumları. O, gıda maddelerinin temin edilebilir ve pahalı olması durumunda çalma eylemine el kesme cezasının uygulanacağını; gıda maddelerinin az bulunması ve alım gücünün olmaması halinde ise cezanın zarureten ötürü uygulanmayacağını belirtir. Mâverdî bu durumdaki zaruretin cezayı düşüren bir şüphe olduğunu ifade etmektedir. Hz. Ömer'in yukarda aktarılan sözü ile Mervan b. Hakem'in kıtlık zamanında çalan birine cezayı uygulamadığı ve zamanın sahabe ile ulemasından kimsenin buna karşı çıkmayışını da delil olarak zikretmektedir.⁹²⁴

3.2. Kölenin Efendisinin malını çalması

Rivayete göre Abdullah b. Ömer el-Hadremî Hz. Ömer'e kölesine hırsızlık cezasını uygulatmak üzere getirir. Hz. Ömer, kölenin çaldığı şeyin Hadremî'nin karısının aynası olduğunu öğrendiğinde "Onu bırak gitsin. Ona ceza gerekmez. Hizmetliniz eşyanızı çalmış" der. Şâfiî cezanın uygulanmama gerekçesi olarak kölenin efendisinin mülkünden bir parça olmasını gösterir. Ona göre kendi mülkünden çalan mülk sahibinin eli kesilmez.⁹²⁵ Mâverdî de aynı rivayeti aktardık-tan sonra Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Ömer'in efendinin mallarından ça-

hammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, VII, s.17; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü'l-Güreri'l-Ahkâm*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, t.y.y.y, II, s.79.

⁹²⁰ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsil*, XVI, s.324.

⁹²¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, s.313.

⁹²² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, s.136.

⁹²³ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsil*, XVI, s.324.

⁹²⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, s.313.

⁹²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, s.646.

lan kölelere el kesme cezasını uygulamadığını aktarır. Bu rivayetleri kölenin efendisinin malı oluşu ile gerekçelendirir. Köle efendisi tarafından zaten nafakası karşılanmak durumundadır. Bundan ötürü şüphe oluşmakta ve şüphe de cezayı düşürmektedir. Öte taraftan kölenin eli efendisinin eli gibidir. Malı efendi ile kölenin alması arasında bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca kölenin elinin kesilmesi durumunda ise efendinin malında eksilme de oluşacaktır.⁹²⁶

Hanefî fakih Kudûrî (ö. 428 / 1037) ile Malikî fakih İbn Rüşd de bu rivayeti kadının kocasının malını çalması durumunda kadına el kesme cezasının uygulanmayacağı hususuna dayanak olarak zikretmektedirler. Onlar, sahibinin eşyasını çalan köleye ceza uygulanmıyorsa kadına da uygulanmayacağını belirtmektedirler.⁹²⁷ Hanbelî fakih Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458 / 1066), efendisinin malını çalan köleye el kesme cezasının uygulanmayacağını söyleyen Harakî gibi mezhep ulemasının dayanaklarının yukarıda aktardığımız Hz. Ömer uygulaması olduğunu söylemektedir.⁹²⁸ Useymîn efendisinin malını çalan köleye el kesme cezasının gerekmemesinin sebebi olarak kölenin (evdeki) serbestliği (التبسط) ve nafakasından kaynaklanan şüphe olduğunu belirtmektedir.⁹²⁹

Hz. Ömer'in hırsızlık suçuna karşı kıtlık döneminde el kesme cezasını uygulamadığına dair tasarruflarının dört mezhep fukahâsınca kabul edildiğini; kıtlığın ve çok aşırı açlığın cezanın terettüp etmesine engel olduğuna yönelik dayanaklarından birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Fukâha Hz. Ömer'in el kesme cezasını uygulamayışını, "zaruretler mahzuratları mubah kılar", "hadler şüphe ile sakıt olur" ilkeleri çerçevesinde anlamaya çalışmışlardır. Onlara göre kıtlık, aşırı açlık ve kölelik birer şüphedir. Şüphe ise hadleri düşürür.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, fukahâ Hz. Ömer uygulamasını kıtlık –zaruret- yemek üçlüsü içerisinde ele almaktadır. Yani Hz. Ömer el kesme cezasını her türlü hırsızlığa değil zaruretin vuku bulduğu yemek çalma suçuna uygulamamıştır. Fukahâ hangi durumlarda yemek çalma suçuna el kesme cezasının gerektiğini fıkıh kaynaklarında ele almıştır. Onlar bu konuyu ele alırken özellikle Hz. Peygamber'in konuyla alakalı sözlerini görüşlerine delil olarak ileri sürmüşlerdir. Örneğin Hz. Peygamberin "yemekte el kesme yoktur"⁹³⁰,

⁹²⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, s.345.

⁹²⁷ Kudûrî, *et-Tecrid li'l-Kudûrî*, XI, s.6025.

⁹²⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-Mesâilü'l-Fikhiyye min kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyne*, tahk. Abdülkerim b. Muhammed el-Lâhum, Mektebetü'l-Me'arif, Riyad-1985, II, s.336.

⁹²⁹ 'Useymîn, Muhammed Sâlih b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-Mümti' alâ zâdi'l-Müstakni'*, Dâru İbni'l-Cevzi, Birinci baskı 1428, XIV, s.352.

⁹³⁰ Hanefilerin delil olarak kullandıkları bir hadistir. Bk. Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil el-Ferganî el-Merginânî, *el-Hidâyetü Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi*, tahk. Talâl Yusuf, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Beyrut, II, s.364.

“meyve ve hurma göbeği (fidanı)” ne el kesme gerekmez.” “Hurmalar harman yerinde koruma altına alındıktan sonra ve çalınanın değeri bir kalkan değerine ulaştığında el kesme gerekir.”⁹³¹ Ve Hz. Ayşe’nin “Peygamber döneminde önemsiz (basit) şeylere el kesme uygulanmazdı”⁹³² rivayeti gibi rivayetler aktarılmaktadır. Bu tür rivayetler hangi tür çalma eyleminin el kesme gerektiren hırsızlık suçu olarak kabul edileceği hususunda başta sahabe olmak üzere fukahânın anlayışlarının temelini oluşturmuş ve yol göstermiştir.

SONUÇ

Her mezhep kendi sistematiği içerisinde Hz. Ömer’in uygulamasını Kur’an ve sünnetle uyumlu bir şekilde değerlendirmiştir. Fukahâya göre Hz. Ömer ne Kur’ana ne de Hz. Peygamber’e aykırı bir tasarrufta bulunmamıştır. Özellikle Şâfiî’lerin Sevâd arazisi ve Benî Tağlib kabilesi ile cizye anlaşmasını ele alış biçimleri bu hususu açık bir şekilde göstermektedir. Onlar, Enfâl Sûresi kırk birinci ayetinin menkul gayr-ı menkûl tüm malları kapsadığına inandıklarından Hz. Ömer’in uygulamasını da bu ayete uygun bir şekilde değerlendirmektedirler. Bu değerlendirme Hz. Ömer’in kur’ana aykırı bir davranış içerisine giremeyeceğine olan inançlarından ötürüdür. Yine bu inancın gereği olarak Şâfiîler Benî Tağlib ile zekât adında cizye anlaşması yaparken Hz. Ömer’in onların zengin olduğunu ve cizye vermesi gerekenlerin zorunlu miktar olan bir dinari verebileceklerini bildiğini ifade etmektedirler.

Fukahâ had cezası olan el kesmenin kendisini sorgulamamış; bu cezanın uygulanacağı suçu sorgulamışlardır. Onlar çalmanın bütün türlerini el kesme cezası gerektiren hırsızlık kapsamında ele almamış; bu kapsamda ele alınmasına engel olan halleri başta Hz. Peygamber hadisleri olmak üzere sahabe uygulaması çerçevesinde ele alıp hükme bağlamışlardır. Köse’nin de dediği gibi ortada hırsızlık suçu olmadığı için el kesme cezasını uygulamayan Hz. Ömer ne ayeti askıya almış, ne de nassla belirlenen hükmü düşürmüştür.⁹³³

Benî Tağlib ile zekât ismi altında cizye uygulamasını rivayet tekniği açısından sıhhatli bulmayan Malikîlerin diğer fukahâyı meseleyi tevkifi olarak ele almalarını eleştirmeleri; fukahânın Hz. Ömer’i ve sahabeyi Hz. Peygamberle beraber ele aldıklarını göstermektedir. Onların yaptıklarının Hz. Peygamber’den duydukları bir söz, gördükleri uygulama olması ihtimali sahabe uygulamasına değer atfetmelerinin sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber

⁹³¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, s. 274; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 139-140.

⁹³² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIII, s. 274; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, s.363

⁹³³ Köse, Saffet, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006, s.35.

Hz. Ömer'in uygulamalarını rivayet tekniği açısından incelemişlerdir. Onun uygulamalarını Kur'an ve sünnet bütünlüğü içerisinde anlamaya çalışmışlardır. Sırf bir sözün ve uygulamanın Hz. Ömer'den sadır olması açık Kur'an ayetinin ve sünnetin deyim yerindeyse neshi anlamına gelecek bir tavır içerisine girmemişlerdir.

KAYNAKÇA

- 'Useymîn, Muhammed Sâlih b. Muhammed, eş-Şerhu'l-Mümtî' alâ Zâdî'l-Müstaknî', Dâru İbnî'l-Cevzî, Birinci Baskı 1428.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, el-Binâye Şerhü'l-Hidâye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî, Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb, tahk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Menahîc, Birinci Baskı, y.y 2007.
- Demirci, Mustafa, "Sevâd", DİA, İstanbul 2009.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', el-Mesâilü'l-Fıkhiyye min kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyne, tahk. Abdülkerim b. Muhammed el-Lâhum, Mektebetü'l-Me'arif, Riyad-1985.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, el-Harâc, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, tahk. Taha Abdurrauf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed, t.y. y.y.
- Ebû'l-Hasan, Ali b. Ahmed b. Mükrim es-Sa'îdî el-'Adavî, Haşiyetü'l-'Adevî ala Şerhi Kifâyeti't-Tâlib, tahk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Buka'î, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1994.
- Erkal, Mehmet, "Öşür", DİA, İstanbul 2007.
- Fayda, Mustafa, "Fey", DİA, İstanbul 1995.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî, ed-Dürrü'l-Muhtâr, İbn Abidin'in Reddü'l-Muhtâr'ıyla beraber, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı, Reddü'l-Muhtâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Hüman, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, Fethü'l-Kadir, Dâru'l-Fikr, t.y y.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyûb b. Sa'd Şemsuddin, İ'lâmu'l-Muvakkî'in, tahk. Muhammed Abdüsselam İbrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaku'd-Din Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, el-Muğnî li İbni Kudâme, Mektebetul-Kâhire, y.y 1968.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, el-Kâfî fi Fıkhi İmam Ahmed b. Hanbel, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1994.

- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, Kitâbü'l-Furur', tahk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, y.y 2003.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî, el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni', Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, el-Beyân ve't-Tahsil, tahk. Muhammed Hacı, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, Dârü'l-Hadis, Kahire 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, Mecmû'ü'l-Fetâvâ, Mücemma' Melik Fehd, Suudi Arabistan 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, Fethü'l-Kadîr, Dârü'l-Fikr, t.y y.y.
- Kallek, Cengiz, "Haraç", DİA, İstanbul 1997
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 7, Nisan 2006.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmî'ş-Şâfiî, tahk. Ali Muhammed Maavvad-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî el-Merginânî, el-Hidâyefi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi, tahk. Talâl Yusuf, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, el-Muhtâr, el-İhtiyâr li Ta'lilî'l-Muhtâr'la beraber, Matbaatü'l-Halebî, Kahire 1937
-, el-İhtiyâr li Ta'lilî'l-Muhtâr, Matbaatü'l-Halebî, Kahire 1937.
- Molla Hüsrev, Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Ğürerî'l-Ahkâm, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, t.y y.y.
- Recrâcî, Ebü'l-Hasan Ali B. Said, Menâhicü't-Tahsil ve Netâicü Letâifi't-Tevîl fi Şerhi'l-Müddevene ve Halli Müşkilâtihâ, Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, y.y 2007.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, el-Müdevvene, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, el-Mebsût, Dârü'l-Marife, Beyrut 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, el-Mühezzeb fi'l-Fıkhi'ş-Şâfiî, tahk. Muhammed Zuhaylî, Dârü'l-Kalem Dımaşk, Darü'ş-Şâmiyye-Beyrut 1996.
- Şîrbînî, Şemsuddin Muhammed b. El-Hatib, Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Me'anî'l-Elfâzi'l-Minhâc, Dârü'l-Marife, Beyrut 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, İkinci Baskı, y.y t.y.

HZ. ÖMER'İN BİD'ATLARA KARŞI TUTUMU

*Sezayi BEKDEMİR**

ÖZET

Hükmü naslarda açıkça ifade edilmiş meselelerde ihtihada yer olmadığı hususunda islam âlimleri ittifak etmişler ve nasın hükmünü beyan ettiği bir konuda hiçbir şekilde yeni / alternatif bir hüküm belirleme söz konusu olamayacağı için bu alanda reformdan bahsedilemeyeceğini vurgulamışlardır. Bunun yanında âlimler, hükmü nasla belirlenmiş meselelerin hükmünün, hangi şartlarda uygulanacağı naslarda belirtilmemiş ise, söz konusu hükmün uygulanabilmesi konusunda ihtihada başvurulabileceği görüşünü savunmuşlardır. Raşit Halifeler -özellikle Hz. Ömer- dönemindeki uygulamalar (müellefe-i kulûba zekât verilmemesi, Gayri müslim kadınlarla evliliğin yasaklanması, teravih namazının cemaatle kılınması ve bid'i talakın geçerli sayılması vs.), bu konuyu açıklar mahiyettedir. Esasen zikri geçen uygulamalar, Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın, sahabe tarafından doğru ve de gerektiği gibi anlaşıldığının en bariz göstergelerindedir. Zira Hz. Ömer'in de tıpkı selefi Hz. Ebu Bekir gibi hutbesinde ihtihadlarının Kitap ve Sünnet'e uygunluk açısından denetlenmesini ilan ve taahhüt etmesi, sahabenin bu konudaki hassasiyetinin bir tezahürüdür. Özellikle aldığı kararlar ve yaptığı ihtihadlar noktasında mezheplerin teşekkülünde merkez olmuş Hz. Ömer'in uygulamalarında gayeci yaklaşımı, bid'at / sünnet ve makasid / vesail gibi hususlarda şer'i konulara bakış açısı kazandıracığı, ayrıca harama helal, helale haram demenin nasıl bir dînî sorumluluk olduğunu en iyi bilen sahabilerden olan Hz. Ömer'in bid'at / sünnet ve haram / helal hükmü konusundaki yaklaşımları ve bid'atlere karşı tutumu ile ilgili bilgilerin, ihtihadın alanını belirlemesi bakımından günümüz fıkıh problemlerine ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler; Hz. Ömer, Kur'an, Sünnet, Bid'at ve İctihad.

GİRİŞ

Allah tarafından tüm insanlığa her hususta “*üsva-i hasene / en güzel model*”⁹³⁴ olarak takdim edilen Hz. Peygamber, getirdiği son ve mükemmel İslam dini ile

* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

⁹³⁴ Ahzâb, 33/21.

insanların davranış ve hareket tarzlarını tanzim etmekle görevlendirilmiştir. Mükemmel olmanın zaruri bir gereği olarak da İslâm dini, insanın hayatı boyunca ihtiyaç duyacağı her türlü temel ilke ve prensipleri bünyesinde barındırmaktadır.⁹³⁵ Bu husus Kur'an-ı Kerîm'de; "...Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'dan hoşnut oldum..."⁹³⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Ayeti kerimeden de anlaşılacağı üzere İslâm dini, kıyâmete kadar gelecek olan insanlığa gönderilmiş ilâhî dindir. Ahzâb suresi 21. ayette; "*Ey inananlar! And olsun ki, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok anan kimseler için Resulullah (Allah'ın Elçisi) en güzel örnektir*" buyruğu da dikkate alındığında, mü'minler için Hz. Peygamber'in "üsve-i hasene" (en güzel örnek) oluşuna teslim olmaktan, "sünnet" olarak karşılık bulan yolunu takip etmekten başka yol yoktur. Sünnet'e alternatif yol olan bid'at ise, dinin boş bıraktığı alanı doldurmak veya getirdiği fazlalığı eksiltmek demektir ki bu durumda bid'ate yönelmek, bir nevi din konusunda Şârî'nin koyduklarını yetersiz bulmak veya beğenmemek anlamına gelecektir. Bu ve benzeri bakımdan bid'at konusu Hz. Peygamberin vefatından bu yana sürekli gündemde olmuş ve günümüzde de hala güncelliğini korumaktadır.

Özellikle günümüzde dini fikhî (doğru anlama yeteneği) ve bilgisi (hassaten fikhî usûlü bilgisi) olmayan bazı şahıslar ve kesimler tarafından bir takım yeni uygulamaların, İslâm'a aykırı (bid'at) olduğu dillendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu zihniyettekiler, sünnetin; buna bağlı olarak da bid'atın ne olduğunu anlamadan her yeni uygulamaya, İslâm'a aykırı diye karşı çıkabilmektedirler. Bunlara göre mesela; "yakasız gömlek giymek sünnet, yakalısını giymek bid'at", "yer sofrasında yemek sünnet, masada yemek bid'at", "yer minderinde oturmak sünnet, koltukta oturmak bid'at", "mikrofonuz ezan okumak sünnet, mikrofonla okumak bid'at", "takke ve sarık takmak sünnet, (erkek için) baş açık gezmek bid'at" tir. Böylece onlara göre sözde sünnet ve bid'at tanınmış ve tanıtılmış olur. Sünnet'i, "hüdâ" ve "zevâid" taksimine tabi tutarak bu tarz yaklaşımların doğru olmadığını söyleyenler ise, sünnete muhalif ve bid'ate taraftar olmakla itham edilir. Bunun sonuçlarından birisi olarak da mü'minlerin kardeş olduğu ilkesi zedelenir.⁹³⁷ Konuya bu açıdan bakıldığında, Müslümanların kutuplaşmış ayrışmalarının önlenmesi ve dinin doğru anlaşılması açısından İslâm'da, Hulefâ-i Râşidîn döneminin ve bu dönemdeki uygulamaların önemi anlaşılacaktır.

⁹³⁵ Muhammed Yazıcı, *İslâm Düşünce Geleneğinde "Her Yenilik Bid'attir Hadisine Yaklaşımlar"*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 2003, sy. XIX, s. 143.

⁹³⁶ Mâide, 5/3.

⁹³⁷ Saffet Sancaklı, *Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği*, İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 11, c. XI, Sayı 1, Bahar 2016, s. 16.

İslâm âlimleri, "...Benden sonraya kalanlar pek çok ihtilaflar görecekler. O zaman yapmanız gereken şey, benim sünnetime ve doğru yolda olan Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine sarılmaktır. Bu sünnetlere sımsıkı sarılız!"⁹³⁸ hadisine istinaden bu müstesnâ halîfelerin söz ve davranışlarını delil kabul etmişlerdir. Zira bu râşid halifelerin (hassaten Hz. Ömer'in), Hz. Peygambere çok yakın olması, onlara şer'î (fıkhi) konularda Hz. Peygamberin usûlünü anlama ve teşrih ruhunu kavrama (fıkıh) imkânı sağlamıştır. En çok fetva veren yedi fakih sahâbînin başında gelen Hz. Ömer'in, görüşlerine mutabık (Muvâfakât-ü Ömer) yirmiyeye yakın ayetin nazil olması onun ne kadar isabetli görüş sahibi biri olduğunu ortaya koymaya kâfidir. Hz. Ebû Bekir'in hilâfet döneminde yargı işlerine bakması, fıkıh usulü ilminin onunla şekillenmeye başlaması, İslam hukukuna dair birçok hüküm ve uygulamanın bizzat onun tarafından ortaya konulması gibi hususlar dikkate alındığında Hz. Ömer'in ictihadlarının fıkıh ilmindeki yeri ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.⁹³⁹ Nitekim "İnsanların başına ne zaman bir iş gelse ve o hususta insanlar bir şey söylese, babam Hz. Ömer (r.a) da başka bir şey söylese, mutlaka Hz. Ömer'in görüşü istikametinde bir vahiy gelirdi"⁹⁴⁰ ve "Sizden önce yaşamış ümmetler içinde kendilerine ilham olunan isabetli görüş sahibi kişiler (muhad-desûn) vardı. Şayet ümmetim içinde de onlardan biri varsa, hiç şüphesiz o Ömer bin Hattâb'dır"⁹⁴¹ gibinebevi hitaplara mazhar olan Hz. Ömer'in, Kur'an-Sünnet (naslar) ışığında şer'i bir hüküm ortaya koyarken izlediği yöntem, makasid-vesail, ictihad-bid'at bakımından ümmetin âlimlerine yol gösterir niteliktedir. Özellikle her türlü aşırılıktan / ifrat ve tefritten kaçınmanın zor olduğu günümüzde Hz. Ömer'in rehberliğine ihtiyaç vardır. Din adına yanlış anlaşılmaya müsait olan bid'at meselesi, doğru anlaşılmadığında neyin bid'at ve neyin sünnet kapsamına girdiği tam olarak anlaşılabilir. Bu durum pek çok şeyin bid'at olarak algılanmasına, insanlar arasında fitne ortaya çıkmasına veya yanlış dini anlayışlar türemesine zemin hazırlamaktadır. Bu sebeptendir ki çok erken dönemlerde İslam âlimleri bid'at meselesi üzerinde ehemmiyetle durmuşlardır ve eserler kaleme almışlardır. Fakat eserler incelendiğinde âlimlerin bid'at tanımında tam bir ittifak sağlayamadıkları⁹⁴² görülecek, dolayısıyla ilk defa Hz. Ömer'in cemaatle kılınan teravih namazı için kullandığı "bid'ati ha-

⁹³⁸ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5/4607; Tirmizî, "İlim" 16.; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.; Dârimî, "Mukaddime", 16.

⁹³⁹ Muhsin Koçak, "Ömer" (Fıkıh), DİA, XXXIV, 51.

⁹⁴⁰ Tirmizî, "Menâkıb", 17/3682.. Ebû Dâvud, "Harâc", 17-18/2962; İbn-i Mâce, "Mukaddime", 11/108; Ahmed, II, 53

⁹⁴¹ Buhârî, "Ashâbu'n-Nebî", 6.; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 23.; Tirmizî, "Menâkıb", 18.

⁹⁴² Bid'atı mutlak anlayan kimi âlimler, "dinde sonradan ortaya konan her şey bid'attir" görüşünü benimserken, kimi âlimler ise, bid'at tanımındaki "ihdâs edilen şey" in mutlak olmadığı görüşünü benimsemiştir. (Sancaklı, s. 23.)

sen" sözünün önemi anlaşılacaktır. Binaenaleyh günümüzde ortaya çıkan yeni meselelerin de Hz. Ömer'in uygulamaları ve bid'atlere karşı yaklaşımları örneklüğünde değerlendirilmesi elzemdir. Zira bid'atin İslama ve İslam toplumuna verdiği zararlar müşahede edildiğinde bid'atle mücadelenin ne denli önemli olduğu izahtan varestedir.

Bilindiği üzere "bid'atin dindeki anlamı" üzerinde İslam âlimleri arasında bir ittifak yoktur. Kaynaklarda bid'atler genel olarak alanları itibariyle "itikadî bid'atler" ve "amelî / fikhî bid'atler" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu verilerden hareketle makalemizde bid'atın bazı tanımlarını verdikten sonra Hz. Ömer'in daha çok amelî bid'atlere karşı tutumunu genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1. Bid'atın Lügat ve İstılâh Manası

Lügatte bid'at: Arapçada bid'at kelimesi, "بدع" fiilinden türemiş bir mastar olup ilk kez yapmak, türetmek, ortaya çıkarmak, ilk yapan olmak, icat etmek, inşa etmek, eskinin zıddı yani yeni, yaşın genç olmasından kinaye olarak ifade edilmesi, vakıa, haber, hadis, yeni bir durum, konuşmak, bilgi vermek ve daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey manalarına gelmektedir. Bu anlamda bir şeyi ilk defa ortaya çıkarmaya ibtidâ', çıkaran veya işleyen kimseye mübtedî', işlenen amele de bid'at denir.⁹⁴³ "Önceden hiç kimsenin gitmediği bir yoldan ilk defa gitti" anlamında "ibtedea fulânun bid'aten", güzellikte benzeri olmayan ve beğenilen bir şey hakkında da "haza emrun bedîun" denilir. Sanki onun gibi ve ona benzer bir şey önceden görülmemiş, demektir. Takip edilsin diye böyle bir şeyin ortaya çıkartılmasına "ibtida'i" yani bid'at çıkarmak denir. Bu şekilde yapılan şeyin görüntüsüne "bid'at" denilir. Bu şekilde yapılan işe de "bid'at" denilir. Kelimenin bu anlamından dolayı şeriatla delili bulunmayan amele de "bid'at" denilir.⁹⁴⁴

"Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'tır"⁹⁴⁵ ve "De ki: Ben Peygamberlerin ilki değilim"⁹⁴⁶ ayetlerinde geçen bid'at kelimesinin türevleri sözlük manasında kullanılmıştır.⁹⁴⁷

⁹⁴³ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifat*, Lübnan 1985, s. 22, 23.; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-arab*, Beyrut 1997, I, 341-343; III, 75.; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, terc; Ahmet İyibildiren, *Kitap Dünyası Yayınları*, Konya 2009. s. 45.: Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Beyrut h.1412, s. 222; Zebîdî, *Tâcü'l-Arus*, thk. İbrâhîm Terzî, Beyrut 1975, XX, 307-308; V, 205-213.: Abdulmuhsin b. Hamdulibad el-Bedr, *el-Hassü alâ İttibâi's-Sünneti ve't-Tahzîrü mine'l-Bid'i*, yy. 2012, s. 23.

⁹⁴⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 45.

⁹⁴⁵ Âli İmran, 2/117.: En'am, 6/101.: (بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)

⁹⁴⁶ Ahkâf Suresi, 46/9.: (قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرِّسَالِ)

⁹⁴⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 45.

Istılahta bid'at: "Hz. Peygamberin zamanında ve Onun dört halîfesi zamanlarında bulunmayıp da, dinde sonradan meydâna çıkan şey"⁹⁴⁸, "sahabe devrinden sonra, Şâri'nin söz, fiil, açıktan ve işaretle izni olmaksızın ortaya çıkan fazlalık veya eksiklik"⁹⁴⁹ ve "sahabe ve tâbiûnun yapmadığı ve şer'i bir delilin de gerektirmediği sonradan ortaya atılan iştir"⁹⁵⁰ şeklinde tarif edilmiştir. Görüldüğü gibi tanımlar birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Bu tanımlardan hareketle bid'ati; "dinin aslından olmayan sonradan ihdas edilen ve sünnetin (Hz. Peygamberin ve Hulefâ-yı Râşidîn'in uygulamalarının) muhalifine olan şeydir"⁹⁵¹ şeklinde tarif edebiliriz. Bu tanımlara Sünnet ile bid'atin, birbirlerinin zıddı olduğu, birinin bulunduğu yerde diğeri- nin olamayacağı sonucu çıktığı söylenebilir.⁹⁵² Bid'at tanımlarında "Hz. Peygamber'in vefatından sonra din adına ortaya çıkan şeylere İslâmî bir görünüm verilmesi" dikkat çekmektedir.⁹⁵³

Hz. Peygamberin "İşlerin en kötüsü sonradan ortaya çıkanlardır (muhtesat) ..."⁹⁵⁴, "Siz sonradan ortaya çıkanlardan sakının..."⁹⁵⁵, ve "Sonradan ortaya çıkanların tümü bid'attır..."⁹⁵⁶ gibi sözlerinde bid'at kelimesi "muhtesâtü'l-umûr" şeklinde geçmekte ve "sonradan ortaya çıkma ve yenilik" anlamında kullanılmaktadır.⁹⁵⁷ Hadislerde bid'atten kastedilen de istilahî anlamıdır⁹⁵⁸ ve bu hadislerde İslam'a aykırı düşen inanç ve itikadlar kastedilmiştir.⁹⁵⁹

Genel olarak dinin tamamlanmasından sonra dinde ihdas edilen her şey olarak tarif edilen⁹⁶⁰ bid'ate şu örnekler verilebilir: Sevap beklentisiyle tahrimen

⁹⁴⁸ İbn Manzur, VIII, 6.; İmâm Rabbânî Ahmed Serhendî, *Mektûbât*, Hakikat Kitâbevi Yayınları, İstanbul 2014, (186. Mektup) s. 223.

⁹⁴⁹ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, "İbadet Hayatı ve Bidat İlişkisi", çev. Seyit Avcı, Diyanet İlmî Dergi, 2007, C. XLIII, sy. 1, s. 82.

⁹⁵⁰ Cürcanî, s. 68.: Bid'atın tarifleriyle ilgili geniş bilgi için bakınız: Kadir, Gürler "Bid'at Kavramı Üzerine", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 3, sy. 1 (Ocak/Şubat/Mart 2003), s. 73.: Sancaklı, s. 22.: Yazıcı, s. 149.

⁹⁵¹ el-Bedr, s. 23.; (وفي الشرع ما أحدث ممّا لم يكن له أصل في الدين، وهي مقابلة للسنة)

⁹⁵² İmâm Rabbânî, s. 318 (255. Mektup).

⁹⁵³ Sancaklı, s. 23.

⁹⁵⁴ Buhârî, "İ'tisâm", 2; Müslim, "Cuma", 13; İbn Mâce, "Mukaddime", 7; Dârimi, "Mukaddime", 23.

⁹⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; İbn Mâce, "Mukaddime", 6; Tirmizî, "İlim", 16; Dârimi, "Mukaddime", 16.

⁹⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Nesâî, "İ'deyn", 22; İbn Mâce, "Mukaddime", 7.

⁹⁵⁷ Sancaklı, s. 22.: Yazıcı, s. 149.

⁹⁵⁸ Leknevî, s. 82.: "Bugün en çok yapılan hatalardan birisi, bid'at ile hurafe kavramlarının karıştırılması, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Halbuki her bid'at, hurafe değildir, çünkü hurafede genel olarak akıl dışılık vardır, bid'atte böyle bir şey yoktur. Bu nedenle, ancak kötü olarak değerlendirilebilen bid'at türü şeyler, akıl dışı olarak görülebilir ve dolayısıyla hurafe sınıfından kabul edilebilir." (Sancaklı, s. 22.)

⁹⁵⁹ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1981, s. 171 (dipnot: 700).

⁹⁶⁰ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah*, thk. Nedim Maraşlı ve Üsâme Maraşlı, Beyrut, 1974, I, 76; Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhit*, thk. Muhammed Naim el-Arkasusi, Beyrut,

mekruh vakitlerde nafile namaz kılmak, bayram günleri oruç tutmak, üç mescid / harem (Mescidi Haram, Mescidi Nebi ve Mescidi Aksa) haricindeki bir mekâna kutsiyet atfederek ziyaret etmek, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde olmayan bir metni vird haline getirerek okumak, cenazeyi alkışlamak, cenaze evinde helva vs. dağıtmak, cenazenin 40 ve 52. günlerini dini bir vecibeymiş gibi yâd etmek, kabirler, yatırlar üzerine mum dikmek, yatır için kurban adamak, yatırların toprağından alıp, onu kutsal saymak, yatırın etrafında dönmek, kabir taşlarını öpmek, yüz sürmek, onlara yönelip dua etmek, kesilen kurbanın kanını alına sürmek, yatırlara veya yakınındaki ağaçlara bez çaput bağlamak, Uhud eteğinden ve Baki kabristanından toprak almak... gibi hususlar sayılabilir.⁹⁶¹

Bid'atler, görünüş olarak güzel olabilir. Ancak bid'atin dine verdiği zararı göstermesi açısından en önemli belirleyici unsur "niyet"tir. Mesela; tavuk, horoz, hindi ve kaz gibi kümes hayvanlarını normal şartlarda kesip yemek helaldir / câizdir. Lakin İslâm'a göre kurban edilecek hayvanlar naslarla sabit olduğundan bu hayvanların kurban niyetiyle kesilmesi bid'attır / caiz değildir. Yine cenaze için mevlid okutulması da böyledir. Hz. Peygamberi öven veciz bir edebi eser olan mevlid, Hz. Peygamberi hatırlama niyetiyle okunursa bir sakıncası yoktur denilebilir. Fakat mevlid, bir ibâdet niyetiyle okunur veya okuturulursa ve bundan da bir sevap beklenirse o vakit bid'at olur.⁹⁶² Zira niyetin makbul olması, amelin sünnete uygun olmasını gerektirir. Bununda iki şartı vardır: İhlâs ve sünnete mütâbaat. Bu açıdan sünnete muvafakat sadece iyi niyetle olmaz. Amelin de şer'i şerife uygun olması şarttır. Nitekim bayram namazından önce kurban kesen sahabeye Hz. Peygamber, yeniden kurban kestirmiş ve önceki kestiğinin kurban değil et⁹⁶³ olduğunu söylemiştir.⁹⁶⁴

Sünen-i Dârimî'de sahih bir isnadla gelen şu rivayet konumuza ışık tutacak mahiyettedir: "Abdullah b. Mes'ud, Ebu Musa el-Eş'arî ile birlikte mescide geldiklerinde orada namazın vaktini bekleyen tek tip traşlı bir gruba rastladılar. Bu insanların ellerinde taşlar vardı. İçlerinden biri yüz kere tekbir, yüz kere tehلیل, yüz kere tesbih getirin diyordu, diğerleri de denileni yapıyorlardı. Bunları yaparken taşları sayıyorlardı. Abdullah b. Mes'ud, bunların yanına gidip: "Ne yapıyorsunuz böyle?" diye sordu. Onlar: "Ey Ebâ Abdırrahman! Bunlar taş ve biz bu taşlarla tekbir, tehلیل ve tesbihlerimizi sayıyoruz" şeklinde cevap verdiler. Abdullah b. Mes'ud: "Böyle yapacağımıza günahlarımızı saysanız. Günahlarımızın hesabını yaparsanız, sizin hasenatınıza hiçbir şeyin zarar vermeyeceğini garanti ede-

1413/1993, III, 3; İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, trc. Talat Koçyiğit, Ankara 1971, s. 68 (91. dipnot); Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 61.

⁹⁶¹ Sancaklı, s. 23.

⁹⁶² Sancaklı, s. 24.

⁹⁶³ Buhârî, *Sahih*, h.no: 955.; Müslim, *Sahih*, h.no: 1961.

⁹⁶⁴ el-Bedr, s. 25.

rim. Bu nasıl düşünce ey Ümmeti Muhammed! Nasıl da helaka koşuyorsunuz. (Oradakileri işaret ederek) şu insanların da birçoğu sizin peygamberinizin sahabeti. Onların elbiseleri yıpranmış olmadığı gibi kapları da kırık değil. Allah'a yemin ederim ki, siz ya Muhammedin dinine gelirsiniz! Ya da dalâletin / sapıklığın kapısını açarsınız!" dedi. Onlar: "Vallâhi ey Ebâ Abdirrahman! Biz hayırdan başka birşeyi kastetmedik" dediler. Abdullah b. Mes'ud onlara: "Nice hayır umanlar, umduklarına asla nail olamadılar" şeklinde cevap verdi.⁹⁶⁵

Abdullah b. Mes'ud'un tek tip kıyafet giyen ve tek tip tıraş olan gruba söylediği sözlerden açıkça anlaşılabilir şudur ki; kılık kıyafetle ilgili şeyler sünnetten ziyade âdettendir. Âdetler gayr-i Müslimlerden gelmiş olsa bile şalvar giymek gibi âdette bid'at olan şeyi yapmak günah değildir. Hatta şalvar, farz olan tesettürün gayesine matuf olduğundan dolayı tavsiye bile edilebilir. Hâlbuki Peygamberimiz, uzun entari giymiş, şalvar ve pantolon giymemiştir. Dolayısıyla şalvar, gömlek ve pantolon giymek, telefon kullanmak, uçağa ve otomobile binmek, tesbih çekmek, masada yemek, çatal kaşık kullanmak, dikiş makinesi, bilgisayar, elbise gibi şeylerin hepsi âdettir. Örf ve âdet, bir dini ahkâmı değiştirmedigi, bir ibâdeti bozmadığı veya dinin yasak ettiği bir şey olmadığı sürece bid'at olarak görülmez. O halde ibâdet ve sevap kastıyla yapılmayan uygulamalar, dini değil; dünyevi uygulamalar olarak telakki edilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber, meşhur "hurma aşılama" hadisesinde "Siz dünya işlerinizi iyi bilirsiniz"⁹⁶⁶ demek suretiyle dünyaya ilişkin konularda bilimin ve yeniliklerin önünü açmıştır. Hz. Peygamberin bu tutumu, İslam dininin, teknolojik gelişmelere ve yeniliklere açık olduğunu en bariz şekilde göstermektedir.

1.1. Bid'ati Hasene-Seyyie

Bazı İslam âlimleri bid'atleri, *hasene* / güzel ve *seyyie* / kötü şeklinde ikiye ayırmışlardır. Bu ayrıma göre Hz. Peygamberin ve dört halifesinin zamanlarında bulunmayıp, dinde sonradan meydana çıkan ve bir sünnetin terk edilmesine / unutulmasına sebep olmayan güzel şeylere *hasene*; Sünnet'i ortadan kaldıran bid'ate de *seyyie* demişlerdir. Diğer bir ifadeyle kaynağı şer'î bir delil (maslahat gibi) olan bid'atlere *hasene* / müstahsene; kaynağı şer'î bir delile değilde hevâ, zan veya reddedilmiş bir âdete dayanan bid'atlere de *seyyie* / müs-

⁹⁶⁵ Dârimî, "Sünen", 210.: el-Bedr, s. 26:

قال: رأيت في المسجد قوما جالسا جلوسا ينتظرون الصلاة في كل حلقة رجل، وفي أيديهم حصا، فيقول: كبروا بالله، فيكبرون بالله، فيقول: هلكوا بالله، فيهللون بالله، ويقول: سبحوا بالله، فيسبحون بالله، قال: فمادا قلت لهم؟ قال: ما قلت لهم شيئا انظر رأيك أو انظر أمرك. قال: «أفلا أمرتهم أن يعبدوا سنيانهم، وضحيت لهم أن لا يضع من حسناتهم»، ثم مضى ومضينا معه حتى أتى حلقه من تلك الحلق، فوقف عليهم، فقال: «ما هذا الذي أراكم تفتنون؟» قالوا: يا أبا عبد الرحمن حصا نعد به التكبير والتليل والتسبيح. قال: «فعدوا سنتنايم، فأنا ضامن أن لا يضع من حسناتكم شيء ويحك يا أمة محمد، ما أشرع هلككم هؤلاء صحابة نبيكم صلى الله عليه وسلم مؤتافون، وهذه بيناه لم تبطل، وأبنته لم تكسر، والذي نفسي بيده، إنكم لعل ملء هي أهدى من ملءة محمد صلى الله عليه وسلم أو مفتتحو باب ضلالة». قالوا: والله يا أبا عبد الرحمن، ما أردنا إلا الخير. قال: «وكم من مرید للخير لن يصبينه

⁹⁶⁶ Müslim, "Fedâil", 140-141.

takbiha denilmiştir.⁹⁶⁷Bazı İslâm alimleri, Müslümanların dinin aslını koruma hususundaki hassasiyetlerinin, hayatın doğal gelişimine ve değişimine karşı bir tutum almalarını önlemek için bid'atı böyle bir taksime tabi tutmuşlardır.⁹⁶⁸ Onlar, bu taksime göre hadislerde reddedilen bid'atin, sey'ye / kötü olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁶⁹ Kur'ân'ı bir mushafta toplamak, minare ve medrese inşa etmek iyi bid'ata, kabirlerin üzerine türbe yapmak ve bunlara mum dikmek kötü bid'ata örnek olarak gösterilebilir.⁹⁷⁰

İmam Şâfiî'nin de içinde bulunduğu bazı âlimler, bid'atleri mahmûde ve mezmûme diye tasnif etmişlerdir. Sünnet'e uygun olan bid'atlere mahmûde; sünnete aykırı olan bid'atlere de mezmûme demişlerdir. Bu tasnifi yaparak her bid'atin merdud olmadığını, sünnete aykırı olan bid'atlerin merdud olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşlerine de Hz. Ömer'in teravih namazını cemaatle kıldırmasını delil getirmişlerdir.⁹⁷¹

Gazzâlî'ye göre bid'at; "*Yerleşik bir sünneti ve ashop tarafından tutulmuş bir yolu kaldıran ve değiştiren şeydir.*"⁹⁷² Hadislerde zemmedilmiş kötü bid'at işte budur. Ona göre her bid'at kötü değildir. Zira bir bid'atin kötü diye nitelenebilmesi için mutlak surette bir Sünnet'i ortadan kaldırması şarttır. Hatta Gazzâlî'ye göre delillerle hak olduğu sabit olan selef mezhebinden ayrılmak da bid'attir. Dolayısıyla ilmi yeterliğe sahip olmayanların (avâmın) te'vile kalkışmaları ile âlimlerin müteşâbih nasları açıklama gayretleri birer kötü bid'attir. Bu tür bid'atten kaçınmak ise beğenilmiş bir sünnettir.⁹⁷³ Gazzâlî'nin tasnifine göre dini yenilikler kötü bid'at; dünyevi (hayatın işleyişi ile ilgili) yenilikler ise iyi bid'attir.⁹⁷⁴

İmam Rabbânî bid'atlerin hiçbirinde güzellik görmediğini ifade etmiştir. Ona göre, her ne kadar bid'at iyi ve güzel görülse de bir sünneti ortadan kaldırmaktadır.⁹⁷⁵ İmam Rabbânî bu görüşüne şu hadisi şerifleri delil getirmektedir:

⁹⁶⁷ Suyûtî, *el-Emru bi'l-İttibâ' ve'n-Nehyü ani'l-İbtidâ'*, Kahire h. 1409, s. 93-94.; Zehebi, *et-Temessükü bi's-Sünne ve't-Tahzîrü mine'l-Bid'a*, Medine 1996, s. 99.; İbn Asâkir, *Tebyînu Kiz-bi'l-Müfterî*, Beyrut h. 1404, s. 97.; Sancaklı, s. 25.; İmâm Rabbânî, s. 223 (186. Mektup).

⁹⁶⁸ Ali Bardakoğlu, *İlmihal*, İstanbul, 1999, II, 144.

⁹⁶⁹ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehezîbü'l-Esma ve'l-Lügat*, Beyrut, 1996, I, 22; İbn Hacer, *Nuhbe*, s. 68 (91. dipnot.); Abdüsselam Abdülhamid el-Kutsî, "*Bid'atçının Rivayeti*", trc.: Salahaddin, Polat, *EÜİFD*, Sa. 3, Kayseri, 1986, s. 398; Yusuf, Güneş, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerinin Değeri*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1999, s.13.

⁹⁷⁰ Sancaklı, s. 31.

⁹⁷¹ Ebu Naim el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut 1980, IX, 113.

⁹⁷² Gazzâlî, *el-İlcâmü'l-'Avâm an İlmî'l-Kelam* (Mecmu'atü'r-Rasâilü'l-Müniriyye içinde), Beyrut, 1986, IV, 96.

⁹⁷³ Gazzâlî, *el-İlcâmü'l-'Avâm an İlmî'l-Kelam*, IV, 95-96.

⁹⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Mısır 1939, II, 3.

⁹⁷⁵ İmâm Rabbânî, s. 223 (186. Mektup).

1- "*Bizim dînimizde yapılan her yenilik merduddur.*"⁹⁷⁶ Merdud olan şeyin neresi güzel olur?

2- "*Sözlerin en hayırlısı, Allah'ın kitabıdır. Yolların en hayırlısı, Muhammed'in gösterdiği yoldur. İşlerin en kötüsü, bu yolda yapılan yeniliklerdir ve her yenilik bid'attir. Bid'atlerin hepsi de dalâlettir / sapıklıktır.*"⁹⁷⁷

3- "*Allah'a karşı takvada bulunmanızı, başınızda Habeşli bir köle olsa bile emirlerini dinleyip itaat etmenizi tavsiye ederim. Zira, sizden hayatta kalanlar benden sonra nice ihtilaflar görecektir. Öyle ise size sünnetimi ve hidayet üzere olan Hülefa-i Râşidîn'in sünnetini hatırlatırım, bunlara uyun ve dört elle sarılın. Sonradan çıkarılan şeylere karşı da son derece dikkatli ve uyanık olun. Zira (sünnette bulunana zıt olarak) her yeni çıkarılan şey bir bid'attir, her bid'at de dalalettir, sapıklıktır.*"⁹⁷⁸ (Dindeki) her yenilik bid'at ve her bid'atte dalalet ise bid'atlerin hangisine hasene denilebilir?

4- "*Sünnet'imden bir mislini kaldırmadıkça insanlar, bid'at ihdas edemezler. Hâl-buki sünnetime tutunmak, bid'at ihdas etmekten daha hayırlıdır.*"⁹⁷⁹

Bu hadîs-i şerîflerde de her bid'atin bir sünneti ortadan kaldıracığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda bid'atlerin, bir kısmı sünneti kaldırır, bir kısmı kaldırmaz düşüncesi pekâlâ yanlıştır. Neticede bid'atlerin hepsi seyyiedir, kötüdür. Meselâ, bazıları, meyyiti kefenlerken, ölünün başına sarık sarmaya bid'at-i hasene demişlerdir. İyi düşünülürse, bu bid'at, sünneti bozmaktadır. Çünkü kefende sünnet, üç parça olmasıdır. Sarık dördüncü oluyor ve Sünnet'i değiştiriyor. Değiştirmek ise yok etmek demektir.⁹⁸⁰

Gerek inanç ve gerekse amel bakımından sonradan dine dahil edilen bid'at-ı seyyie olarak nitelenen kötü bid'atler, bazen kişiyi şirke düşürebileceği endişesinden dolayı tarihi süreç içerisinde pek çok konunun sünnete uygun olup olmadığı / bid'at olup olmadığı tartışılmıştır. "Bize Kur'an yeter" demek suretiyle Hz. Peygamber'in sünnetini reddetme, ru'yetullahın cennette vuku bulacağını kabul etmeme, Peygamberimiz'in ahirette şefâatini, kabir azabını inkâr etme, cenaze taşırken yüksek sesle tekbir getirme veya alkış tutma, israflı mezarlar yapma, mezarın başına ölünün resmini koyma, mezarın üstünde mum yakma vb. konular hakkındaki tartışmalar bunlardan bazılarıdır.⁹⁸¹

⁹⁷⁶ Buhari, *Sahih*, h.no: 2697; Müslim, *Sahih*, h.no: 1718. (el-Mektebetü'ş-Şamile'den)

⁹⁷⁷ Müslim, h.no: 867.

⁹⁷⁸ Ebu Davud, "*Sünen*", 4609; Tirmizî, h.no: 2676.

⁹⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, h.no: 16970.

⁹⁸⁰ İmâm Rabbânî, s. 223-224 (186. Mektup).

⁹⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız; Sancaklı, s. 28.: Buhâri, *Kurratü'l-Aynen bi Refi'l-Yedeyn*, Kuveyt, 1983, I, 37-38; el-Hasan b. Musa Ebu Ali, *Cüzü'l-Eşyeb*, thk. Halid b. Kasım, 1990, I, 67; Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, Beyrut, ts, VIII, 65; Muhammed b. Sa'd, *Taba-*

1.2. Hz. Ömer'in Kullandığı "Bid'atı Hasene" Sözüne Yönelik Yaklaşımlar

Hz. Ömer, kendi halifelik zamanına kadar tek cemaat halinde kılınmayan teravih namazını, Übey b. Kâ'b'ın imametinde tek cemaatle kıldırılmış, sonra da "bu ne güzel bid'at oldu!"⁹⁸² demiştir. Hz. Ömer'in bu sözünü ve tatbikatını açıklarken İslam âlimleri ayrılığa düşmüşlerdir. İmam Şâfiî, muhdesâtı (bid'atleri) ikiye ayırmış, Kitap, Sünnet ve İcma' gibi şer'î delillere muhalif olan bid'ati, dalâlet olarak nitelendirirken; şer'î delillere mutabık olup bir maslahata dayanan bid'ati ise hayırlı bid'at şeklinde nitelendirmiştir. Hayırlı bid'ate de Hz. Ömer'in teravihi cemaatle kıldırmasını örnek vermiştir.⁹⁸³ Bir kısım İslam âlimi de bu görüşü benimsemiştir. Onlara göre dine mesnedleri olduğu için Müslümanların maslahatına olan bazı ibâdet ve ameller 'bid'at-ı hasene'dir.⁹⁸⁴

İmam Muhammed'e göre teravihi tatavvu' olarak cemaatle kılmanın dayanağı icmâ'dır. Zira Müslümanlar (sahabe), Hz. Ömer'in bu uygulamasını (teravihi cemaatle kılmasını) güzel görmüş hükmünde icmâ' etmiştir. İmam Muhammed bu görüşüne, "Mü'minlerin güzel gördüğü Allah katında da güzel, mü'minlerin çirkin gördüğü Allah katında da çirkindir"⁹⁸⁵ hadisini delil getirmiştir.⁹⁸⁶

İbn Hazm'a göre bid'at, genel anlamda iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, "sahibinin sevap kazanacağı türden olan bid'atler" ve "sahibinin hayırlı ve iyi niyet taşıması nedeniyle mâzur karşılanacağı türden olan bid'atler"dir. Ona göre Hz. Ömer'in, "ne güzel bid'at bu!" sözünde olduğu gibi sahibinin sevap kazanacağı türden olan bid'atler, hasen bid'attirler ve aslen mubahtırlar. Zira bu türden bid'atlerin güzel olduğuna delalet eden özel bir nass mevcut değilse de, genel olarak naslar, bunların güzel olduğuna delalet etmektedirler. İkincisi ise, "yerilen ve mâzur görülmecek türden olan bid'atler"dir. Bu tür bid'atlerin merdud olduğuna dair birçok delil bulunması sebebiyle bu tür bidatlerin güzel olduğuna hüküm verenler, hataya düşmüşlerdir.⁹⁸⁷

Genel olarak bakıldığında İslam âlimleri, "bu ne güzel bid'at oldu!" sözündeki bid'at lafzının, Hz. Peygamberin birkaç kez bu şekilde (cemaatle) kıldırıldığı⁹⁸⁸ (yani dinden olduğu) ve bu suretle dine herhangi bir noksanlık veya ziya-

katü'l-Kübra, Beyrut, ts, VI, 273; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, thk.: Hüsa-mettin el-Kutsi, Kahire, h. 1351, II, 863.

⁹⁸² Buhârî, "Terâvîh", 1.: İmam Malik, "Muvatta'", I, 3.: Mervezî, *Muhtasarı Kıyâmü'l-Leyl*, Pakistan 1988, s. 217.: Beyhakî, *Sünen-i Sağîr*, Karaçi 1989, I, 817.

⁹⁸³ İbn Asâkir, s. 97.: Zehebî, s. 99.

⁹⁸⁴ Suyûtî, s. 92.: Zehebî, s. 99.: Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, Karaçi 1991, IV, 408.: Sancaklı, s. 25.

⁹⁸⁵ İmam Malik, *Muvatta'*, h.no: 241.

⁹⁸⁶ el-Kâsânî, *el-Bedâiu's-Sanâi*, Beyrut 1986, I, 298.

⁹⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mısır ty., I, 43.

⁹⁸⁸ Bu konu "Teravihi Cemaatle Kıldırması" başlığı altında genişçe ele alınacaktır.

delik getirmediği gerekçesiyle sözlük manasında kullanıldığını söylemişlerdir.⁹⁸⁹ Bu görüşü Hasan Basrî'nin, "kısas bid'attir ve ne güzel bid'attir"⁹⁹⁰ sözüyle desteklemiştir. Karâfî'nin de Hz. Ömer'in bu uygulamasını da kapsayan, "sahabe ve tabiun (selef) döneminde hasen olarak nitelendirilen bid'at, dini anlamda değil, lügat manasına kullanılmıştır"⁹⁹¹ görüşü, İslam âlimlerinin bu konudaki genel görüşünü yansıtmaya açısından önemlidir.

1.3. İctihad-Bid'at İlişkisi

Bid'ati, İbnü'l-Esîr, (ö.606 / 1209) ; "dinde inanç, ibâdet, hüküm ya da kanun açısından, önceden bir benzeri geçmeyecek şekilde ortaya atılan iştir"⁹⁹² şeklinde, Halil b. Ahmed (ö.175 / 791) ise, "Hz. Peygamber'den sonra ortaya atılan arzu ve davranış türünden şeylerdir" diye tanımlamıştır.⁹⁹³ Bu tanımlar, bir müctehidin ictihad yoluyla elde ettiği hüküm ile bir mukallidin hevasından çıkardığı hüküm arasındaki farkı göstermesi bakımından câlib-i dikkattir. Şöyle ki; müctehid, karşılaştığı bir meselenin hükmünü ortaya çıkarmak için şer'î delillere müracaat etmek suretiyle bütün sa'yü gayretiyle ictihadda bulunur. Nasların, ya'nî âyetlerin ve hadislerin ma'nâlarını izhar eder. Dolayısıyla kıyâs ve ictihâda, bid'at denilemez.⁹⁹⁴ Bid'atçı ise; ya daha çok sevap kazanmak ya da dini tahrif etmek arzusuyla herhangi bir delile dayanmadan sünnette karşılığı bulunmayan bir inanç veya ibadet ihdas eder. İctihadın kaynağı şer'î deliller iken, bid'atin kaynağı hevâ, zan ve merdud âdetlerdir.⁹⁹⁵

Binaenaleyh ister ayet veya hadislerin ihtiva ettiği hükümlerden birini tercih etmek, ister şer'î şerif dairesinde sıfırdan bir ictihad olsun, Kadı Şurayh'e yazdığı mektupta; "Allah'ın kitabında olanlarla hükmet. Eğer onda bulamazsan Allah Resûlü'nün sünnetiyle hükmet. Allah'ın kitabı ve Resûlü'nün sünnetinde yoksa sâlihlerin verdiği hükümlerle hüküm ver. Sâlihlerin verdiği hükümler arasında da yoksa istersen devam et hükmünü ver, istersen geri dur. Geri durup hüküm vermemenin senin için daha hayırlı olduğu kanaatindeyim. Ve's-selâm"⁹⁹⁶ diyen Hz. Ömer'in or-

⁹⁸⁹ Zehebî, s. 108.: Âlûsî, *Çâyetü'l-Emânî*, Riyad 2001, I, 474.

⁹⁹⁰ Zehebî, s. 99.: Suyûtî, s. 92.

⁹⁹¹ Şihâbüddin Ebü'l-Abbas el-Karâfî, *el-Fürûk*, Beyrut ty., IV, 202-205.

⁹⁹² Mecduddîn b. el-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl li Ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvut, Beyrut, 1983, I, 189.

⁹⁹³ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn*, thk.: Mehdî el-Mahzumî ve İbrahim es-Sammerâî, Beyrut-1988, II, 54-55.

⁹⁹⁴ İmâm Rabbânî, s. 223 186. Mektup): el-Karâfî'ye göre de bid'at hükmü ancak ictihadla anlaşılır. Bid'at, şer'î kâideler ve delillere arz edilir. Şayet haram kaideye tekabül ediyorsa, o bid'atın hükmü de haram, vâcib bir kâideye tekabül ediyorsa, vacip; aynı şekilde mubah bir kâideye karşılık geliyorsa mubahtır... (el-Karâfî, *ez-Zehîra*, Beyrut 1994, XIII, 235.)

⁹⁹⁵ Zehebî, s. 109, 119.

⁹⁹⁶ Nesâî, "Kudât", 11/3.

taya koyduğu hüküm ve uygulamaları, bid'at olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira Hz. Ömer mutlak müctehiddir ve onun uygulamaları bid'at değil, ictihad kapsamında ele alınmalıdır.

Ayrıca şunu hatırlatalım ki, müctehidler arasında ictihadla elde edilen hükümlere bid'at diyenler olduğu gibi mesâlihi mürsele ve istihsân yöntemleriyle elde edilen hükümlere de bid'at diyenler olmuştur. Hâlbuki bu tarz fer'i delillerin dinde dayanağı varsa muteber, yoksa merdud olduğu, işin ehillerinin malumudur. Bu da demek oluyor ki, tıpkı bid'atte olduğu gibi din adına ortaya konulan bir hükmün mesnedi şer' ise makbul, değil ise merduddur. Ez cümle bu görüşte olanların, temelde mesâlihi mürsele ve istihsânı, şer'i delil olarak kabul etmedikleri⁹⁹⁷ bilgisini verdikten sonra makalenin ana ekseninden uzaklaşmamak için bir doktora tezi olacak mahiyetteki bu konuyu, sözü kısa keserek burada noktıyoruz.

2. Hz. Ömer'in Kur'an ve Sünnet'e Bağlılığı

Hz. Ömer, "*Hakkında bilgi sahibi olmadığımız hususları Sünnet'e havale edin*"⁹⁹⁸ buyuran Hz. Peygamber'in, açıklamadığı hususlarda görüş beyan etmekten kaçınan⁹⁹⁹ ve din konusunda şahsî görüşle hüküm vermekten sakındıran¹⁰⁰⁰ bir sahabe olmuştur. O, hüküm verirken önce Kur'an'a, ardından sünnete, sonra da re'ye başvurmuştur. Sünnet'e aykırı olduğunu sonradan öğrendiği konularda kendi görüşünü terkederek sünnetle amel etmiştir.¹⁰⁰¹

Hz. Ömer'in, "*Ey insanlar! Sünnet'ten sonra hiç kimse, hidayet sanarak dalalete kaymakta ve dalalet sanarak herhangi bir hidayeti terk etmekte mazur değildir*"¹⁰⁰² ve "*Sünnet, Allah'ın ve Resulü'nün sünnet kıldığı şeydir. Şahsî görüş hatasını Ümmet için Sünnet kılmayın*"¹⁰⁰³ gibi ifadeleri onun Sünnet'e bağlılığının derecesini ve ona muhalefetten sakınma hususundaki hassasiyetini en iyi şekilde göstermektedir.

İyi niyetle de olsa hidayetin ölçüsü olan Sünnet'e muhalefet eden bir kimse hidayeti terk etmiş olacaktır. Hz. Ömer'in ifadelerinden de anlaşılacağı üze-

⁹⁹⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm* (terc.), s. 137-154.

⁹⁹⁸ el-Buhârî, "*Halku Ef'âli'l-İbâd*", 70; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 442; el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1994, II, 133; el-Kurtubî, *Tefsirü'l-Kurtubî*, Kahire 1964, III, 128.

⁹⁹⁹ İbn Mâce, "*Ticâre*", 58; Ahmed b. Hanbel, I, 36, 50.; Müslim, "*Mesâcid*", 78, "*Ferâiz*", 9; İbn Mâce, "*Ferâiz*", 5; Ahmed b. Hanbel, *Muvatta'*, I, 15, 20, 6, 7, 8, 38, 46, 8; el-Hâkim, *Müstedrek*, II, 303; İbn Hibbân, *Sahih*, V, 444, XII, 182.

¹⁰⁰⁰ et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I, 72; el-Bezzâr, *el-Müsned*, I, 254; Ziyâ el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*, Beyrut 2000, I, 325.

¹⁰⁰¹ Muhsin Koçak, *Ömer*, DİA, XXXIV, s. 51.

¹⁰⁰² el-Hatîbu'l-Bagdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, S. Arabistan h.1421, I, 148.

¹⁰⁰³ İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, Demmâm 1994, s. 479.

re, Din'de tutulacak yolu ve gidilecek istikameti belirleme yetkisi sadece Allah'a ve O'nun elçisine aittir. Şahsî görüş ve kanaatine dayanarak, Kur'an ve Sünnet'in dışında yol arayan hiç kimse, dalâletten kurtulamaz.¹⁰⁰⁴

Hz. Ömer'in sünnete olan bağlılığını gösteren uygulamalarından birkaç örnek verelim:

1- Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in Kuba Mescidi'ni zaman zaman ziyâret ettiğini bildiğinden halîfeliği zamânında, pazartesi ve perşembe günleri burayı ziyâret eder, "Kuba çok uzak mesâfelerde olsaydı bile devemi oraya ulaşmak için yine de sürerdim" derdi.¹⁰⁰⁵

2- Hz. Ömer, Hz. Peygamber öptü diye Haceru'l-Esved'i öpmüş ve şöyle demiştir: "Ey taş! Biliyorum ki, sen bir taşsın, ne fayda ne de zarar verebilirsin. Eğer Allah Rasulü'nün seni öptüğünü görmeseydim seni asla öpmezdim."¹⁰⁰⁶ Sonra da "Şüphesiz ki Allah'ın Resulü'nde sizin için güzel örnek vardır"¹⁰⁰⁷ ayetini okumuştur.¹⁰⁰⁸ Hz. Ömer'in burada ümmet adına bir kaygı taşıdığını görüyoruz. Zira insanlar, şirkten yeni çıkmışlardı. Haceru'l-Esved'de nihayetinde bir taş idi ve onun öpülmesi, bir taşın takdis edilmesi gibi bir anlayışa sebebiyet verebilirdi. Herkes de onu, bu duygu ve bu düşüncelerle öpmeye kalkışabilir hatta daha sonraları buna dayanarak bid'at ve hurâfeler türeyebilirdi. Hz. Ömer, bu sözüyle ta'zimin nesnelere değil, dinin şeâirine olması gerektiğine dikkat çekmiş ve ilerde olabilecek istikametten sapmaların önüne geçmiştir.

3- Hz. Ömer, tavaf esnasında omuzları açıp remel yapma konusunda şöyle demiştir: "Şu anda remel yapıp omuzları açmak niye? Allah Teâlâ, İslam'ı yeryüzüne sağlam bir şekilde yerleştirmiş ve küfrü ve kâfirlerin hâkimiyetini de ortadan kaldırmıştır. Böyle olmakla birlikte, Hz. Peygamber döneminde yaptığımız bir şeyi bırakmayız."¹⁰⁰⁹

4- Hz. Ömer, oğlunu kılıçla yaralayarak ölümüne sebebiyet veren bir adama, "Hz. Peygamber'in, "Oğlunu öldüren kimseye kısas uygulanmaz" dediğini duymuş olmasaydım sana şuracıkta kısas uygulardım" demiş ve adama diyetle hükmetmiştir.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁴ Ebubekir Sifil, *Hz. Ömer'in Kur'an ve Sünnet Anlayışı*, Konya 2006, s. 63.

¹⁰⁰⁵ İbn Sa'd, I, 245

¹⁰⁰⁶ Buhârî, *Sahih*, h.no:1597; Müslim, *Sahih*, h.no: 1270.

¹⁰⁰⁷ el-Ahzâb, 33/21.

¹⁰⁰⁸ el-Buhârî, "Hac", 50, 60; Müslim, "Hac", 248, 51; et-Tirmizî, "Hac", 37; en-Nesâî, "Menâsik", 147; İbn Mâce, "Menâsik", 27; el-Muvatta, "Hac", 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 17, 21, 6, 33, 5, 9, 46; İbn Hibbân, *Sahih*, IX, 131.

¹⁰⁰⁹ İbn Mâce, "Menâsik", 27; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 45; el-Hâkim, *Müstedrek*, I, 454; İbn Huzeyme, IV, 2211; et-Tahâvî, *Serhu Ma'âni'l-Âsâr*, II, 182.: Sifil, s. 66.

¹⁰¹⁰ Ahmed b. Hanbel, I, 16, 49; İbnü'l-Cârüd, *el-Müntekâ*, Beyrut 1998, s. 297-8.: Zeylâ'i, *Nasbu'r-Râye*, Beyrut 1997, IV, 339.

5- Üç talakla boşanan kadınlara nafaka ve mesken sağlanması hususunda sahabe ile istişâre ederken Fatıma binti Kays'ın "ben Hz. Peygamberden "üç talakla boşanan kadına nafaka da mesken de yoktur" sözünü işittim" demesi üzerine Hz. Ömer; "Biz, manası muhtemel olan bir rivayete dayanarak bir kadının görüşü ile hükmetmek suretiyle ne Kur'an'ı ne de Sünnet'i terk edecek değiliz. Şayet böyle yaparsak bu nesh olur." demiş ve nafaka ve meskene hükmetmiştir.¹⁰¹¹

Tüm bu örneklerde Hz. Ömer'in, sünnete karşı tutumu, ona temessükü ve Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiili terk etmeme hassasiyeti net bir şekilde görülmektedir.¹⁰¹²

3. Hz. Ömer'in Bid'atlere Karşı Tutumu

Hz. Ömer, bid'atlerden kurtulmanın yegâne yolunun sünnete ittiba olduğunu birçok sözünde vurgulamıştır. Zira ona göre: "Sünnet-i seniyye tarafından her şey açıklığa kavuşturulduktan sonra taat zannıyla herhangi bir yanlış düşen ve yanlış zannıyla bir doğruyu terk eden kimsenin, artık herhangi bir mazereti yoktur."¹⁰¹³ Ya'lâ b. Ümeyye'nin anlattığına göre: "Ömer b. el-Hattâb ile birlikte Kâbe'yi tavaf ediyordum. (...) Hacer-i Eseved'i izleyen "rükn-i garbî"ye gelince, istilam etmesi için elini çektim. "Ne yapıyorsun?" diye sorunca, "İstilam etmiyor musun?" dedim. "Rasulullah ile birlikte tavaf etmedin mi?" diye sordu, "Evet" dedim. "Peki O'nu, batı tarafındaki bu iki rüknü istilam ederken gördün mü?" diye sordu, "Hayır" dedim. Şöyle mukabele etti: "Senin için O'nda üsve-i hasene yok mudur? Bunu yapmayı bırak!"¹⁰¹⁴ buyuran Hz. Ömer'in, "rüknü istilam" gibi cüz'î bir meselede dahi Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi yapmaktan ictinab ettiği ve sünnete uymayan davranışı da "üsve-i hasene" olan Hz. Peygamber'in örnekliğine aykırı bulduğu açıkça görülmektedir.¹⁰¹⁵

Hz. Ömer'in "Sünnet'e Bağlılığı" başlığı altında zikrettiğimiz sözlerine şunları da ekleyebiliriz:

1- "Sünnet'e yapışın ki bid'ate düşmekten kurtulasınız. Sünnet'i öğrenin, bu konuda aciz kalmayın. Zira işlerin en şerlisi sünnete rağmen ortaya çıkarlardır. Sünnet'le yetinmek, dalâlete düşüren ictihaddan daha hayırlıdır."¹⁰¹⁶

¹⁰¹¹ Tirmizî, *Sünen*, h.no: 1180.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 27339.; Bedrüddin ez-Zerkeşi, *Bahrü'l-Muhîr*, Beyrut 1994, IV, 483.

¹⁰¹² Sifil, s. 66.

¹⁰¹³ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc* (thk; Komisyon), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire ty, s. 23.: Ebu'l-Fadl Ahmed en-Nîsâbü'rî, *Mecma'u'l-Emsâl*, Beyrut ty, II, 451.:

...فإنه ليس لخالك هالك مغلرّة في تعدد ضلالتك حسبها هدى، ولا في ترك حقّ حسبه ضلالة. وإن أخطأ ما تعهد الراعي من رعيته تعهدتم بالذي لله عليكم في وظائف دينهم الذي هداهم الله له...

¹⁰¹⁴ Ahmed b. Hanbel, I, 37, 45, 71; Abdürrezzâk, es-San'anî, *Musannef*, Beyrut h. 1403, V, 45.

¹⁰¹⁵ Sifil, s. 65-66.

¹⁰¹⁶ Yusuf b. Hasan, *Mahzu's-Savâb fi Fezâilü Emiri'l-Mü'minîn Ömer b. el-Hattâb*, Medine 2000, II, 682.: Ebu'l-Fadl, II, 451.:

2- "*Kur'an'ı öğrendiğiniz gibi Sünnetler'i, feraizi ve lahmı da öğrenin.*"¹⁰¹⁷

3- "*Kur'an'ı Arap diline uygun okuyun. Zira o Arapça'dır. Sünnet konusunda da tefakkuh edin...*"¹⁰¹⁸

4- Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in sünnetinin bulunduğu konularda şahsî görüşle hüküm verenler hakkında şöyle demiştir: "*Şahsî görüşleriyle hareket edenler, Sünnetler'in düşmanıdır. Onlar, Sünnetler'i ezberlemeye ve anlamlarını kavramaya güç yetiremezler. Kendi görüşlerine tabi olurlar. Kendileri saptıkları gibi başkalarını da saptırırlar.*"¹⁰¹⁹

Hz. Ömer'in bid'atlere karşı tutumunu gösteren düşüncelerini zikrettikten sonra bu konuda birkaç uygulamayı değerlendirelim:

3.1. Müslümanın Bayramı İkidir

Müslümanın bayramı ramazan ve kurban olmak üzere ikidir. Bu iki bayram Sünnet'le sabittir.¹⁰²⁰ Bu iki bayrama ek olarak herhangi bir günü dini bayram diye telakki etmek bid'attir. Hz. Ömer, böyle bir davranışa karşı Müslümanları şu sözle uyarmıştır: "*Siz Allah'ın düşmanlarının bayramlarından uzak durun, şüphesiz ki Allah'ın gazabı Allah'ın düşmanlarının üzerine iner.*"¹⁰²¹ Hz. Ömer, Müslümanların Hz. Peygamberin tayin ettiği bayramlarda karar kılmalarını, ister neshedilmiş geçmiş milletlerin bayramları olsun, ister muhdes / bid'at (sünnete muhalif) bayramlar olsun, kaçınmalarını emretmiştir. Bu bağlamda bakıldığında günümüzde adet haline getirilen yöresel şenlikler, doğum günü kutlamaları ve "sünnet" merasimleri gibi birçok etkinlikleri, dini bir boyut kazandırılarak bayram havasına dönüştürülmesinden sakınılmalıdır.

3.2. Müteşâbih Âyetlerin Manasını Soranı Cezalandırması

Hz. Ömer, Kur'an'ın hakkıyla anlaşılmasının ancak Sünnet ile mümkün olduğunu vurgulamış ve Sünnet'le beyan edilmeyen müteşâbihât hakkında şöyle demiştir: "*Yakında Kur'an'ın müteşâbih âyetleri hususunda sizinle mücadeleye girişen birileri ortaya çıkacak. Onların önünü Sünnetler'le alm. Zira Sünnetler'i bilenler, Al-*

السنة السنة الرمها تنجم من البدعة، تعلموا ولا تعجزوا فإنه من عجز تكلم، وإن شرار الأمور محدثاتها، وإن الاقتصاد في السنة خير من الاجتهاد في الضلالة

¹⁰¹⁷ ed-Dârimî, "Ferâiz", I; VI, 209; İbn Abdilberr, s. 326, 457.

¹⁰¹⁸ Sa'îd b. Mansûr, *Sünen*, Hindistan 1982, II, 270; İbn Ebî Seybe, *Müsned*, Riyad 1997, VI, 129, VII, 150.

¹⁰¹⁹ Kurtubî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fazlihi*, S. Arabistan 1994, II, 2004.: Dârekutnî, *Sünen*, V, 4280.: Beyhakî, *el-Medhal*, Kuveyt ty., 190-1; İbn Abdilberr, s. 476; el-Hatîbu'l-Bagdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I, 180-1.

¹⁰²⁰ Buhârî, *Sahih*, h.no: 952...: Müslim, *Sahih*, h.no: 892...

¹⁰²¹ Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, IX, 18862.: Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, Riyad 2003, XII, 8940.

lah'ın Kitabı'nı daha iyi bilir."¹⁰²² Hz. Ömer'in, bu sözü doğrultusunda gerçekleşen Sabiğ olayındaki tavrı câlib-i dikkattir. Şöyle ki, Sabiğ el-İraki, Müslüman şehir ve grupların içinde Kur'an'dan bazı şeyler sormaya başlamış ve nihayet Mısır'a gelmişti. Bunun üzerine Amr İbnü'l-As onu Hz. Ömer'e gönderdi. (Amr'ın beraberinde Sabiğ'i göndermiş olduğu) elçi, mektubu kendisine getirdiğinde onu okuyunca Hz. Ömer: "Nerede bu adam?" dedi. Elçi: "Kaldığım yerde" dedi. Hz. Ömer: "İyi bak! gitmiş (kaçmış) olmasın. Yoksa onun yüzünden benden, canını yakıcı ceza yersin!" dedi. Sonra elçi onu, Hz. Ömer'e getirdi. Ömer şöyle dedi: "Bid'at arıyorsun ha!" Hz. Ömer, yaş hurma dallarıyla Sabiğ'i öyle dövdü ki, sırtını yara-bere içinde bıraktı. Sonra onu serbest bıraktı. Sabiğ iyileşince, aynısını yaptı, sonra serbest bıraktı. Sonunda Sabiğ iyileşince Hz. Ömer, ona tekrar aynısını yapmak için onu yanına çağırdı. Bunun üzerine Sabiğ: "Eğer beni öldürmek istiyorsan, güzelce öldür. (Yok) eğer beni, (kötü düşüncelerimden kurtarıp) tedavi etmek istiyorsan, vallahi ben, iyileştim!" dedi. Hz. Ömer'de, onun memleketine gitmesine müsaade etti. Ebu Musa el-Eş'ari'ye de: "Müslümanlardan hiç kimse onunla oturup konuşmasın!" diye yazdı. Bu, adama zor geldi ve halini düzeltilti. Sonunda Ebu Musa, Hz. Ömer'e: "O güzelce tevbe etti" diye yazdı. Hz. Ömer'de Ebu Musa'ya, "onunla oturup konuşmaları için halka izin vermesini" yazdı."¹⁰²³

Sabiğ'in, Allah ve tebyin ile görevli Peygamberinin manasını açıklamadığı müteşâbih ayetlerle ilgili soru sorması, Kur'an-ı Kerim hakkında zayıf Müslümanları şüpheye düşürmek ve saptırmak gayesine yönelikti ve bu sorunun sünnette de karşılığı mevcut değildi. Sabiğ, bu bid'at¹⁰²⁴ ile inkârcı münafıklara bir yol icat etmiş oluyordu.¹⁰²⁵ Sâbiğ'in iyi niyetli ve yeterli ilme sahip olmadığı; "Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler"¹⁰²⁶ ayetinden de anlaşılmalıdır. Zira ayetten de anlaşılacağı üzere müteşâbihlerin peşinden gitmek, sadece kalplerinde eğrilik olanlara ait bir özelliktir. Ayet-i kerimede kalblerinde eğrilik olanların fitne çıkarmak için müteşâbihin peşinden koştukları, bununla fitne elde etmek için heva ve heveslerinin peşinden gittikleri zikredilmektedir. Buna mukabil, ilimde yeterli seviyeye gelenlerin, müteşâbihlerin peşinden gitmeyecekleri, müteşâbih hakkında herhangi bir hüküm vermeyecekleri ve teslim olmaktan başka bir tavır

¹⁰²² ed-Dârimî, "Mukaddime", 17; el-Hatîbu'l-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Ya'kûb b. Dâvûd el-Enbârî'nin tercemesinde), XIV, 287.

¹⁰²³ Darimî, *Sünen*, s. 150.: İbn Vaddâh el-Mervânî, *el-Bid'ü*, (thk; Komisyon), yy, h. 1411, s. 159.: Suyuti, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*-Kur'an ilimleri Ansiklopedisi, çev. Doç. Dr. Sakıp Yıldız-Dr. Hüseyin Avni Çelik, İstanbul1987, II, s.11.

¹⁰²⁴ Dârimî, *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt 1995, s. 66.: Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, Beyrut 1983, I, 171.

¹⁰²⁵ Kurtubi, *el-Câmiu li Ahkâm'il-Kur'an*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1997, IV, s.105.

¹⁰²⁶ Âli İmran, 3/7.

da sergilemeyecekleri, bu ayetten rahatlıkla anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilimde rüşuh bulmuş Hz. Ömer'in bu olaya tepkisi, Kur'an tefsirine ve ilmî meselelerin müzakerelerine karşı değil, toplumun fitne ve ayrışmaya düşmesini engellemeye yönelikti. Ona göre bu tarz soruların insanların ilim, amel ve ahlakî gelişmesine hiçbir katkısı yoktur.¹⁰²⁷ Kısacası bu tarz sorular sormak da bid'attir.

3.3. İkinci Namazından Sonra Nafile Namaz Kılanı Dövmesi

Zeyd b. Hâlid el-Cühenî, ikinci namazından sonra iki rekât (nafile) namaz kılıyordu. Yine bu namazı kıldığı bir esnada Hz. Ömer, kendisini gördü ve sopasıyla kendisini dürttü. Zeyd b. Hâlid namazı bitirdikten sonra şöyle dedi: "Vallahi ey Mü'minlerin Emiri! Hz. Peygamber'in bu iki rekâtı kıldığını gördükten sonra onu kılmayı bırakmam." Bunun üzerine Hz. Ömer onun yanına oturdu ve şöyle dedi: "Ey Zeyd b. Hâlid! Eger insanların bu namazı, geceye kadar namaz kılmak için bir basamak olarak kullanacağından korkmasam, bu namazı kılana vurmam."¹⁰²⁸

Yine Abdullah b. Rebâh'dan gelen bir rivayet de şöyledir: "Hz. Peygamber ikindiyi kıldırdı. Bir adam da kalkıp namaz kılmaya başladı. Derken Hz. Ömer, onu gördü ve şöyle dedi: "Otur! Kitab ehli namazlara ara vermedikleri için helak olmuştur." Bunun üzerine Rasulullah sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: "Hattâb'ın oğlu iyi (doğru) yaptı!"¹⁰²⁹ Her iki rivayet birlikte değerlendirildiğinde Hz. Ömer'in yasakladığı namaz kerahet vaktinde sünnete muhalif kılınan namazdır ki bid'at olan da budur. Yoksa aynı kaynaklarda Hz. Peygamberin ikindiden sonra namaz kıldığı ile ilgili rivayetlerde mevcuttur.

3.4. Hz Peygamberin Yolculuk Esnasında Vakit Namaz Kıldığı Mekânı Mescid Edinenleri Bundan Men Etmesi

İbn Süveyd el-Esedî'den gelen bir rivayet şöyledir: Emir'ül-Mü'minin Ömer b. Hattâb ile birlikte Mekke'den Medine'ye doğru yola çıkmıştık. Yolda sabah namazını kıldıktan sonra Hz. Ömer, insanlar bir yöne doğru gittiklerini gördü. Bunlar nereye gidiyor diye sordu. Ey Emire'l-Mü'minin, Hz. Peygamberin bir keresinde namaz kıldığı bir yeri mescid edinmişler, oraya namaz kılmaya gidiyorlar denildi. Bunun üzerine Hz. Ömer, "sizden öncekilerde bu yüzden helak oldu. Onlarda peygamberlerinin ayak bastığı yerleri kutsallaştırdılar. Siz öyle yapmayın. Vakit nerede girerse namazı orada kılınız. Vakit girmemişse geçip gidin. Orada beklemeyin" dedi.¹⁰³⁰

¹⁰²⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/247.; Sifil, s. 30.

¹⁰²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 115.; Abdürrezzâk, *Musannef*, II, 432: Abdurrahman Ebu Şâme, *el-Bâis alâ İnkârî'l-Bid'i ve 'l-Havâdis*, Dârü'l-Hüdâ, Kahire 1978, s. 69.

¹⁰²⁹ Abdürrezzak, *Musannef*, II, 3973.: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVIII, 23121.: Ebu Ya'la, *Müsned*, XIII; 7166.

¹⁰³⁰ Abdürrezzak, *Musannef*, II, 2734.: İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, II, 7550.: İbn Vaddâh, s. 106.

Hz. Ömer'in bu yaklaşımı, günümüzde de olduğu üzere ibadet niyetiyle herhangi bir mekânı (bu mekân; şehir, türbe ve salih olduğuna inanılan herhangi birinin evi ya da eşyası olsa da) kutsallaştırmaktan uzak durulması gerektiğini ortaya koymaktadır.

3.5. Rıdvân Ağacını Kestirmesi

Hicretin altıncı yılında Hudeybiye Anlaşması evvelinde sahabenin Hz. Peygamber'e ettikleri biata, rıdvân bey'atı, gölgesinde bu biatın yapıldığı ağaca da Allah'ın rızasına lâayık bir olayın hâtrasını taşıması dolayısıyla rıdvân ağacı denilmiştir.¹⁰³¹ Rıdvân bey'atinde hazır bulunan Müseyyeb b. Hazn'ın ifadesine göre, biata iştirak eden sahâbiler bir yıl sonraki ziyaretleri sırasında yerini unuttukları için bu ağacı bulamamışlardır. Ancak sonraki yıllarda rıdvân ağacı veya onun yerine başka bir ağaç ziyaret edilerek altında namaz kılınmaya başlanmış, durumu öğrenen Hz. Ömer, zamanla kutsallaştırılacağı kaygısı ve fitne korkusuyla bu ağacı kestirmiştir.¹⁰³²

Hz. Ömer'in bu uygulaması, bir önceki başlıkta olduğu gibi dinin şeâiri haricindeki herhangi bir mekânın veya nesnenin kutsallaştırılmayacağını en açık göstergesidir. Nitekim Malik b. Enes başta olmak üzere Medineli alimler Kuba Mescidi dışındaki Peygamberin izi bulunan bir mekanı mescid edinmeyi veya ziyaret etmeyi mekruh görmüşlerdir. Özellikle Malik b. Enes'in "*hayırlı bile olsa her bid'at mekruhtur*" görüşünde olduğu kaynaklarda nakledilmiştir.¹⁰³³

3.6. Receb Ayının Tamamında Oruç Tutanları Cezalandırması

Şa'bî'den gelen bir rivayete göre, Hz. Ömer, Ramazana benzetilmesi ve cahiliyedeki gibi kutsallaştırılması endişesiyle, Receb ayının tamamını oruçlu geçirenleri dövmüştür.¹⁰³⁴ Başka rivâyette ise Hz. Ömer, Receb ayında oruç tutanların yemek tabağından çektiklerinde ellerine vurur ve onları, ellerini yemek tabağına götürmeye mecbur ederdi. Sonra da: "*Receb ayı sadece Câhiliyye halkı tarafından kutlandığı için yeyin!*" derdi.¹⁰³⁵

¹⁰³¹ Bekir Topaloğlu, "Ağaç", DİA, I, 458.: el-Feth 48/18.

¹⁰³² Buhârî, *Sahih*, V, 4163.: İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, II, 7545.: İbn Vaddâh, s. 108.; Şâtîbî, el-İ'tisâm, S. Arabistan 2008, II, 249.

¹⁰³³ Şâtîbî, el-İ'tisâm, S. Arabistan 2008, II, 249.

¹⁰³⁴ İbn Vaddâh, s. 111.: et-Turtûşî, *el-Havâdis ve'l-Bida'*, Tunus 1959, s. 129.: Ebu Şâme, s. 55.

¹⁰³⁵ Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, Mısır 1993, IV, 210.: et-Turtûşî, s. 129; İbn Hacer, *Tebîyînu'l-Aceb*, Beyrut h. 1408, s. 32.: Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, Kahire 1994, III, 191; Cemaluddîn el-Kâsimî, *Islâhu'l-mesâcid mine'l-bide'i ve'l-evâid*, Kâhire h.1341, s. 76-77; Ebû Şâme, s. 38; el-Menbicî, *Kit. es-Semâ'i ve'r-Raks* -İbn Teymiyye'nin *Mecmû'atu'r-resâili'l-kubrâ'sında* -Kâhire h.1323, II, 369 vd.

Hz. Ömer'in bu tutumuna bakıldığında, üç ayları tutmak gibi bir inanış-
tan ve peygamberin sünnetinde karşılık bulmayan bir ibadeti adet edinmekten
sakınılması gerektiği açıkça anlaşılmaktadır.

4. Hz. Ömer'in Bid'at Zannedilen Uygulamalarına Bir Bakış

Bazı alimler, Hz. Ömer'in birçok uygulamasını bid'at olarak değerlendirmiş-
tir. Şimdi bunlardan bazılarını kısaca değerlendirelim:

4.1. Teravihi Cemaatle Kıldırması

Konuyla ilgili kaynaklarda iki farklı yaklaşım vardır. Birincisi; Bir kısım
İslam âlimi teravih namazının cemaatle kılınmasını ilk başlatan Hz. Ömer'dir
görüşünü savunmuştur. İkincisi; Bir kısım İslam âlimi de bu konuda Hz. Pey-
gamber'in farklı şekillerde amel ettiği, Hz. Ömer'in de bunlardan birini tercih
ettiği durumlardan birisidir görüşünü benimsemişlerdir.

*Birincisi, teravih namazının cemaatle kılınmasını ilk başlatan Hz. Ömer'dir gö-
rüşü; Bu görüşü benimseyenler, "O, Ramazan ayı (gecelelerinde kılınan Teravih) na-
mazını sünnet kılan ve insanları bu uygulamaya etrafında toplayan ilk kişidir. Valilerine
de böyle yapmalarını yazmıştır. Medine'de, biri erkeklere diğeri kadınlara namaz kıl-
dırması için iki kârî görevlendirmiştir"*¹⁰³⁶ şeklindeki İbn Sa'd'dan gelen rivayete
dayanmışlardır. Zira Hz. Ömer, bir Ramazan gecesi mescide gitmiş, insanların
dağınık bir şekilde, bazılarının tek başına, bazılarının da cemaatle namaz kıldı-
ğını görmüş ve yemin ederek: "Bunları tek bir imamın arkasında toplamanın daha
uygun olacağını düşünüyorum" demiştir. Buna müteakip Übeyy b. Ka'b'ı teravih
kıldırma üzere görevlendirmiş ve halkın tek cemaat halinde onun arkasında
namaz kılmasını istemiştir. İnsanlar, bu uygulamayı devam ettirirken bir gece
yine mescide gitmiş, onları dediği şekilde teravih kılarken görünce de "Bu ne
güzel bid'attir..."¹⁰³⁷ demiştir.

*İkincisi, Hz. Peygamber'in farklı şekillerde amel ettiği, Hz. Ömer'in de bunlardan
birini tercih ettiği görüşü; Bu görüşü benimseyen alimlere göre teravihin Hz.
Ömer zamanında cemaatle kılınması ilk değildir. Zira teravih namazının, Hz.
Peygamber ve Hz. Ebubekir zamanında birkaç kez cemaatle kılındığı da ol-
muştur. Bu yönüyle teravihin cemaatle kılınması bir sünnettir.*¹⁰³⁸ Bu görüşte-
kiler şu rivayetleri delil getirmişlerdir:

¹⁰³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, III, 150.: Ahmed et-Tâcî, *Sîretu Ömer b. el-Hattâb*, s. 39-40;

¹⁰³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, V, 58.: Buhârî, *Sahih*, h.no: 2010.: İmam Malik, *el-Muvatta'*, II, 378.

¹⁰³⁸ Beğavî, IV, 119.: Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, S. Arabistan 1992, s. 375.: Tahtavî, *Hâşiye*, Beyrut 1997, 411.: Serahsî, *Mebûsût*, Beyrut 1993, II, 145.: Kâsânî, I, 288.: İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, Beyrut 2004, I, 456.: el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Beyrut 1937, I, 68.

a- Ebû Zerr el-Gıfârî şöyle demiştir: "Ramazan'da Hz. Peygamber ile birlikte oruç tuttuk. Ramazan'ın bitmesine yedi gün kalana kadar bize (farz namazlar dışında cemaatle) hiçbir namaz kıldırmadı. Son yedinci gün geldiğinde gecenin üçte biri geçinceye kadar bize namaz kıldırıldı. Son altıncı (yani ertesi) gün geldiğinde bize (bir evvelki gece kıldırıldığı gibi bir) namaz kıldırmadı. Son beşinci (yani daha sonraki) gün bize (bu defa) gecenin yarısı geçene kadar namaz kıldırıldı. Ben, "Ey Allah'ın Rasulü! Keşke bu gecenin namazını bize nafile kılsan!" dedim. Bunun üzerine, "Bir kimse, imam çekilinceye kadar onunla birlikte namaz kılsa, bu namaz, geceyi ihya etmiş olmak için yeterlidir" buyurdu."¹⁰³⁹

b-Hz. Aişe'den gelen bir rivayette, Hz. Peygamber cemaate üç gün teravih namazı kıldırması, her gece bir öncekinden daha fazla cemaat mescitte toplanmış, nihayet dördüncü gece olduğunda mescidin alamayacağı sayıda insan birikmiş, fakat Hz. Peygamber o gece mescide çıkmamış, sabah namazını kıldırarak üzere çıktığında da şöyle buyurmuştur: " (Dün gece size Teravih kıldırmanın için mescitte) beklediğinizden habersiz degilim. Ancak (bu namazı size kıldırılmaya devam etmem halinde) onun size farz kılınmasından ve sizin de onu eda etmekten acze düşmenizden korktum."¹⁰⁴⁰

c- Câbir b. Abdillah'tan gelen bir rivayete göre: "Übeyy b. Ka'b Hz. Peygamber (SAV) 'e gelerek, "Ey Allah'ın Rasulü! Bu Ramazan'da dün gece başıma bir iş geldi" dedi. Hz. Peygamber: "Nedir o ey Übeyy?" diye sordu. Übeyy, "Evimdeki kadınlar!.. "Biz Kur'an okumasını bilmiyoruz, sana uyararak senin kıldığın namazı kılıyoruz" dediler. Ben de onlara sekiz rek'at namaz (teravih), arkasından da vitir kıldırardım" dedi. Hz. Peygamber, bu duruma memnuniyetini izhar etti."¹⁰⁴¹

Hz. Peygamberin bizzat kendisinin de cemaatle kıldırıldığı bu rivayetlere ziyade olarak Übeyy b. Ka'b'ın, Hz. Peygamber zamanında kadınlardan oluşan bir cemaate teravih kıldırıldığı¹⁰⁴² rivayeti de dikkate alındığında açıkça görülüyor ki, Hz. Peygamber, teravi namazını hem cemaatle, hem de tek başına kılmış ve her iki şekilde kılanları da tasvip etmiştir. Dolayısıyla Hz. Ömer, ilkten bir uygulama (yani istilahi manada bir bid'at) ortaya çıkarmamış, fakih bir sahabe olarak iki sünnetten birisini tercih etmiştir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in, bu

¹⁰³⁹ Ebû Dâvûd, "Ramadân", 1; et-Tirmizî, "Savm", 81; en-Nesâî, "Sehv", 103; "Kıyâmu'l-Leyl", 4; İbn Mâce, "İkâme", 103; Dârimî, "Savm", 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 160, 3.: Abdürrezzâk, *Musannef*, IV, 258; İbn Hibbân, VI, 283.

¹⁰⁴⁰ Buhârî, "Terâvih", 1; "Teheccüd", 5; Müslim, "Müsâfirün", 177; en-Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl", 4; *Muvatta*, "Ramadân", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 177; VI, 267.

¹⁰⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 21098.: Mervezî, *Muhtasarı Kıyâmu'l-Leyl*, Pakistan 1988, s. 217.: Ebu Ya'lâ, *Müsned*, Dımeşk 1984, III, 1981: İbn Hibbân, *Sahih*, VI, 290-1, 2549.: el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, II, 74.

¹⁰⁴² İmam Muhammed es-Seybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 56-7.: Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 151; İbn Şebbe, II, 716.: Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, 440-1; İbn Hibbân, *Sahih*, VI, 290-1.

uygulamayı devam ettirmesinin arka planında "farz kılınır" endişesi vardı. Hz. Peygamber'in vefatıyla bu ihtimal ortadan kalkınca, Hz. Ömer, teravih namazının tek cemaat halinde kılınması uygulamasına dönmüştür.¹⁰⁴³ Öte yandan Hz. Ömer, bu uygulamayla teravih namazını münferit olarak kılma sünnetini de ortadan kaldırmış değildir. Zira isteyenlerin evinde veya mescidin bir köşesinde tek başına kılmaya devam ettiğini gösteren birçok rivayet mevcuttur.¹⁰⁴⁴Nitekim Ebû Hanife'ye Hz. Ömer'in bu uygulaması sorulunca, şöyle demiştir: "Teravih namazı hiç şüphesiz müekked bir sünnettir. Hz. Ömer, bu namazın cemaatle ve yirmi rekât kılınmasını şahsi bir ictihadı ile yapmadığı gibi, bir bid'at olarak da emretmemiştir. O, kendisinin bildiği şer'î bir esasa ve Hz. Muhammed (SAV) 'in bir vasiyetine dayanarak böyle yapmıştır."¹⁰⁴⁵

Bu kapsamda, Hz. Ömer'in teravihi cemaatle kaldırması, şahsî bir içtihat değil; konuyla ilgili Hz. Peygamberin uygulamalarından birinin yeniden te'yidli bir şekilde ifade edilmesinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Zira Allah ve Rasulünün yapmadığı ibadetle ilgili bir davranışı yapmak gibi bir hüküm verdiğinden dolayı Hz. Ömer, sahabe tarafından sert bir tepkiye ve ciddi bir sorgulamaya maruz kalırdı. Oysaki ne böyle bir tepki ve ne de herhangi bir sorgulama söz konusu olmadığı gibi Hz. Ömer'e bu uygulamasından dolayı memnuniyetlerini arz etmişlerdir. Bu durum, söz konusu uygulamanın yeni bir uygulama olmayıp zaten sahabenin bildiği bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır. Velhasıl Hz. Ömer, önceden Hz Peygamber tarafından uygulanan bir davranışı tekrarlamıştır diyebiliriz.Ebubekir Sifil'in de ifade ettiği gibi "bu türlü olaylarda Hz. Ömer'in uygulamasının bağlayıcılığı yoktur. Onun yaptığı, içinde bulunduğu şartlarda Mü'minler için en hayırlı olduğuna inandığı seçeneği hayata geçirmekten ibarettir."¹⁰⁴⁶

Tüm bunlar gösteriyor ki, Hz. Ömer'in teravih namazını, tek cemaatle kaldırması sünneti ortadan kaldıran ve ıstılah manasında kullanılan bir bid'at değil, aksine Hz. Peygamberin bir sünnetinin izharı ve ihyasıdır.¹⁰⁴⁷

4.2. Bir Mecliste Verilen Üç Talakı Geçerli Sayması

Hz. Peygamber (SAV) zamanında her ne kadar bir kısmının isnadlarında zayıflık olsa da bir lafızla verilen üç talakın, üç talak olduğunu gösteren çok sayıda rivayet mevcuttur. Bütün bu rivayetler bir arada ele alındığında bir lafızla verilen üç talakın, üç talak sayılması Hz. Ömer zamanında ihdas edilen

¹⁰⁴³ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 249.: Sifil, s. 139.

¹⁰⁴⁴ Tahâvî, *Serhu Ma'âni'l-Âsâr*, II, 182.

¹⁰⁴⁵ Tahtavî, s. 411.: Serahsî, II, 145.: Kâsânî, I, 288.: İbn Mâze, I, 456.: el-Mevsilî, I, 68.

¹⁰⁴⁶ Sifil, s. 139.

¹⁰⁴⁷ el-Bedr, s. 23.

bir uygulama olmadığı; Hz. Peygamber zamanında da görülen bir durum olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁴⁸ Bu durum gösteriyor ki Hz. Ömer, zamanının şartlarını gözeterek toplumun maslahatına göre Hz. Peygamberin konuyla ilgili farklı uygulamalarından birini tercih etmiştir. Hz. Ömer'in bu uygulaması, istihsan-ı zaruret ilkesine dayandırılmıştır.¹⁰⁴⁹ Bu hüküm maslahata veya istihsana dayansa da sonuçta her iki delilde şer'in muteber gördüğü delillerdir. Ayrıca Hz. Ömer bu görüşünü sahabeye danışmış ve istişare sonucu ortak bir karar olarak uygulamıştır.¹⁰⁵⁰ Bu uygulama, her ne kadar Hz. Ömer'in münferid ichtihadı diye lanse edilse de burada bir sarih icmâ' söz konusudur. Öyleyse bu şer'i deliller ışığında Hz. Ömer'in bir mecliste verilen üç talakı, üç talak olarak geçerli saymasını bir ihdas veya bid'at şeklinde değerlendirmek nasıl mümkün olabilir? Kaldı ki iki sünnet seçeneğinden efdal olanı tercih etmek zaten bidat değildir.

4.3. Ehl-i Kitap Kadınlarla Evliliği Yasaklaması

Hz. Ömer, Huzeyfe el-Yemâni'nin Yahudi bir kadınla evlendiğini öğrendiğinde Huzeyfe'den onu boşamasını istemiştir. Bunun üzerine Huzeyfe, Hz. Ömer'e: "Yoksa Ehl-i Kitap kadınlarla evlenmeği haram mı kılıyorsun?" diye sormuş, Hz. Ömer de: "*Hayır, onlarla evliliğin haram olduğunu söylemiyorum. Ancak (onları çok iyi tanımadığımız için) zinakâr olanlarla evlenmenizden endişe ediyorum*" diye cevap vermiştir. Başka bir rivayette de: "*Bu gidişle Müslüman kadınları bırakıp (Ehl-i Kitab'ın) zinakâr kadınlar (ıy) la evlenmeye başlayacağımızdan endişe ediyorum*"¹⁰⁵¹ dediği nakledilmiştir. Bunlara ek olarak "*Sen Müslümanlar'ın önderisin*"¹⁰⁵² rivayeti de göz önünde bulundurulduğunda Hz. Ömer'in, halk tarafından örnek alınan Huzeyfe gibi sahabenin önde gelenlerinin mübah fiillerine, yukarıda ifade ettiği endişeleri sebebiyle bir kısıtlama getirdiği görülmektedir.¹⁰⁵³

Yine her ne kadar ehli kitap kadınla evlenmek dinen mubah olsa da ayet ve hadislerde mü'min ve dindar olan kadınla evliliğin teşvik edildiği¹⁰⁵⁴ de dikkate alındığında Hz. Ömer'in bu uygulamasını, iki mubahdan efdal olanı

¹⁰⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Sifil, s. 159-184..

¹⁰⁴⁹ Yunus Vehbi Yavuz, "*Haneî Müctehidlerinde İstihsan Metodu*", UÜİFD, I/1, Bursa 1986, s. 90-91.

¹⁰⁵⁰ Müslim, "*Talâk*", 15-17; Ahmed b. Hanbel, I, 314; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, Beyrut ty., III, 30 vd.; Şevkânî, VI, 230; Mahmûd Şeltût-Ali Sâiyis, *Mukârenetü'l-Mezâhib*, Kahire 1953, s. 84.

¹⁰⁵¹ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 122.

¹⁰⁵² Sa'îd b. Mansûr, I, 193-4; İbn Ebî Seybe, III, 296; Taberî, II, 390.

¹⁰⁵³ Sifil, s. 144.

¹⁰⁵⁴ Bakara, 2/221.: Nisa, 4/25, 34.: Buhari, *Sahih*, h.no: 5090.: Müslim, *Sahih*, h.no:1466.

tercih etmek olarak değerlendirmek mümkündür. Görüldüğü üzere burada herhangi bir sünneti yok eden / ortadan kaldıran bir bid'atten bahsedilemez.

4.4. Müellefe-i Kulûba Zekât Vermeyi Yasaklaması

Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir zamanında "müellefe-i kulub"a zekât verildiği bilinmektedir.¹⁰⁵⁵ Zira bu dönemde Müslümanlar, çok güçlü değildi ve müellefe-i kulub denilen bu sınıf onlar için bir tehdit unsuruydu. Hz. Ömer döneminde İslam, Arabistan dışına taşmış, Müslümanlar Suriye, Mısır hatta İran'ı da kapsayan geniş bir coğrafyaya hâkim olmuşlardı. Müslümanların çok güçlü olduğu bu dönemde müellefe-i kulub sınıfı tehdit olmaktan çıkmış ve onlara zekât verme illeti ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla Hz. Ömer, halife olunca bu uygulamayı kaldırmıştır.¹⁰⁵⁶

Saffet Köse bu konuyla ilgili görüşleri verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Hz. Ömer'in kendisine gelen kişilere "müellefe-i kulûb özelliklerini kaybetmeleri sebebiyle bir başka ifade ile ayette öngörülen kategorinin dışına çıkmalarından dolayı zekâtтан pay vermediği" ortaya çıkmaktadır. Fıkıh usûlü kuralıyla söylemek gerekirse hüküm illete bina edilir, hükme medâr olan illet ortadan kalktığı için Hz. Ömer bu şahısları geri çevirmiştir. Hz. Ömer'in tavrının esas sebebi budur. Bu aynen kendisine zekât verilen bir fakirin daha sonra zenginleşmesi sebebiyle fakirlik kapsamı dışına çıkmasından dolayı artık zekât alabilecek özelliğinin ortadan kalkması hali gibidir. Bir müddet sonra aynı şekilde zekâta muhtaç olacak ölçüde fakir hale gelirse yine kendisine zekât verilmesi tabiidir. Böyle bir durumda fakirlerin zekât hissesinin kaldırıldığı ne kadar iddia edilebilirse müellefe-i kulûbun hissesinin kaldırıldığı da aynı şekilde iddiaedilebilir."¹⁰⁵⁷

Nizâmuddîn Abdülhamîd'in bu konuya; "Nasla sabit olmuş bir hükmü Rasûlullah'ın bile ilga etme yetkisi yoktur ki Hz. Ömer ilga etsin. İlga, bizzat Allah tarafından gönderilecek yeni bir vahiy ile olabilir. Bu durumda önceki nas sonraki ile nesh edilmiş olur. Müellefe-i kulûba zekât verilmesi, neshin vaki olmadığı nasla sabit olmuş muhkem bir hükümdür. Nasla sabit olmuş bir hükmü Hz. Ömer nasıl nesh edebilir?! Hz. Ömer, müellefe-i kulûb oldukları ve zekât malında haklarının bulunduğu iddiasıyla kendisine gelenleri nassa başkaldırarak ya da onu ilga ederek değil ince anlayışı (fıkıh), basîreti ve nas uygulaması ile reddetmiştir. Çünkü Hz. Ömer, onların müellefe-i kulûb olma özelliğini kaybetmeleri sebebiyle ilgili nassın kendilerine tatbik edilemeyeceğini gördü. Çünkü kalpleri kazanma (te'lîf), takdiri devlet başkanın ictihadına bırakılmış belli bir zaman aralığı ile sınırlı her türlü olayla ilgili olabilir. Birisinin gönlünü

¹⁰⁵⁵ Müslim, "Zekât", 137 vd.; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 158.

¹⁰⁵⁶ İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk*, Mansûra 1991, I, 259; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 20.: Sifil, s. 142.

¹⁰⁵⁷ Saffet Köse, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, VII, Nisan 2006, s. 24.

*İslâm gerçeğine ısındırmak ve onun öğretilerine teşvik etmek, dikkat çekmek; topluluğu içinde meoiki sahibi olan birisinin şerrini defetmek bunlardandır. Birinci durumda makul bir süre geçtikten sonra, ikinci durumda da İslam'ın yayılması ve güç kazanması sağlanmış ise gönlünü kazanma sebepleri ortadan kalkmış demektir. Bu durumda onlarla müellefe-i kulûb vasfı örtünmez ve bu fondan zekât alma hakları olamaz"*¹⁰⁵⁸ şeklindeki yaklaşımı da konuyla ilgili kanaatimizi te'kid etmektedir.

Yukarıdaki görüşlere ek olarak şunu da söyleyebiliriz: Hz. Ömer, zekâtın kimlere verileceği tek tek bildirilen ayete¹⁰⁵⁹ ziyade yeni bir sınıf ihdas etmediği gibi yeni bir hüküm de ortaya koymamıştır. Aksine bu ayette geçen zekât verilmesi mubah gruplar arasında tercihte bulunmuştur. Netice de Hz. Ömer, zamanın şartlarına ve toplumun maslahatına göre bir karar vermiştir. Burada da herhangi bir sünneti yok eden / ortadan kaldıran bir bid'atten bahsedilemez.

4.5. Kur'an'ın Mushaf Haline Getirilmesi

Bazı savaşlarda ve özellikle Yemâme savaşında çok sayıda hâfız sahâbînin şehid edilmesi, Hz. Ömer'i kaygılandırmış ve harekete geçmesine vesile olmuştur. Zira Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inde uzun uzadıya anlatıldığına göre Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi (cem') fikrini Hz. Ebû Bekir'e ilk açan Hz. Ömer'dir.¹⁰⁶⁰ Hz. Ebu Bekir, "Peygamberin yapmadığı bir şeyi ben nasıl yaparım" diye tereddüd geçirince Hz. Ömer, "Vallahi bu iş hayırlıdır" diyerek onu ikna etmiştir. Bu durumu Hz. Ebu Bekir, "Ömer'in sayesinde Allah benim gönlümü bu işe açtı" diyerek itiraf etmiştir.¹⁰⁶¹ Bazı âlimlere göre Kur'an'ın cem' işlemini için bid'at denilse bile, bununla tıpkı teravihin cemaatle kılınması için kullanılan bid'atteki gibi sözlük anlamı kastedilmiş olur.¹⁰⁶² Zira Kur'an ve Sünnet'i en iyi anlayan ve bid'atin ne olduğunu en iyi bilen iki sahâbenin (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in) bu uygulaması, şer'in reddettiği bid'at olarak değerlendirilmemek doğru değildir. Zaten Kur'an'ın mushaf haline getirilmesine mani herhangi bir nass da yoktur. Bilakis, bu işlemi teşvik eden ve Kur'an'ın kıyamete kadar muhafazasını sağlayan maslahatı mürsele gibi meşru bir delil de söz konusudur.¹⁰⁶³ Nitekim Hz. Ömer ve beraberindekiler –heva ve heveslerinden değil- kesinlikle dinin emirlerine uygun düşen bir maslahat (yarar) gördükleri için bunu yapmışlardır. Çünkü Kur'anın toplanması ve tek mushaf haline geti-

¹⁰⁵⁸ Nizâmuddîn Abdülhamîd, *Mefnûmü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, s. 26.; Köse, s. 28.

¹⁰⁵⁹ Tevbe, 9/60.

¹⁰⁶⁰ Davut Aydın, *Kur'an-ı Kerim'in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi*, Diyanet İlmî Dergi, 2010, sayı,1, s. 63.

¹⁰⁶¹ Buhârî, h.no: 4679.: Abdülhamit Birışık, "Kur'an", DİA, XXVI, 385: el-Bedr, s. 24.

¹⁰⁶² Zehebî, s. 108.

¹⁰⁶³ el-Bedr, s. 24.

rilmesi zaruri maslahatlardan dinin korunması ile ilgili bir durumdur. Dinin korunması da ancak dinin "asıl" kaynağı olan Kur'an'ın korunmasıyla mümkündür.¹⁰⁶⁴

4.6. Sevad Arazisi

Karşılaştığı yeni meselelere cevap ararken ekseriyetle fakih sahabeyle istişare ettiği bilinen¹⁰⁶⁵ Hz. Ömer, Sevad arazisinde tatbik edilecek fikhî hükümlerle ilgili de istişarede bulunmuştur.¹⁰⁶⁶ Günlerce süren istişarelerden sonra sahabe hep birlikte, "görüş senin görüşündür; düşündüklerin ve söylediklerin ne kadar güzel!" demişlerdir.¹⁰⁶⁷ Hz. Ömer de fethedilen bu toprakları haraç vergisi (harac-ı vazife) karşılığında ziraattan daha iyi anlayan eski sahiplerine bırakmıştır. Ebu Yusuf, Hz. Ömer'in bu görüşünü maslahat ilkesine dayandırmaktadır.¹⁰⁶⁸ Zira Hz. Ömer bu uygulamasıyla ziraatı bilmeyenlerin elinde meydana gelebilecek ürün kaybı engellendiği gibi alınan haraç vergisi Müslümanlara dağıtılmak suretiyle âdil bir gelir dağılımı sağlanmıştır.¹⁰⁶⁹ Hz. Ömer, Sevad arazisi ile ilgili valilerinden Ebû Ubeyde'ye yazdığı mektup onun konuyla ilgili verdiği hükmün Kur'an ve Sünnet'e dayalı maslahat olduğunu açıkça göstermekte ve Ebu Yusuf'un görüşünü desteklemektedir. Mektup özetle şöyledir: "Konuyu sahabe ile istişare ettim. Herkes bu konudaki görüşünü ortaya koydu. **Benim bu konudaki görüşüm Allah'ın kitabına tabidir**" dedikten sonra mektubuna fey hükümlerini düzenleyen Haşr suresinin (59) 6-8. ayetlerini kaydetti ve bunların ilk

¹⁰⁶⁴ Şâtıbî, el-İ'tisâm (terc.), s. 137-144 : Hz. Allah Kur'ana "Kitab" adını vermiştir. Bu onun yazılmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber (gelen vahiy yazmak üzere) vahiy kâtipleri edinmiştir. Yazılmış sahifelerin ayrılmasının din koyucu tarafından istendiği akıl ile kavranılamaz ki toplanması için özel bir delile ihtiyaç duyulsun. Âlimlerin dediği gibi Hz. Peygamberin hayatta iken Kur'anı kitap halinde bir araya getirtmemesi, her bir sûreye ilave vahy'in gelme ihtimalinden dolayıdır. (Ahmet İyibildiren, Şâtıbî, el-İ'tisâm tercümesi, 12 numaralı dipnot.)

¹⁰⁶⁵ Koçak, "Ömer", DİA, XXXIV, 53.

¹⁰⁶⁶ Kaynaklarda istişareye katılan ilk Muhacirler arasında Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam ve Abdullah b. Ömer'in ismi geçerken, beşi Evs, beşi de Hazreç'in eşrafı ve büyüklerinden olmak üzere Ensardan ise on kişinin yer aldığı bildiriliyor. (Ebû Yusuf, Kitâbü'l-Harâc (thk; Komisyon), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire ty, s. 35-36.:)

¹⁰⁶⁷ Ebû Yusuf, s. 35-36.:

فَقَالُوا جَمِيعًا: الرَّأْيُ رَأْيُكَ؛ فَبِعَمِّ مَا قُلْتَ وَمَا رَأَيْتَ

¹⁰⁶⁸ Ebû Yusuf, s. 38.:

كَانَ رَأْيِي عَمْرُ هُوَ الصَّوَابُ:
قَالَ أَبُو يُوسُفَ: وَالَّذِي رَأَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنَ الْإِمْتِنَاعِ مِنْ قِسْمَةِ الْأَرْضِينَ بَيْنَ مَنْ افْتَتَحَهَا عِنْدَ مَا عَوَّظَهُ اللَّهُ مَا كَانَ فِي كِتَابِهِ مِنْ بَيَانِ ذَلِكَ تَوْفِيقًا مِنَ اللَّهِ كَانَ لَهُ فِيمَا صَنَعَ، وَفِيهِ كَانَتْ الْخَيْرَةُ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ وَفِيمَا رَأَاهُ مِنْ جَمْعِ خَرَاجِ ذَلِكَ وَقِسْمَتِهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مَحْمُودٌ النَّفْعَ لِجَمَاعَتِهِمْ؛ لِأَنَّ هَذَا لَوْ لَمْ يَكُنْ مُؤَفَّقًا عَلَى النَّاسِ فِي الْأَعْطِيَاتِ وَالْأَرْزَاقِ لَمْ تُشْخَنِ الثُّغُورُ وَلَمْ تُنْقَوِ الْجَيْوشُ عَلَى الشَّرِّ فِي الْجِهَادِ، وَلَمَّا أَمِنَ رَجُوعَ أَهْلِ الْكُفْرِ إِلَى مُدُنِهِمْ إِذَا خَلَّتْ مِنَ الْمَقَاتِلَةِ وَالْمُرْتَدَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالْخَيْرِ حَيْثُ كَانَ.

¹⁰⁶⁹ Mustafa Fayda, "Ömer", XXXIV, 49.

*muhâcirler olduğunu söyledi. Ardından aynı surenin 9. ayetini yazarak orada bahsedilenlerin de Ensâr olduğunu belirtti. Akabinde de 'Bunların arkasından gelenler' şeklinde devam eden 10. ayeti dercederek orada kast olunanın da Hz. Âdem'in çocukları / bütün insanlar olduğunu ifade etti ve ekledi: "Allah, kendilerinden sonra kıyamete kadar gelecekleri bu fey'e ortak kılmıştır. O zaman Allah'ın sana fethinilütfettiği bu toprakları ahalisinde bırak ve haraca bağla. Çünkü onlar ziraat işlerini de iyi bilirler. Kendilerini de güçleri nisbetinde cizye ile yükümlü tut. Eğer biz bu arazileri alıp halkıyla beraber Müslümanlara taksim edecek olursak bizden sonra gelecek olan Müslüman nesillere bir şey kalmayacaktır. Onlar ne konuşacakları bir insan ne de emeğinden yararlanacakları birisini bulabileceklerdir. Arazileri ile birlikte Müslümanlara taksim edilen bu insanlar da hayatta oldukları müddetçe Müslümanlar tarafından sömürülmeye devam edilecek, biz ve bizimle birlikte hayatta olan bu insanlar ölünce bizim çocuklarımız bu sefer onların çocuklarını aynı şekilde sömürmeye devam edecek ve bu kölelik sistemi İslam dini hâkim olduğu müddetçe ebediyyen nesilden nesile devam edip gidecektir. Bu sebeple onlara güçleri nisbetinde cizye (ve harac) koy. Onlara esir muamelesi yapılmasına engel ol. Müslümanların onlara zulmetmelerine ve zarar vermelerine, helal bir yol olmadıkça onların mallarını haksız yere yemelerine mani ol. Onlarla yaptığın anlaşma şartlarına uy."*¹⁰⁷⁰

Hz. Peygamber'in ganimet ile ilgili ayetleri¹⁰⁷¹ uygulamasına kısaca bakıldığında Hz. Ömer'in uygulamasının kaynakları (Kur'an ve Sünnet) açıkça görülecektir. Nitekim Hz. Peygamber, silahla elde edilen Benî Kureyza, Hayber ve Vâdî'l-Kurâ ganimetlerini Enfâl sûresinin 41. ayeti¹⁰⁷² göre; beşte dördünü savaşçılara, beşte birini de ayette zikredilen diğer sınıflara dağıtmıştır. Ayrıca Hayber'in bir kısmı ile Vâdî'l-Kurâ arazisi Yahudilere yarıcılıkla işletmeye vermiştir. Hz. Ömer, halifeliği zamanında Hayber Yahudilerini bu topraklardan çıkarmış ve arazileri tekrar hisse sahiplerine dağıtmıştır. Barış yoluyla ele geçirilen Benî Nadîr ve Fedek arazisi, Haşr suresinin 6-9. ayetlerinin¹⁰⁷³ hükmü

¹⁰⁷⁰ Ebû Yûsuf, s. 140-141; Belâzürî, Ahmed, *Fütuhu'l-Büldân*, Beyrut 1988.s. 371 vd.

¹⁰⁷¹ "Ey Muhammed! Sana ganimetleri soruyorlar. De ki: "Ganimetler "Allah'a ve Resûlüne aittir. O halde, eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlüne itaat edin." (Enfâl (8), 1.)

¹⁰⁷² "Bilin ki, ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir." (Enfâl (8), 41.)

¹⁰⁷³ "Onların mallarından Allah'ın, savaşmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah'ın her şeye hakkıyla gücü yeter. Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiğini

doğrultusunda Hz. Peygambere ait kabul edilmiştir. Hz. Peygamber de bu gelirleri; Haşimoğullarının fakirlerinin ihtiyaçları, devletin savunma giderleri ve yolcular için harcamıştır. Diğer taraftan İslam alimlerinin çoğunluğuna göre Mekke, kuvvet kullanılarak fethedilmesine rağmen Hz. Peygamber tarafından burada ne ganimet (8 / 41) ne de fey (59 / 6-9) hükümleri tatbik edilmemiştir.¹⁰⁷⁴

Hz. Ömer'in, ganimet konusundaki Kur'ân ve Sünnet hükümlerini uygulayışının İslam hukukundaki yansımalarına bakıldığında Hanefilerin konuya yaklaşımı calib-i dikkattir. Nitekim Hanefiler, Hz. Peygamber'in bu alandaki uygulamalarının bir *devlet başkanlığı tasarrufu* olduğu iddiasından hareketle, fetih yoluyla ele geçirilen topraklarda son kararı devlet başkanına bırakmıştır. Bu durumda Devlet başkanı, isterse Enfâl suresinin 41. ayetinin hükmünü (beşte birini beytülmale aldıktan sonra kalanını savaşa katılanlara dağıtma) tatbik eder, isterse haraca bağlamak suretiyle eski sahiplerine bırakır. Sonuçta toprak ya (birinci duruma göre) öşür; ya da (ikinci duruma göre) haraç arazisi olur.¹⁰⁷⁵

Netice de Hz. Ömer'in Sevad arazisi ile ilgili uygulamasını değerlendiren İslam âlimleri, onun nassa rağmen bir tasarrufta bulunduğunu / bid'at işlediğini iddia etmemişler; aksine onun bu tatbikatının nas merkezli maslahat ilkesine dayandığını açıklamaya gayret etmişlerdir. Kaldı ki Hz. Ömer'in –sahabîinde onayını almak suretiyle- istişare ile verdiği hükümler sarih icma; yalnızca ses çıkarmamanın ne türlü bir dînî sorumluluk olduğunu en iyi bilen sahabeden herhangi bir itirazın gelmediği müstakil ictihad ile verdiği hükümler ise sükuti icma olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde bu konu ile ilgili değerlendirme

se onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir. Bu mallar özellikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir. Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara ve rilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir." (Haşr (59), 6-9.)

¹⁰⁷⁴ Mehmet Erkal, "Ganimet", *DİA*, XIII, 352.

¹⁰⁷⁵ Mustafa Fayda, "Fey", *DİA*, XII, 512; Erkal, "Ganimet", *DİA*, XIII, 352.: "Mâlikîler ilke olarak savaşla alınan toprakların fey hükümlerine tabi olduğunu ve taksim edilemeyeceğini, mülkiyeti devlete ait olmak üzere tasarruf hakkının fertlere devredilebileceğini savunurlarken Şâfiîler ganimet hükümlerinin uygulanmasına taraftardır. Şâfiîler Sevâd topraklarının savaşla fethedilmesine rağmen dağıtılmayıp haraca bağlanmasını gazilerin rızasının alınmasına bağlar. Fetih sonrası Mekke'deki uygulamayı da Mekke'nin savaş yoluyla değil Ebû Süfyân'la yapılan barış antlaşması sonucu teslim alınmasıyla izah ederler. Hanbelîler de ise Mâlikîler ve Şâfiîler'in tercihi doğrultusunda iki farklı görüş vardır. Ancak şu kadarına işaret etmek gerekir ki doktrinindeki tartışma bu olmakla birlikte savaşla elde edilen topraklar daima fey hükümlerine tabi kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş ve savaşanlara dağıtılma yoluna gidilmemiş, uygulama bu doğrultuda gelişmiştir." (Fayda, "Fey", *DİA*, XII, 512)

yapılırken Hz. Ömer'in mehir ile ilgili görüşüne yapılan itiraz sonucu, yanlış olduğunun farkına vardığı görüşünden rücu' etmesi de¹⁰⁷⁶ göz önüne alınmalıdır. Binaenaleyh Hz. Ömer'in Sevad arazisi ile ilgili uygulamasında Kur'ân ve Sünnet'e muhalif bir tutum sergilediği ve çok önemli bir konuda sünnetten ayrıldığı / bid'at işlediği söylenemez.¹⁰⁷⁷

5. DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Kur'an ve Sünnet'e rağmen dini konularda ekleme ve çıkarma yapmak şeklinde ifade edilen bid'atlerin, genellikle kişilerin Allah'a daha çok kulluk etmek isteği doğrultusunda ihdas edildiği görülmektedir. Dinî bir yükümlülük maksadıyla -sırf dindarlık olsun diye- dinde mubah ve helâl olan şeyleri terk etmek veya daha çok sevap kazanmak maksadıyla Kur'an ve Sünnet'e ziyade olarak ibadetler ihdas etmek suretiyle işlenen bid'atler, aynı zamanda sünnetlerin de imhası ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Hâlbuki Sünnet demek en genel ifadesiyle "yaşanan İslâm" demektir. Sünnet'e muhalif olmasına rağmen ondanmış gibi görülen / gösterilen bid'at ise, en kısa anlatımıyla Sünnet'in katlidir. Kısacası her bid'atçı bir sünnet katilidir diyebiliriz. Öyleyse Sünnet'in bid'atlere yenik düşmemesi ve kıyamete kadar varlığını sürdürebilmesi için -Hz. Ömer'in örneğinde- İslam alimlerine büyük görevler düşmektedir. İslam âlimleri, işin doğrusunu ve yanlışını delilleriyle ortaya koymak suretiyle bid'at işleyenlere karşı ölçülü bir şekilde tepkide bulunmaz ve duyarsız kalırlarsa, zamanla ihdas edilen bid'atler, toplumun vicdanında dindarlık olarak telakki edilecek ve yerleşecektir. Kur'an ve Sünnet'e bağlılığı son derece net olan Hz. Ömer'in bid'atlere karşı tutumu, bu anlamda önemli bir konuma sahiptir. Vahyin ışığında "Fârûk" lakabını alan Hz. Ömer'in, halifeliği dönemindeki uygulamalar, Hz. Peygamberin getirdiği mesajın, sahabe tarafından doğru ve de gerektiği gibi anlaşıldığının en önemli göstergelerindendir. Çünkü sahabe, harama helal, helale haram demenin, Kur'an ve Sünnet'in ruhuna aykırı görüşlere ses çıkarmamanın, sorumluluğunu en iyi idrak eden kimselerdi. Nitekim Hz. Ömer, Müslüman erkeklerin, ehl-i kitap kadınlarla evlenmelerine bir sınırlama getirdiğinde, sahabenin bu sınırlandırma hakkında "haram mı, yoksa yasak mı" şeklinde sorgulaması, bu sorumluluk bilincinin açık göstergesidir. Yoksa sahâbîler, Hz. Peygamber'in zamanında olmayan pek çok işler yapmışlar, onlara cevaz vererek kabulü hususunda icmâ etmişlerdir. Her icmâ'nın da bir senedi vardır. Meselâ; Kur'ân'ın bir Mushaf halinde toplanması ve nüshaların çoğaltılarak çeşitli bölgelere gönderilmesi, daha sonraki dönem-

¹⁰⁷⁶ İbn Hacer, *Metâlib*, S. Arabistan h.1419, II, 4-5.

¹⁰⁷⁷ Köse, s. 40.

lerde çeşitli alanlarda ilmi eserler ve hadis metinlerinin yazılması gibi hususlarda yapılan icmâ'in senedi genel görüşe göre maslahat iken Hz. Ömer'in, teravihi cemaatle kaldırması, fethedilen (Sevad, Mısır gibi) arazileri ganimet olarak pay etmeyip halka geri vermesi, ehli kitap kadınlarla evlenmeği yasaklaması ve müellefe-i kulûb'a zekâtтан pay vermemesi gibi uygulamalarında husule gelen icmâ'nın senedi ise naslardır. Temelinde icmâ' veya ictihad olan (Hz. Ömer açısından ictihad denilse de sahabenin onayı dikkate alındığında şer'an icmâ' vârid olmuştur) bu tür uygulamaları, sünneti ortadan kaldıran bid'at olarak değerlendirmek mümkün değildir. Aksine Hz. Ömer, bu uygulamalarıyla ümmete, Kur'an ve Sünnet'e ittiba ve itisamın şekilsel değil, ilkesel / makâsîdî olduğunu açıkça göstermiştir. Hz. Ömer, nassın olduğu yerde –nassa rağmen– hiçbir içtihat faaliyetinde bulunmamış buna mukabil, o sadece illetlerin değişmesi sonucu maslahat gereği ahkâma yönelik içtihatlarda bulunmuştur. Bu tür içtihadlara bid'at diye isim verilse bile, kötü ve merdud oldukları iddia edilemez. Çünkü ilmin muhafazası, yayılması ve sonraki nesillere intikali bu sayede olmuştur. Aynı şekilde, evlerin yapı tarzından tutun da sıcak-soğuk iklime uygun kıyafetler gibi hayatı idame ettirmek için ihtiyaç duyulan her türlü malzemeye varıncaya kadar birçok eşya; zaman, mekân ve coğrafyaya göre değişiklik arz etmektedir. Hâlbuki merdud olan bid'atlerin alanı, itikad, amel ve muamelât gibi sınırları Allah ve Resûlü tarafından çizilmiş, helal ve haramlığı belirlenmiş konulardır. Kötü karşılanan, yasaklanan ve haram olan, sahibini bazı kere iman dairesinin dışına çıkartan bid'atlar, bu alanda meydana gelir. Bu ayırımların iyi bilinmesi ve buna göre hareket edilmesi zaruridir. Aksi takdirde bid'at olmayan pek çok konu, bid'at kapsamına dâhil edilmiş ve günlük hayat, yanlış dini anlayışın gölgesinde felç edilmiş olur.

Ancak bilinmelidir ki bid'atlarla mücadele, hiç şüphesiz bir süreçtir; eğitim meselesidir ve kesin sonuçları hemen alınacak bir iş değildir. Bid'atlerin ortadan kalkması için toplumun, sağlıklı bir fıkıh usûlü eğitiminden ve sünnet bilgisi süzgecinden geçirilmesi şarttır. Zira sahih dini yaşamak isteyen hiç kimse –bu Hz. Ömer bile olsa–; "*Kim, benden sonra öldürülmüş sünnetlerinden bir sünnetimi diriltirse, o sünnetle amel edenlerin sevaplarında hiçbir eksiklik olmaksızın aynısı ona da verilir. Kim, Allah ve Resulünün razı olmadığı sapık bir bid'ati çıkarırsa, o bid'atle amel edenlerin günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin aynı günah ona da yazılır*" (Tirmizî, h.no: 2677; İbn Mâce, h.no: 210.) buyuran -dini hayat tarzının "üsvе-i hasene"si olan- Hz. Peygamberin sünnetinden daha güzel bir yol bulamaz.

Netice de İslam demek, Kur'an ve Sünnet demektir. Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılabilmesi, devreden çıkarılması veya ihmal edilmesi, bid'atlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş, insanlar nezdinde karşılık bulmasına ve yay-

günlaşmasına zemin hazırlamıştır. Hangi niyetle olursa olsun bid'at, birinci derecede dini hedef almakta ve ortaya konulan her bir bid'at, bir sünneti yok etmektedir (*İmâm Rabbânî, Mektûbât, 255. Mektup, s. 318.*). Hz. Ömer, bid'atten ve aşırıktan korunmanın en güzel yolunun hiç şüphesiz Kur'ân ve sünnete uy- mak olduğunu, kendinden sonra gelenlere en güzel şekilde göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamîd, Nizâmuddîn, *Mefhûmü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1404 / 1984.
- Abdürrezzâk, es-San'anî, *Musannef*, Beyrut h. 1403.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Kesfü'l-Hafâ*, thk.: Hüsamettin el-Kutsi, Kahire, h. 1351.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dımeşk 2001.
- Âlûsî, *Ğâyetü'l-Emânî*, Riyad 2001.
- Aydüz, Davut, *Kur'an-ı Kerim'in İki Kapak Arasında Bir Mushaf Halinde Cem Edilmesi*, Diyanet İlmî Dergi, 2010, sayı, 1.
- Bardakoğlu, Ali, *İlmihal*, İstanbul 1999.
- Bedr, Abdulmuhsin b. Hamdulbad, *el-Hassü alâ İttibâi's-Sünneti ve't-Tahzîrû mine'l-Bid'i*, yy. 2012.
- Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, Beyrut 1983.
- Belâzürî, Ahmed, *Fütuhu'l-Büldân*, Beyrut 1988.
- Beyhakî, *Sünen-i Sağîr*, Karaçi 1989.; *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, Karaçi 1991.; *el-Medhal*, Kuveyt ty.; *Şuabu'l-İmân*, Riyad 2003.
- Bezzâr, Ahmed, *el-Müsned*, Medine 2009.
- Birişik, Abdülhamit, "Kur'an", *DİA*, XXVI, İstanbul 2002.
- Buhâri, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, Dımeşk h.1422.; *Kurratü'l-Ayneyn bi Refi'l-Yedeyn*, Kuveyt, 1983.
- Cassâs, Ebubekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah*, thk. Nedim Maraşlı ve Üsâme Maraşlı, Beyrut, 1974.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, Lübnan 1985.
- Dârekutnî, *Sünen*, Beyrut 2004.
- Dârimî, *Sünen*, S. Arabistan 2000.; *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, Kuveyt 1995.
- Ebu Ali, Hasan b. Musa, *Cüzü'l-Eşyeb*, thk. Halid b. Kasım 1990.
- Ebu Dâvûd, *Sünen*, Beyrut ty.
- Ebu'l-Fadl, Ahmed en-Nîsâbü'rî, *Mecma'u'l-Emsâl*, Beyrut ty.
- Ebu Ya'lâ, *Müsned*, Dımeşk 1984.
- Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc* (thk; Komisyon), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire ty.
- Erkal, Mehmet, "Ganimet", *DİA*, XIII, İstanbul 1996.
- Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.; "Fey", *DİA*, XII, İstanbul 1995.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, thk.: Mehdî el-Mahzumî ve İbrahim es-Samerrâî, Beyrut 1988.
- Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhit*, thk. Muhammed Naim el-Arkasusi, Beyrut 1993.

- Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-İlcâmü'l-'Avâm an İlmi'l-Kelam* (Mecmu'atü'r-Rasâilî'l-Müniriyye içinde), Beyrut, 1986.; *İhyâu Ullûmi'd-Din*, Mısır 1939.
- Güneş, Yusuf, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehli Raviler ve Rivayetlerinin Değeri*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1999.
- Gürler, Kadir, "Bid'at Kavramı Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 3, sy. 1 (Ocak / Şubat / Mart 2003).
- Hâkim, en-Nisaburî, *Müstedrek*, Beyrut 1990.
- Hatib el-Bağdadi, Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdat*, Beyrut, ts. ; *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, S. Arabistan h.1421.
- Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, Kahire 1994.
- İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyânî'l-İlm*, Demmâm 1994.
- İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî*, Beyrut h. 1404.
- İbn Ebî Seybe, *Müsned*, Riyad 1997.
- İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, trc. Talat Koçyiğit, Ankara 1971.; *Tebyînu'l-'Aceb*, Beyrut h. 1408.; *Metâlib*, S. Arabistan h.1419.
- İbn Hasan, Yusuf, *Mahzu's-Savâb fi Fezâilü Emiri'l-Mü'minîn Ömer b. el-Hattâb*, Medine 2000.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Mısır ty.
- İbn Huzeyme, *Sahih*, Beyrut ty
- İbn Kayyim, el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, Beyrut ty.
- İbn Kesîr, *Müsnedu'l-Fârûk*, Mansûra 1991.
- İbn Mâce, *Sünen*, Beyrut ty.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1997.
- İbn Mâze, *el-Muhitu'l-Burhânî*, Beyrut 2004.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut, ts. .
- İbnu'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, Beyrut 1998.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddîn el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl li Ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvut, Beyrut 1983.
- İbn Vaddâh, el-Mervânî, *el-Bid'u*, (thk; Komisyon), yy, h. 1411.
- İmam Malik, *Muvatta'*, İmarat 2004.
- İmâm Rabbânî, Ahmed Serhendî, *Mektûbât*, Hakikat Kitâbevi Yayınları, İstanbul 2014, (186. Mektup).
- İsbahânî, Ebu Naim *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut 1980.
- İsfehânî, Râgîb, *el-Müfredât fi Çaribi'l-Kur'an*, Beyrut h.1412.
- Karafi, Şihâbüddin Ebü'l-Abbas, *el-Fürûk*, Beyrut ty.; *ez-Zehîra*, Beyrut 1994.
- Kâsânî, *el-Bedâiu's-Sanâî*, Beyrut 1986.
- Kâsimî, Cemaluddîn, *Islâhu'l-mesâcid mine'l-bide'i ve'l-'evâid*, Kâhire h.1341.
- Koçak, Muhsin, "Ömer", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara 1981.; *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992.
- Köse, Saffet, Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, VII, Nisan 2006.
- Kurtubî, *Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fazlihi*, S. Arabistan 1994.; *Tefsirü'l-Kurtubî*, Kahire 1964.; *el-Câmiu li Ahkâm'il-Kur'an*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1997.

- Kutsi, Abdüsettar Abdülhamid, *"Bid'atçının Rivayeti"*, trc.: Selahattin Polat, EÜİFD, Sa. 3, Kayseri, 1986.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *"İbadet Hayatı ve Bidat İlişkisi"*, çev. Seyit Avcı, Diyanet İlmî Dergi, 2007.
- Makdisî, Zıyâ, *el-Ehâdîsü'l-Muhtâre*, Beyrut 2000.
- Menbicî, *Kit. es-Semâ'i ve'r-Raks* -İbn Teymiyye'nin *Mecmû'atu'r-rêsâilî'l-kubrâ'sında*-Kâhire h.1323.
- Mervezî, *Muhtasarı Kıyâmü'l-Leyl*, Pakistan 1988.
- Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Beyrut 1937.
- Müslim, *Sahih*, Beyrut ty.
- Nesâî, *Sünen*, Halep 1986.
- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esma ve'l-Lügat*, Beyrut, 1996.
- Sa'îd b. Mansûr, *Sünen*, Hindistan 1982.
- Sancaklı, Saffet, *Hadisler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliği*, İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 11, c. XI, Sayı 1, Bahar 2016.
- Serahsî, *Mebûât*, Beyrut 1993.
- Sifil, Ebubekir, *Hz. Ömer'in Kur'an ve Sünnet Anlayışı*, Konya 2006.
- Suyutî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an-Kur'an ilimleri Ansiklopedisi*, çev. Doç. Dr. Sakıp Yıldız-Dr. Hüseyin Avni Çelik, İstanbul1987.; *el-Emru bi'l-İttibâ' ve'n-Nehyü ani'l-İbtidâ'*, Kahire h. 1409.
- Şâtûbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, terc; Ahmet İyibildiren, *Kitap Dünyası Yayınları*, Konya 2009.; *el-İ'tisâm*, S. Arabistan 1992.
- Şeltût, Mahmûd-Sâiyis, Ali, *Mukârenetü'l-Mezâhib*, Kahire 1953.
- Şevkânî, *Neylû'l-Evtâr*, Mısır 1993.
- Şeybânî, İmam Muhammed, *Kitâbu'l-Âsâr*, Beyrut ty.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Kahire ty.; *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Riyad 1994.
- Tâcî, Ahmed, *Sîretü Ömer b. el-Hattâb*, yy. 1998.
- Tahâvî, *Serhu Ma'âni'l-Âsâr*, Medine 1994.
- Tahtavî, *Hâşiye*, Beyrut 1997.
- Tirmizî, *Sünen*, Kahire 1975.
- Topaloğlu, Bekir, "Ağaç", *DİA*, I. İstanbul 1988.
- Turtûşî, *el-Havâdis ve'l-Bida'*, Tunus 1959.
- Yavuz, Yunus Vehbi, *"Hanefî Müctehidlerinde İstihsan Metodu"*, UÜİFD, I / 1, Bursa 1986.
- Yazıcı, Muhammed, *İslâm Düşünce Geleneğinde "Her Yenilik Bid'attir Hadisine Yaklaşımlar"*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 2003, sy. XIX.
- Zebîdî, *Tâcü'l-Arus*, thk. İbrâhîm Terzî, Beyrut 1975.
- Zehebî, *et-Temessükü bi's-Sünne ve't-Tahzîrü mine'l-Bid'a*, Medine 1996.
- Zerkeşî, Bedrüddin, *Bahru'l-Muhît*, Beyrut 1994.
- Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, Beyrut 1997.

GÂÎ YORUM AÇISINDAN HZ. ÖMER'İN SEVAD ARAZİSİ İLE İLGİLİ UYGULAMASINA YÖNELİK BİR DEĞERLENDİRME

*Nasi ASLAN**

ÖZET

Bilindiği üzere, hukukta yorumla ilgili “lafzî” ve “gaî” olmak üzere iki ana ekol öne çıkar. Maalesef fıkıh usulündeki lafzî mebhas içerisinde yer alan delalet şekilleri ve kıyas bahislerinde -bazı istisnaları dışarıda bırakacak olursak- lafzî / literal yorumun dışına pek çıkılamamıştır. Bu da nasların arkasında maksûd olan hikmet ve gayenin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Oysa Yüce Allah yaratılışı belli bir hikmete mebni gerçekleştirdiği gibi koyduğu hükümlerde de belli bir gayeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede Kur'an ve sünnette yer alan hükümlerde kulların hem ahirete hem de bu dünyaya dönük maslahatları gözetilmiştir. Buna göre dini literatürde makâsîd-ı şerî'a olarak bilinen İslâm'ın korumayı hedeflediği beş esas “can, mal, nesil / neseb, din ve akıl” şeklinde formüle edilen “tümel gayeleri” içerir. Bu beş esas bir yönüyle Şârî'in hükümlerde gözettiği genel amacı teşkil ederken, bir yönüyle de insanların umumi maslahatlarını ihtiva etmektedir. Diğer taraftan Şârî'nin naslarda yer alan her bir hükümde gözettiği özel gayeler de vardır ki o da söz konusu nasta gözetilen tikel gayeleri oluşturur. Aslında bu gaye belki de o nassın sevk olunuşu ile ilgili güdülen özel amacı teşkil eder. Sonuçta ilgili nassın bu özel gaye ekseninde tümel gayelerle birlikte yorumlanması gerekir.

Nasların sınırlı olayların sınırsız olduğu düşünüldüğünde literal yorumun ihtiyacı karşılamayacağı bir gerçektir. Bu nedenle Müslümanların karşılaştığı yeni meselelerde vahiyle ortaya çıkan bu yeni hadiseler arasında sağlıklı bir bağ kurulabilmesi Şârî'nin gözettiği gayelerin dikkate alınmasıyla mümkündür.

Şârîin maksûdu olan gâyelere bir şekilde vakıf olunduktan sonra naslar da bu gayelere mütenasip bir şekilde yorumlanabilir. Nitekim Hz. Ömer'in bazı uygulamaları bunun en güzel örneklerini teşkil eder. Onun fethedilen Sevad arazisi / Irak toprakları ile ilgili uygulaması ise gâî yorumun en özgün örnekle-

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

rinden biridir. Çünkü Irak topraklarının tamamına yakını Müslümanlar tarafından kılıç / savaş yoluyla elde edilmiştir. Bu durum Enfal sûresinin 41. ayeti ve Hz. Peygamber'in, Hayber topraklarını taksim etmesi ile ilgili uygulaması dikkate alındığında, Sevad topraklarının da taksim edilmesi sonucunu doğuruyordu. Çünkü konuyla ilgili nasların zahiri de bunu gerektirmekteydi. Oysa Hz. Ömer bu araziye taksim etmeyerek eski sahiplerinin elinde bırakıp, bu araziden haraç vergisi almayı ve bu şekilde elde edilen geliri Müslümanların kamu yararına harcamayı daha uygun gördü. Bu husus sahabe arasında uzun süren tartışmalara neden oldu. İşte bu tebliğde Hz. Ömer'in söz konusu tasarrufunda ileri sürdüğü gerekçeler -ki mutata uygulamanın devam etmesi halinde yakın ve uzun vadede doğabilecek olumsuz sonuçların da dikkate alınması gayesi- bütün yönleriyle tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gâî yorum, Hz. Ömer, Hikmet, Sevad Toprakları, Ganimet.

GİRİŞ

Şârî'nin dinî hükümleri koyarken gözettiği ana gayeleri nasların yorumu ve anlaşılmasında merkeze alan anlayış başlangıçta makâsîdî'ş-şeria, hikmetüt'teşrî gibi terimlerle isimlendirilse de günümüzde kısaca "makâsîd", "maslahat" ve "hikmet" şeklinde ifade edilmektedir. Bununla da genelde murad olunan gâî yorumdur.

Cüveynî ve Gazzâlî ile başlayan gâî yorum tartışmaları İzz b. Abdisselâm ve Şihabeddîn el-Karâfî ile bir esasa dönüşmüş, İmam Şâtîbî de *el-Muvâfakât* adlı eseriyle gâî yorumun ilkelerini belirleyerek bu nazariyeyi sistematik hale getirmiştir.

Hz. Ömer gâî yorum esasını her ne kadar teorik düzlemde tartışmamış olsa da onun pratik uygulamaları gâî yorumun en özgün örneklerini oluşturur. Nitekim onun sevâd toprakları ile ilgili tasarrufu da bunun en önemli örneklerinden biridir.

Sevâd, genel manada bugünkü Irak topraklarına tekabül etmektedir. Arap coğrafyacıları Dicle ile Fırat nehirleri arasındaki bölgeyi iki kısma ayırırlar güney kısmına Irak veya sevad ismini verirler. Kuzey kısmına da el-Cezîre derler. Bu bölgeye sevad denilmesi şu şekilde açıklanır: Arapların İslam fetihleri sırasında çölün sarı kumları arasından çıkıp Fırat-Dicle havzasındaki ekili ağaçlık ve koyu yeşil alanı kapsayan kara toprakları uzaktan gördüklerinde buraya gece gibi "siyah" anlamına gelen **sevâd** dedikleri kaydedilmektedir.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁸ Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1989, s. 42; Demirci, Mustafa, "Sevâd" DİA, XXXVI, 576.

Sevâd fethi için ilk akınlar Hz. Ebû Bekir döneminde başladı. Bazı yerler barış yoluyla fethedildi. Halid b. Velid komutasında başlayan düzenli seferler Hz. Ömer döneminde Ebû Ubeyde es-Sekafî ile devam etti. Köprü savaşıyla Müslümanların yenilgiye uğraması neticesi Hz. Ömer Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi kabilesi ile birlikte sevâd bölgesine gönderdi. Arkasından diğer kabileler de Sad b. Ebî Vakkas'ın komutasında birleşerek Kâdisiye savaşında Sâsânî ordusunu mağlup etti (15 / 636) ve bölgenin önemli bir kısmı ele geçirildi. 642 yılında yapılan Nihavend savaşıyla Sevâd'ın fethi tamamlandı.¹⁰⁷⁹ Daha sonra Hz. Ömer'in emriyle bölgenin güneyinde Basra ve Kûfe şehirlerinin kurulduğu bilinmektedir.

Hz. Ömer fetihleri yönetip yönlendirmesi, ortaya çıkan problemlerin çözümü, esirler ve gayr-i müslimler hakkındaki kararları, yeni şehirlerin kurulması ve fethi gerçekleştiren askerlerin çok geniş coğrafyaya yerleştirilmesi vs. birçok konuda ilk uygulamaları (evâil) gerçekleştirmiştir. Nitekim onun döneminde fetihler sonucu ele geçirilen ganimetlerde büyük artış oldu. Hz. Ömer, Müslümanlarla gayri müslimlere ait yeni ortaya çıkan çeşitli problemleri ve ihtiyaçları görerek bunların çözümüne ilişkin düzenlemelere teşebbüs etti. Bu düzenlemelere kazanılan ganimetlerle İslâm'ın eline geçen bu çok büyük coğrafyada yaşayan başka din mensupları ve bunların sahip oldukları toprakları ele alarak başladı.¹⁰⁸⁰ Onun genelde ganimetlerin dağıtılması konusundaki politikası, özelde sevâd arazisi ile ilgili tasarrufu, hikmet eksenli uzun vadeye dayalı gâî yorumun ilk örnekleridir denilebilir. Nitekim tebliğ konusu da bu örnek üzerinde temerküz etmektedir.

Sevâdın fethinden sonra askerlerin Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan bu zengin toprakların kendilerine ganimet olarak dağıtılmasını istemeleri uzun süren tartışmaya neden oldu. Hz. Ömer, Kâdisiye savaşına katılan Becîle kabîlesine fetih gerçekleştirdiği takdirde Sevâd topraklarının dörtte birini vermeyi vaad etmiş ve sonra sözünü de tutmuştu. Basra çevresinde barış yoluyla elde edilen kalelere ait bazı araziler hariç sevâd'ın tamamına yakını savaşla fethedildiğinden mülkiyetin ümmete ait olduğu sonucuna varılıp, daha önce Becîle kabîlesine verilen topraklar da geri alınarak eski sahiplerine iade edildi.¹⁰⁸¹

Hz. Ömer Nihavend savaşından bir yıl sonra (22-643) sevâd topraklarının alanının tespiti, burada çalışan nüfusun belirlenmesi ve vergi miktarlarının tayini için Dicle'nin batı tarafına Osman b. Huneyf'i, doğu tarafına ise Huzeyfe b. Yeman'ı gönderdi. Onlar tarafından bölgede cizye vermeye muktedir 500.000 erkek çiftçinin bulunduğu, Medâin ile Celûla arasında 170.000 kişinin

¹⁰⁷⁹ Demirci, "Sevâd" *DİA*, XXXVI, 577.

¹⁰⁸⁰ Fayda, Mustafa, "Hz. Ömer" *DİA*, XXIV, 46,48.

¹⁰⁸¹ Belâzurî, Ahmed b.Yahya, *Fütûhu'l-Büldân*, (çev. M. Fayda) Siyer Yayınları, İstanbul 2013, s. 302-305; Demirci, "Sevâd" *DİA*, XXXVI, 577.

yaşadığı tespit edildi. Bunun neticesinde ilk yıl 100 milyon ikinci yıl 128 milyon dirhem vergi toplandı.¹⁰⁸²

1. Ganimetlerle İlgili Düzenleyici Hükümler

Ganimetlerin dağıtılması hususu İslam öncesi cahiliye döneminden beri söz konusu olmuştur. Zira bu dönemlerde Arap yarımadasındaki mevcut uygulamaya göre savaşı kazanan ordunun komutanı, ganimetin dörtte birini kendisine ayırır, bölünmesi mümkün olmayan mallar da ona ait olurdu.¹⁰⁸³ Ancak Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra cahiliye döneminde hüküm süren bu ve benzeri uygulamaları kaldırılmış; Enfal sûresinin 69. Ayetinde de beyan olunduğu üzere ganimetin kendisine ve ümmetine helal kılındığını bildirmiştir.¹⁰⁸⁴

Hicretin 2. Yılında yapılan Bedir savaşına kadar ganimet konusunu düzenleyen herhangi bir ayet nazil olmamıştır. Ancak Bedir savaşından sonra büyük miktarda esir ve mal ele geçirilip Müslümanlar arasında anlaşmazlık çıkınca bunun üzerine 8. Enfal 1. ayet nazil olmuştur. Bu ayette ganimetlerin Allah'a ve Resulüne ait olduğu belirtilmiş, Hz. Peygamber de bu ganimetleri savaşa katılan mücahitler arasında eşit olarak taksim etmiştir. Aynı surenin, "*Bilin ki, savaş ganimeti olarak elde ettiğiniz şeylerin beşte biri Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a, hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inansaydınız (bunu böyle bilin). Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.*" mealindeki 41. ayeti nazil olunca ganimetlerle ilgili ayrıntılı hükümler belli olmuştur. Bu ayetin hükümleri ilk kez Benî Kaynuka Yahudilerinden alınan ganimetlere uygulanmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber savaş yolu ile elde edilen Benî Kureyza, Hayber ve Vadi'l-Kura ganimetlerini bu ayette beyan edilen hüküm üzere dağıtmış, ancak Hayber'in bir bölümü ve Vadi'l-Kura arazisini Yahudilere yarıcılık yoluyla işletmeye verilmiştir.¹⁰⁸⁵ Fakat bu uygulama fazla uzun sürmemiş, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Hayber Yahudileri bu topraklardan çıkarılarak araziler tekrar hisse sahiplerine dağıtılmıştır. Beni Nadir ve fedek arazisi barış yoluyla ele geçirildiğinden Haşr sûresinin 6-9. ayetlerinin (fey) hükmü uygulanarak Hz. Peygamber'e ait kabul edilmiş, o da elde edilen gelirleri yolcuların, Haşimoğullarının fakirlerinin ihtiyaçları ve devletin savunma giderleri için harcamıştır.¹⁰⁸⁶ Burada Hayber'in savaş yoluyla mı ya da barış yoluyla mı, yahut bir kısmının savaş

¹⁰⁸² Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 306-307; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 43; Demirci, "Sevâd" *DİA*, XXXVI, 577.

¹⁰⁸³ Erkal, Mehmet, "Ganîmet" *DİA*, XIII, 351

¹⁰⁸⁴ Buhârî, *Humus*, 8; Müslim, *Mesâcid* 3,5; Tirmizî, *Siyer* 5.

¹⁰⁸⁵ Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 43; Erkal, "Ganîmet" *DİA*, XIII, 352

¹⁰⁸⁶ Erkal, "Ganîmet" *DİA*, XIII, 352

yoluyla bir kısmının da barışla mı fethedildiği konusunda farklı rivayetler mevcuttur.¹⁰⁸⁷ Bu farklı rivayetlere bağlı olarak Hz. Peygamber'in bu toprakların tamamını taksim ettiği; bir kısmını taksim edip bir kısmını yarıcılık usulü ile sahiplerinde bıraktığı şeklinde uygulama ile ilgili farklı rivayetler de mevcuttur. Bu zikrolunanlardan Hz. Peygamber'in Hayber'in tamamını taksim etmeyip bir kısmını taksim ettiği görüşü öne çıkmaktadır. Sonuçta Hz. Ömer'in Sevad arazisinin taksimine muhalefet eden sahabileri bu argümanla ikna etmeye çalışmış olması da mümkündür.¹⁰⁸⁸

Konuyla ilgili Enfal suresi 41. ayetinin getirdiği hükümler ve Hz. Peygamber'in uygulaması ortadayken Hz. Ömer, hikmeti esas alan gâî bir yorumla, savaş yoluyla ('anveten) elde edilen toprakları esas sahipleri olan yerli halka haraç karşılığında bırakmış ve onlardan cizye alınmasını kararlaştırmıştır. Yani ganimet statüsünde bulunan ve 8. Enfal 41. ayetinde belirtildiği üzere taksim edilmesi gereken topraklara "fey" hükmünü uygulamış ve bu yorumunu da 59. Haşr 7-11. ayetleriyle desteklemiştir.

2. Hz. Ömer'in Fethedilen Sevad Arazisini Dağıtmaması Hususunda Öne Sürdüğü Gâî Gereçekleri

Her şeyden önce Şâri'in vaz ettiği hükümlerde gözettiği gâî maksatların olduğunu yukarıda belirtmiştik. İşte bu gayeler çeşitli şekillerde bilinebilir, buna dair şu ölçütler esas alınabilir.

a-) Doğrudan ve açık, emir ve yasağın olması. Çünkü emir, yapmayı (fiil) gerektirdiğinden dolayı emir olur. Böyle bir durumda fiilin yapılması Şâri'in maksadıdır. Yapmamak konusundaki yasak da böyledir.

b-) Emir ve yasakların illetlerini dikkate almak. Neslin devamına dönük fayda için nikâh, akit konusu maldan faydalanmaya dönük maslahat için alım-satım gibi.

c-) Şâri'in norm koymasında aslî ve tâlî (tabî) gayeleri vardır. Bunların mansûsu (Kur'an ve sünnetteki normların lafızlarıyla ifade edilen mana ve gayeler) vardır, işaret edileni vardır, mansûslardan çıkarılanı vardır Böylece nasla belirtilmeyenlerin de şâriin maksudu olabileceği sonucu çıkar.¹⁰⁸⁹

Şâriin maksûdu olan gâyeler çeşitli yollarla bilindikten sonra naslar da bu gayelere mütenasip bir şekilde yorumlanabilir. Bu durum Hz. Ömer'in birçok uygulamasında daha açık şekilde görülür. Nitekim Irak, Hz. Ömer devrinde

¹⁰⁸⁷ Şelebî Hayber'in tamamın savaş yoluyla fethedildiği görüşünün daha isabetli olduğunu belirtir. Bkz. Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlül-Âhkâm*, Beyrut 1981, s. 50.

¹⁰⁸⁸ Şelebî, *Ta'lîlül-Âhkâm*, s. 50.

¹⁰⁸⁹ Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y., II, 273-278 ; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Mehmet Erdoğan; Vecdi Akyüz) Rağbet Yayınları, İstanbul 2006, s. 38,39.

Müslümanlar tarafından kılıçla fethedildikten sonra o, bu araziyi eski sahiplerinin elinde bırakıp, bu araziden haraç vergisi almayı ve bu şekilde elde edilen geliri Müslümanların kamu yararına harcamayı daha uygun gördü. Bu konuda temel dayanağı Haşr suresinin 6-10. ayetlerini anlayış ve yorumlayış tarzı idi. Hz. Ömer'e göre ganimetlerin dağıtılmasını konu alan Enfal suresinin 41. ayeti, Haşr suresinin 6-10. ayetleri ile tahsis edilmiştir. Nitekim Enfal suresinin 41. Ayeti ve Haşr sûresinin ilgili ayetleri ganîmetlerin dağıtılması ile ilgilidir.

Sahabenin büyük çoğunluğu ise menkul malların savaş gazileri arasında dağıtıldığı gibi bu arazinin de taksim edilmesini istemekte, bu konuda Hz. Peygamber'in, Hayber topraklarını taksim etmiş olması ile Enfal suresinin 41. ayetini delil olarak gösteriyorlardı. Ayrıca onlara göre Haşr sûresinin ilgili ayetleri ile Enfal suresinin 41. ayeti arasında bir ilgi de yok ki tahsisten söz edilebilsin. Enfal suresinin 41. ayeti kılıç zoruyla, Haşr suresi 6-10. ayetleri ise sulh yoluyla elde edilen "fey"¹⁰⁹⁰ hakkında idi.

Bu konuyla ilgili bir rivayete göre Irak fethedildiği zaman askeri birliklerin komutanı Sa'd b. Ebi Vakkas Hz. Ömer'in çözümüne mevzu olan bu sorunu Hz. Ömer'e bir mektup yazarak iletmış, Hz. Ömer ise cevaben şöyle demiştir: "Mektubun bana ulaştı. Anlattığına göre insanlar / gaziler senden ganimetleri ve Allah'ın fey olarak ihsan ettiği malları kendilerine taksim etmeni istemişler. Bu mektubum sana gelince bu mesele hakkında iyice düşün. Mal, hayvan ve eşya olarak sana getirilen ganimetleri topla. Onları, Müslümanlardan orada hazır bulunanlara bölüştür. Arazi ve nehirleri elinde tutan eski sahiplerine (yerli halka) bırak ki bunlar tüm Müslümanların gelirlerine atıyye olarak dahil olsun. Şayet sen bu arazileri gazilere taksim edersen, gelecek nesillere hiçbir şey kalmaz."¹⁰⁹¹

Bunu teyit eder nitelikte konuyla ilgili diğer bir rivayete göre Hz. Ömer meseleyi önce muhacirlerle müzakere etmiş ancak görüş ayrılığına düşülmüş, bu sırada Abdurrahman b. Avf, toprakların taksim edilmesi gerektiği fikrini savunmuş ve itiraz etmiş. Hz. Ömer ona "Ben böyle düşünmüyorum çünkü benden sonra artık geniş toprakları içeren büyük fetihler gerçekleşmeyecek. Irak ve Şam arazilerini taksim ettiğimde buralarda bulunan ve bulunmayan dul yetim ve muhtaç durumda bulunan gelecek nesillerin ihtiyaçları nereden karşılanacak?" demiş. Bunun üzerine muhacirlerden bazıları muhalefette üsteleryerek, "Bizim kılıçlarımızla savaşarak aldığımız bu toprakları ortada bulun-

¹⁰⁹⁰ Fey': savaşız elde edilen ganimetler ve mallar. Ayrıca haraç, cizye, ticari mal vergisi gibi gelirleri de fey kapsamında değerlendirenler var. Bkz. Fayda, Mustafa, "Fey" , *DİA*, XII, 511-513.

¹⁰⁹¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 302; Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, *Dâru'l-Marife*, Beyrut, t.y. s. 28-29

mayan bir topluluk yani henüz doğmamış torunların torunları durumundaki şahid olmadığımız kişiler için mi alıkoyacaksınız?" diye görüşlerinde ısrarcı olmuşlardı. Tartışma uzayınca Ensar ile de istişare edilmesi istendi. Bunun üzerine Hz. Ömer, Ensar'ın ileri gelenlerinden (eşrafından) on kişi çağırması ve bu meseleyle ilgili görüşünü onlara şöyle aktarmıştır: "Kuşkusuz ben de sizin gibi bir insanım. Siz bugün hak ve hakikat olanı ikrar edersiniz. Bana kiminiz muhalefet, kiminiz de muvafakat etti. Ben sizin, nefsi arzularıma tabi olmanızı istemiyorum. Kaldı ki elinizde hakkı beyan eden bir kitap var. Allah'a yemin ederim ki ne söylüyorsam, emin olun ki onunla ancak hakkı murad ediyorum. Benim kendilerine zulmettiğimi (haklarını gasp ettiğimi) ileri süren insanların sözlerini işittiniz. Ben zulmün sırtına binmekten Allah'a sığınırım. Eğer ben onlara ait olan bir hakkı gasp edip başkalarına vermiş olsaydım, gerçekten zulmetmiş olurdu. Lakin gördüm ki Kisra'nın memleketinden sonra içinde ganimetler bulunan fethedilecek bir yer kalmadı. Allah onların mallarını, topraklarını ve haklarını bize ganimet olarak ihsan etti. Ganimet olarak elde edilen malları hak sahiplerine taksim ettim. Beşte birini ayırıp mahalline sarf ettim. Ben şu anda onun taksimatıyla meşgulüm. Bundan sonra, savaşanlarla diğerlerinin ve gelecek nesillerin teşkil ettiği Müslümanlar için fey olmak üzere fethedilen toprakları asıl sahiplerinin elinde bırakmayı, bu topraklara haraç vergisi koymayı, sahiplerine de bir cizye tayin etmeyi uygun gördüm. İşte şu kaleleri görüyorsunuz. Şam, Cezire, Kufe, Basra ve Mısır gibi şu büyük beldeleri görüyorsunuz. Onları sürekli koruyacak insanlara ihtiyaç var. Aksi halde ehli küfür bu beldelere tekrar döner. Onların askerlerle korunması ve o askerlere gelir sağlanması gereklidir. Hal böyleyken arazi ve ırmaklar şu an ki işleyicileriyle birlikte taksim edildiği takdirde askerlerin giderleri nereden karşılanacak?"

Halife Hz. Ömer'in bu ikna edici sözlerinden sonra orada bulunan ensar duydukları karşısında ikna olmuşlar ve "Görüş, senin görüşündür. Mesele açıklığa kavuştu. Düşündüklerin ve söylediklerin ne kadar da güzel!" diyerek ona hak vermişlerdir.¹⁰⁹²

Sevad arazileriyle ilgili başka bir rivayette Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e "Orayı (vergi karşılığında) eski sahiplerinin elinde bırak ki orası Müslümanlar için faydalı bir kaynak olsun." şeklindeki tavsiyesine uyararak toprakları taksim etmeyip yerli halkın elinde bırakmaya karar verdiği nakledilmiştir.¹⁰⁹³

Sevad (Irak) toprakları hakkındaki tartışmalarda Hz. Peygamber'in müezzini Bilal'in de muhaliflerin başını çektiği kaydedilmektedir. Söz konusu münakaşalar şiddetle devam ettiği sırada Bilal b. Rebah ve arkadaşları, Hz.

¹⁰⁹² Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 26-27; bkz. Şelebî, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, s. 52.

¹⁰⁹³ Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 303; Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 39; Şelebî, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, s. 56; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 9.

Ömer'den Irak ve Şam'dan Allah'ın kendilerine ihsan ettiği "fey"lerin taksim edilmesini isteyerek şöyle derler: "Askerin elde ettiği ganimetlerin taksim edildiği gibi, arazileri de fatihler arasında paylaşır." Hz. Ömer'in bu talebi kabul etmemesi üzerine, "Biz burayı savaş yoluyla güç kullanarak fethettik." diyerek itiraz ederler. Onların bu itirazlarına Hz. Ömer, " Allah sizden sonra gelecek olanlara bu feye ortak etti. Eğer ben size bu toprakları bölüştürürsem sizden sonra gelecek olanlara bir şey kalmaz. Fakat taksim edilmez de kalırsa, kanı yüzünde olan (yani savaşa katılmamış ve yara almamış) San'a da ki çobana bile bu "fey"den ayrılacak nasibi mutlaka ulaşır.¹⁰⁹⁴

Rivayete göre fethi gerçekleştiren komutanlardan Ebû Ubeyde, Hz. Ömer'e fethedilen toprakların durumu ve nasıl uygulamalarda bulunacaklarına dair bir mektup yazdı. Mektubunda Allah'ın Müslümanlara ihsan ettiği ganimetleri, zimmilerle yapılan sulh şartlarını, elde edilen ganimetlerin, halkıyla birlikte şehirlerin, işleyici ve sahipleriyle beraber arazi, bağ ve bahçelerin kendilerine taksim edilmesi konularındaki Müslümanların isteklerini ve düşüncelerini Hz. Ömer'e ilettiler. Hz. Ömer ise Ebu Ubeyde'nin mektubuna şöyle cevap verdi:

"Ben Allah'ın sana bahşettiği ganimetleri, şehir ve kasaba halklarıyla akdettiğin sulhnameleri inceledim. Bu konuları Resulullah'ın ashabıyla istişare ettim. Herkes bu konuyla ilgili görüşünü bildirdi. Benim görüşüm Allah'ın kitabına dayanmaktadır." dedikten sonra mektubuna "Fey" hükümlerini belirleyen 59. Haşr 6-8. ayetlerini kaydederek burada belirtilenlerin "ilk muhacirler" olduğunu söyledi. Ardından aynı surenin 9. ayetini de yazarak burada bahsedilenlerin de "Ensar" olduğunu ifade ettikten sonra mektubuna şöyle devam etti. "Allah, feyle ilgili ayetlerin sonunda, "Onlardan (Allah'ın lütfunu ve rızasını talep eden ve yine Allah'a ve elçisinin davasına yardım eden ilk nesil Müslümanlardan) sonra gelenler (Haşr 59 / 10)" demektedir. "Sonraki nesillerden maksat, Adem'in beyaz, siyah ve kırmızı çocuklarıdır. Allah, işte bu sonraki nesilleri de bu fey'e ortak etmiştir. Allah'ın sana fethini müyesser kıldığı memleketlerin fey'ini, sahiplerinin elinde bırak. Onlara mali güçleri nispetinde cizye koy ve bu cizyeleri Müslümanlar arasında taksim et. Toprağın imarını onlar (yerli halk) yapsın. Çünkü onlar bu işi daha iyi bilirler ve ziraat işlerine de daha yatkındırlar... Eğer biz o toprakları üzerinde yaşayan insanlarla beraber Müslümanlara taksim edersek / ganimet olarak dağıtırsak, bizden sonraki Müslüman nesillere bir şey kalmaz. Allah'a yemin ederim ki bu topraklar sahipleriyle birlikte Müslümanlara taksim edilirse, gelecek çağlardaki Müslümanlar ve zimmiler konuşacak bir insan dahi bulmadıkları gibi, alın teri kazançlarından da faydalanamazlar. Ayrıca topraklarıyla birlikte ganimet hükmüne tabi kılınan bu insanlarsa, Müslümanlar sağ oldukları müddetçe sömü-

¹⁰⁹⁴ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 25

rülürler. Neticede bizden sonra gelecek olan çocuklarımız, onların çocuklarını sömürmeye ve onları köle olarak kullanmaya devam ederler. Böylece onlar İslam dini hakim olduğu müddetçe Müslümanların kölesi olurlar. Bu durum da onların Müslümanlıktan soğumalarına neden olur.¹⁰⁹⁵

Aynı doğrultuda başka bir rivayette ise Hz. Ömer Sevad topraklarını gelecek nesilleri düşünerek eski sahiplerinde bıraktı; buranın halkını da zimmî yaptı. Onlardan cizye, topraklarından da haraç alındı. Buna göre onlar zimmî olup köle değildirler. Bu rivayetle ilgili olarak Süleyman b. Yesar, el-Vefid b. Abdilmelik'in Sevad halkını ganimet olarak kabul etmek istediğini, kendisinin ise Hz. Ömer'in kararını hatırlattığını ve onun da bu karardan vazgeçtiğini belirtir.¹⁰⁹⁶ Hz. Ömer'in bu kararında ganimet hukukunun ötesinde insanî boyutun öne çıktığı görülmektedir.¹⁰⁹⁷

Yine konu ile ilgili başka bir rivayette ise Hz. Ömer'in Cabiye'ye gelmesi ve orada araziyi savaşımlar arasında dağıtmak istemesi üzerine Muaz b. Cebel buna karşı çıkmış ve Hz. Ömer'e şöyle demiştir: "Eğer sen bu toprakları Müslümanlar arasında bölersen, hiç arzu etmediğimiz bir durum hâsıl olur. Çünkü bu takdirde savaşa katılmış gazilerin ellerinde birçok mal ve mülk toplanır ve bu tekelleşmeye kadar gidebilir. Bunlar öldükten sonra, bir nesil gelir. Onlar gayret ve fedakârlıklarıyla İslamiyet'i korurlar; fakat ihtiyaçlarını gidermek için bir şey bulamazlar. Sen bu konuda şimdiki insanlarla birlikte gelecek nesillerin durumunu da hesaba katarak adım at." Bunun üzerine Hz. Ömer Muaz b. Cebel'in tavsiyesine uyarak toprağı savaşımlara taksim etmekten vazgeçti.¹⁰⁹⁸

Bütün bu rivayetler değerlendirildiğinde Hz. Ömer ve onun görüşünü paylaşan sahabe; (1) Fethedilen topraklar ganimet hükmünde sayılarak savaşa katılanlar arasında dağıtılsa gelecek nesillere bir şey kalmayacağı, (2) Böyle bir dağıtım gerçekleşip de topraklar bölüştürülünce, suların taksimi ve kullanımını hususunda, Müslümanlar arasında fesat çıkabileceği, (3) Esirlerin ganimet olarak dağıtılması halinde; bunların Müslümanlar için faydalı olmaları söz konusu iken aksine sömürü aracına dönüşeceği, bu nedenle paylaşılmamasının daha hayırlı olacağı, (4) Müslümanların arazi ile ilgili işleri (çiftçiliği) iyi bilmemeleri ve cihadla yükümlü olan Müslümanların böylesi işlerle uğraşmaması gerektiği, (5) İslam devletinin, kalelerinin ve sınırlarının korunabilmesi için askerlere dolayısıyla onların ihtiyaçlarını, maaşlarını karşılamak için paraya ihtiyaç duyulduğu, (6) Muaz b. Cebel'in dikkat çektiği gibi toprakların dağıtıl-

¹⁰⁹⁵ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-Harâc*, s. 197; Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 12-13.

¹⁰⁹⁶ Belâzûrî, *Fütûhü'l-büldân*, s. 303.

¹⁰⁹⁷ Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 17.

¹⁰⁹⁸ Şelebî, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, s. 56; Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 14.

ması halinde ileride bunların tek elde toplanmasının sakıncalı olduğu gibi bazı endişelere ve haklı gerekçelere sahipti.

Buna karşılık, savaşta fethedilen toprakların, fetih hareketlerine katılan savaşçılar arasında tıpkı diğer ganimetler gibi paylaşılmasını isteyen sahabiler ise (1) Askerlerin elde ettikleri ganimetlerin taksim edilişi gibi toprakların da dağıtılması gerektiğini, (2) Toprağın ganimet ve feyden farklı olmadığını, (3) Savaşa bizzat katılan, yani kendi kılıç güçleriyle kazanılan ganimetlerden olan bu toprakları, bu savaşlarda hazır bulunmayanlara veya onların çocuklarına ve sonraki nesillere bırakmanın doğru olmadığını, (4) Hz. Peygamber'in Hayber arazisini taksim ettiği gibi Irak, Sevad topraklarının dağıtılması gerektiğini savunmuşlar ve bu konularda kendilerinin haklı olduklarını belirtmişlerdir.¹⁰⁹⁹

Hz. Ömer konuyla ilgili görüşüne “[Ey müminler!] Onların mallarından Allah'ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah'ın her şeye hakkıyla gücü yeter. Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir. Allah'ın bahsettiği bu ganimetlerin bir kısmı, yurtlarından ve mallarından edilmiş olan, Allah'ın lütfunu ve rızasını arayan, Allah'ın dinine ve peygamberine yardım eden fakir muhacirlerdir ki onlar davasına sadık olanlardır. Muhacirlerden önce bu yöreyi (Medine) yurt edinmiş ve [gönüllerine] imanı yerleştirmiş olanlar [Ensar], kendilerine hicret edip gelenleri severler; onlara (muhacirlere) verilenlere karşı içlerinde rahatsızlık hissetmezler, yoksulluk içinde bulunsalar dahi onları kendilerine tercih ederler. İşte bu şekilde nefsinin açgözlülüğünden korunmuş kimseler, mutluluğa erişeceklerdir. Onlardan sonra gelenler, “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla ve imana ermiş olanlardan hiçbirine karşı kalplerimizde kin duygusuna yer bırakma. Ey Rabbimiz! Sen şefkatlisin, merhametlisin, diye dua ederler.” mealindeki Haşr sûresinin 6-10. ayetlerini delil göstermiştir. Bu içtihadı isabetli görmeyen taraf ise “Eğer Allah'a ve hakkın batıldan ayrıldığı, iki topluluğun savaşta karşı karşıya geldiği gün [Bedir'de] kulumuza [Hz. Muhammed] inzal ettiğimiz mesajı inanıyorsanız, bilesiniz ki, [savaşta] ganimet olarak ele geçirdiğinizin beşte biri Allah ve onun elçisine, yakın akrabaya, yetimlere, ihtiyaç içinde olanlara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye güç yetirendir.” malindeki 8. Enfal 41.

¹⁰⁹⁹ Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 15-16.

ayet ile Hz. Peygamber'in ele geçen ganimetlerle beraber Hayber arazisinin çoğunu taksim etmesini delil göstermişlerdir.

Ebû Yûsuf da Hz. Ömer'in söz konusu uygulamasını şu şekilde değerlendirir: "Hz. Ömer'in fethedilen toprakları taksim etmemesi, Allah'ın ona lütfettiği bir başarıdır. Bundan hasıl olan maslahat ise Müslümanlara aittir. Yine onun, fethedilen topraklardan vergi alması ve toplanan vergileri Müslümanlar arasında dağıtması, kamuya ait bir faydadır. Zira bu toprakların gelirleri, maaş ve diğer ihtiyaçlarda kullanılmak üzere halka vakfedilmiş olmasaydı, kaleler / sınırlar korunamaz, ordular savaş için hazır olamazdı. İhtiyaçları karşılanan ordular mevcut olmasaydı, inkarcıların İslam ülkelerine tekrar dönmelerine engel olunamazdı. Hayır ve faydanın nerede olduğunu Allah daha iyi bilir."¹¹⁰⁰

Bütün bu görüşler ve rivayetler değerlendirildiğinde Hz. Ömer'in ganimet ve fey taksimi konusunda çok önemli bir uygulamayı başlattığı görülür. Onun ganimet taksimindeki bu uygulaması her ne kadar 8. Enfal 41. ayetteki hükmeye aykırı olsa da Kuran'ın temel maksatlarına uygun düşmektedir. Diğer bir deyişle onun bu konuyla ilgili uygulaması nasları hükümsüz kılmak değil, diğer naslarla istidlal ederek kamu yararının gereğini yapmaktır. Esasen daha önce Hz. Peygamber'in ganimet olarak alınan arazileri Müslümanlar arasında bölüştürmesi, o şartlarda bunu gerekli kılan ve o zamana bağlı "maslahat" düşüncesinin gereği idi. Özellikle Mekke'den yurtlarını, mal ve mülklerini bırakarak hicret eden (muhaçir) sahabeye bu konuda pay vermesi, maslahatı gözetmesi neticesinde olmuştur. Hz. Ömer dönemine gelindiğinde ise maslahat bu gibi arazilerin paylaşılmasını ve harac karşılığında esas sahiplerinde bırakılmasını mucip kılıyordu. Onun bu yönde maslahatı kullanması için bazı gerekçeleri vardır. Hz. Ömer'e göre eğer bu topraklar savaşanlar arasında dağıtılsaydı toprak ağaları ortaya çıkacak, topraklar üzerindeki ahalinin kölelik statüsü o an için başlayıp nesiller boyu devam edecek, bu paylaşım neticesinde hisse sahibi olan kimselerden sonra gelenlere alacak bir şey kalmayacaktı. Kısacası sosyal adalet, ekonomik dengeler ve ileriki yıllarda güvenliğin temini açısından şiddetli bir sıkıntı ortaya çıkacaktı.¹¹⁰¹

Şu da gözden uzak tutulmamalıdır ki eğer Hz. Peygamber Hayber'in taksiminde toprakların bütününe dağıtmayıp bir kısmını kamu yararına dönük harcamalar için sürekli gelir sağlayacak şekilde işleyicilerin elinde vergi karşılığı bırakmış olsaydı, Hz. Ömer bunu delil göstererek kendisinin de Hz. Peygamber'in gözettiği bu maslahatı sevad arazisinde bütünüyle gözetmek istediğini belirterek kendine muhalefet edenleri daha kolay ikna edebilirdi.¹¹⁰²

¹¹⁰⁰ Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 26.

¹¹⁰¹ Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016, sayı 7, s. 43.

¹¹⁰² Şelebi, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, s. 53.

Zahiren Kur'an'a aykırı olarak gözüken bu uygulamada önemli olan diğer bir nokta ise, devlet başkanlığı faktörüdür. Çünkü Hanefi fakihlere göre böyle bir konuda karar verme yetkisi devlet başkanına aittir. Zira Hz. Peygamber de devlet başkanı sıfatıyla konuya dair ayete uygun olarak bu yetkiyle belirli tasarruflarda bulunmuştur. Ancak şu da bir gerçektir ki Kur'an'da devlet başkanının böyle bir yetkisinin bulunduğu pek de söz edilmemiştir. Diğer taraftan konuyla ilgili klasik İslam hukuku âlimleri Hz. Ömer'in bu uygulamasını salt ganimet ve toprak hukuku bağlamında ele almış, dolayısıyla konunun askeri, dini ve daha da önemlisi insani boyutunu ihmal etmişlerdir. Oysa bu konu sadece toprak mülkiyeti ve ganimet hukuku çerçevesinde incelenemeyecek kadar önemli bir konudur. Çünkü Hz. Ömer'in topraklar ganimet olarak dağıtıldığı takdirde her Müslümana üç esir çiftçi düşeceği ve bu insanların devamlı olarak sömürüleceği, ancak buna asla müsaade edilemeyeceği gibi görüşleri konuya toprak hukukunun da ötesinde çok daha anlamlı boyutlar katmaktadır.¹¹⁰³

İlk dönem Hanefi fakihlerinden Cessâs'a göre Hz. Ömer'in bu tasarrufu hem fey hem de ganimet hükümlerini düzenleyen ayetlerle birlikte ele alınmalıdır. Buna göre savaşla fethedilen yerlerde arazi dışında ele geçirilen mallarda ganimet ahkâmı, arazilerdeyse fey hükümleri geçerli olup devlet başkanı duruma göre karar verir. İsterse ganimet hükümlerini uygular ve beşte biri çıktıktan sonra savaşanlara dağıtır. İsterse de fey hükümleri çerçevesinde arazileri sahiplerinde bırakır ve haraca bağlar. Bu ayetlerde bizzat Hz. Peygamber'in isminin zikredilmiş olması, onun uygun gördüğü şekilde tasarrufta bulunma yetkisinin sadece kendisine ait olduğunu göstermektedir. Irak toprakları konusunda ise Hz. Ömer, " Söz konusu ganimetler, içinizden yalnız zengin olanlar arasında dolaşıp duran bir servete dönüşmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir.)" mealindeki ayetten hareketle toprakları dağıtması durumunda bunların sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir güç / servet olacağını kavramış ve 59. Haşr 10. ayette geçen "onlardan sonra gelenler" ifadesinin kendilerine hak tanıdığı sonrakilere de bir şey kalmayacağını düşünmüştür. Bunun üzerine toprakları haraca bağlayarak eski sahiplerinin ellerinde bırakmıştır. Sahabe de onun bu konudaki uygulamasını desteklemiştir.¹¹⁰⁴

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Hz. Peygamber döneminde ganimetlerin dağıtımı ile ilgili uygulamaya zahiren ters düşüyor gibi görünmesine ve bazı sahabîlerin muhalefetine rağmen Hz. Ömer, ganimetlerin taksiminde sahabenin büyük kısmının muvâfaka-

¹¹⁰³ Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 17.

¹¹⁰⁴ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi' Tûrasi'l-Arabî, Beyrut 1992, V, 319. Ayrıca bkz. Cessâs, *Şerhu't-Tahâvî*, Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiye, Beyrut 2010, IV, 235-237.

tını almıştır. Bu uygulamada onun temel hareket noktası ümmetin maslahatı, varlığını sürdürmesi ve korumasıdır. Çünkü daha önce ganimetlerin dağıtılmasında olduğu gibi sevad arazisinin dağıtılması durumunda zannedildiği üzere beklenen faydanın gerçekleşmeyeceği aksine bu durumun zarara dönüşeceği, hatta ümmete büyük bir kötülük isabet edeceği düşüncesidir.¹¹⁰⁵

Sahabe arasında günlerce (bazı rivayetlerde iki üç gün) ¹¹⁰⁶ devam eden tartışmalara neden olan bu meselede¹¹⁰⁷ Hz. Ömer “Ben hüccet buldum” diyerek Haşr sûresinin 6-10. ayetlerini okuduğunu, buna göre fey’in ayetlerde geçenlerin hepsi için ortak bir hak olduğunu, dolayısıyla gelecek nesilleri de düşünerek bunu taksim edemeyeceğini belirtir ve görüşünde ısrar eder.¹¹⁰⁸ Konuyu izah sadedinde önemli makul gerekçeler ileri sürer. Bu bağlamda Haşr sûresi 8, 9 ve 10 ayetleri birbiriyle irtibatlandırarak bir bütünlük içinde ele alarak cumhurdan farklı yorumlar. O, bu ayetleri müstakil olarak değil ganimette hak sahiplerini açıklayan 6. ayete atfederek bu ganimetlerden özellikle yurtlarından ve mallarından uzak kalmış Allah’ın rızasını isteyen muhacirlerin ve ensarın hakkı olduğu gibi 8. ayette sözü edilen gelecek kuşakların da hakkının olduğu sonucuna ulaşır.

Nitekim ilgili ayette “*Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!*”¹¹⁰⁹ buyurularak daha sonra gelecek nesillerin de bu ganimetlerde hakkı olduğuna işaret edilmektedir. Ancak kurulan bu ilginin çok güçlü olmadığını da söyleyebiliriz. Çünkü ayetlerin bütünlüğü ve insicamından bu mananın çıkması biraz güç gözüküyor. Bunun yerine onun doğrudan maslahatı gözettiği ciheti daha isabetli görünmektedir. Çünkü o, bir çok yerde bunun kendisinin re’yi olduğunu dillendirmektedir.

Hz. Ömer’in sadece bu uygulaması değil daha sonraki uygulamalarda da arazi daima fey’ hükümlerine tabi kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş, dolayısıyla savaşanlara dağıtılması cihetine gidilmemiştir.¹¹¹⁰

Aslında fey’in taksiminde hak sahiplerini açıklayan “*Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, ye-*

¹¹⁰⁵ Şelebî, *Ta’lîlü’l-Âhkâm*, s. 48-49.

¹¹⁰⁶ Şelebî, *Ta’lîlü’l-Âhkâm*, s. 50.

¹¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 15-16; İbn Rüşd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984; II, 401; Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları* (Ders Notları) Kayseri 1987, s. 9-10.

¹¹⁰⁸ Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 10.

¹¹⁰⁹ Haşr 59/10.

¹¹¹⁰ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Fayda, Mustafa, “Fey” , *DİA*, XII, 511-513; Erkal, Mehmet, ‘Ganimet’, *DİA*, XIII, 351-354.

timler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın..."¹¹¹¹ meâlindeki ayet de Hz. Ömer'in bu uygulamasının isabetli olduğuna delâlet eder. Çünkü ayette söz konusu taksim gerekçelendirilirken bu elde edilen fey' (ganimetler) in cahiliyede olduğu gibi fakir ve güçsüzlerin yoksun bırakıldığı, zenginler, güçlüler ve idareciler arasında paylaştırılan ve onlar arasında dolaşan bir servete dönüşmemesine vurguda bulunulmuştur. Böylece servetin belirli bir kesimin elinde toplanarak diğerlerinin bundan mahrum kalmaması ve ümmetin bütününe yayılmasını hedeflenmiştir.¹¹¹²

Nitekim cahiliye döneminde elde edilen ganimetlerin en iyisini gücü elinde bulunduran kabile reisleri alır, geride kalan ve beğenilmeyen değersiz malları ise fakirlere bırakılırdı. Allah, zulüm ve haksızlığın cari olduğu, fakirlerin ezildiği bu sisteme son vererek, ihtiyaç odaklı, muhtaç ve fakirlerin de dikkate alındığı âdil bir paylaşımı tesis etmiştir.¹¹¹³ Neticede ayette "zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın" denilmesi "cahiliye hükmüne" dönülmemesi noktasında bir uyarı teşkil edip bu da gâî açıdan fey yoluyla elde edilen servetin adil bir şekilde paylaşımını hedeflemektedir. Hz. Ömer'in de Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda bu uyarıyı dikkate almış olduğu düşünülebilir.

Şâriin maksûdu olan gâyeler bilindikten sonra nasların bu maksada uygun bir şekilde gâî manalarının da dikkate alınarak yorumlanması mümkündür.

Hz. Ömer'in Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda bu gâî yorum başat rol oynamıştır. Zira onun, bu araziye savaş gazileri arasında dağıtmayıp vergi karşılığında eski sahiplerinde bırakması, kamu yararını gözetmesinin yanında gelecek nesilleri düşünen uzun vadeli bir hikmete mebnidir. Aksi halde büyük bir kitlenin, köle statüsüne getirilmesi ve topraklarının da ganimet olarak dağıtılması söz konusu olurdu ki bu duruma düşürülen insanlar İslam'dan soğuyacak bunların çocukları da Müslümanlara düşmanlık besleyeceklerdi.

¹¹¹¹ Haşr 59/7.

¹¹¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü Târihi'l-Arabî, Beyrut 2000, XXVIII, 76; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 159-160.

¹¹¹³ Şelebî, *Ta'tilü'l-Âhkâm*, s. 18; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 76.

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÛFÎ TECRÛBESİNDE HZ. ÖMER MODELLEMESİ

Kadir ÖZKÖSE*

Muhyiddin İbnü'l-Arabî bir insan-ı kâmil örneği olarak dikkat çektiği Hz. Ömer'in çok farklı hususiyetlere sahip olduğunu belirtmektedir. Onun düşünce dünyasında Hz. Ömer'in ayrı bir yeri vardır. Neredeyse tüm eserlerinde, özellikle de *Fütühât-ı Mekkiyye* isimli eserinde fikirlerini Hz. Ömer örneğinde temellendirdiğini görmekteyiz. Biz bu tebliğimizde İbnü'l-Arabî'nin Hz. Ömer'i merkez şahsiyet olarak ortaya koyduğu yirmi temel özelliğini belirteceğiz.

1. Hz. Ömer'in Muhaddes Oluşu

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638 / 1240), Peygamber Efendimizin (sav.) Hz. Ömer için söylediği şu beyanı, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyyesi'nde* özellikle zikreder: "Ümmetlerin muhaddes ve mükellemleri (ilham olan kişileri) vardır. Bu ümmet içinde de var ise o, Ömer'dir."¹¹¹⁴ İbnü'l-Arabî buradaki muhaddes kavramıyla Allah'ın nebî ve resullerle konuşmasını, yani vahyi değil velilerle söyleşmesi anlamında "hadîs" ıstılahını kastetmektedir.¹¹¹⁵ Serrâc eserinde mana sahibi bir zata "muhaddes" in ne olduğu sorulduğunda şu karşılığı verdiğini belirtmektedir: "*Sıdklar derecesinin yücesidir.*"¹¹¹⁶

Hakîm et-Tirmizî (ö.295 / 888) muhaddesi Peygamber Efendimizin getirdiği şeriat üzere insanlığı Allah yoluna davet eden Hak dostu olarak tarif etmektedir. Hak yoluna baş koymaları oranında muhaddeslere Hak lisaniyla Allah'tan varidin geldiğini, ilahi müjdelere ve ilahi yardımlara mazhar olduklarını belirtir. Sözlerinin devamında Hakîm et-Tirmizî muhaddeslere gelen varidlerin şeriatı neshedemeyeceğini ve hatta bu varitlerin şeriate tamamen muvafık olduğunu söylemektedir.¹¹¹⁷

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹¹¹⁴ Buhârî, Fedâilu Ashâbi'n-Nebî, 16.

¹¹¹⁵ Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhât*, Beyrut, ts. (I-IV), c. II, s. 76-7.

¹¹¹⁶ Ebu Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdülhalim Mahmud & Abdülbaki Sürûr, Mek-tebetü's-Sekâfetü't-Diniyye, Kahire 1998, s. 173.

¹¹¹⁷ Hakîm Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, Beyrut 1965, s. 352-353.

İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137 / 1724), Hz. Ömer'le özdeşleştirilen bu muhaddes kimliğini; gönlüne bir şey ilham edilen ve bu ilham edilene firasetle haber veren, sonra da o şey, söylediği gibi çıkan kimsedir, diye tanımlamaktadır. Muhaddesliği velilerin yüce mertebelerinden bir mertebe olarak nitelendirilmektedir.¹¹¹⁸

Hakim et-Tirmizî'nin sorduğu “nebîler ile muhaddesler arasındaki fark nedir?” sorusunu İbnü'l-Arabî, “*Nebîler ile muhaddesler arasındaki fark, teklîftir. Nübüvvet için mükellefkılma ilmine sahip olma şartı vardır. Muhaddesin hadîsi içinse, öncelikle teklîf mevzu bahis değildir. Her nebî muhaddestir fakat her muhaddes nebî değildir.*” diye cevap vermektedir.¹¹¹⁹

2. İnsan-ı Kamillerin Üstünlükleri Meselesi

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638 / 1240) Şit fassında hâtem-i velâyet konusunu ele alırken hâtem-i velâyeti Peygamber Efendimizin bâtını, hâtem-i nübüvveti ise Peygamber Efendimizin zâhiri olarak nitelemektedir. Hâtem-i velâyetin şer'î hükümlerde hâtem-i resule tabi olması ve şeriat ilmini ondan alması bakımından hâtem-i nübüvvetten aşağı olduğunu belirtir. Hâtem-i rusulün de ilimleri hâtem-i evliyanın mişkâtinden alması nedeniyle hâtem-i evliyanın hâtem-i nübüvvetten üstün olduğunu belirtir. Hâtem-i velâyetin bir yönden hâtem-i rusulden üstün, bir yönden de aşağı olmasının alameti olarak Hz. Ömer'in durumunu örnek vermektedir.¹¹²⁰ Bedir gazvesinde esir düşen müşriklere nasıl muamele yapılacağına dair Peygamber Efendimiz ashabıyla istişare etmiş. Hz. Ebu Bekir “*Ey Allah'ın Resulü, bunlar bizim akraba ve taallukatımızdandır, bir miktar para alıp onları azat edelim*” buyurdu. Ashâb-ı kiramanın diğerleri de Hz. Ebu Bekir'in görüşünü paylaştılar. Hz. Ömer ise “*Bunlar küfrün imamlarıdır, hepsini katledelim*” görüşünü ortaya attı. Muaz b. Cebel (ra.) da Hz. Ömer'in kanaatindeydi. Peygamber Efendimiz de çoğunluğun görüşüne uyup Hz. Ebu Bekir'in görüşünü hayata geçirdi. Bunun üzerine Enfâl suresinin 67 ve 68. âyetleri nazil oldu.¹¹²¹

Nazil olan âyetler üzerine ağlayan Peygamber Efendimiz; “*Eğer azap nazil olsaydı, Ömer ve Muâz'dan (ra.) başkaları kurtulmazdı.*” buyurur. İbnü'l-Arabî

¹¹¹⁸ Bursevi, Tefsir, c. VII, s. 174, 187.

¹¹¹⁹ Muhyüddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Beyrut, ts., c. II, s. 78-79.

¹¹²⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem ve't-talikât aleyhi*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Affîfî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, s. 62-63.

¹¹²¹ Enfâl, 8/67-68: “*Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fide)den dolayı size büyük bir azap dokunurdu.*”

Peygamber Efendimizin bu beyanıyla Hz. Ömer'i ve Muaz b. Cebel'i orada hazır bulunanlardan üstün gördüğünü belirtmektedir.¹¹²²

Hurmaların aşılması konusunda Peygamber Efendimizin ashabına; "Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz." beyanını, insan-ı kâmillerin her mertebede ve herşeyde üstünlüklerinin olamayacağına bir başka delil olarak sunmaktadır.¹¹²³

3. Hz. Ömer'in Peygamber İlmîni Varis Oluşu

İbnü'l-Arabî Süleyman Fassında rüya konusunu ele alır. "Gerçek hükümdar olan Allah yücedir. Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur'an'ı okumakta acele etme. 'Rabbim! İlmîni arttır' de."¹¹²⁴ âyet-i kerimesinin gereğince amel eden Peygamber Efendimizin Allah'tan ilmîni artırmasını talep ettiğini söyler. Hatta gündelik hayatta kendisine süt verildiği zaman rüyayı yorumlaması gibi, onun sütü de ilim ile tevil ettiğini belirtmektedir. Rüyasında kendisine süt verildiğini gören Peygamber Efendimiz, o sütü içip arta kalanını Hz. Ömer'e verir. Bu rüyasını ashab-ı kirama aktarınca, onlar; "Ey Allah'ın Resulü sütü ne ile tevil ettin?" diye sorarlar. Peygamber Efendimiz de sütü ilimle tevil ettiğini bildirir. Rüyasında içtiği bir bardak sütün kalanını Hz. Ömer'e vermesini, İbnü'l-Arabî Hz. Ömer'in Hz. Peygamberin ilmîne varis oluşuyla izah etmektedir.¹¹²⁵

4. Maneviyat Sürüleri Arasında Hz. Ömer'in Yeri Meselesi

İbnü'l-Arabî maneviyat yolunun süvarilerinden bahseder. Bunları Kutuplar, İmamlar, Evtâd, Ebdâl, Nukebâ, Nucebâ, Recebiyyûn ve Efrâd diye sınıflandırır. Efrâdı Kutbun hükmünün dışındaki zümre olarak niteler ve Kutbun onlarda bir tasarrufunun olmadığını belirtir. Efrâdın sayılarını üç ve daha yukarısındaki tekli sayılarla betimler. Efrâdın mertebesini ferdâniyet mertebesi olarak isimlendirir, onlara ait ilahi ismi el-Ferd ismi olarak belirtir.¹¹²⁶

Efrâddan sayılan isimleri sıralarken, Hz. Ali, Abdullah İbn Abbas ve Ömer İbn Hattâb üçlüsünü öncelikli olarak zikreder.¹¹²⁷ Allah'ın Hz. Ömer'e verdiği gücü ifade sadedinde Peygamber Efendimizin; "Ömer! Şeytan bir mevzide seninle karşılaşsa, yolunu değiştirir" sözüne yer verir.¹¹²⁸ Şeytanı yolunu de-

¹¹²² Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı & Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, c. I, s. 215-216.

¹¹²³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 216.

¹¹²⁴ Tâhâ, 20/114.

¹¹²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem ve't-ta'likât aleyhi*, s. 158-159.

¹¹²⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Kahire 1985, c. III, s. 244-245.

¹¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. III, s. 248-252.

¹¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. III, s. 252.

ğiştirecek istikamet çizgisini İbnü'l-Arabî Ömeriyyü'l-Makam olarak değerlendirmektedir. Bu makamı şeytanı def etmenin ilacı olarak tarif eder.¹¹²⁹

5. Hz. Ömer'in Şeytana Yolunu Değiştirmesi

Gittiği yolu batıl olarak ifade eden İbnü'l-Arabî, bu hadisten hareketle Hz. Ömer'in gittiği yolda batılın esamesi okunmaz der. Hz. Peygamberin tespiyle Hz. Ömer sadece doğruluk yollarına gittiğini, bu çerçevede Hz. Ömer'in Allah yolunda kınayanın kınamasının alıkoymadığı kimselerden olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî doğruluğun ulaşılması ve nefislerde taşınması zor olduğu için nefislerin onu taşıyamayacağını ve reddedeceğini söyler. Peygamber Efendimizin; *"Doğruluk Ömer'de bir gedik bırakmamış!"* dediğinden bahseden İbnü'l-Arabî, Hz. Ömer'in zahirde de batında da doğru olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Arabî, Hz. Ömer'in doğruluğunun göstergesini;

1. Başkasından insaf beklemeyişi
2. Riyaset sevgisinin olmayışı
3. Allah'a kulluktan dışarı çıkmayışı
4. Kendisini ilgilendirmeyen işlerle meşgul olmayışı
5. Kendisiyle ve ekşiğiyle ilgilenerek insanların ayıplarını görmediği için Hakk'ın çağırıldığı işten yüz çevirmeyişi olarak sıralamaktadır.¹¹³⁰

6. Hz. Ömer'in Sabah Ezanındaki İlave İbaresini

Sabah ezanında okunan *"Namaz uykudan hayırlıdır"* ibaresini Hz. Ömer'in bir eylemi sayarak bazı kesimlerin dikkate almadıkları konusuna değinen İbnü'l-Arabî, Hz. Ömer'in bu fiilini din bakımından dikkate alıp kabul ettiğini üzerine basarak dile getirmiştir.¹¹³¹

¹¹²⁹ İbnü'l-Arabî Ömeriyyü'l-Makamı ve şeytanın hastalığından kurtulmanın ilacı olan Ömeriyyü'l-Makam'ı şu şekilde izah etmektedir: *"Bir haram ya da mekruhu işlemekle ilgili bir düşünce aklına geldiğinde, bu düşüncenin şeytandan geldiğini bilmelisin. Mübah işlemek hususunda akla bir düşünce geldiğinde bunun nefisten kaynaklandığını bilmen gerekir. Şeytan haram veya mekruhu işlemekle ilgili bir düşünce akla getirdiğinde ondan uzak durulmalıdır. Mübah davranışları işlerken onun mübah olduğunu bilerek işle. Bir farz hakkında sana bir düşünce geldiğinde tereddüt etmeden o fiili işlemeye gayret et. Farzların ifasına yönelik içimizde doğan düşünce melekettir. Bir mendup hakkında bir düşünce hasıl olacak olursa, ilk düşünceyi aklında tut ve onda karar kıl. Çünkü böyle bir düşünce bazen şeytandan olabilir. Daha üstün ve değerli başka bir mendup nedeniyle onu terk etmene dair bir düşünce aklına gelirse, sakın ilkinin bırakma ve onda sebetkar ol. İkinciye de aklında tut ve onu da yap. Böyle yaptığında şeytan amacını gerçekleştiremediği için rezil olarak geri döner. Bu reçete sayesinde şeytanın hastalığını kendinden uzaklaştırmış olursun. Hz. Ömer'in davranışını takip eden Ömeriyyü'l-Makam olursun. Kendisine böyle davranırsan, şeytan bir vadiye karşına çıksa, mutlaka yolunu değiştirir."* Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye, tah. Osman Yahya, c. IV, s. 290-291.*

¹¹³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye, tah. Osman Yahya, c. III, s. 252-253.*

¹¹³¹ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye, tah. Osman Yahya, c. VI, s. 127-128.*

7. Hz. Ömer'in Duası

İbnü'l-Arabî'ye göre kul Rabbi ile karşılıklı konuşmayı amaçlayabileceği gibi bazen bu hal farkında olmaksızın ansızın vuku da bulabilir. Tıpkı Hz. Musa'nın ateş bulmak için yürürken Allah'ın onunla konuşması gibi. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün ibadetlerde ilke, bazı istisnaların dışında, yükümlülerin bir amacı ve gayesi olmaksızın kendiliğinden Allah tarafından olmalarıdır. Bunun istisnasını Hz. Ömer'in duası ve dileği üzerine örtünme gibi âyetlerin nüzülü olarak göstermektedir.¹¹³²

8. Hz. Ömer'in Namazında Rabbiyle Konuşması

İbnü'l-Arabî bedene, nefse ve akla ait olmak üzere üç tür hastalıktan bahsetmektedir. Allah'ın emrettiği yükümlülüğü yerine getirmekten alıkoyan arzu ve niyetleri nefse ait hastalıklar olarak nitelerken, dini meseleleri bağlamından koparan ve imana zarar veren saptırıcı kuşkuları akla ait hastalıklar olarak görmektedir. Nefsânî hastalıklara sahip olsa da kişinin Hakk'ı müşahede ederek namaz kıldığından bahseder. Konuyla ilgili olarak Hz. Ömer'in orduyu namazdayken hazırlamasını örnek olarak sunmaktadır. Doğru sözlü mümin olarak Hz. Ömer'in Rabbinden başka kimseyle konuşmadığını söylemektedir.¹¹³³ Hz. Ömer gibi namazında Rabbiyle konuşan bir kul olmak gerektiğini belirtir.¹¹³⁴

9. Keşf Sahiplerinin İnfakı

İbnü'l-Arabî keşf sahibi kişinin kimseden bir şey istemeyeceğini ve bütün malını sadaka olarak vereceğini söyler. Dolayısıyla keşf sahiplerinin keşflerine göre hareket edeceklerini belirtir. Konuyu Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer üzerinden tartışmaya açar. Hz. Ömer'in rivayet ettiği şu hadise yer verir: "Hz. Peygamber bir gün sadaka vermemizi emretmişti. O gün benim malım vardı. İçimden, 'Bir gün Ebu Bekir'i geçeceksem o gün bugündür' diye geçirdim. Malımın yarısını getirdim. Hz. Peygamber, 'Ailene ne bıraktın?' diye sordu. Ben de 'Bu kadarını' dedim. Ebu Bekir ise bütün malını getirdi. Hz. Peygamber, 'Ailene ne bıraktın?' diye sordu. Ebu Bekir, 'Allah ve resulünü bıraktım' dedi. Ben de, 'Seni hiçbir zaman geçemeyeceğim' dedim."

İbnü'Arabî Hz. Ebu Bekir'in tüm malını bağışlamasına ses çıkarmayan Peygamber Efendimizin aklına gelen bir düşünceden dolayı bütün malını sadaka veren Kaab b. Malik'e bu düşüncesine göre değil, halinin gereğine göre

¹¹³² İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. VI, s. 202.

¹¹³³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. VII, s. 171.

¹¹³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. VII, s. 161-162.

davranarak “*Malının bir kısmını saklaman senin adına daha hayırlıdır*” dediğini belirtmektedir. Bu örnekler sonrasında İbnü'l-Arabî Hz. Ömer'in keşfine ve hali-ne göre hareket eden, manevî halinin seyrini belirleyebilen maneviyat eri ol-duğuna dikkat çekmektedir.¹¹³⁵

10. Allah'tan Geleni Reddetmekten Kaçınmak

İbnü'l-Arabî büyüklerin kimseden bir şey istemediklerini, Allah'ı eşyada müşahede ettiklerinde ise verilen hiçbir şeyi reddetmediklerini söyler. Çünkü Allah karşısındaki saygının bir gereği de verdiği şeyi Allah'a iade etmemek-tir. Bunun örneğinin Hz. Ömer olduğunu belirtir. Abdullah İbn Ömer'in ri-vayet ettiği hadise göre, Hz. Peygamber Ömer'e (ra.) bir hediye vermiş. Hz. Ömer, “*Ey Allah'ın peygamberi! Kendin daha muhtaçken onu bana verdin!*” de-yince, Hz. Peygamber şöyle demiş: “*Al onu, ister kullan ister sadaka olarak ver. İstmeden ya da bildirmeden sana bir mal geldiğinde al. Böyle olmayanın peşinden koşma.*”¹¹³⁶

11. Vera'nın Yansıması

İbnü'l-Arabî'ye göre sâlik, farklı yönlerde sahip makamların hükümlerinden birisinden habersiz kalabilir. Örneğin vera farklı yönlerde pek çok hükme sahiptir. Yeme içme, giyim kuşam, alım satım, bakmak, dinlemek, koşmak, dokunmak ve koklamak gibi farklı alanlarda vera'nın hükümleri bulunmaktadır. Ganimetler paylaşılardan önce Ömer b. Hattab'a sunulmak üzere bir koku getirildiğinde Müslümanlardan önce onun kokusundan bir şey almamak için vera'nın gereği olarak burnunu eliyle kapatmıştır. Niçin böyle yaptığı so-rulduğunda ise “*Bunun kokusundan faydalanılır*” diye cevap vermiştir.¹¹³⁷

12. Hamamın Mekruh Sayılmayışı

İbnü'l-Arabî ihramlının hamama girmesi konusunu değerlendirirken, ahi-retin, insanın ve Allah'ın değerini anlamada hamamın önemine vurgu yap-maktadır. Bunu da şu örnekle açıklığa kavuşturmuştur. Ömer b. Hattab Şam'da bir hamama girdiğinde şöyle demiştir: “*Hamam ne güzel yerdir! Bedene kuvvet verir, kirleri giderir, ahireti hatırlatır.*” İbnü'l-Arabî Hz. Ömer'in bu değerlendirmesini aktardıktan sonra kulun üzerindeki bu etkileri nedeniyle hama-mın mekruh sayılmadığını söyler.¹¹³⁸

¹¹³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. Vİİ, s. 428-429.

¹¹³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. VIII, s. 441-442.

¹¹³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. IX, s. 187.

¹¹³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, c. X, s. 191.

13. Şükürü ve Sabrı Gerektiren Acılar

İbnü'l-Arabî şükürü ve sabrı gerektiren acılardan bahseder. Kişi acılara maruz kaldığı için birtakım nimetlere erdiğinde bu acıya sabır değil şükretmesi gerekir diyor. Bunun örneğini Hz. Ömer'in şu sözüyle beyan eder: *"Allah'tan bana ulaşan bir musibette Allah'ın üç nimeti olduğunu gördüm. Birinci nimet, musibetin dindarlığında meydana gelmeyişi idi. İkincisi, daha fazla olmayışıydı. Üçüncüsü ise Allah'ın o musibete karşı vaat ettiği ödüdür. Ben de ona bakıyordum."* Hz. Ömer'in başına gelen musibetin kendinde kazanımları nedeniyle o musibete sabretmek değil şükretmek gerektiğini hatırlattığını dile getiren İbnü'l-Arabî musibetlerin yol açtığı nimetlerin kişiyi müşahede makamına erdirdiğinden bahseder.¹¹³⁹

14. Yeşil Ölümün Hz. Ömer'le Sembolleşmesi

İbnü'l-Arabî dört ayrı ölümden bahseder. Dört ölümden birincisi beyaz ölümdür. Beyaz ölüm aklıktır. İkincisi yeşil ölümdür. Yeşil ölüm tanınmak amacıyla değil zahitlik gereği yamalı elbise giymektir. Müminlerin emiri olduğu halde Ömer b. Hattab'ın giydiği on üç yamalı bir elbisesi vardı. Bir tanesi de deri parçasıydı. Üçüncüsü ise siyah ölümdür. Siyah ölüm, eziyete tahammül demektir. Dördüncüsü ise kırmızı ölümdür. Kırmızı ölüm ise arzularında nefse karşı koymaktır ve özellikle Melamilere aittir. İkinci ölüm olan yeşil ölümü İbnü'l-Arabî, Hz. Ömer'le sembolleştirir.¹¹⁴⁰

15. Tevâcüd Örneği Olarak Hz. Ömer

İbnü'l-Arabî'nin Hz. Ömer örneğinde açıklık getirdiği bir diğer husus tevâcüd konusudur. Tevâcüd vecdi yakalamaya çalışmaktır. Vecdin hasıl olmadığı durumda vecd ehline yaraşır tutum sergilemektir. Tıpkı Hz. Ömer gibi. Hz. Ömer Peygamber Efendimizin huzuruna girmiş. Onların Bedir savaşının şehitlerine ağladıklarını görünce kendilerine şöyle demiştir: *"Sizi ağlatan sebebi söyleyin. Ağlanacak bir şey varsa ben de ağlayayım. Böyle bir şey bulmazsam, ben de ağlar gibi yaparım. Yani gözyaşları akıtmak suretiyle size uyarım."* İbnü'l-Arabî Hz. Ömer'in bu sözünden hareketle tevâcüd gibi ağlamayı çalışmayı, gerçeği yokken bir şeyi göstermek olarak ifade etmektedir.¹¹⁴¹

16. Zikrin Hz. Ömer'e Hak ile Oturma İmkânı Sunması

İbnü'l-Arabî kullar arasından inayete mazhar olup ilahi rahmete nail olanların Allah'ı hakkıyla zikrettiklerinden bahseder. Ona göre Allah'ı zikredenler O'nun ile oturanlardır. Zikir onlara Hak ile oturma imkânı verir. Hak ile otur-

¹¹³⁹ Muhyüddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tah. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, c. II, s. 535..

¹¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tah. Ahmed Şemseddin, c. III, s. 282.

¹¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tah. Ahmed Şemseddin, c. IV, s. 247.

mak ise kişiye eşyada O'nu müşahedeyi ve görmeyi sağlar. İbnü'l-Arabi bu konuda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in bakış açılarını dikkatimize sunar. Hz. Ebu Bekir'in konuyu; "Gördüğüm her şeyden önce Allah'ı gördüm" sözüyle, Hz. Ömer'in ise "Herzyle beraber Allah'ı gördüm" sözüyle açıklığa kavuşturduğunu söyler.¹¹⁴²

17. Kalp Kilidinin Açılmasında Hz. Ömer Örneği

İbnü'l-Arabî "Duymadıkları halde duyduk diyenler gibi olmayın"¹¹⁴³ âyeti gereğince kalbi kilitli ve perdeli olan kimselerin duyup anlamadıklarından bahseder. Anlamayanların kulaklarındaki ağırlık ve sağırlığın kendisini ahiretten alıkoyan dünyevi sebeplerin ağırlığı olduğunu söyler. Kalbin kilitli olmasını ise kalbin iç konuşmasının tesirini kabul etmeyecek şekilde katı olması diye beyan eder. Kıyamet günü mazeret beyan edenlerin kalplerinin kilitli olduğunu söyler. Başlangıçta kalbi kilitli olanlardan birinin de Ömer b. Hattâb olduğunu söyler. Allah kalbinin kilidini çözünce Ömer b. Hattab'ın Müslüman olduğunu, Allah'ın onun vasıtasıyla İslam'ı güçlendirdiğini ve desteklediğini, Allah'ın ondan razı olduğunu, onun da Allah'ı razı ettiğini belirtmiştir.¹¹⁴⁴

18. Hilafette Öncelik Meselesi

İbnü'l-Arabî'ye göre dört halifeden her biri hem öncelik hem de ehliyet sahibidir. Birinin önce gelip diğerinin sonra halife olmasında halifeliliğin şartı olan herhangi bir üstünlük etkili olmamış, burada söz konusu olan tek amil zamandır. Allah'ın bilgisinde Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'den önce, Hz. Ömer'in Hz. Osman'dan önce, Hz. Osman'ın Hz. Ali'den önce vefat edeceği sabittir. Hepsinin Allah katında bir değeri ve hürmeti vardı ve bu nedenle Allah hepsini fiilen gerçekleştiği üzere halife kılmış, eceli daha önce gelenleri öne almıştır. İbn Arabî'nin yaklaşımına göre önce halife olan sahabe diğerlerinden üstün olduğu için halife olmamıştır.¹¹⁴⁵

19. Nasihat Eden Kişinin Dostları Meselesi

İbnü'l-Arabî'ye göre nasihat eden kişinin dostları pek az olur. Çünkü insanlara hakim olan arzulara uymaktır. Bu minvalde Peygamber Efendimizin; "Hak Ömer için geride arkadaş bırakmadı" buyurduğunu ifade etmektedir. Veyse'l-Karânî'nin de Hz. Ömer'e; "Sözün doğru, Allah senin için arkadaş bırakmamış-

¹¹⁴² İbnü'l-Arabi, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tah. Ahmed Şemseddin, c. VI, s. 125.

¹¹⁴³ Enfal, 8/21.

¹¹⁴⁴ İbnü'l-Arabi, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tah. Ahmed Şemseddin, c. VII, s. 38.

¹¹⁴⁵ İbnü'l-Arabi, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tah. Ahmed Şemseddin, c. VIII, s. 20.

tır” dediğini dile getirmektedir. Bu rivayetleri aktardıktan sonra İbnü'l-Arabî, Hz. Ömer örneğinde şu şiirine yer vermektedir:

Tahkik yoluna bağlan ve nasihatten ayrılmayınca
Varlıkta bir arkadaş bile kalmaz sana.¹¹⁴⁶

20. İnsan-ı Kâmilin Himmetini Yakın Çevresinin Islahına Sarf Etmesi

İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmil, himmetini yakın çevrelerini ıslaha sarf eder. Dikkatini çevresinin ıslahına gayret edenlerin yönetim mekanizmasında kavga ve çatışmanın azalacağını belirtir. Yakınlarımızın ıslahı derken bunları; kalp, kuvâ-yı bâtine ve kuvâ-yı zâhire olarak sıralamaktadır. Islah yöntemini itidal üzere yapmayı, ıslah girişiminin korkutmaya dayalı olmamasını hatırlatmaktadır. Bu noktada Hz. Ömer'in durumunu örnek olarak vermektedir. Hz. Ömer hilafetleri döneminde namaz kılan bir şahsın namaz kılışını beğenmedi. Adam namazını acele bir şekilde eda etmişti. Hz. Ömer adama celal nazarıyla bakıp namazının olmadığını ve namazını tekrar kılmasını emretti. O şahıs korkusundan tadil-i erkâna uygun tarzda namazını tekrar kıldı. Kendisini temaşa eden Hz. Ömer, namazın biriminden sonra ona; “Bak, şimdi namazı güzel kıldın! Önceki namaz mı iyi oldu, şimdiki namaz mı?” diye sorduğunda o şahıs Hz. Ömer'e; “Elbette önceki namaz daha iyiydi! Çünkü ben önceki namazı Allah'ın rızası için gönlümün arzusuyla eda etmiştim. Sonraki namazı kamçı korkusundan kıldım!” cevabını verdi. Bu cevabı Hz. Ömer'in sükûtle karşıladığını belirten İbnü'l-Arabî, ruh-ı küllî ve halife-yi aslî olan Peygamber Efendimizin Kur'ân'da mülayemetle vasedildiğini dile getirmektedir.¹¹⁴⁷

İbnü'l-Arabî *Fütühât-ı Mekkiyesi'* nin son bölümünü tavsiye ve vasiyetlere tahsis etmiştir. Bildirimi bu tavsiyelerden birisi olan Hz. Ömer'in tavsiye metnini aktararak sonlandırmak istiyorum. Şöyle ki:

“İnsanlara kalbinde olandan daha çok huşu gösteren insan nifak üzere nifak izhar etmiştir.”

Hz. Peygamberden gelen bir vasiyet ve tavsiyede, Hz. Peygamber şöyle buyurur:

“Herhangi bir eksiklik olmaksızın tevazu gösterene ne mutlu! Miskinliğe varmaksızın nefsi hakkında zelil davranana ne mutlu! Günaha harcamaksızın topladığı malı harcayana ne mutlu! Anlayış ve hikmet sahipleriyle oturup kalkan, yoksul ve miskinlere merhamet edene ne mutlu! Kazancı helal, ahlakı düzgün, görünen yönü keremli, kötülüğü ve şerri insanlara ulaşmayan kimseye ne mutlu! Bilgisine göre amel eden, malının fazlasını verip de sözünün fazlasını kendine tutana ne mutlu!”¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tah. Ahmed Şemseddin, c. VIII, s. 270.

¹¹⁴⁷ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 172.

¹¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tah. Ahmed Şemseddin, c. VIII, s. 339.

21. SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Özetle İbnü'l-Arabî Hz. Ömer söz konusu olduğunda onun muhaddes oluşunun vazgeçilmez bir özellik olduğunu dile getirmektedir. Bedir esirlerine yapılacak muamele konusunda Hz. Ömer'e ait görüşün âyetle doğrulanması hususunu insan-ı kâmillerin her konuda üstünlüklerinin olamayacağı hususuna delil olarak getirmektedir. Peygamber Efendimizin içtiği sütün kalan kısmını Hz. Ömer'e ikram etmesini Hz. Ömer'in Peygamber ilmini ne denli varis olduğunun göstergesi saymaktadır. Ümmetin ilk neslinden efrâd makamına sahip üç kişiden birinin Hz. Ömer olduğu vurgulanmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Ömer şeytanı ürküten bir kıymettir. Ümmet ezan-ı Muhammediyede *namaz uykudan hayırlıdır ibaresini Hz. Ömer'in sünneti olarak uygulamakta ve Hz. Ömer ümmet-i Muhammed'in anlam dünyasında güçlü bir tesir halkasına sahip bulunmaktadır.* İbnü'l-Arabî'ye göre Allah (cc.) kulu Hz. Ömer'le onun bile farkına olmadığı bir surette konuşmuştur. Rabbinin onunla bilmediği bir anda ilahi lütf ikramı olarak konuşması gibi Hz. Ömer de namazını Rabbiyle konuşarak kılmaktadır. Hz. Ömer örneğinde herkes sahip oldukları keşfin düzeyine göre infakta bulunurlar. Hz. Ömer bizzat Peygamber Efendimizin de hatırlatmasıyla Allah'tan geleni geri çevirmeme imkânuna ermiştir. Hz. Ömer'de baskın hal vera' duygusudur. Hz. Ömer başa gelen acılardan kiminin sabrı kiminin de şükürü gerektiğini söyleyerek sûfilerin dertlerini derman bilme anlayışlarına zemin oluşturduğu ifade edilmektedir. Zâhidlik makamının sembolü olan yeşil ölüm Hz. Ömer'le özdeşleştirilmiştir. Vecdi elde edemese de sâlikin vecde bürünmeye çalışma çabası olan tevâcüd halinin ilk örneği Hz. Ömer kabul edilmiştir. Allah'ı zikir Hz. Ömer'e Hak ile oturma şerefini kazandırmıştır. Allah hidayet ettiği kimselerden kalplerindeki kilidi açmasının yegâne göstergesi Hz. Ömer olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Ebubekir'in hilafette Hz. Ömer'den önce gelmesi üstünlük nişanesi değil ezeli ilimdeki kader çizgisidir. Ona göre Hz. Ömer'in makamı nasihat makamıdır. Nasihat makamı da sahiplerini dostsuz bırakmaktadır. Hz. Ömer himmetlerini yakın çevresinin ıslahına sarf eden insan-ı kâmillerin bir modelidir.

İşte tüm bu yaklaşımlar İbnü'l-Arabî'nin nazarında Hz. Ömer'i tarihi bir şahsiyet olarak maneviyat yolunun kılavuzu kılmaktadır. O bizlerin Ömeriyyü'l-Makam sahibi olmaya çağırılmaktadır. Efrâddan kabul edilen Hz. Ömer ümmetin müstesna bir şahsiyeti olarak görülmektedir.

SÛFÎ GELENEKTE ALTERNATİF BİR MODEL ŞAHSİYET OLARAK HZ. ÖMER

Salih ÇİFT*

Temel gayeleri Cibrîl hadisinde zikredilen “ihsân”ı gerçekleştirmek ve Allah’ın “rızâ”sını elde etmek olan sûfiler bu hedefe ulaştıracak en emin yöntemin kendileri tarafından geliştirildiğini, bu doğrultudaki inanç ve uygulamaların da esasen Hz. Peygamber’in yaşantısına ve muhtelif beyanlarına dayandığını iddia ederler. Tasavvuf erbabı Allah Rasûlü’nün en yakınında bulunanlar olmaları hasebiyle ashâb ve özelde Hulefâ-i râşidîn’in Hz. Peygamber’den gördüklerini aynıyla tatbik etmeye çalıştıkları gibi devraldıkları mirası herhangi bir değişikliğe uğratmaksızın sonraki nesillere aktardıklarına inanırlar.¹¹⁴⁹ Onlara göre söz konusu manevî mirasın kâmil manadaki vârisleri sûfilerdir.

Bilhassa ilerleyen dönemlerde hatları daha da belirginleşen bir yaklaşıma göre ise, Râşid halifeler içerisinde görev sıralaması itibariyle sonda yer almakla birlikte, sahip olduğu birtakım özel nitelikler sebebiyle Hz. Ali Hz. Peygamber’in manevî mirasını üstlenme ve Müslümanlara rehber olma hususunda ashâbın geri kalanıyla asla kıyaslanamayacak bir konuma sahiptir. Bu inancın doğal bir uzantısı olarak sûfiler, ashâbın Hz. Peygamber’i taklit suretiyle dinin hakikatlerine nüfuz ettiklerini, aynı hedefe ulaşabilmek için kendilerinin de Hz. Ali’yi model aldıklarını söylerler. Sûfilerin erken sayılabilecek bir evrede diğerlerine nazaran Hz. Ali’yi öne çıkaran kanaatleri benimsemelerinin ve bilahare bunlara dayalı olarak birbirini tamamlayan hayli zengin ve renkli görüşler üretmelerinin ardında birtakım dinî, siyasî ve sosyal sebeplerin bulunduğu şüphe yoktur. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in hem kuzeni hem de damadı olması hakikati bir tarafa, kişisel özelliklerine dair kaynakların naklettiği malumat yanında özellikle kendi dilinden rivayet edilen hikmetimiz be-

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹¹⁴⁹ el-‘ Afîfî, Ebû'l-‘ Alâ, *Tasavvuf: İslam’da Manevî Devrim* (trc. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), İstanbul 1996, s. 69 vd. Bu hususa dair ayrıca bk. el-Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf* (trc. Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrine Tasavvuf*), İstanbul 1992, s. 48.

yanları¹¹⁵⁰ Hz. Ali'nin sözü edilen pozisyona layık görülmesinin ardında yatan sebepleri büyük oranda açıklar niteliktedir.¹¹⁵¹

Öte yandan tasavvufla eş zamanlı olarak gelişimini sürdüren Şîî anlayışın Hz. Ali ve Ehl-i beyt etrafında ürettiği fikirlerin ve bunlara dayalı olarak şekillendirdiği itikâd esaslarının yönlendirmesiyle çeşitli İslam coğrafyalarında ortaya çıkan birtakım ılımlı ya da aşırı Şîî fırkaların dinî / siyasî faaliyetlerinin dönemin Ehl-i sünnet olarak adlandırılan kesimleri üzerindeki tesirlerinin muhtelif tezahürlerinden ayrıca söz etmek gerekir. Sünnî dünya içerisinde yer alan sûfî çevrelerde nispeten daha yoğun sonuçları gözlemlenen bu tesirin tasavvufî fikir ve uygulamalara çeşitli düzeylerdeki yansımaları ve bunlara yönelik mukabeleler farklılık arz etmiştir. Bu çerçevede tasavvufî düşünceyi benimseyen bazı öncü şahsiyetler Şîî ulemâ tarafından geliştirilen fikirleri dönüştürerek sistemlerine dahil ederken kimileri ise bunlara karşı kendilerine özgü mücadele yöntemleriyle pozisyon almayı yeğlemişlerdir. İlk zamanlarda sayıları sınırlı da olsa belli sûfîlerin, tarikatların ortaya çıkmaya başlamasından sonra ise bazı tarikatların Şîî düşünceyle olan temasları ve bunların müspet ya da menfi neticeleri halen irdelenmeyi bekler durumdadır.¹¹⁵²

Yukarıda dile getirilen hususla bağlantılı olarak bu yazıda Şîa'ya karşı muhalefetleriyle bilinen iki ismin, söz konusu tavırlarının bir uzantısı olmak üzere, sûfîlerin ortak kabullerinin dışına çıkmak suretiyle Hz. Ali yerine Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i ikâme etme teşebbüsleri mercek altına alınacak ve bunların özellikle Hz. Ömer'e dair güvenlerini üzerinde durulacaktır.

1. Sûfî Tabakât'ında ve İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ömer

Sûfîlerin hayli erken sayılabilecek bir evrede kendi yollarının öncüleri olarak gördükleri meşhur simaların biyografilerini ihtiva eden eserler kaleme almaya başladıkları bilinmektedir. Bunlardan bazılarının müellifleri alanın ilklerinden olan Ebû 'Abdurrahmân es-Sülemî'den (ö. 412 / 1021) ve de es-Sülemî'nin yolundan giden sonraki müelliflerden farklı bir tercihte bulunarak Hulefâ-i râşidîn'in biyografilerine eserlerinde yer vermeyi uygun görmüşlerdir. Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430 / 1038) ile el-Hücvârî (ö. 465 / 1072) bunlar-

¹¹⁵⁰ Hz. Ali'nin çeşitli hikmetli sözlerini, hutbelerini ve mektuplarını içeren *Nehcü'l-belâğa* (der. Şerîf er-Radî; trc. Adnan Demircan; İstanbul 2016) bu kapsamda en çok müracaat edilen kaynak durumundadır.

¹¹⁵¹ Tasavvufî düşüncede Hz. Ali'nin sahip olduğu mümtaz konum hakkında bir değerlendirme için bk. Çift, Salih, "Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali*, Bursa 2005, s. 117-148.

¹¹⁵² Tasavvuf-Şîîlik ilişkileri hakkında bk. eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Beyrut 1982.

dandır.¹¹⁵³ İlk dört halifenin hayat hikâyelerine yer vermeyen diğer tabakât türü eserlerde ve tabakât türünün dışındaki ilk dönem tasavvuf klasiklerinde ise sûfîlerin belli konulara dair görüşlerine dayanak sağlaması amacıyla hulefâ-i râşidîn ile alakalı bazı aktarımlara yer verilmiştir. Söz konusu eserler bu bakış açısıyla gözden geçirildiğinde karşılaşılan manzara dikkate değerdir. Zira, ilgili metinler kabaca tarandıklarında İslam tarihi kaynaklarında zühd ve takvâsına dair çok sayıda örnek zikredilen Hz. Osman sûfî literatürde diğerlerinin gölgesinde kaldığı gözlemlenirken, Hz. Ali kendisinden en fazla bahsedilen ve sözleri alıntılanan isim olarak öne çıktığı görülmektedir. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer hakkındaki rivayet ve yorumlar değerlendirildiğinde ise sûfîlerin önem attettikleri keşf, ilham, velâyet vb. konuları ele alan başlıklar altında çoğunlukla Hz. Ömer'le irtibatlı nakillerin kullanıldığı göze çarpmaktadır.

Hayatı ve faaliyetlerine dair kaynaklarda yer verilen malzeme içerisinde yer alan ve ilk zâhidlerin zühd anlayışlarını çağrıştıran dünya malına değer vermeyişi ve ibadetlere düşkünlüğü hakkındaki detayların ciddi bir yekün teşkil ediyor olması sûfîlerin Hz. Ömer'e yönelik ilgilerinin başlıca sebebi olarak zikredilebilir.¹¹⁵⁴ Bu çerçevede birtakım tasavvuf klasiklerinde çeşitli tasavvufî kavramların izahı ve delillendirilmesi sadedinde Hz. Ömer ile alakalı olarak nakledilen rivayetlerin genel olarak şu konulara tahsis edildiği gözlemlenmektedir.

1. Zühd¹¹⁵⁵
2. Keşf ve ilhâm¹¹⁵⁶
3. Velâyet¹¹⁵⁷
4. Kerâmet¹¹⁵⁸

¹¹⁵³ Katı bir Şîa muhalifi olan Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin bu tercihinde söz konusu tavrının ciddi etkisi olsa gerektir. Nitekim kendisinin Şîa'ya karşı ayrıca müstakil bir reddiye de kaleme aldığı bilinmektedir: *Tesbîtü'l-imâme ve tertîbu'l-hilâfe* (thk. İbrahim Ali et-Tihâmî), Beyrut 1986.

¹¹⁵⁴ Hz. Ömer'in zâhidâne yaşantısına dair bazı rivayetler hakkında bk. Sarıçam, İbrahim, *Hz. Ömer*, İstanbul 2017, s. 159 vd.; Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 44-51. Bu hususa dair detaylı bilgilere adı geçen çalışmaların bibliyografyalarında zikredilen eserlerden ulaşılabilir.

¹¹⁵⁵ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'* (nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî), Beyrut 2001, s. 119-120; el-Hücvîrî, el-Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb* (trc. Süleyman Uludağ, *Hakikat Bilgisi*), İstanbul 1982, s. 125-126; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn* (trc. Heyet, *Kur'ânî Tasavvufun Esasları*), İstanbul 1994, I, 403.

¹¹⁵⁶ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, s. 119-120; el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 56, 107; el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 382; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, I, 44-46.

¹¹⁵⁷ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, s. 119-121; el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 112, 115; el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 328; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, I, 67.

¹¹⁵⁸ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, s. 119-121; el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 107; el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. s. 158, 351-352.

5. Tevekkül¹¹⁵⁹
6. Halvet / Uzlet-Celvet¹¹⁶⁰
7. Sabır-Şükür¹¹⁶¹
8. Kesb¹¹⁶²
9. Hırka¹¹⁶³

Yukarıda sıralanan hususların tamamını değerlendirme imkanı bulunmadığı için burada yalnızca velâyet konusu bağlamında bazı sûflerin Hz. Ömer’i Hz. Ali’ye nazaran öne çıkarma teşebbüsleri üzerinde durulacaktır.¹¹⁶⁴

2. Velâyeti Kâmil Manada Temsil Meselesi

Tasavvufî düşüncenin sistemleşip geniş halk kitleleri tarafından kabul görmeye başladığı süreçte sûfler “velâyet” kavramı etrafında geliştirdikleri teoriler muvacehesinde Hz. Muhammed’den sonra “velî” kimliğini kâmil manada kimin temsil ettiği sorusuna cevap aramışlardır. Bu kapsamda muhtelif mütefekkirler tarafından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali öne çıkarılmakla birlikte zaman içerisinde Hz. Ali sûfler tarafından en fazla telaffuz edilen isim haline gelmiştir. Bununla birlikte, III. / IX. asrın ikinci yarısından itibaren dinî meselelere dair fikirlerini sistematik tarzda ortaya koymaya yönelen sûflerin, özellikle de daha sonraları gelişen felsefî tasavvufun Hz. Ali tasviri, kendisinin tarihsel kimliğiyle örtüşmediği gibi hakiki şahsiyetinin bütünüyle perdelendiği muhayyel bir hüviyete büründürülmüştür. Zamanla daha da gelişen bu anlayış, tarikatların ortaya çıkışından sonra Hz. Ali ismini bilhassa velâyet, ilim, mârifet ve fütüvvet gibi konular çerçevesinde üretilen yorumların ve muhtelif sembollerin objesi haline getirmiştir. Öte yandan sûfî gelenekte bu genel yaklaşımı benimsemeyip Hz. Peygamber’le irtibatlı farklı bir ismi öne çıkarma eğilimine sahip birtakım teorisyenler de var olmuştur. Dinî, siyâsî ve sosyal se-

¹¹⁵⁹ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*’, s. 119-121; el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 74; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, II, 104.

¹¹⁶⁰ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*’, s. 121; el-Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 158.

¹¹⁶¹ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*’, s. 120; el-Kuşeyrî, ‘Abdülkerîm, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (thk. Enes Muhammed ‘Adnân eş-Şerafâvî), Beyrut 2017, s. 444; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn*, I, 389, II, 139.

¹¹⁶² Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*’, s. 120-121; el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 74; el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 384.

¹¹⁶³ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*’, s. 1121; el-Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 125-126.

¹¹⁶⁴ Hz. Ömer’in birtakım özelliklerinden hareketle Hz. Ali’ye nazaran nispeten öne çıkarıldığı tasavvufî metinlerden biri olan *Mesnevî*’de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin (ö. 672/1273) söz konusu tavrı, dönemindeki genel yaklaşımla ve sonraki Mevlevî anlayışla uyum arz etmemektedir. Bununla birlikte meselenin arka planına dair görüşlerine ulaşma imkanı bulunmadığından Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin konuya dair kanaatleri burada ele alınmayacaktır. Bu konuda bazı örnekler için bk. *Mesnevî* (trc. Adnan Karaismailoğlu), Ankara 2007, s. 106, 660.

beplere dayalı olarak izah edilebilecek birtakım gerekçelerle mevcut paradigmaya alternatif bir model şahsiyet tavsiyesinde bulunan bu zevâtın öne çıkarıldıkları iki isim Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'dir.

Hz. Peygamber'in manevi mirasını esasen kimin devraldığı sorusuna alternatif bir cevap üretme teşebbüsleri içerisinde dikkati çeken ilk isim III. / IX. asrın ikinci yarısı ile IV. / X. asrın başlarında yaşayan Hakîm et-Tirmizî'dir (ö. 320 / 932). Kaynaklarda zikredilen belli rivayetlerden hareketle, Hz. Ömer'i velâyet eksenli sisteminin merkezine oturtmaya gayret eden et-Tirmizî bu görüşünü çeşitli yorumlar üzerinden temellendirmeye çalışmışsa da kendisinin bu girişiminin nisbî yansımalar haricinde etkili olamadığı söylenmelidir. Uzun asırlar sonra benzer sâiklerle et-Tirmizî'nin seslendirdiğine yakın bir fikri savunan ve bu doğrultuda eserinde meselenin teorik zeminini oluşturmak amacıyla detaylı izahlara yer veren İmam-ı Rabbânî (ö. 1034 / 1624) ise öncekine nazaran biraz daha başarılı olmuş gibi gözükmektedir. Bununla birlikte onun söylemlerinin mensubu bulunduğu Nakşîlik dışındaki yapılarda karşılık bulamadığını ifade etmek gerekir. Bu iki öncü şahsiyeti ve onların yolundan gidenleri motive eden ortak husus ise Şîa karşıtlığıdır. Bu tavır sebepsizce, kendiliğinden gelişen bir cephe alış olmayıp Şîiler'in ashâbın büyük bölümüne karşı izhar ettikleri düşmanlıklarının Hz. Ömer'e yönelik olarak daha acımasızca hayata geçirilmesinin aksülameli olarak değerlendirilebilir. Nitekim Şîa kaynaklarında ilk üç halife içerisinde en fazla eleştiriye tabi tutulan ismin Hz. Ömer olduğu bilinmektedir.¹¹⁶⁵

3. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Hz. Ömer

Genel olarak tasavvuf erbabı erken dönemlerde klasik Sünnî anlayışa uygun olarak ilk dört halife arasında bir ayrım yapmazlarken ilerleyen asırlarda Hz. Ali'ye özel bir ilgi göstererek kendisinin "velâyetin kâmil manadaki temsilcisi" olduğuna inanmışlardır. İlk dönem tasavvufunun önemli teorisyenleri arasında yer alan Hakîm et-Tirmizî¹¹⁶⁶ kendi zamanında henüz Gazzâlî (ö. 505 / 1111) sonrası dönemdeki yaygınlık düzeyine ulaşmamış bulunan bu genel yaklaşıma aykırı bir tavır benimsemiştir. Bu itibarla eserlerinde bazen Hz. Ebûbekir'in, nâdiren Hz. Osman'ın birtakım niteliklerinin tasavvufî düşünce açısından arz ettiği öneme göndermelerde bulunan Hakîm et-Tirmizî sonraki sûfîlerin Hz. Ali'ye tahsis ettiği pozisyonu Hz. Ömer'e atfetmiştir. Yalnızca *Hatmu'l-evliyâ*'da onunla ilgili olarak yaptığı yorumlar bile onun bu bağlamda Hz. Ömer'e olan ilgisini izah için yeterlidir.

¹¹⁶⁵ Bk. Arı, Mehmet Salih, *İmamiye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, İstanbul 2011, s. 426.

¹¹⁶⁶ Hakîm et-Tirmizî'nin hayatı ve tasavvuf geleneğindeki yeri hakkında bk. Çifti, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul 2008.

Hakîm et-Tirmizî Hz. Ömer ile ilgili görüşlerini sağlam bir zemine oturtmayı ve muhatap aldığı kesimin ilgili argümanlarını geçersiz kılmayı amaçlayan bir yöntemi esas alır. Bu doğrultuda o meselenin kökenine inmek suretiyle öncelikle Ehl-i beyt kavramının yeniden tanımlanması ve bu gruba dahil olanların temel niteliklerinin belirlenmesi gerektiğini düşünerek görüşlerini şekillendirir. Bu anlayışla hareket eden et-Tirmizî niyetini sarıh bir şekilde izhar eden aşağıdaki cümlelere eserinde yer verir:

“Ehl-i beyt Hz. Peygamber’in yolunu takip edenlerdir. Onlara siddîkûn denir. Arz ehlinden çirkin görülen şeyler ve insanlar üzerinden belâ onların sayesinde kaldırılır. Onların yüzü suyu hürmetine yağmur yağdırıldığı gibi yine onlar vesileyle rızık ihsan olunur. Cenâb-ı Hak yerlerine geçecek birini halk etmeden onları öldürmez. Onlar peygamberlerin halifeleridir.”¹¹⁶⁷

Görüldüğü üzere et-Tirmizî, nispeten kapsamu genişletilmiş yeni bir Ehl-i beyt tanımı ortaya koyarken aynı zamanda dönemindeki iki muhalif kesimin yani Şîa ile Mutezile’nin ilgili mesele bağlamındaki iddialarını geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Bilindiği üzere, Şîa nazarında yalnızca Ehl-i beyt’e mensup imâmın velâyetinden söz edilebilirken, Mutezile’ye göre ise bütün müminler bu kapsama dahil olabilmektedir. Oysa et-Tirmizî “Ehl-i beyt”in, kendisiyle soy bağı olanları ya da Hz. Peygamber’in yolunu izleyen bütün müminleri değil yalnızca “siddîkleri” ifade eden bir terim olduğunu iddia ederek her iki tarafın vardığı sonucun dışında üçüncü bir alternatifin varlığından söz etmektedir.¹¹⁶⁸ Allah Rasûlü’nün yakın çevresinde bulunan herkesin hakiki manâda evliyâullah olduğunu dile getiren Hakîm et-Tirmizî bunlarla ilgili olarak şöyle bir sıralama yapmayı uygun görür:

“Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, sonra tâbûnden bir grup ve bunların ardından burada sayılanların izini takip edecek olan birileri gelecektir. Bu sayılanların hepsi siddîk, hukemâ, Allah’ın ulemâsı ve ümenâsıdır. O’nun arzındaki halifeleri işte bunlardır. Arz onların sayesinde ayakta durmaktadır.”¹¹⁶⁹

Görüldüğü üzere Şîa’nın “velâyetin timsâli” olarak kabul ettiği Hz. Ali’nin ve daha sonra bu makamı işgal eden “Ali evlâdı”nın yerine Hakîm et-

¹¹⁶⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl fî mârifeti ehâdisi’r-Rasûl* (thk. Mustafa ‘Abdülkâdir ‘Atâ), I-II, Beyrut 1992, II, s. 103. et-Tirmizî *Hatmu’l-evliyâ’da* Ehl-i beyt’in Allah’ın seçkin kıldığı kırk kişi olduğunu söylemektedir, bk. *Hatmu’l-evliyâ* (thk. Osman Yahyâ), Beyrut 1965.

¹¹⁶⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl*, II, 103. Osmanlı döneminin önemli mutasavvıflarından olan Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628) Ehl-i beyt sevgisine dair kaleme aldığı bir risâlesinde Hakîm et-Tirmizî’nin bu cümlelerini aynen nakletmektedir, bk. ‘Azîz Mahmud Hüdâyî, *Habbetü’l-mahabbe* (nşr. Sa’îd ‘Abdulfettâh), Kahire 2001, s. 107-108.

¹¹⁶⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Mekru’n-nefs* (nşr. ‘Abdulfettâh ‘Abdullâh Bereke), *Me’hadü mahtutâtî’l-Arabiyye*, c. XX, Kahire 1974, s. 131-159.

Tirmizî önce hulefâ-i râşidînin tamamını, ardından da onların yolunu izleyerek “velâyet” makamına nail olanları koymaktadır. Hakîm et-Tirmizî’nin düşünce sisteminde Şîa’ya yönelik muhalif tavrının buradakine benzer muhtelif yansımaları mevcut olmakla birlikte bunlar arasında en dikkate değer olanı kendi adıyla adeta özdeşleşen “hatmu’l-evliyâ” görüşü etrafında ürettikleridir. Onun velâyet anlayışının merkez terimi niteliğinde olan “hatmu’l-evliyâ”yla alakalı olarak sıraladığı nitelikler ile Şîa’ya ait muhtelif beyanlarda “gâib imâm”la ilgili tanımlama ve tasvirlerin adeta örtüşüyor olması kendisinin asıl gayesini bütünüyle izhar eder niteliktedir.

Hakîm et-Tirmizî’nin, velâyet makamlarının en üstüne konuşlandığı hatmu’l-evliyânın özellikleri arasında zikrettiği hususlardan biri ve belki de en önemlisi “muhaddes” oluşudur. Kendisi, özel bir önem atfettiği “muhaddes” tabirinin ilk olarak Hz. Peygamber tarafından Hz. Ömer’le alakalı olarak kullanıldığına işaret ederek bu rivayet üzerinden hedefine ulaşmaya çalışır.¹¹⁷⁰ Bu noktanın daha da dikkat çekici olmasını sağlayan ise Hakîm et-Tirmizî’nin göndermede bulunduğu Hz. Ömer’i övücü nitelikteki rivayetin Hz. Ali’nin ağzından naklediliyor olmasıdır.¹¹⁷¹ Onun bu tasarrufu asıl gayesinin yansımalarından bir diğeri olarak değerlendirilebilir.

Hakîm et-Tirmizî’nin çeşitli eserlerine keşf ve ilhâm anlamında kullandığı “hadîs” ile buna mazhar olan velî ve ârif manasına gelen “muhaddes” tabirlerinin kullanımı sonraki sûfiler arasında yaygınlık kazanmamıştır.¹¹⁷² Bununla birlikte et-Tirmizî sûfilerin genelinden farklı olarak eserlerinde keşf ve ilham yerine “hadîs” ifadesini kullanır ve genel tasarrufun aksine diğerlerine pek yer vermez. Onun beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla, hadîs ilhamın daha özel bir şeklidir ve muhaddes de,¹¹⁷³ Allah’ın nûruyla bakan ve kendisinde hadîs, firâset, ilhâm¹¹⁷⁴ ve siddikiyyet özellikleri bulunan kimsedir.¹¹⁷⁵ Hakîm et-Tirmizî bu makâmda bulunanların seçkinlerin de seçkini (hâssatü’l-hâss) olduklarını ve neredeyse enbiyâya müsâvî durumda bulduklarını söyler.¹¹⁷⁶

¹¹⁷⁰ *Hakîm et-Tirmizî, Hatmu’l-evliyâ*, s. 392. Hakîm et-Tirmizî bu hususta Hz. Ömer’i örnek olarak zikrederken “önceki ümmetlerde muhaddesler vardı, sizdeki de Ömer b. Hattâb’tır” mealindeki hadise işaret etmektedir. Bu hadis için bk. Buhârî, *Ashâbu’n-nebî*, 6 (IV, 200). Bu rivayetin tahrîc ve değerlendirmesi için bk. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 323 vd.

¹¹⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 106.

¹¹⁷² Bu tabirlerin yaygın şekilde kullanılmıyor olmaları zaman zaman eski metinlerde geçen “muhaddes” kelimesinin de “muhaddis” şeklinde okunması neticesini doğurmuştur.

¹¹⁷³ Tasavvufta, kendilerine ilhâm gelen, gaybdan sesler işiten, meleklerin kendilerine bilgi getirdiği velilere muhaddes-mükellemler adı verilmektedir, bk. Uludağ, *TasavvufTerimleri-Sözlüğü*, s. 340.

¹¹⁷⁴ Hakîm et-Tirmizî, *es-Salât ve mekâsîduhâ* (nşr. Behîc Gazzâvî), Beyrut 1986, s. 63.

¹¹⁷⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu’l-evliyâ*, s. 357-58.

¹¹⁷⁶ Hakîm et-Tirmizî, *İlmü’l-evliyâ* (nşr. Sami Nasr Lutf), Kahire 1988, s. 236.

Ona göre bu saydıkları arasında muhaddesin en öne çıkan özelliği “hadîs”tir. Hadîsin muhaddese gelişi, Allah’tan bir anda kalbine ulaşma şeklindedir. Ancak o, bunun vahiyle karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer.¹¹⁷⁷ et-Tirmizî bu uyarısıyla olası itirazların önlemine almak istemiş olmalıdır. Muhaddesin varlığına delil olarak çeşitli âyetleri delil olarak nakleden Tirmizî’ye göre, muhaddesler Allah’ın Kitâb’ında adları zikredilen Zülkarneyn ve Lokmân’a benzetilmektedirler.¹¹⁷⁸

Netice itibariyle, erken sayılabilecek bir dönemde Şîî muhitlerde Hz. Ali ismi etrafında çeşitli fikirler üretilirken bunlara uygun zemin oluşturma adına hulefâ-i râşidîn ve özellikle de Hz. Ömer aleyhinde ileri sürülen birtakım iddiaların Hakîm et-Tirmizî’nin ortaya koyduğu anlayışın şekillenmesi noktasında tesir icra ettiği ve bunların onun Şîa karşıtı tavrının netleşmesine katkı sağladığı söylenebilir. Bu tercih Hakîm et-Tirmizî’nin Hz. Ali hakkında sonraki sûfilerin çeşitli görüşlerine dayanak teşkil eden bir hayli rivayet mevcutken bunları adeta görmezden gelip Hz. Ömer ile ilgili sınırlı sayıdaki rivayeti esas alarak farklı bir noktaya ulaşmasını sağlamıştır.

4. İmâm-ı Rabbânî’ye Göre İlk İki Halifenin Manevî Konumları

Bâbürlü Hânedânî’nin hakimiyetindeki Hindistan’da yetişen, fikirleri ve faaliyetleri ile Nakşbendîliğin orta döneminin en dikkate değer ismi olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed el-Fârûkî es-Sirhindî (ö. 1043 / 1624)¹¹⁷⁹ burada ele alınan mesele hakkında kendine özgü görüşleri bulunan bir diğer isimdir. Kendisi *Mektûbât*’ın muhtelif bölümlerinde ve farklı bağlamlarda bazen doğrudan, bazen de dolaylı olarak yer verdiği bu meseleyi tıpkı Hakîm et-Tirmizî gibi esasen nübüvvet-velâyet ilişkisi çerçevesinde ele alır. Konuya dair görüşlerini zaman zaman keskin bir dille izaha teşebbüs eden Rabbânî’nin bu husustaki beyanlarının özü itibariyle tepkisel olduğu ve başlıca iki muhatabının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi Şîa, ikincisi ise Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (ö. 638 / 1240) başta olmak üzere vahdet-i vücûd fikrini savunan kesimdir.

Nübüvvet-velâyet ilişkisi ve velâyetin temsiliyeti meseleleri üzerinden asırlar önce başlayıp devam edegelen bir tartışmanın aktüel görünümüleri üzerinden sürece dahil olan İmâm-ı Rabbânî Şîa karşısında temsilcisi olduğu Nakşî geleneğin söylemlerini daha da ileri götürürken, vahdet-i vücûdla alaka-

¹¹⁷⁷ Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtvemekâsıduhâ*, s. 63.

¹¹⁷⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu’l-evliyâ*, s. 354.

¹¹⁷⁹ İmâm-ı Rabbânî’nin hayatı ve faaliyetlerine dair bk. Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî*, İstanbul 2007; Weismann, Itschak, *The Naqshbandiyya*, New York 2007, s. 55 vd.; Algar, Hamid, “İmâm-ı Rabbânî”, *DîA*, XXII, 194-199.

lı olarak geliştirdiği aykırı yorum biçimiyle tarikatın sonraki dönemlerde benimseyeceği muhalif tavrın da belirleyicisi olmuştur. Tezahürler açısından farklılıklar söz konusu olsa da onun iddialarını reddettiği her iki muhatabın konuya dair görüşlerinin hareket noktası özdeş olduğundan İmâm-ı Rabbânî'nin de kanaati hayli nettir: Nübüvvet velâyetten üstün bir makâmıdır. Nebînin nübüvveti de velâyetinden daha faziletlidir.¹¹⁸⁰

Bu konuyla ilgili yorumlarını dile getirdiği *Mektûbât*'ın 251. mektubunda İmâm-ı Rabbânî kendine özgü bir yöntemle nübüvvet-velâyet ilişkisine gönderme yaparak öncelikle görüşünün dayandığı esasları ortaya koymaya çalışır. Ona göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kesinlikle Hz. Ali'den daha üstündürler. Onların Hz. Ali'den üstün oluşlarının temel sebebi her ikisinin de nübüvvet-i Muhammediye'nin yükünü taşıyor olmalarıdır. Buna karşılık Hz. Ali velâyet-i Muhammediye'nin yükünü taşımaktadır.¹¹⁸¹ Bu beyanlarını biraz daha anlaşılır kılmak amacıyla Rabbânî, geçmiş peygamberler arasında sahip oldukları muhtelif özellikler üzerinden bazı kıyaslamalar yapar. Onun bu konudaki görüşünün çok sağlam esaslara dayandığını ima eden söz konusu yorumlarının kaynağı ise yine kendisidir. Bu doğrultuda o Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'yı örnek gösterir ve bunların şahsiyetlerini ve getirdikleri mesajları karşılaştırır. Yapmış olduğu bu karşılaştırmalardan hareketle o, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'de kemâlât-ı Muhammediye bulunduğunu ve her ikisinin ayrıca velâyet bakımından Hz. İbrahim ile, nübüvvet makamı ile bağlantılı olan davet makamı itibarıyla de Hz. Mûsâ ile münasebetleri olduğunu söyler. Onun Hz. İbrahim ile Hz. Mûsâ'yı bu bağlamda zikretmesi bu iki peygamberle alakalı olarak yaptığı yoruma dayanmaktadır. Buna göre:

a) Hz. İbrahim'in şeriatı ve milleti bütün şeriatlardan ve milletlerden daha faziletlidir,

b) Hz. Mûsâ'nın kitabı, Kur'ân'dan sonra kitapların en faziletlisi, ümmeti ise geçmiş ümmetler arasında cennete girecek olan en kalabalık ümmettir.¹¹⁸²

İmâm-ı Rabbânî ilk iki râşid halifeye dair yaptığı bu yorumun ardından fazlaca detaya girmeden Hz. Osman'ı Hz. Nûh ile irtibatlandırıp Hz. Ali ile ilgili kanaatlerini ayrıntılı olarak dile getirir. Onun nazarında Hz. Ali davet ve velâyet noktasında Hz. İsâ ile irtibatlıdır. Hz. İsâ'da velâyet yönünün nübüvvet tarafına ağır bastığını söyleyen Rabbânî Hz. Ali'de de aynı durumun söz konusu olduğunu dile getirir.¹¹⁸³

¹¹⁸⁰ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul 1270, I, 92.

¹¹⁸¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, I, 166.

¹¹⁸² İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, I, 166.

¹¹⁸³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, I, 165.

Tarikat silsilelerinin büyük çoğunluğunun Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber'e bağlanması gerçeğini¹¹⁸⁴ izah sadedinde ise İmâm-ı Rabbânî daha önce yapmış olduğu açıklamalara göndermede bulunur. Onun anlayışına göre velâyet erbabının idraki, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in peygamberlerin kemâlâtına benzeyen kemâlâtlarını takdirden uzak olduğu için bu hususta yanılmışlardır. Zira Rabbânî'nin yaklaşımına göre velâyet kemâlâtı nübüvvet kemâlâtı için yalnızca bir basamak mesabesinde. Bu husustaki yanılmanın nedeni ise, nübüvvet asrının uzaklaşması sebebiyle pek çoklarının burada söylenenleri anlamakta güçlük çekmiş olmalarıdır.¹¹⁸⁵

İmâm-ı Rabbânî'nin kullandığı terminoloji ve meseleye dair ortaya koyduğu görüşlerin ayrıntıları kendisinin de önceleri benimsemiş olduğu vahdet-i vücûdçu anlayışla örtüşür.¹¹⁸⁶ Bununla birlikte o, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638 / 1240) bu konudaki kanaatine gönderme yapmak suretiyle nübüvvetin velâyetten daha faziletli olduğunu ifade eder ve "her kim bunun aksini söylerse, bunu, nübüvvet makamına karşı olan cehaletinden söylemiştir" diyerek muhatabını ve onun yolundan gidenleri ciddi şekilde eleştirir.¹¹⁸⁷ Söz konusu dönemde Hint Altkıtası'nda hakimiyeti elinde bulunduran ünlü Bâbürlü hükümdarı Ekber Şâh'ın vahdet-i vücûd fikrini merkeze alarak gerçekleştirmeyi amaçladığı bütün dinleri kuşatıcı yeni bir din ihdâs etme girişimine karşı verdiği mücadelenin bir uzantısı olarak İmâm-ı Rabbânî tasavvufta bir paradigma değişikliğinin gerektiğini düşünmüş olmalıdır.¹¹⁸⁸

Öte yandan İmâm-ı Rabbânî'nin tek bir isim üzerinde durmak yerine Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'i birlikte ön planda tutmaya gayret etmesi onun Şîa karşıtı duruşuyla irtibatlı gözükmektedir. Nakşî gelenekte önceleri de mevcut olan Şîa karşıtı tavır yanında¹¹⁸⁹ söz konusu dönemde İran topraklarına hakim olan Şîi Safevîler'in hakimiyetleri altında bulunan Sünnîler'e ve özellikle de tasavvuf erbabına yönelik baskı ve zulümleri yakın bir bölgede yaşamakta olan ve haksızlıklar karşısında pasif değil aktif direnişi benimseyen İmâm-ı Rabbânî'nin tepkisine neden olmakla kalmamış aynı zamanda bu tavır onun tasavvuf anlayışının şekillenmesinde de etkili olmuştur.¹¹⁹⁰ Hz. Ebûbekir ile

¹¹⁸⁴ Bu konuya dair bk. Tosun, Necdet, "Silsile", *DİA*, XXXVII, 207.

¹¹⁸⁵ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul, I, 167-168.

¹¹⁸⁶ Bk. Algar, Hamid, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, XXII, 196.

¹¹⁸⁷ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, I, 167.

¹¹⁸⁸ İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisi ve buna sebep olan hususlar hakkında genel bir değerlendirme için bk. Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka planı", *UÜİFD*, c. XIV, sy. 2, 2005, s. 59-80, özellikle s. 70 vd.

¹¹⁸⁹ Bu kapsamda örneğin 'Abdurrahmân Câmî'nin Şîilik muhalifi faaliyetleri dikkate değerdir, bk. Algar, Hamid, "Nakşebendîler ve Safevîler, İran ve Komşularının Dinî Tarihine Bir Katkı", *Nakşebendîlik* (trc. A. Cüneyd Köksal), İstanbul 2007, s. 204 vd.

¹¹⁹⁰ İmâm-ı Rabbânî'nin Şîa karşıtı tavrı ve bunun muhtelif tezahürleri hakkında bir değerlendirme için bk. Şimşek, Halil İbrahim, "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö.

Hz. Ömer'in Şîa kaynaklarında "cibt ve tâğût" gibi ifadelerle anılıp¹¹⁹¹ en ağır hakaretlere maruz bırakılması gibi saldırılar karşısında o geleneksel sûfî yaklaşımı bir tarafa bırakarak her iki şahsiyeti Şiîler'in kendi imamlarına tahsis ettikleri "velâyetin timsâli" pozisyonuna yükseltmeyi amaç edinerek farklı bir tarzda tepkisini dile getirmeye çalışmıştır.

SONUÇ

Tasavvufî düşüncenin sistemleşip geniş halk kitleleri tarafından kabul görmeye başladığı süreçte sûfîler "velâyet" kavramı etrafında geliştirdikleri teoriler muvacehesinde "velî" kimliğini kâmil manada kimin temsil ettiği sorusuna cevap aramışlardır. Bu kapsamda muhtelif mütefekkirler tarafından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali isimleri çeşitli gerekçelerle zikredilmekle birlikte zaman içerisinde Hz. Ali diğerlerinden daha fazla anılır olmuştur. Öte yandan sûfîlerin kahir ekseriyeti tarafından kabul gören bu tercihi benimsemeyip bunun yerine bazen Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i, bazen de yalnızca Hz. Ömer'i onun yerine ikame etme teşebbüsleri vaki olmuştur. III. / IX. asrın ikinci yarısı ile IV. / X. asrın başlarında bu görüşü savunan Hakîm et-Tirmizî (ö. 320 / 932) bazı rivayetler üzerinden bu kanaatini temellendirmeye çalışmışsa da kendisinin bu teşebbüsünün nisbî yansımalar haricinde etkili olamadığı bilinmektedir. Uzun asırlar sonra aynı fikri savunan ve bu doğrultuda eserinde meselenin teorik zeminini oluşturmayı amaçlayan detaylı izahlara yer veren İmam-ı Rabbânî (ö. 1034 / 1624) ise önceki girişime nazaran daha başarılı olmuştur. Bununla birlikte onun söylemlerinin mensubu bulunduğu Nakşîlik dışındaki yapılarda karşılık bulamadığı bilinmektedir. Bu iki öncü şahsiyeti ve onların yolundan gidenleri motive eden ortak husus ise Şîa karşıtlığıdır. Netice itibarıyla gerek Hakîm et-Tirmizî'nin gerekse takipçileri tarafından "müceddid-i elf-i sânî" olarak anılan İmâm-ı Rabbânî'nin ele alınan konuya dair fikirlerinin büyük oranda tepkisel olduğu ve kendi düşünce sistemleriyle uyumluluk arz ettiği söylenebilir de bunların yaygın ve güçlü bir tesirinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

- el-'Afiî, Ebû'l-'Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Devrim* (trc. H. İbrahim Kaçar, Murat Sü-lün), İstanbul 1996.
- Algar, Hamid, "Nakşebendîler ve Safevîler, İran ve Komşularının Dinî Tarihine Bir Katkı", *Nakşebendîlik* (trc. A. Cüneyd Köksal), İstanbul 2007, s. 161-215.
- Algar, Hamid, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, XXII, 194-199.

1034/1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2004, c. IV, sy. 3, s. 199-209.

¹¹⁹¹ Bk. Arı, Mehmet Salih, *İmamiye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, s. 76.

- Arı, Mehmet Salih, *İmamiye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, İstanbul 2011.
- Azîz Mahmud Hüdâyî, *Habbetü'l-mahabbe* (nşr. Sa'îd ' Abdülfettâh), Kahire 2001.
- Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul 2008.
- Çift, Salih, "Dönemsel Gelişimi Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali*, Bursa 2005, s. 117-148.
- Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî* (nşr. Kâmil Mustafa el-Hindâvî), Beyrut 2001.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Tesbîtü'l-imâme ve tertîbu'l-hilâfe* (thk. İbrahim 'Alî et-Tihâmî), Beyrut 1986.
- Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 44-51.
- Hakîm et-Tirmizî, *es-Salât ve mekâsiduhâ* (nşr. Behîc Gazzâvî), Beyrut 1986.
- Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ* (thk. Osmân Yahyâ), Beyrut 1965.
- Hakîm et-Tirmizî, *İlmü'l-evliyâ* (nşr. Sami Nasr Lutf), Kahire 1988.
- Hakîm et-Tirmizî, *Mekru'n-nefs* (nşr. Abdülfettâh Abdullah Bereke), *Me'hadü mahtutâtî'l-Arabiyye*, c. XX, Kahire 1974, s. 131-159.
- Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi mârifeti ehâdisi'r-Rasûl* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-II, Beyrut 1992.
- el-Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb* (trc. Süleyman Uludağ, *Hakikat Bilgisi*), İstanbul 1982.
- İbn Kayyum el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn* (trc. Heyet, *Kur'ânî Tasavvufun Esasları*), İstanbul 1994.
- İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul 1270.
- el-Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (trc. Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrine Tasavvuf*), İstanbul 1992.
- Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkaplanı", *UÜİFD*, c. XIV, sy. 2, 2005, s. 59-80.
- el-Kuşeyrî, 'Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerafâvî), Beyrut 2017.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî* (trc. Adnan Karaismailoğlu), Ankara 2007.
- Nehcü'l-belâğa* (der. Şerîf er-Radî; trc. Adnan Demircan) İstanbul 2016.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Ömer*, İstanbul 2017.
- eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, Beyrut 1982.
- Şimşek, Halil İbrahim, "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Sirhindî'nin (ö. 1034 / 1624) Şîa ve Ehl-i Beyt'e Bakışı", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2004, c. IV, sy. 3, s. 199-209.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî*, İstanbul 2007.
- Tosun, Necdet, "Silsile", *DİA*, XXXVII, 206-207.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Weismann, Itschak, *The Naqshbandiyya*, New York 2007.

MEVLÂNÂ'NIN ESERLERİNDE HZ. ÖMER

Yüksel GÖZTEPE*

Evvela şunu belirtmeliyiz ki; Mevlânâ'nın eserlerine genel çerçevede baktığımızda Hz. Ömer'den, diğer eserlerinden ziyade özellikle *Mesnevî*'de bahsedildiğini görmekteyiz. *Divân-ı Kebîr*'de Hz. Ömer'e önemli olarak iki yerde,¹¹⁹²*Mecâlis-i Seb'a*'da ise birkaç yerde¹¹⁹³ değinilmektedir. *Mevlânâ'nın Mektupları*'ndan sadece ikisinde,¹¹⁹⁴ Hz. Ömer'le ilgili olarak çarşıda çıkan yangının söndürülmesinde su değil de fakirlere sadaka dağıtılmasına dair bahis geçmekte ise de bu konu *Mesnevî*'de daha geniş bir şekilde anlatılmaktadır.¹¹⁹⁵ Hatta *Mesnevî* bu yönden diğer bütün eserlerini kapsayacak bir nitelik ve nice-lik arz etmektedir. Hz. Pîr'in *Fihî Mâ Fih* adlı eserinde de aynı durum söz konusudur.

Mevlânâ'nın -başta *Mesnevî* olmak üzere- eserlerinde Hz. Ömer'i sadece adaletin sembolü olarak bulmuyoruz. Aynı zamanda Ömer'i, manevî hayatın en mükemmel örneği olarak da görüyoruz. İşte bundan dolayı Mevlânâ Hüdavendigâr'ın, Ömer'den (ra) bahsettiği yerlerde, gerçek müşşid-i kâmilin bazı vasıflarını, irşat şeklini ve sûfler için en önemli kavramlardan olan hâl ve makamları ele aldığı fark ediyoruz. O, gerçek müşşid-i kâmilin nasıl olması gerektiğini, bazen direkt bazen de dolaylı ve imalı şekilde Hz. Ömer üzerinden ortaya koymaktadır. Mevlânâ bunu yaparken Hz. Ömer'in bazen heybet ve haşyet yönünü, bazen irşad edici yönünü ön plana çıkarmakta, bazen de edep yönüne işaret etmektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹¹⁹² Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, Haz. Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000, I, b. 342, s.354; (Ayrıca bkz. *Divân-ı Kebîr* II, 810) . Burada şu şekilde geçmektedir:“ Hz. Ali ile Hz. Ömer birbirleriyle uzlaşınca Raфіzî'nin parmağı ağzında kalır.”; *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, II, b. 466, s. 12; (Ayrıca bkz. *Divân-ı Kebîr*, II, 972). Burada ise Hz. Ömer şöyle taktim ediliyor:“ Ahlakını Hz. Mustafa (SAV)'nın ahlakına benzetenler, Hz. Ebu Bekir gibi, Hz. Ömer gibi ölürler.” Tabi buradaki ölmeye nefsanîyetin ölüp ruhanîyet ile dirilme olayıdır. Diğer bir ifadeyle ahlak-ı zemînenin ölüp, ahlak-ı hamîdenin dirilmesi.

¹¹⁹³ Mevlânâ Celâleddin-i Rumi, *Mecâlis-i-Seb'a*, Haz. Dilaver Gürer, Konya Büyükşehir Belediyesi, Konya 2008, ss;85-6; 53-4; 161.

¹¹⁹⁴ Mevlânâ Celâleddin, *Mektuplar*, Ter. ve Haz. Abdalbâki Gölpınarlı, İnkılap, 1999 İstanbul, s.23 (X. Mektub); s.130 (LXXXVIII).

¹¹⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2004, I, b. 3710-20.

Genel itibariyle Mevlânâ'nın eserlerinde Hz. Ömer, şu üç şekilde karşımıza çıkmaktadır:

1. Allah Teâlâ'nın karşısında emr-i ilahîyi yerine getirmede titiz ve muti bir kul,
2. Hz. Muhammed karşısında hizmete ve itaatte hizmet kemendini bağlamış, emre âmâde sadık bir mürit,
3. Diğer müminler karşısında ise gerçek bir mürşit ve rehber.

1. Hz. Ömer ve Edep

Mesnevî'de ekseriyette Hz. Ömer üzerinden mürşid-i kâmilin vasıfları sergilendiğinde şüphe yoktur. Ancak Hz. Peygamber söz konusu edildiği yerde Ömer (ra), Resulullah'ın en iyi dostu ve sadık müridi olarak sunulur. Bu dostlukta ikilik ortadan kalkmış, seven, sevgilinin arzu ve isteklerinde fâni olmuştur. Hz. Mevlânâ, *Mesnevî*'nin ilk hikâyesi ve psikanalist çözümleme örneklerinin ilklerinden kabul edilebilecek cariyelik hikâyesinde sultanın, cariyesini tedavi eden hekime iltifat ederken, Peygamber (as) ile Ömer (ra) arasındaki sevgi bağına şu şekilde atıf yapmıştır:

Her ikisi de âşinalık (yüzgeçlik) öğrenmiş bir tek denizdi, her ikisi de dikilmeksinin birbirine dikilmiş, bağlanmışlardı.

Padişah: "Benim asıl sevgilim sensin, o değil. Fakat dünyada iş isten çıkar.

Ey aziz, sen bana Mustafa'sın. Ben de sana Ömer gibiyim. Senin hizmetin uğrunda belime gayret kemerini bağladım" dedi.¹¹⁹⁶

Yukarıdaki şiir bu bağlamda devam ederken *edepli olma* üzerinde duruluyor. Peygamber (as) hizmetinde nasıl gayret kemerini bağlayıp hizmete koyduğunu belirttikten sonra Hz. Ömer gibi gayretle birlikte edebinde de yerine getirilmesine işaret ediliyor. Tasavvufi eserlerde geçen "*edeple varıp lütufla dönmek*" şeklindeki meşhur söz, sâlikin içinde bulunduğu edebinde güzelliğine işaret ettiği gibi, onun, zahirî ve bâtinî ihسانlara kavuşacağını da vurgulamaktadır. Şu bir hakikattir ki, kişi Allah'ın her an kendisini gördüğü bilincinde hareket ettiği kadar edepten nasiplenir. Hatta sadece ehl-i edep olmak değil, aynı zamanda tasavvufî yüksek makamların hemen hemen hepsinden nasiplenmek dahi -bir şekilde- Cibril hadisinde¹¹⁹⁷ geçen ihسان boyutunun gerçekleştirilmesiyle ilintilidir.

Hz. Mevlânâ'ya göre sevgi ne seviyede olursa olsun, dostluk ne kadar derin olursa olsun, isterse Hz. Muhammed (SAV) ile Hz. Ömer arasındaki gibi engin derinliğe sahip olsun edebe riayet temel şarttır. Bu bağlamda edebe ria-

¹¹⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, b. 75-77.

¹¹⁹⁷ Buhârî, İman, 37; Müslim, İman, 5; Tirmizî, İmân, 4; Ebû Dâvûd, Sünnet, 16.

yet edebilmek için Allah'tan muvaffakiyetler ihsan etmesini dilemek gerekir. Zira Hz. Pir'e göre edebi olmayan kimse Yüce Allah'ın lütfundan mahrum kalmıştır.¹¹⁹⁸ Hüdavendigâr, Hz. Ömer'in Peygambere hizmet uğrunda beline gayret kemerini bağladığını söylediği yerde Hz. Ömer'in peygambere karşı edebine işaret ederken Musa ve İsa, kavimlerinin edepsizlik yüzünden Allah'tan gelen lütuflardan mahrum kalışlarını belirtir.¹¹⁹⁹

Mevlânâ, *Mesnevî*'nin birinci cildinde hayatını eğlencelerde tüketen yaşlı çalgıcı ile Hz. Ömer arasında geçen hikâyenin geçtiği yerde, halifenin rüyasında Allah'tan gelen ilham üzerine hikmete binaen edebe son derece dikkat ederek onun yanına oturmasından bahseder.¹²⁰⁰ Aslında Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde birçok yerde edep üzerinde durur. Burada ise Hz. Ömer'in hem Peygamber (as) yanında hem de Allah'ın emirleri karşısında nasıl edebe riayet ettiği vurgulanır ve Ömer (ra) üzerinden okuyuculara edep talimi yapılır. Zira Hz. Mevlânâ'ya göre edepten yoksun kimse, Allah'ın lütfundan mahrum kalmış kimse olduğundan, edepli olma hususunda Allah'tan muvaffakiyet dilemek bir zorunluluktur. Edep, sûfilerin en fazla üzerinde durduğu kavramlardan biridir. Edep kavramının önemine binaen, *tasavvufun tamamen edepten ibaret olduğunu* söyleyen sûfiler olduğu gibi *seyr ü sülûk sürecinin başının da sonunun da edepten ibaret olduğunu* söyleyen sûfiler de vardır. Mevlânâ, Hz. Ömer'in ihtiyar çalgıcının yanında edeple oturduğunu söyleyerek şu mesajı vermektedir: İnsan-ı kâmil, Allah'ın her mahlûkuna karşı bir hizmetkârdır ve Allah'ın mahlûkuna gösterilen edep Yüce Hakk'a karşı gösterilen bir edeptir. Yani edep ve saygı sadece küçükten büyüğe doğru değil, aynı zamanda -Halka hizmet, Hakk'a hizmettir düsturunca- büyükten küçüğe doğru da olmalı ve - "Yaratılanı sev Yaratan'dan ötürü" düsturunca- manen yüce olan, daha aşağıdakine sevgi göstermelidir. Bu iki düstur, tasavvufun inceliklerindedir. Mevlânâ bu hikâyeden hareketle edebinin önemi hakkında hikmetle şöyle diyor:

Edebi olmayan yalnız kendine kötülük etmiş olmaz. Belki bütün dünyayı ateşe vermiş olur.

Alışverişsiz, dedikodusuz Tanrı sofrası gökten iniyordu. Mûsâ kavmi içinde birkaç kimse terbiyesizce "hani sarmısak, mercimek" dediler.

Ondan sonra gökyüzünün sofrası, ekmeği kesildi; ekme, bel belleme, orak sallama kaldı.

Sonra İsa şefaât edince Hak, yemek sofrası ve tabaklarla ganimetler gönderdi. Yine küstahlar edebi terk ederek sofradan yemek artığını aşırıldılar.

¹¹⁹⁸ *Mesnevî*, I, b. 76-79.

¹¹⁹⁹ *Mesnevî*, I, b. 80-90.

¹²⁰⁰ *Mesnevî*, I, b. 2175.

İsa bunlara yalvardı. "Bu devamlıdır, yeryüzünden kalkmaz.

Bir ulu kişinin sofrası başında kötü zanna düşmek ve harislik etmek küfürdür" dedi.

O rahmet kapısı, hırslarından dolayı bu görmedik dölencilerin yüzlerine kapandı.

Zekât verilmeyince yağmur bulutu gelmez, zinadan dolayı da etrafa veba yayılır.

İçine kasavetten, gussadan ne gelirse korkusuzluktan ve küstahlıktan gelir.

Kim dost yolunda pervasızlık ederse erlerin yolunu vurucudur, namert odur.

Edepten dolayı bu felek nura gark olmuştur: Yine edepten dolayı melekler mâsum ve tertemiz olmuşlardır.

Güneşin tutulması, küstahlık yüzündendir. Bir melek olan Azâzîl de yine küstahlık yüzünden kapıdan sürülmüştür.¹²⁰¹

Mevlânâ nimetlerden mahrum kalmayı ve huzur-ı ilahîden uzaklaştırılmayı edepten yoksun olmaya bağlamaktadır. Mevlânâ, Hz. Ömer'in Hz. Peygambere karşı takındığı tavrı edepli bir insan modeli olarak sunarken, yukarıdaki şiirde de geçtiği üzere, Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın kavimlerinin zahmetsiz bir şekilde elde edilen nimetlerden mahrum olmasını ve şeytanın lanetlenmesini de edepsizlikle izah etmektedir. Zira Musevîler soğan ve sarımsak gibi sebze ve baklagiller isteyerek, İsevîler ise gökten inen yemeğin bir kısmını saklama edepsizliğini göstermek suretiyle insanlığı zahmetsizce ulaşacakları nimetlerden mahrum etmişlerdir. Yüce Pir'e göre yer ve gök bile Allah'ın huzurunda edeple bir denge içerisinde bulunmaktadır. Tasavvuf kültüründe sık sık geçen "Edep bir taç imiş Nur u Huda'dan / Giy ol tacı emin ol her beladan" şeklindeki söz de edebî ne kadar yüce bir makam olduğunu vurgulamaktadır. Zira edebî hakikatine ulaşmak, ancak zikrin en yüksek seviyesi olan ahfâ latifesi boyutunda zikri yapabilmekle, diğer bir ifadeyle nefis-i kâmile mertebesine ulaşmayla gerçekleşir.

2. Hz. Ömer'in Zühd Yönü

Mevlânâ'nın, Hz. Ömer'i model göstererek başta sâliklere sonra da bütün insanlara inceliklerini anlatmaya çalıştığı diğer bir ahlakî kavram, zühd kavramıdır. Zühd, Sûfilere göre "dünyaya değer vermemek ve dünyayı gönülden çıkarmak" manasında olup manevî olgunluğun en önemli göstergelerinden biridir. Mutasavvıflar, dünyayı gönüllerine koymamayı *zühhd* kavramıyla ifade eder ve zühd makamına ulaşmış kişiyi de *zâhid* ismini verirler. Mevlânâ Hüdavendigar, Hz. Ömer ile görüşmek için gelen ve Ömer'in köşkünün nerede olduğunu soran Rum elçisine verilen cevaplardan hareketle, halifenin dünyaya önem vermeyen zâhid biri olduğunu ortaya koyar. Mevlânâ'nın

¹²⁰¹ Mesnevî, I, b. 80-90.

bu olayı anlatmasındaki amaç, hikâyenin bizzat kendisi değil, aksine müşşid-i kâmilin en önemli vasıflarından birinin dünyaya gönül vermemesi olduğunu göstermektir.

Mevlânâ, Hz. Ömer'in köşkünü arayan elçiye hitaben Medine halkının ağzından onun köşkünün aydın gönüllerde olduğunu ifade ederken gerçek müşşidin, zahirî zenginliklerden ziyade gerçek ve bâki zenginlik olan gönüllere taht kurmaya önem vereceğini belirtir.¹²⁰² Hz. Pir, her insanın Ömer'in (ra) taht kurup oturduğu gerçek köşkü göremeyeceğini vurgular. Zira ona göre Ömer'in gönül saraylarındaki köşkünü görebilmek için evvela gönül gözündeki görüşü engelleyen benlik ve bencillik kıllarının izale edilmesi gerekir. Bu ise insanın nefsinin esaretinden kurtulmasıyla mümkündür ve bu esarettan kurtulmanın ilacı da dünyaya hak ettiğinden fazla değer vermemektir. Bu ise ancak -Mesnevî'nin bütün ciltlerinde ve birçok sayfada vurgulandığı üzere- riyazetle birlikte takva ve zühd üzere yaşamakla sağlanabilir.

Rum Kayseri'den, Medine'de Ömer'e uzak çölleri aşarak bir elçi geldi.

Medine halkına "Halifenin köşkü nerededir ki atımı, eşyama oraya çekeyim" dedi.

Halk, dedi ki: "Onun köşkü yok; Ömer'in köşkü, ancak aydın canıdır.

Gerçi emir diye adı samı duyulmuşsa da onun, yoksullar gibi ancak bir kulübeciği var.

Kardeş, onun köşkünü nasıl görebilirsin? Gönül gözünde kıl bitmiş!¹²⁰³

Burada gerçek bir müşşid-i kâmil tanımak için bile kişinin bencillikten sıyrılmış olmasının gereğine işaret edilmektedir.

3. Hz. Ömer'in Rehberliğı

Mevlânâ'nın, Hz. Ömer üzerinden bahsettiğı gerçek müşşidin vasıflarından diğeri de görmüş olduğu bir hatayı düzeltici yönüdür. Bu, bazen insanın iç dünyasının derinliklerine inmeye engel olan ve gönül gözünün görmesine mani olan benlik kılı olabileceğı gibi, bazen de muhakemeyi yanıltan zahirdeki kaş kılı da olabilir. Burada Mevlânâ âdete zahirin batına etkisi olduğu gibi batının da zahire etkisinin olabileceğini Ömer ile ihtiyar kişi aracılığıyla dolaylı da olsa ortaya koyar. Mevlânâ, burada gerçek müşşid-i kâmilin Ömer (ra) gibi olduklarından dolayı manevî kalp kapılarını hakikat göklerine açarak Hakk'ın sayısız cemel tecellisine mazhar olabileceklerine de işaret eder. Ona göre kişinin hakikate vakıf olmasına ve mana saraylarını görmesine engel olan, derununda bulunan benlik kılı ve manevi hastalığıdır. Kişiye şeytanın vesvesesi eşlik ettiğı sürece baktığı yerlerde Allah'ın cemel tecellilerini görmesi

¹²⁰² Mesnevî, I, b. 1390-94.

¹²⁰³ Mesnevî, I, b. 1390.

mümkün değildir. Zira tasavvuf tarihine bakıldığı zaman görülecektir ki büyük müşitlerin hepsi, Şeytan ve benlikle mücadeleiyi büyük cihat olarak kabul eder. İnsanın benliği ve Şeytanın vesvesesi, mana kapılarının açılmasına en büyük engeldir. Kişi, vesveseye sebep olan etkenleri, ancak riyazet yaparak ve zühd ehli olup kalbini temizlemek suretiyle ortadan kaldırabilir ve böylece, gönül kapılarını mana âlemlerine açabilir. Gönül, mana âlemine açıldığı zaman daruhunun derinliklerinde Hakk'ın yüzlerce tecellisi zuhur eder. Kişi, nefsini hevâ ve heveslerden temizlediği zaman her yerde Hakk'ı görebilir. Bunun en güzel örneği Hz. Muhammed'dir. Zira bütün benliğini Allah'ın gayrinden temizlediği için o, Allah'ın cemalini her yerde müşahede etmiştir. Peygamberi, adım adım takip eden başta Ömer gibi sahabeler olmak üzere seyr ü sülûkunu tam manasıyla gerçekleştiren sûfiler de her yerde Hakk'ın cemal tecellilerini müşahede ederler. Seyr ü sülûktaki gaye de budur. Bu hâli meleke haline getiren sâlik, mürid iken artık müşit olmayı hak eder.¹²⁰⁴ Mevlânâ, Hz. Ömer ile Rum elçisi hikâyesi üzerinden, insanın her Şeye seviyesi kadar nüfuz edebileceğine de işaret eder. Bu hikâyenin devamında, insanların çoğunun hikemî bağlamda mana âlemine nüfuz edememesinin, bu âleme muttali olan gerçek müşid-i kâmillerin olmayacağı anlamına gelmeyeceğini belirtir:

Fakat iki parmağını iki gözünün üstüne koy: bir Şey görebilir misin? İnsaf et!

Sen görmeden de dünya yok değildir. Kusur, ancak Őom, nefsin parmağında.

Kendine gel! Gözünden parmağını kaldır da ne istiyorsan gör.

Nûh'un ümmeti, Nûh'a "Nerede sevap?" dediler. Nûh "duymamak, görmemek için elbisenize büründüğünüz cihette.

Elbiselerinize bürünüp yüzünüzü, başınızı sardınız; ondan dolayı gözünüz olduğu halde görmediniz" dedi.

İnsan gözden ibarettir. Geri kalanı bir deridir. Göz de, dostu gören göze derler.

İnsan, dostu görmeyince kör olsun, daha iyi. Böyle adam Süleyman bile olsa, karınca ondan yeğdir.¹²⁰⁵

4. Müridin Müşidi Araması ve Ona Nazar Etmesi

Mevlânâ, Rum elçisinin Hz. Ömer'le ilgili kıssayı anlattığı yerde hem müşidin özelliklerinden bahseder hem de sadık talibin nasıl olması gerektiğini anlatır. Sadık talip, önyarguları yoksa gerçek müşidin niteliklerini duyduğu zaman onu görme ve ona kavuşma arzusu içerisinde olur. Hatta onu görme iştiyakı o derece olur ki başka Őeyle ilgilenmez ve en değer verdiği Őeylerini, varlığını dahi unuttur. Zira burada elçinin karşılaştığı her Medinelinin Ömer'in (ra)

¹²⁰⁴ *Mesnevî*, I, b. 1395-1400.

¹²⁰⁵ *Mesnevî*, I, b. 1400-8.

vasıflarını zikrederek yerini tarif etmesinde, tıpkı mürşid-i hakîkinin menkibelerini dinleyen sadık müridin iştîyakının artması gibi bir durum sergilenmektedir. Nitekim *Mesnevî*'de geçen İbn Sina ile Ebu'l-Hasan Harkanî'nin hikâyesi de bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.¹²⁰⁶ Bu hususta Hz. Ömer ile Elçinin durumu *Mesnevî*'de şöyle anlatılır:

Bu yepyeni sözler, Rum elçisini semaa getirdi, Ömer'i görmek iştîyakı arttı.

Gözünü o padişahı aramaya dikti, eşyasını da kaybetti, atını da.

O iş erinin ardına düşmüş, her tarafa koşmakta, delicesine onu aramaktaydı.

"Dünyada böyle adam da olur mu ki cihandan can gibi gizlenmiş" diyordu.

Candan kul olmak için onu aradı. Şüphesiz, arayan bulur.

Bir bedevi karısı, onun yabancı olduğunu gördü; Ömer'i aradığını anlayıp

"İşte şuracıkta, şu hurma ağacının altında"¹²⁰⁷

Gerçek mürşidin müridi en çok etkileyen yönlerinden biri, sade yaşantısıdır.

5. Mürşitten İlk Görüşte Etkilenme: Heybet ve Haşyet

Birçok tasavvufî eserde mürid ile mürşidin ilk karşılaşmalarının dikkat çekici bir şekilde anlatıldığını görmekteyiz. Tasavvufî eserlerde, müridin mürşidiyle ilk karşılaşma anında genellikle heyecan ve haşyet duyup etkilendiğine dair çok sayıda menkıbe geçmektedir. Hatta bu hususta yakın tarihimizde Necip Fazıl ile şeyhinin karşılaşmaları ile ilgili üstadın şiiri de bulunmaktadır.¹²⁰⁸ Mürid, mürşidiyle ilk karşılaşmasında onun manevî etkisi altında kalmasında dolayı farklı düzeylerde psikolojik tezahürleri gösteren metafizik gerilimler yaşayabilir. Bu bazen aşırı bir heyecan duyma şeklinde olabileceği gibi heybet ile muhabbetin karışık zuhuru olan haşyet şeklinde de kendini gösterebilir. Haşyette muhabbetin yoğunluğunun artışına paralel olarak teslimiyet duygusu da artar. Rahmanî yolda olan gerçek bir mürşid-i kâmile teslimiyet, sâlikin manevî yolu kat etmesinde faydalı olmakla birlikte, şeytanî ve nefsanî yolda olan sahte mürşitlere teslimiyet de kişinin helake sürüklenerek bir kurşun askere dönüşmesi tehlikesini beraberinde getirecektir. Zira şeriat mihengine vurmadan, ahkâm-ı şer'îyye süzgecinden geçirmeden hareket eden müridin sahte mürşide olan teslimiyeti, onun hem dünyasının hem de ahiretinin mahvolmasına sebep olacaktır. Belli hassasiyetlere dikkat ederek gerçek mürşid-i kâmile teslimiyetin ise manevî merhale kat etmede önemli olduğu birçok tasavvufî eserde zikredilmektedir. Hattı zatında gerçek mürşidin şer'-i şerife muhalif ha-

¹²⁰⁶ *Mesnevî*, VI, b. 2045-60.

¹²⁰⁷ *Mesnevî*, I, b. 1408-14.

¹²⁰⁸ "Bana, yakan gözlerle, bir kerecik baktınız/Ruhuma, büyük temel çivisini çaktınız."

reket etmesi zaten düşünülemez. Onlar bu hususta herkesten daha hassas davranırlar.

Mevlânâ, gerçek mürşidin, kendisiyle görüşen sadık tâlibi etkileyeceğini Hz. Ömer menkıbesi üzerinden şu şekilde ifade eder:

Elçi oraya gelip uzakta durdu. Ömer'i görünce titremeye başladı.

O uyuyandan elçiye bir heybet, gönlüne hoş bir hal geldi.

Muhabet ve heybet birbirinin zıttı iken gönlünde bu iki zıttın birleştiğini gördü.

Kendi kendine "Ben nice Padişahlar gördüm; büyük sultanların makbulü oldum.

Onlardan korkmaz, ürkmездim. Bu adamın heybeti aklımı başımdan aldı.

Aslanlar, kaplanlar bulunan ormanlara daldım, yüzümün rengi bile kaçmadı.

Birçok savaşlarda bulundum; savaş başlayınca

Bir hayli ağır yaralar aldım, düşmanları ağır bir surette yaraladım. Bütün bu ahvalde kalbim, diğerlerinden daha kuvvetli idi.

Bu adam silâhsız, kuru yerde yatıyor; benim yedi âzâm tir tir titremekte; bu ne?

Bu heybet Hak'tan halktan değil; bu heybet, şu abalı adamdan gelmiyor" dedi.

Bir kişi Hak'tan korkup takva yolunu tuttu mu: cin olsun, insan olsun, onu kim görse korkar.¹²⁰⁹

6. Rıfk ile Muamele ve Manevî İhsanda Bulunma

Mevlânâ, Hz. Ömer'in Rum elçisinin selamını aldıktan sonra kendisinden etkilendiğini görünce onu teskin edip gönlünü yatıştırmasından bahsederken bir mürşid-i kâmilin Hakkı arayan müride nasıl davranması gerektiğine işaret etmektedir.¹²¹⁰ Bizce, elçinin Ömer'e olan hayranlığı, heyecanı ve korkusu karşısında halifenin, misafirini teskin edip ona şefkatle muamele etmesi, Mevlânâ'nın, mürşid-i kâmilin kendini arayıp bulan sadık müride nasıl davranması gerektiğine dair imalı bir göndermesi olarak değerlendirilebilir. Yine Mevlânâ büyük halife üzerinden ayetleri de delil getirerek ahirette korkmayacak olanların dünyadayken korku üzere hareket edenler olduğunu belirtir. Hz. Pir bu durumu şöyle dile getirir:

"Korkmayın" sözü, korkanlara sunulan hazır yemektir. Ve bu yemek tam onlara lâyıktır.

Korkusu olmayana nasıl "korkma" dersin? Niye ona ders veriyorsun? O, derse muhtaç değil ki!

Ömer, o yüreği oynayan kimseyi sevindirdi, yıkılmış gönlünü yaptı.

Ondan sonra en güzel bir yoldaş olan Tanrı'nın tertemiz sıfatlarına dair ince bahislere daldı.¹²¹¹

¹²⁰⁹ Mesnevî, I, b. 1415-25.

¹²¹⁰ Mesnevî, I, b. 1427-30.

¹²¹¹ Mesnevî, I, b. 1430-33.

İnsanı eyleme geçiren duygular, ya korkup sakınarak uzaklaşma ya da sevip yaklaşmak şeklinde tezahür edebilmektedir. Haşyetle havf arasındaki önemli fark, havfın sadece korku içerirken haşyetin hem korku hem de sevgi ve saygı içermesidir. Buna bağlı olarak haşyet ne kadar derin olursa samimiyet ve bilgi de o derece derin olacaktır. Nitekim Kuran'da "*Allah'tan ancak âlimler haşyet duyar*"¹²¹² ifadesi de bunun en güzel delilidir. Burada elçinin Ömer (ra) hakkındaki bilgisi arttığı ve onun manevi tarafını hissedip tanıdığı oranda onun heybetinden etkilenip haşyet duyması söz konusudur.

Mevlânâ'nın bu ifadeleri, elçi üzerinden müşşid olacak zatın seyr ü sülûk yoluna koyulacak insanlara, teşvik için daha yolun başında bazı manevî lezzetler tattırılabilceğine de işaret eder. Buna benzer ifadeler Kuşeyrî'nin *Tertibü's-sülûk* adlı eserinde de mevcuttur. Kuşeyrî müşşidin bu tip manevî hal transferini, müşşidin fütüvvet ehli oluşuna bağlar. Müşşidin, talibin şevkini artırmak için ona bazı hikmetli bilgiler verme ihtimali, müridin, verilecek bilgileri kaldirabilecek istidat ve kabiliyetine bağlıdır. Müridin istidat ve kabiliyeti bulunmuyorsa ya da daha işin başında hemen itiraz ediyorsa, bu, bizzat müşşidin onu kendisinden uzaklaştırmasına zemin hazırlayacaktır. Hikâyede çizilen manzaraya göre müşşid, kâmil ve mürid de liyakat sahibi olduğunda manevî perdelerinin aralanmasında -tıpkı burada olduğu gibi- herhangi bir engel kalmıyor. Mevlânâ bu durumu şöyle özetliyor:

"Ömer, o yabancı çehreli zatı tam dost buldu, canının Tanrı sırlarını dilediğini anladı.

Şeyh, kâmilidi, talibin de tam bir isteği vardı. Yolcu çevikti, at da kapıdaydı"¹²¹³

7. Hikmet ve Sırları Ehline Vermek

Mevlânâ'ya göre Hz. Ömer, ehlini gördüğü zaman hikmeti tevdi etmekten çekinmeyen biridir. O, elçinin hikmeti ve tasavvufun ince meselelerini idrak etmeye yatkın biri olduğunu görünce hal ve makam gibi tasavvufun önemli istihlamlarının inceliklerini hiç tereddüt etmeden açıklar. Hz. Pir, Ömer (ra) dilile, seyr ü sülûkun hassas konularını mecaz ve istiarelerle kabiliyetli bir salike ancak gerçek müşşid-i kâmilin izah edebileceğini ifade eder. *Mesnevî*'de gerçek müşşid-i kâmilin seçkin ahlakı ve nitelikleri Hz. Ömer'in eylemleri üzerinden ortaya konulurken sahte şeyhlerin vasıflarına da dolaylı yoldan işaret edilmiş olmaktadır. Zira tasavvufi eserlerde Hz. Ömer'den ilhama mazhar olan (muhaddes) bir sahabe olarak söz edilir. Diğer taraftan, muteber hadis kitaplarında Hz. Ömer'in ilham-ı ilahîye mazhar olduğuna dair hadisler bulunmak-

¹²¹² Fâtır, 35/28.

¹²¹³ *Mesnevî*, I, b. 1443-44.

tadır. Mevlânâ'nın başta *Mesnevî* olmak üzere *Fihî Mâ Fih* adlı eserinde de Hz. Ömer'in ilhama mazhar (muhaddes) oluşuna vurgu yapılmaktadır.¹²¹⁴

Mevlânâ, hâlin avâm ya da havâs her sûfide bulunabileceğini, makamın ise sadece havâssın seçkinlerinin mertebesi olduğunu belirtir. Mevlânâ, Hz. Ömer vesilesiyle Hakkın cemâlini müşahede etmenin de sûfilerin havâssının bir özelliği olduğuna dikkat çeker. Yine halifenin elçiye olan hitap tarzından, müşşidin kabiliyetli bir talip bulduğunda ona, nefsin menzillerinden ve ruh seferlerinden bahsedebileceğine işaret eder. Hatta müşşid, müritte cevher görürse söylenmesi zor birçok sırları ve hikmetleri ona verebileceğini ima eder. Zira hikmeti ehlinden saklamak da ilmi uygun olana verememek de ihanettir.¹²¹⁵

Hz. Pir, Ömer (ra) ile elçiye kast ederek şöyle diyor:

*Şeyh, kâmilîdi, talibin de tam bir isteği vardı. Yolcu çevikti, at da kapıdaydı.*¹²¹⁶

Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde Ömer'e (ra) yüklediği misyonu bu şiirde bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Gerçekte aynı misyonun, sadece Hz. Ömer'e değil, aynı zamanda Hz. Ali ve Hz. Ebu Bekir gibi seçkin sahabeye ve önde gelen sûfilere de yüklendiği, *Mesnevî*'nin birçok yerinde rahatlıkla görülmektedir.

8. Zâhirin Düzeltmesiyle Bâtının da Düzilmesi

Mevlânâ, Hz. Ömer'in insanın hem zâhirini tanımada hem de ruhî boyutuna nüfuz etmede mükemmel bir rehber olmasını, hilâlî gördüğünü iddia eden yaşlı bir adam üzerinden anlatır. Halife, yaşlı bir adamın genç kadar keskin gözlere sahip olamayacağı gerçeğinden hareketle onun zahir bir hatasından kaynaklanan batîni yanılığını ortaya koyar. Bazen insanın zahirinde kıl kadar basit bir şey bütün insanları ilgilendiren büyük bir yanılığa sebep olabileceğini ifade eder. Burada Ömer'in (ra) her söylenen şeyi ince bir tefekkür süzgecinden geçirmeden inanan bir şahsiyet olmadığını vurgular. Herhangi birinin mücerret iddiasının eğer onun şahsi nitelikleriyle uyuşmuyorsa, hemen kabul edilmemesi gerektiğini de ima eder. Zira yaşlılığın insanda ne gibi zafiyetler ortaya koyacağı bilinen bir gerçektir.

Mevlânâ, hilâlî gördüğünü iddia eden ihtiyar adamın yaşlılık yüzünden basit bir kılın görüşüne nasıl engel olduğunu ve onu yanlışla düşürdüğünü hikâyeye ederken, mecazî olarak insanın benlik ve bencillikten kaynaklanan manevî yetersizliği sebebiyle gönül gözünün Hak ve hakikati görmesine engel oluşunu ima eder. Diğer bir yönden de zahiri şeriatın emirlerindeki eksikleri

¹²¹⁴ Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Fihî Mâ Fih*, Ter. Ahmed Avni Konuk, Yay., Hazırlayan: Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1994, s. 222.

¹²¹⁵ *Mesnevî*, I, b. 1435-20.

¹²¹⁶ *Mesnevî*, I, b. 1443-44.

gidermek suretiyle, şeriatın batını olan tarikat ve hakikatin düzelebilip istikrar kazanacağını ima eder. Yaşlı adam Ömer'in ikazıyla yanlış değerlendirme yapmasına neden olan kaşındaki kılı yukarı doğru sıvazlama suretiyle kaldırmasıyla, onun hayalinde zuhur eden hilalin yok olması gibi şeri emirlerdeki eksikliğin giderilmesiyle, hakikatlere kapı aralanacağını ortaya koyar.¹²¹⁷ Mevlânâ, bu olayı metafizik boyutta ele alarak Ömer'in yaşlı adamı irşat edişinden hareketle şöyle der:

*Bir eğri kıl gökyüzüne perde olursa bütün vücudun eğri olunca halin ne olur?
Her cüz'ünü doğrulara uyup doğrult. Ey doğru yola giden, o eşikten baş çekme!
Teraziye, terazi doğrulttuğu gibi terazinin değerini azaltan da yine terazidir.
Doğru olmayanlarla tartılan eksikliğe düşer, akı şaşar kalır.
Yürü, kâfirlere karşı şiddetli ol; aşıların dostluğuna toprak saç!¹²¹⁸*

Mevlânâ, başka bir yerde insanların yakîn eksikliği sebebiyle vehim ve hayallere dalarak yetmiş iki fırkaya ayrıldıklarını belirtir. Ona göre ancak yakîn ehli, vehim ve hayallerden kurtulur, kaşının kılını hilal zannetmez. Ona göre Hz. Ömer gibi gerçek bir mürid-i kâmilin nuru dayanak olmazsa kişinin eğri kaşı, yoluna çıkar da hakikatleri görmesine engel olur. İşte bundan dolayı yüzlerce dâhi zihinler yani filozoflar, bu nurdan mahrum kaldıklarından vehim denizinden ve fikir girdabından kurtulamayarak, manen paramparça dır.¹²¹⁹ *Mesnevî*'nin birçok yerinde vurgulandığı gibi kurtuluş, Kur'an ve sünneti mihenk edinmekle ve hakikî insan-ı kâmilin rehberliğiyle mümkündür.

9. Gerçek Cömertlik

Mevlânâ, insanların başına gelen felaketler ile ihlastan uzak, riya gösterecek ve alışkanlık gereği yaptıkları ameller arasında bir bağ kurar. Bunun örneklendirmesini de yine Hz. Ömer modelliği üzerinden verir. Mevlânâ'nın riyadan uzak gerçek cömertliği, gerek *Mesnevî*'de, gerekse dostlarına yazdığı iki mektupta, Medin'de zuhur edip söndürmekte zorluk çekilen bir yangın vakası vasıtasıyla anlatır. ¹²²⁰ Kısaca olay şöyledir: Halk, Halife Ömer'e Medine'de patlak veren ve söndürmekte aciz kaldıkları amansız bir yangından şikâyetçi olurlar. Ömer (ra), bu yangının su ile söndürülecek cinsten bir yangın olmadığını söyler. Bu yangının Allah tarafından cimrilikleri yüzünden tutuşturulmuş bir ateş olduğunu ifade etmesi üzerine, onlar "bizler her zaman kapısı misafirlere açık olan, cömert ve mürüvvet ehli kimseleriz" derler. Hz. Ömer ise böyle-

¹²¹⁷ *Mesnevî*, II, b.110-119.

¹²¹⁸ *Mesnevî*, II, b. 120-125.

¹²¹⁹ *Mesnevî*, V, b. 2653-59.

¹²²⁰ Mevlânâ Celâleddin, Mektublar, Ter. ve Haz. Abdalbâki Gölpınarlı, İnkılap, 1999 İstanbul, s.23 (X. Mektub); s.130 (LXXXVIII).

si yangınların adet üzere değil de, ancak gerçek manada cömertlik göstermekle ve ilahî lütuf ile son bulacak bir ateş olduğunu ifade eder ve “suyu bırakın, yoksuların acil ihtiyaçlarını karşılayın ki Allah hasisliğiniz (cimriliğiniz) sebebiyle yaktığı ateşi söndürsün” der.¹²²¹ Mevlânâ Ömer’in (ra) dilinde şöyle hitap eder:

Ömer dedi ki: “ Siz, âdet olduğu için yoksullara ekmek verdiniz, Tanrı için eli açık olmadınız.

Öğünmek, görünmek, nazlanmak için cömertlik etmektesiniz; korkudan. Tanrı’dan çekinmeden, ona niyaz etme yüzünden değil!”

Mal tohumdur, her çorak yere ekmek; kılıcı her yol vurucunun eline verme!

Din ehlini kin ehlinden ayırt et; Hakla oturana ara, onunla otur!

Herkes, kendi kavmine (meşrebine uygun kimselere) cömertlik gösterip mal, mülk verir,

Nâdan kişi de bu suretle bir iş yaptım sanır.¹²²²

Mevlânâ, ibadet şuurundan yoksun, ilahî rızanın temel referans alınmadığı, atalardan gelen bir geleneğin sürdürülmesi çerçevesinde insanların takdirini gözeterek yapılan ibadetlerin, kişiye bir faydası sağlamayacağı görüşündedir. Böylesi bir durumdaki kişinin hem dünyada hem de ukbâda zarar göreceğini vurgulamaktadır. Mevlânâ, “*Dünya ahiretin tarlasıdır*” hadisini de bu bağlamda anlar. Ona göre Dünya tarlasında verilen sadaka, zekât ve insanlara yapılan ikramlar, halis niyetle Allah için olmadığı sürece, edepten yoksun insanların yapmış olduğu ibadetler gibi yapana her iki âlemde de bir fayda vermez.

10. Az da Olsa Hak İçin Yapılan Amelin Kıymeti Çoktur

Mevlânâ, talipleri irşat etmek için yazmış olduğu Mesnevî’inde insan-ı kâmillerin insanları hakikate ulaşmaları için gösterdikleri gayretlere örnekler verir. Bunların bazıları ilhama mazhar olmaları sayesinde insanların, iç yüzünü sonradan anlayacağı, sıra dışı işler yapmıştır. Bazen öyle olmuştur ki Hak Teâlâ devrin kendine en yakın kulunu düşük seviyedeki kuluna hizmet etmekle vazifelendirmiştir. İşte bunlardan biri de Hz. Ömer ile çalgıcı hikâyesidir. Bu hikâyede geçen çalgıcı, gençlik yıllarında sesi güzel olan, iyi saz çalan ve hayatını tamamen eğlencede geçirmiş birisidir. Yaşlanan ve bütün maharetini yitiren çalgıcı, ömür boyu içinde bulunduğu eğlence ortamından uzaklaştırılınca kendisini, işe yaramaz biri olarak görmeye başlar. Artık halkın onu hor görmesi canından bezdirir. İnsanlardan uzakta mezarlıkta kısa bir anlık sırf Hak için saz çalar. Hak Teâlâ, bazı dönemlerde âlimlerin caiz olup olmadığı noktasında

¹²²¹ *Mesnevî*, I, b. 3710-15.

¹²²² *Mesnevî*, I, b. 3716-21.

tartıştıkları bir eylemi, halisane kendisi için yapan bu ihtiyarı ödüllendirmek için Ömer gibi seçkin bir kulu, onun ayağına yüklü bir parayla gönderir.¹²²³ Bu hikâyedeki olayın yaşanmış olup olmaması pek önemli değildir. Önemli olan, bu olayın Mevlânâ gibi bir müşid-i kamîl tarafından ders vermek için anlatılmasıdır. Zira Mevlânâ ve benzeri sûfiler *Kelile ve Dimme'de* olduğu gibi hayvanlar üzerinden de hikmet aktarımı yapmışlardır.

Mevlânâ, bu hikâyeye vasıtasıyla irşat ehli olan gerçek velilerin Allah tarafından ilhama mazhar olduklarına ve bu ilham çeşitlerinden birinin de sadık rüya olduğuna işaret eder. Hattı zatında velilerin ilham aldıklarına dair delillerden biri de muteber hadis kitaplarında geçen sahabe arasında Ömer'in (ra) *muhaddes* (ilhâma mazhar olun) bir zat olmasıdır.¹²²⁴ Bu yönüyle de Hz. Ömer sûfiler için model bir şahsiyettir. Ayrıca yukarda geçen hikâyede Ömer (ra) 'da olduğu gibi Allah'ın, bazı kâmil kullarını zavallı insanlara hizmet etmekle görevlendirdiğine işaret etmektedir. Tasavvuf tarihinde hastaların, fakir ve miskinlerin ihtiyaçların gidermek için bizzat hizmete baş koyan çok sayıda müşidlerden bahsedilir. İşte bu vesileyle antrparantez belirtmek isterim ki; bazı âdâb kitaplarında, böyle yüce gönüllü müşidlerin rehberliklerinden dolayı onlara karşı irşat ettiği insanların çok şey borçlu olduğu yazılmasını kullanan art niyetli nakıs ve sahte şeyhler, nadirde olsa bu argümanı kullanarak, insanları kendisine kul ve köle etmiş, hidayetden daha ziyade dalalete sevk etmiştir.

Bu hikâyede Hak Teâlâ tarafından, kısa bir süre Allah için çalgı çalması karşılığında herkes tarafından horlanan ve ömrünü boş bir uğraşla geçiren bir çalgıcının ayağına dünyadaki en makbul kullarından biri olan Hz. Ömer'i gönderdiği, Hz. Ömer'in de ona karşı edepli ve saygılı davranarak iltifatlarda bulunduğu ve gençlik çağlarında bile aylarca çalışması karşılığında bile görmeyeceği bir ücret verdiği anlatılmaktadır. Burada verilmek istenen mesaj, Hakkın rızası için yapılan az bir eylemin, Allah tarafından, insanın tahayyül edemeyeceği kadar büyük bir mükâfatla ödüllendirilebileceğidir.

O parayı huzuruna götürüp "Ey makbulümüz olan! Şimdilik bu kadcıyı al ve bizi mazur gör.

Bu kadcık para sana ancak ibrişim (kirşi) parasıdır. Harçlık et, bitince yine bu raya gel" de.

Bunun üzerine Ömer, sesin heybetinden sıçrayıp kalkarak bu hizmet için belini bağladı.

Koltuğu altında para kesesi olduğu halde koşarak çalgıcıyı arayıp taramak için mezarlığa yüz tuttu.

¹²²³ *Mesnevî*, I, b. 2161-90.

¹²²⁴ *Fihî Mâ Fih*, s.222.

Mezarlığın etrafını bir hayli döndü, dolaştı; orada o ihtiyardan başka kimseyi göremedi.

“Bu olmasa gerek” deyip bir kere daha koştu. Nihayet yoruldu, fakat yine o ihtiyardan başkasını göremedi.

Kendi kendisine “Hak, bana dedi ki: bizim sâf, makbul ve mübarek kulumuz var; İhtiyarbir çalgıcı, nasıl olur da Tanrı haslarından olur? Ey gizli sır, ne hoşsun sen, hoş ve garip!”

Ava çıkan aslanın dönüp dolaşması gibi bir kere daha mezarlık etrafını dolaştı.

Orada o ihtiyardan başka kimsenin olmadığını iyice anlayınca “karanlıklar içinde parlak gönüller çoktur” dedi.

Tanrı, senin huylarını o derece methetti ki nihayet Ömer’i, senin cemaline âşik etti.

Otur şöyle önüme; uzaklaşmağa kalkışma. Kulağına devlet ve ikbal âleminden bazı sırlar söyleyeyim.

Tanrı sana selâm söylüyor; halini, hatırını soruyor. Hadsiz hesapsız zahmetlerden, kederlerden, ne haldesin? Buyuruyor.

Şimdilik şu birkaç dinarı ibrişim parası olarak al, harca da bitince yine buraya gel!

İhtiyâr, bunu işitince kendini yerden yere vurup ellerini ısırmağa, elbisesini yırtmaya başladı.¹²²⁵

11. Hz. Ömer’in İlahi Adaletle Bakışı

Adalet Hz. Ömer’i diğer sahabeden ayıran en önemli özelliğidir. Allah’ın *el-Âdil* isminin Peygamberden sonra ashap arasında en iyi tecelli edenlerinden biri, şüphesiz ki Ömer’dir (ra). Mevlânâ, şeriatın amacından ve ruhundan uzak zevahiri yerine getiriyormuş gibi yapıp insanlara zulmedenlerin karşısında Ömer’in dimdik durmasını şöyle anlatır:

Şeriatı, Allah’tan ürküp sakınmayı ardına atmış. Nerede Ömer? Gelse de şiddetle doğruluğu emretse!

Bunlar, her kötü şeyi mubah biliyorlar. Bu ibahilik bunlardan yayıldı, fesatçı kalılaşa de ruhsat oldu âdeta.

Nerede Peygamberle sahabesinin yolu, Nerede namaz, nerede tesbih, nerede onların edepleri.¹²²⁶

Burada, anladığımız kadarıyla nerede peygamberle ve onu gerçekten anlayan sahabe ve namazı hem enfüsî hem de afakî boyutta kıldıkları için kötülükten alikonulan ve Hak’kı hatırladıkları için her an edep üzere olan, fıkıh-ı zahirî ve fıkıh-ı batınî dengesini muhafaza edebilen bütün kâmil insanlara işaret ediliyor.

¹²²⁵ *Mesnevî*, I, b. 2165-80.

¹²²⁶ *Mesnevî*, VI, b. 2065-67.

Mevlânâ'ya göre Ömer'in adaleti, -bu noktada Allah'ın manevi yardımına mazhar olduğu için- gerçek adiller için bir örnektir. Hz. Pir'e göre Ömer'in adaletinden manen icazet almayan, binlerce kan döken Haccâc'ı âdil olarak görür.¹²²⁷ Bir noktada Ömer (ra) hakikî adaletin manevî pîridir. Allah'ın *el-Âdil* isminin en mükemmel temsilcisinin Peygamber (as) olduğu bir gerçek ise Hz. Ömer'in de onun, zahiren ve batinen vâris-i hakikîsi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Adalet üzere olan her Müslüman bir noktada Ömer'in adaletinden nasiplenmiştir. Zira Ömer gerçek adaleti temsil eder.

Mevlânâ başka bir yerde, Allah'ın bir kimsenin cezanın ilk ayak sürçmesiyle vermediğini, yine Hz. Ömer üzerinden anlatır. Ona göre kişi bir kötülük işlediği zaman korkması gerekir. Zira yapılan kötülükler bir tohum gibidir, Allah onu mutlaka büyütür. Ama Allah, kulu belki yaptığına utanır da pişman olur diye o kötülüğüne karşılık cezasını hemen vermez.¹²²⁸

O müminler ulusu Ömer, halifeliği zamanında bir hırsız cellada teslim etti.

Hırsız, ey ülkenin beyi, diye bağırды, beni öldürtme... bu, ilk suçum!

Ömer dedi ki: "Hâşâ, Allah, ilk suçta hemencecik gazaba gelip cezasını vermez.

Lütfunu meydana çıkarmak için defalarca örter de sonradan adaletini göstermek için cezalandırır;

Bu suretle bu iki sıfatının da meydana çıkmasını, lütfunun muştucu, kahrının da korkutucu olmasını diler."

Kadın da defalarca bu kötü işte bulunmuştu da kolaycacık işi atlatmıştı... bu iş, ona kolay görünüyordu artık.

Gevşek ayaklı akıl, testinin daima ırmaktan kırılmadan sapsağlam gelemeyeceğini bilmiyordu ki!

Fakat bu sefer kaza ve kader, onu öyle bir daraltmış, münafığı ansızın ölüm nasıl yakalarsa öyle bir sıkı yakalamıştı ki!¹²²⁹

12. Mehdî'ye Farklı Bir Bakış

Hadis kitapları ve Mehdî'den bahseden tasavvufi eserler Mehdî'nin Hz. Ali soyundan geleceğini zikrederler. Mevlânâ mehdî meselesine çok farklı bakar. Ona göre insanları hidayete davet edecek olan zatın Ali soyundan ya da Ömer soyundan olması önemli değildir. Hemen hemen hiçbir kitapta Mehdî'nin Ömer soyundan gelebileceği şeklinde, bir bakış acısı görülmez. Oysa Mevlânâ, Peygamberin manevi varisi ve vekili olacak veli zatın kıyamete kadar her devirde bulunduğunu ifade eder. İşte bundan dolayı bu zatın, Ömer

¹²²⁷ *Mesnevî*, V, b. 3595-3600.

¹²²⁸ *Mesnevî*, IV, b. 165-68.

¹²²⁹ *Mesnevî*, IV, b. 170-75.

(ra) ya da Ali (ra) soyundan olması önemli değildir. Önemli olan bu kişinin her an Yüce Allah'ın bütün esmâ ve sıfat tecellisine mazhar bir kul olması, insanların hidayeti için uğraşması, Peygamberin gerçek varisi ve ahlakı üzere olmasıdır. Ona göre bütün veliler, belli derecelenmeye göre sıralanmıştır. Bunların zirvesinde ise varis-i hakikî olan bu veli gelir. Mevlânâ'ya göre bu zat, devrinin biricidir. Buna ister "Hâdi" densin isterse felsefi manada "faal akıl" densin, fark etmez.

Şu halde her devirde peygamber yerine bir veli vardır, bu sımama kıyamete kadar daimidir.

Kimde iyi huy varsa kurtulmuştur; kimin kalbi sırçadansa sınımıştır.

İşte diri ve faal imam, o velidir; ister Ömer soyundan olsun, ister Ali soyundan!

Ey yol arayan, Mehdi de O'dur, Hadi de O. Hem gizlidir, hem senin karşında oturmakta.

O, nura benzer; akıl onunun Cebrail'idir. Ondan aşağı olan veli de onun kandilidir.

Bu kandilden daha aşağı derece de olan veli de kandil konan yerimizdir. Nura mertebe bakımından dereceler vardır.

Çünkü Allah nurunun yedi yüz perdesi vardır. Nur perdelerini bu kadar kat bil!

Her perdenin ardında bir kavmin durağı var. İmam'a kadar bu perdeler saf saf saf tır.¹²³⁰

Burada bizim konumuz Mevlânâ'nın Mehdiye bakışı değildir. Özellikle Mevlânâ bu konuda Hz. Ali soyundan geleceği söylenen bir şahsiyet için, önemli olanın soy olmadığına işaret ederken birçok sahabe arasından Hz. Ömer'i seçmesi ve her ne kadar kemalat dereceleri farklı da olsa Hz. Ali ile Hz. Ömer'ler (ra) arasında fark görmemesidir. Ona göre hakikati gören insanlar, Hz. Ömer ile Ali arasında fark görmezler.

13. Hz. Ömer ve Şia

Mevlânâ Kaş Şehri'nde ismi Ömer olan garip bir adama aşırı Şii ahalinin davranışından hareket ederek vahdet meselesini anlatır. Garip adamın isminin Ömer olması bile, cebinde parası olmasına rağmen aç kalmasına sebep olur. Mevlânâ, Ali ile Ömer arasında büyük ayrılık varmış gibi gören insanları, hakikati anlayamayan insana benzetir ve zahirde şaşkınlık gören bir insanın biri iki göreceğini belirtir. Hakikatte Ömer ile Ali, tek bir hakikatin iki ayrı yüzü olmasına ve aralarında gerçek fikir ve dini bir farkın bulunmamasına rağmen -Kaş Şehri sakinlerinin yaptığı gibi- ismi Ali olanlara ikramda bulunup ismi Ömer olanlara para karşılığında bile hiçbir şey satmaması da böyle bir şeydir. Hz.

¹²³⁰ Mesnevî, II, b. 815-24.

Pir, "Kâş şehrinde adın Ömer olursa yüz kuruş versen kimse sana lavaş satmaz" der¹²³¹.

Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr'de* hakikatleri örten perdelerin kalmasıyla Ali ile Ömer uzlaşmasını gören rafizilerin şaşa kalacağını vurgular. Zira bu iki kâmil insanın Hz. Peygamberin kemalatının farklı iki veçhesi olduklarını göremeyen rafizîlerin bu ikiliği kaldıran örtülerin kalkmasıyla hayretten ellerini ısıracağını belirtir.¹²³² Hakikatte Allah'a yakın olma bakımından Ali ile Ömer arasında bir fark olmamasına rağmen Kaş şehrindeki aşırı Şiiiler Ömer düşmanlığından ve nefretinden dolayı onun ismini taşıyan bir kimseye bir lokma ekmeği dahi para ile satmayacak kadar düşmandır.¹²³³ Mevlânâ'nın gayesi burada hikâye anlatmak değil, tasavvufun en girift meselelerinden olan vahdete vurgu yapmaktır. Hz. Mevlânâ burada şaşu insanın nasıl biri iki görürse, Ali ile Ömer'i düşman gören kişinin de bundan bir farkının olmayacağını belirtmek ister. Mevlânâ *Divân-ı Kebîr'*inde Ömer ile Ali'yi Hakikat-i Muhammediye'nin farklı iki tezahürü olarak görür. Ancak O, Ali ile Ömer arasında fark gören insanları İran'ın Kaş vilayetindeki aşırı Şia grupları konumunda görür. Hakikatte Rafızı olan biri, Hz. Ali ile Ömer'in birbirinden farklı olmadığını görecektir olsa hayretinden elini ısıracağını belirtir.¹²³⁴

14. Şeytanın Hz. Ömer'den Kaçması

Mevlânâ'ya göre Hz. Ömer şeriatı inceden inceye yerine getiren bir şahsiyet olduğu gibi tarikatın temellerinin oluşmasında, en başta gelen adalet sahibi kişidir. Mevlânâ, "*Gerçekten de Şeytan, Ömer'in gölgesinden kaçır*" hadis-i şerifinden hareket ederek onun adaletle akla uyduğu zaman şeytanın ona herhangi bir vesvese verip zihnini karıştıramayacağını vurgular. Ömer'in Hz. Peygambere olan aşırı sevgisinden ve ona olan bağlılığından dolayı münafıklık niteliklerinin bulaşmayacağını belirtir. Mevlânâ, "Ben gönderilmeseydim sen gönderilirdin yâ Ömer" hadisinden yola çıkarak Hz. Muhammed'den sonra eğer peygamberlik devam edecek olsa en uygun şahsın Hz. Ömer olacağını vurgular.¹²³⁵ Zira Hz. Ömer en çok korkulan zamanda Hz. Peygambere tam itaat eden biridir.¹²³⁶ Ömer aynı zamanda özüyle sözü bir olup doğruyu ve eğriyi birbirinden ayıran bir kişiliğe sahiptir.¹²³⁷

¹²³¹ Mesnevî, VI, b. 3220-40.

¹²³² *Divân-ı Kebîr* Seçmeler, I, b. 342, s. 354.

¹²³³ *Mesnevî*, VI, b. 3225-40.

¹²³⁴ *Divân-ı Kebîr* Seçmeler, I, b. 342, s. 354.

¹²³⁵ Mevlânâ Celâleddin-i Rumi, *Konya Mecâlis-i Seb'a*, Haz. Dilaver Gürer, Konya Büyükşehir Belediyesi, 2008 Konya, ss. 85-6.

¹²³⁶ *Mecâlis-i Seb'a*, ss.153-4

¹²³⁷ *Mecâlis-i Seb'a*, s.161

Hz. Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih* adlı eserinde Hz. Ömer’le ilgili kısa bir hikâye nakleder. Hikâye küçük ama Hz. Ömer’i anlama bakımından son derece önemlidir:

“Ömer (r.a.) hazretlerinin zamânında pek ihtiyâr bir kimse var idi. O derecede ki, evlâdı ona süt verir ve çocuklar gibi idi. Ömer (r.a.) o kıza buyurdu ki: ‘Bu zamanda senin gibi hakk-ı pedere riâyet eden hiçbir evlâd yoktur.’ O kız cevaben dedi: ‘Doğru söylersin; velâkin benim ile pederim / arasında bir fark vardır. Fi’l-vâki’ ben hizmette hiç kusûr etmedim; fakat pederim beni beslediği vakit, aman benim üzerime bir âfet gelmesin diye titrer idi. Ben ise pederime hizmet ediyorum ve gece gündüz Hakk’a duâ ederek, onun zahmetinden kurtulmak için ölümünü istiyorum.” Ömer (r.a.) buyurdu-lar: *هذه أفتهم عمر* (Yani ‘ Bu Ömer’den daha fakihtir.) Ya’ni ben zâhir üzerine hüküm ettim ve sen onun mağzını söyledin. Fakih, bir şeyin künhüne muttali’ olan kimsedir. Hâşâ ki Hz. Ömer (r.a.) işlerin hakikatine ve sırrına vâkıf olmaya. Ancak ashâb-ı kirâm hazarâtı nefislerini kesr edip, başkalarını medh ederler.”¹²³⁸Bu hikâyede de seyr ü sulûk ehli için yeterince ibretlik ders var sanırım. Bir mürşid her ne kadar zahiren ve batinen olaylara vukufiyet sahibi olursa olsun hikmeti, kendinden çok düşük seviyede birinden duyduğu zaman o hikmeti kendisini bilmesine rağmen, mahviyet görerek hikmetli söz söyleyeni teşvik etmesi gerekir. “*Marifet, iltifata tabidir*” darb-ı meseli, boşa söylenmiş bir kelam-ı kibar değildir. Bu ve benzeri sözlerin, hikmetli kelam etme istidadı olanları ve bir marifete sahip olanları cesaretlendirmek maksadıyla ifade edildiği kanaatindeyim.

HZ. ÖMER'İN (RA) FIKİH İLMİNDEKİ YERİ

*Arif ATALAY**

ÖZET

Ömer b. Hattâb (RA) (v. 23 / 644) gerek yöneticiliği ve gerekse sahip olduğu ilimle İslam Tarihindeki en etkili halifelerden biridir. Fetihlerden vergi ve yargı sistemine kadar birçok yenilik onun döneminde neşvünema bulmuştur. Sahabe arasında kıvrak zekâsıyla ve ani kararlar vermesiyle temayüz etmiştir. Onun zamanında İslam toprakları alabildiğince genişlemiş ve büyük gelişmeler meydana gelmiştir. Her alanda olduğu gibi İslam hukuku açısından birçok ilklere imza atmıştır. Yaptığı uygulamalar ve hüküm istinbatındaki tarzıyla İslam fihhının metodolojik gelişmesi yönünden de milat olmuştur.

Nassların sınırlı olması ve buna karşılık gelişmelerin sürekli olarak devam etmesi bilinen bir gerçektir. Hz. Peygamber Efendimiz (SAV) 'in vefatıyla vahiy sona ermiştir. Ortaya çıkan fikhî problemlere sahabe ve Hz. Ömer (RA) yaptıkları içtihatlarla çözüm bulmuşlardır. Onların bu çalışmaları sonraki nesillere temel teşkil etmişlerdir. Bu çalışmada Hz. Ömer'in (RA) içtihat faaliyetlerine dikkat çekip bu gayretlerinin mantığını fikhî ilkeler çerçevesinde vurgulamak için somut örnekler vererek açıklamaktır. Böylece Hz. Ömer'in İslam hukukunun tesisine olan katkısının boyutlarını ortaya koymaktır. Hz. Ömer (RA) 'ın içtihatlarında fikhî usulü ilkelerinin temellendirildiğini görmek mümkündür. Hz. Ömer'in içtihat, fetva, hüküm ve maslahatı gerektirecek birçok uygulaması şura ile ve uygulamalı olarak gerçekleşmiştir. İctihatlarına dayanak olarak Kur'an-ı Kerim'i, hadisleri ve sahabeyi dikkate almakta hassas davranmıştır. Bu bildiride onun hüküm vermedeki metodunu ve İslam hukukuna olan etkisini anlamaya çalışacağız. Hz. Ömer (RA) tarafından ilk kez uygulanan; mescidin genişletilmesi, beytülmalin kurulması teravih namazının cemaatle kılınması, müt'a nikâhının resmen yasaklanması, Dîvânın kurulması gibi müstakil meselelere verdiği hükümler üzerinde durmayacağız. Çalışmamızın sınırları Hz. Ömer (RA) 'ın fikhî ilmindeki takip ettiği yöntem olacaktır.

Çalışmamız; Giriş Bölümünde genel olarak Sahabenin ve Hz. Ömer (RA) 'ın hüküm istinbatı üzerinde durulacaktır.

I. Hz. Ömer (RA) 'ın hayatı hakkında kısa bir bilgi verilecektir.

* Yrd. Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

II. Bölümde Hz. Ömer (RA) 'ın Müellefe-i Kulûb, Bir kişiye karşılık birkaç kişiyi kısas etmesi, Ganimetlerin dağıtımı, İçki cezasının artırılması konuları üzerinde durulacaktır.

Sonuç Bölümünde de Hz. Ömer (RA) 'ın içtihatları genel olarak değerlendirilecektir.

GİRİŞ

İslam dini ilahi kaynaktan hükümlerini istinbat eden son ilahi dindir. Buna bağlı olarak da insanlar Kur'an'ının indirildiği ilk günden itibaren hükümlerini ondan almışlardır. Böyle bir durumda sahabenin Kur'an-ı Kerimle olan yakınlığı ön plana çıkmaktadır. Zira onlar nazil olan ayetlerin indiriliş sebeplerine şahit olmuşlar ve indirildiği ortamın sosyal, ekonomik, kültürel ve iklim şartlarıyla birlikte anlamışlar ve değerlendirmişlerdir. Ayrıca Rasulullah (SAV) ; "Ashabım yıldızlar gibidir. Onlardan hangisine tabi olursanız, sizi hidayete ulaştırırlar,"¹²³⁹ buyurmuştur. Bütün bu özellikler hüküm istinbatında olmazsa olmaz parametrelerdir. Böyle bir durumda fıkıh alanında sahabenin göz ardı edilmesi, hüküm vermede önemli bir halkın kopukluğu demektir. Ancak bununla birlikte Hz. Ömer (RA) 'ın hakkında nass bulunan konularda kendi reyini kullanmasıyla ilgili iddialar konuyu farklı yönere çekmiştir. Bunun sonucu olarak da ahkâmın değiştirilebileceği alanların genişletilmesi düşüncesine zemin hazırlamış, mevridi nassa rağmen maslahatın gereğine göre hükmün değişimine açık olabileceği görüşüne temel kılınmıştır.

Ayrıca sahabenin hüküm verirken sadece kurallara bağlı kalmadıkları aynı zamanda takvayı da dikkate aldıkları bilinmektedir. Buna örnek olarak Cerir b. Abdullah (v. 674) (RA) 'ı örnek olarak verebiliriz. Cerir b. Abdullah (RA) saf kan Arap atı almak üzere pazara gitmiştir. O sıralarda bir bedevi de yetiştirmiş olduğu üç tane saf kan Arap atını satmak üzere pazara getirmiştir. Cerir bu atları beğenmiş bunlardan birini denemiştir. Çok beğenince satın almak istemiş ve bedeviye kaç dirhem istediğini sormuştur. Bedevi de 100 dirhem istediğini söylemiştir. Cerir (RA) 100 dirhem az olduğunu atın değerinin daha fazla olduğunu söylemiştir. Bedevi istedikçe Cerir (RA) daha fazla edeceğini söyleyince bedevi; o halde sen söyle bu atın değeri ne kadardır, deyince Cerir (RA) 800 dirhem edeceğini söylemiştir. Hatta daha fazla edebileceğini ve bu konuda uzman birine sorup gelmesini söylemiştir. Bunun üzerine bedevi 800 dirheme razı olduğunu söyleyerek atı Cerir (RA) 'a satmıştır.¹²⁴⁰ Buna benzer hadiseler sahabe hayatında pek çoktur.

¹²³⁹ Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafa ve müzîlü'l-ilbas*, Beyrut 1997, I, 381.

¹²⁴⁰ İbn Hazm, *Muhallâ*, Beyrut 1996, IX, 454.

Bu durumları dikkate aldığımızda sahabenin fıkıh alanındaki vazgeçilmezliği bilinen bir gerçektir. Hilafını iddia eden kendini müşkül bir duruma sokar. Bu önem sebebiyle Hz. Ebubekir ile Ömer'in hilâfetleri zamanında sahabeler özellikle Medine'de oturuyor, zaruret bulunmadığı veya resmî bir göreve tayin edilmedikleri sürece bu şehirden ayrıлып yeni fethedilen bölgelere gitmiyorlardı. Hatta rivayete göre Hz. Ömer ashabın Medine'den ayrılmasını yasaklamıştır.¹²⁴¹ Bu sebeple ilk iki halife döneminde icmâ kolayca oluşabiliyordu. Hz. Osman ise ashabın Medine'den ayrılmasına izin vermişti. Bunun üzerine iki bin civarında sahabe Kûfe, Basra, Dımaşk / Şam gibi şehirlere giderek oralarda yerleşmişlerdir. Her bölge halkı kendilerine gelen sahabeyle özel ilgi gösteriyor ve dinî konularda onların fetvalarına göre davranıyorlardı. Bununla birlikte ilim yapmak isteyen öğrenciler bölgelerinde bulunan sahabenin ders halkalarına devam ediyor, onların görüş ve hüküm çıkarma usullerini öğrenip benimsiyorlardı.

Hüküm vermede sahabenin metodu aynı kaynaktan beslenmeleri sebebiyle hep aynı çizgide olmuştur. Şöyle ki; sahabenin fakihlerine herhangi bir mesele sorulduğunda Kur'an ve Sünnette yer alan hükümlerle cevap verirler, bu iki kaynaktan açık bir hüküm bulamadıkları takdirde Hz. Peygamber'in kendilerine öğrettiği şekilde nasların genel çerçevesini, ilke ve amaçlarını gözeterek cevap ararlardı. Ayrıca her hangi bir meselede fetva verildiği zaman sahabe bu fetvanın arka planındaki delilleri (ayet, hadis) her zaman istemişlerdir. Ayrıca sahabenin istişareye verdiği önemi pek çok örnekte görmek mümkündür. Halife Ebubekir (RA) ile Ömer (RA), ihtilâfı azaltıp birliği sağlamak ve şâriin maksadına isabet ihtimalini arttırmak amacıyla özellikle kamu hukuku alanında istişareye¹²⁴² başvuruyor, böylece şûra içtihadı yaptırıyorlardı. Bu içtihatlar sonucunda varılan ihtilafsız hükümler (icmâ) ferdî hükümlerden daha güçlü sayılıyor ve buna muhalefet edilmiyordu. Ferdî içtihatlar ise başkalarını bağlamıyordu. Sonraki dönemlerde yetişen fıkıh âlimleri sahabenin ferdî görüşleriyle amel edilip edilmeyeceğini tartışma konusu yapmış olmakla birlikte sahabe fetvaları her dönemde ayrı bir önem ve değer taşımıştır.

Sahabenin fakihlerini, verdikleri fetva sayısı bakımından üç grupta inceleyebiliriz.

¹²⁴¹ Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *Tabakât*, Dımaşk, 1980, s. 7; Şiblî Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, İstanbul, 1975, s. 510.

¹²⁴² Hz. Ömer (RA) sadece Müslümanlarla istişarede bulunmamıştır. Gerek duyduğu zaman yabancıların görüşüne başvurduğu da olmuştur. Mesela Kadisiye savaşında esir düşen İran ordusu komutanı Hüzmüzân'a İsfahan'ın mı yoksa Azerbaycan'ın mı fethetmede öncelikli olmasını sormuş ve onun tavsiyesi üzerine İsfahan'a yönelmiştir. bkz. Buhari, *Cizye ve'l-Mevâde' 1*; Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 35; Belâzürî, *Futûhu'l-buldân*, Beyrut 1987, s. 425.

1. En çok fetva vermekle meşhur birinci gruptaki yedi sahabenin (Hz. Ömer, Ali, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sabit, Hz. Aişe) her birinden intikal eden fetvalar birer büyük cilt teşkil edecek sayıdadır.¹²⁴³

Sahabeden fetvası muhafaza edilmiş olan 130 küsur kişi bulunmaktadır.¹²⁴⁴ Bunlar arasında yedi kişi çok fetva vermeleriyle (muksirun) meşhurdur. Hz. Ömer (RA) da muksirundandır. Muksirundan olan diğer sahabeler: Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Abdullah b. Mesud (v. 32 / 653), Hz. Ayşe, Hz. Zeydi. b. Sabit, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer'dir.¹²⁴⁵

2. Hz. Ebubekir, Osman, Enes b. Mâlik ve Ebu Hureyre'nin de dâhil bulunduğu ikinci grubun sayısı yirmi civarında olup her birinin verdiği fetvalarla birer küçük kitap oluşturulabilir.

3. Üçüncü grupta 120 kadar sahabe vardır. Bunlardan bir cilde sığacak kadar çok az sayıda fetva nakledilmiştir. Bu grup içinde yer alan sahabeler arasında Ebü'd-Derdâ, Übey b. Kâ'b, Ebu Zer el-Gıfârî, Ebu Ubeyde b. Cerrah, Hz. Hasan ve Hüseyin, Resûl-i Ekrem'in hanımlarından Safiyye ve Hafsa, kızı Fâtıma'yı zikredebiliriz.¹²⁴⁶

1. Hz. Ömer (RA) 'ın Hayatı:

Ebu Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeylel-Kureşî el-Adevî olan Hz. Ömer (RA), "Fil Olayından" on üç yıl sonra Mekke'de doğmuştur. Bir diğer rivayete göre de Ficar savaşından dört yıl sonra doğmuştur.¹²⁴⁷ Babası Hattâb b. Nüfeyle olan Hz. Ömer (RA) 'ın soyu Ka'b'da Hz. Peygamber (SAV) ile birleşmektedir. Annesi Hanteme; Kureş'in Adiy kabilesindedir, Ebu Cehil'in kardeşi veya amcasının kızıdır.¹²⁴⁸

Hz. Ömer (RA), sert mizacı ile bilinen birisidir. Bu haliyle İslam'a karşı aşırı tepki gösterenler arasında yer almaktaydı. Rivayetlere göre, Hz. Ömer'in Müslüman oluşu, Rasulullah (SAV) 'in yapmış olduğu; " Allah'ım İslam'ı Ömer b. Hattâb veya Amr b. Hişam (Ebu Cehil) ile yücelt,"¹²⁴⁹ şeklinde duasının kabul olunması sonucu Hz. Ömer (RA) Müslüman olmuştur. Onun sert mizacı hakkında Rasulullah (SAV) ; "Ümmetimin içinde ümmetime en mer-

¹²⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakâltü'l-Kübrâ*, (Daru Sadır) Beyrut ty., III, 154; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, XIV; Bardakoğlu, Ali, TDV, *Fıkıh*, İstanbul 1996, XIII, 5; Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, İstanbul 2016, s. 157.

¹²⁴⁴ Hallâf, Abdulvahhâb, *İslam Teşri Tarihi*, (trc. Koçyiğit, Talat), Ankara 1970, s. 23.

¹²⁴⁵ bkz. İbnü'l-kayyim, *İlam*, I, 21.

¹²⁴⁶ İbnKayyim el-Cevziyye, I, 12-14; Kettânî, Abdulhey, I, 140; III, 210.

¹²⁴⁷ İbn Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, Lübnan ty, III, 319.

¹²⁴⁸ İbn Esir, III, 318.

¹²⁴⁹ İbn Esir, III, 314; Kettânî, Abdulhey, II, 295.

hametli Ebu Bekir, Allah'ın emri konusunda en şiddetlisi Ömer'dir," sözüyle dile getirmiştir.¹²⁵⁰

Hicretin 13. yılının Receb ayında halifelik görevine başlamıştır. Hicretin 23. yılının Zilhicce ayı sonlarında, Ebu Lu'lu' tarafından şehit edilmiştir. Altmış üç yaşında şehit edilen Hz. Ömer'in halifelik süresi, on yıl, altı ay, on beş gündür.¹²⁵¹ Buna göre Hz. Ömer (RA) Rasulullah (SAV) 'in vefatından üç sene sonra halife olmuştur. Halifelik süresi on sene devam etmiştir. Bu zaman zarfı içerisinde İslam ülkesinin sınırları çok genişlemiştir. Hz. Ömer halifeliğe geçmeden önce Arap yarımadası, Filistin, Suriye'nin hepsi ve Irak'ın bazı bölgeleri Müslümanların yönetimi altındaydı. Hz. Ömer (RA) vefat ettiği zaman Tunus, Türkistan, Ermenistan ve Hindistan İslam devletinin idaresi altına girmiştir.¹²⁵²

2. Hz. Ömer'in (RA) Fıkıh İlmindeki Yeri

Hz. Ömer (RA) hakkında nas bulunmayan hadiselerle hüküm verme döneminin ilk ayağı olan sahabe döneminde önemli bir yere sahiptir. Sahabe dönemi Hazreti Peygamberin hicri 11. senede vefatı ile başlar ve birinci hicri *asrın* sonlarında nihayet bulur. Bu devre alelittlak sahabe devri denilmiştir.¹²⁵³

Hz. Ömer (RA) 'ın fıkıh alanındaki derinliğini ifade etmek için Şam'ın Ca-biye bölgesinde halka: "Kur'an hakkında soru sormak isteyen kimse Ubeyy b. Ka'b'a sorsun; miras hakkında soru sormak isteyenler, Zeyd b. Sabit'e sorsun, helali haramı öğrenmek isteyenler Muaz b. Cebel'e, iktisadi konularda soru sormak isteyenler bana gelsin" şeklindeki hitapta bulunmuştur.

Sahabe herhangi bir meselede fetva verildiği zaman arka planındaki (ayet-hadis) delili de istemektedir. Bu durumu sahabenin, özellikle fıkıh ilminde, ileri gelenlerinde açıkça görmekteyiz. Mesela; Hz. Ebubekir (RA) kendisine sorulan şeyleri veya getirilen davaları Kur'an-ı Kerime bakıp ona göre hükme bağlardı, konuya ilişkin bir hükmü orada bulamazsa Rasulullah (SAV) 'in hadislerine müracaat ederdi. Burada da hüküm bulamadığı zaman sahabenin ileri gelenlerini toplar, onlara danışır ve üzerinde birleştikleri görüşe göre amel ederdi. Yine aynı şekilde Hz. Ömer (RA) da halife olduktan sonra aynı yolu izlemiştir, fakat Kur'an ve hadiste bir hüküm bulamadığı zaman önce Hz. Ebubekir (RA) 'ın verdiği hükümlerde çözümü aramıştır. Burada da bulamazsa yi-

¹²⁵⁰ Kettâni, II, 295.

¹²⁵¹ Öztürk, Mehmet, "Raşid Halifeler Dönemi İçtihatlarının İslam Hukukunun Seyrine Etkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C: 24, Sayı: 1, Elazığ 2014.

¹²⁵² Hamidullah, Muhammed, "Halife Hz. Ömer Devrinde Adli Teşkilat", (trc. Atar, Fahrettin), *İlim ve Sanat*, IV/23, İstanbul 1989, s. 45.

¹²⁵³ Hallâf, s. 22.

ne sahabenin ileri gelenlerini toplayarak görüşlerine başvurmuştur.¹²⁵⁴ İşte uygulanan bu yöntem fıkıh ve fıkıh usulünün gelişim seyrine önemli bir kaynak olmuştur.

Hz. Ebubekir (RA) da, Hz. Ömer (RA) da Kuran ve hadislerde hükmünü bulamadıkları meselelerde içtihat edecek ve kıyasta bulunacak yetenekte ve donanımdaydılar ancak ilgili ayetin hükmü gereği işlerini danışma ile yürütmek için böyle uygulamışlardır. Özellikle Hz. Ömer (RA) Medine’de hazırda bir heyet bulundurmuş, bunların zaruret bulunmadıkça Medine dışına çıkmalarına izin vermemiştir.¹²⁵⁵

Sahabenin takip ettiği bu metodu Hz. Ömer (RA) Şüreyh b. Haris el-Kindi’yi Küfe kadılığına gönderirken ona yazdığı talimatta da görmekteyiz: “Sana Allah’ın kitabında hükmü bulunan bir şey gelirse, Allah’ın kitabına göre hüküm ver ve kimsenin sözüne kapılma, şayet ne Allah’ın kitabında ne de Peygamberin sünnetinde hükmü bulunmayan ve senden öncekilerin de hakında bir şey söylemediği bir dava gelirse, kendi görüşüne dayanarak içtihat et ya da içtihat etmekten geri dur. Bana kalırsa geri durman senin için daha iyidir.”¹²⁵⁶

Yine Hz. Ömer (RA) ’ın metodunun somut bir örneğini Basra’ya kadı olarak gönderdiği Ebu-Mûsâ el-Eş’arî’ye yazdığı mektupta görmemiz mümkündür. Orada şöyle diyordu: “Kitap ve Sünnette hükmü bulunmayan bir mesele gelir de üzerinde tereddüt edersen onu iyice anlamaya çalış, sonra onun emsali ve benzeri olan hâdiselerin hükmünü araştırıp öğren ve hadiseleri, benzerlerine kıyas ederek hükme bağla.”¹²⁵⁷ Şeklindeki talebi de bize Hz. Ömer (RA) ’ın

¹²⁵⁴ Hallâf, s. 28; Şa’bân, Zekiyüddin, *Usulü’l-fıkh*, (trc. Dönmez, İbrahim Kafi), Ankara 1996, s. 28.

¹²⁵⁵ Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *et-Tabakat*, Dimaşk, 1980, s. 7.

¹²⁵⁶ *Tarihu’l-fıkhı’l-İslami*, s. 147.

¹²⁵⁷ بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد الله عمر أمير المؤمنين، إلى عبد الله بن قيس، (يعني أبا موسى الأشعري): سلام عليك.
 أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة. فافهم إذا أدلى إليك، (وأنفذ إذا تبين لك)، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له.
 وأس بين الناس في مجلسك ووجهك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك.
 البيئنة على من ادعى، واليمين على من أنكر.
 والصلح جائز بين الناس، إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا.
 ولا يمنعك قضاء قضية بالأمس فراجعت فيه نفسك وهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق لا يتطله شيء، واعلم أن مراجعة الحق خير من التبادي في الباطل.
 الفهم الفهم فيما يتلجج في صدرك مما ليس فيه قرآن ولا سنة. واعرف الأشباه والامثال. ثم قس الأمور بعد ذلك، ثم اعمد لأحبها إلى الله و أشبهها بالحق فيما ترى.
 اجعل لمن ادعى حقا غائبا أمدا ينتهي إليه. فإن أحضر بينه أخذ بحقه، وإلا استحللت عليه اقضاء.
 المسلمون عدول في الشهادة إلا مجلودا في حد، أو مجربا عليه شهادة زور، أو ظليبا في ولاء أو قرابة. إن الله تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات.

hüküm istinbatındaki metodu hakkında somut bir bilgi vermektedir. Onun ferasetiyle rey ve içtihatlarındaki isabeti dikkat çekicidir.

Zamanın, illetlerin, maslahatların ve meşru gerekçelerin değişmesine bağlı olarak hükümlerin de değişeceğine dair örnek gösterilen Hz. Ömer (RA) 'ın uygulamaları bulunmaktadır. Konuyla ilgili olarak; Fıkıh, Ahkâmü's-sultaniyye, Harâc ve Emvâl kitaplarında geniş ve kapsamlı bilgiler bulunmaktadır. Burada bu bilgilerin hepsini zikretmek hem maksadı aşar hem de çok hacimli bir bildiri ortaya çıkmasına sebep olur. Burada Hz. Ömer (RA) 'ın nesnedilmemiş nassa rağmen ve nasla sabitlenmiş konularda *maslahatın değişmesini* dikkate alarak reyini kullanarak takdir ettiği konulardan bazıları aşağıdaki gibi ele alınacaktır.

2.1. Müellefe-i Kulûb'e Zekât Vermek

Kur'an hükümlerinin insanların maslahatını gerçekleştirmek için konulmuştur. İslam Dininin gayesi de "fi'd-dünya haseneh ve fi'l-âhirati haseneh"¹²⁵⁸ esası gereğince âdemoğlunun iki dünya saadetini temin etmektir. İslam hukukunun hükümleri de bu daire çerçevesinde hükümlerini ortaya koyar. İşe bu hükümlerle ilgili bir konu da müellefe-i kulûb konusudur. Müellefe-i kulûb; zekât verilmek suretiyle kalpleri İslâm'a karşı yumuşatılmak, zararsız hale getirilmek veya dinde sebat ettirilmek istenen kimselerdir.

Hz. Ömer'in müellefe-i Kulûb'e zekât verme olayı Hz. Ebu Bekir (RA) 'ın halifeliği zamanında gerçekleşmiştir. Bir gün Uyeyne b. Hısın ve Akra' b. Habis Hz. Ebubekir (RA) 'a gelerek; "ey Resûlullah'ın halifesi; bizim orada çorak bir arazi var, onu bize verirseniz memnun oluruz", dediler. Hz. Ebubekir (RA) da bir belge hazırlayarak şahitlere imzalatmış ve istenilen araziye onlara vermiştir. Bu kişiler daha sonra Hz. Ömer (RA) 'ı da şahit yapmak için onun yanına gidip durumu anlatmışlardır. Hz. Ömer (RA) ellerindeki belgeyi alıp yırtıp atmıştır. Bu kimselerin Hz. Ömer (RA) 'ın yapmış olduğu bu davranışa kızmaları üzerine Hz. Ömer (RA) : "Rasulullah (SAV) zamanında Müslümanlar az olduğu için Müslüman olasınız diye sizi okşardı. Bu gün ise; Allah İslam'ı aziz kıldı ve size ihtiyaç bırakmadı, İslam'da sebat ederseniz ne ala aksi halde ara-

و إياك والتعلق والضرر و التأذي بالخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر، و يحسن الذخر، فإنه من صلحت سريرته فيما بينه و بين الله، أصلح الله ما بينه و بين الناس، و من تزين للدنيا بغير ما يعلم الله منه شأنه الله، فإن الله لا يقبل من عباده إلا ما كان خالصا. فما ظنك بتوابع عند الله في عجل رزقه و خزائن رحمته؟

و السلام....

Mektubun tam metni ve mektubun geçtiği kaynaklar için bkz. Muhammed Hamidullah, *Mecmfiatü'l-Vesaiki's-Siyasiyyeli'l-Ahdi'n-Nebeviyyive'l-Hilafeti'rRaşide*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1987, s. 425-427.

¹²⁵⁸ Bakara, 2/201.

mızda kılıçlar konuşur,” demiştir.¹²⁵⁹ Hz. Ömer (RA) ’ın bu söz ve davranışına ne Hz. Ebu Bekir (RA) ne de sahabeden bir başkası karşı çıkmıştır.¹²⁶⁰

Bu olay yaşandığı sırada görüldüğü üzere Hz. Ömer (RA) henüz halife değildir ve olay Hz. Ebubekir (RA) ’ın halifeliği döneminde yaşanmaktadır. Hatta yaşanan olayın devamında araziyi isteyen kimseler Hz. Ebubekir (RA) giderek: “Halife sen misin yoksa Ömer mi?” diye sorduklarında Hz. Ebubekir (RA) “Allah isterse Ömer’dir”¹²⁶¹; buyurmaktadır.

Hz. Ömer (RA) ’ın Kur’an ve Sünnete dayanan bir tasarruf hakkında farklı bir hüküm vermesini şu şekilde açıklayabiliriz. Müellefe-i Kulûb’u sadece kalbi İslam’a ısındırılmak istenen kimseler gibi dar bir alanda değerlendirme gerekir. Zira Cassas bu terimi üç aşamada değerlendirmektedir. Birincisi herkesin anladığı şekilde olan; kalbi İslam’a ısındırılmak istenen ve İslam’a teşvik edilenler, ikincisi belasından ve kötülüklerinden emin olunmak istenilenler, üçüncüsü de Müslüman olduğu halde Müslümanlığında zaaf bulunan kimselerin inancında sabit olmaları arzulanlardır.¹²⁶²

Bu bağlamda zikredilen gurubun içinde Müslümanlar olduğu gibi gayri müslimler de bulunmaktadır. Müslümanlarına zekât vermekle onların inançlarını güçlendirmek amaçlanırken gayri müslimlerine zekât vermekle de hem Müslüman olmaları amaçlanmıştır hem de bazılarının kötülük ve zararlarından korunma amaçlanmıştır.¹²⁶³

Ancak Hz. Ömer (RA) ile kendisine gelen kişiler arasında geçen yukarıdaki konuşmaya bakıldığında artık bu kimselerin müellefe-i kulûb kapsamından çıktıkları gerekçesiyle Hz. Ömer (RA) ’ın zekâtta pay vermediği anlaşılmaktadır. Bu durumu fıkıh usulü kuralıyla temellendirmek gerekirse; *hüküm illete bina edilir, hükme medâr olan illet ortadan kalktığı için*¹²⁶⁴ Hz. Ömer bu şahısları geri çevirmiştir.¹²⁶⁵

Kâsânî’ye (v. 587 / 1191) göre; Rasulullah (SAV) ’ın zekât vermiş olduğu bu kimseler; güç sahibi, kabile reisi olmak gibi ileri gelenlerden nüfuzlu kimselerdir. Bunların içinde gerçek Müslüman olanlar, münafıklar ve müşrikler de bulunmaktaydılar.¹²⁶⁶ Müslümanların zayıf olduğu ortamda bunların hem kendi kabilelerinde bulunan Müslümanlar hem de zayıf olan diğer Müslüman-

¹²⁵⁹ Cassas, Ebubekir Razi (v. 370), *Ahkâmu’l-Kur’an*, Mısır 1347, III, 153.

¹²⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi’us-sanâi’*, Lübnan 2010, II, 468.

¹²⁶¹ Kâsânî, II, 468.

¹²⁶² Cassas, III, 152.

¹²⁶³ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletüh*, Şam 1989, II, 871.

¹²⁶⁴ Askalânî, İbn Hacer, *Buluğu’l-Merâm*, (Trc. Davudoğlu, Ahmet), İstanbul 2012, II, 589.

¹²⁶⁵ Köse, Saffet, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmasına Bir Bakış”, Konya 2006, VII, 24.

¹²⁶⁶ Kâsânî, II, 468-469.

lar için şerhlerinden emin olmayı temin etmek gerekmektedir. Bununla birlikte gayri müslimlerden hayrının dokunmasının ümit edilmesi de maksatlardan biridir.¹²⁶⁷ Zira Bilal-i Habeşî, Habbab b. Eret ve benzeri birçok sahabenin yaşamış olduğu işkenceler ve sıkıntılar malum olan konulardır.

Bazı fakihler; Rasulullah (SAV) zamanında İslam'ın yardımcılara muhtaç olduğunu ve Müellefetü'l-Kulûb'e hisse verildiğini, Rasulullah (SAV) 'den sonra durumun değiştiğini ve Müslümanların güçlendiğini söylemektedirler. Mesela Cassas (v. 370) bu konuda; Hz. Ebubekir (RA) 'ın Hz. Ömer (RA) 'ın bu hareketini hoş bulduğunu ve onu sorumlu tutmadığını söylemektedir. Bu ise Müellefe-i Kulûb'e hisse vermenin Müslümanların az, kâfirlerin çok olduğu zamanlara mahsus olduğunu göstermektedir. Bu konuda Hz. Ebubekir (RA) içtihadı bile ihtiyaç duymamıştır.¹²⁶⁸ Müslümanların durumu bir başka zaman da zayıflayacak olsa yine müellefe-i kulûb'e zekât verilebilir.¹²⁶⁹

Hz. Ömer (RA) 'ın bu hareketi nas ile sabit bir hükmü nesih değildir. Çünkü nesih ayet veya hadis ile olur. Böyle bir ayet veya hadis bulunmadığına göre bu hüküm mensuh değildir ve yürürlüktedir. Fakat her hükmün bir gayesi vardır. Bu hükmün de gayesi İslamiyet güçlendirmektir. Hz. Peygamber (SAV) 'den sonra durum değiştiği için İslamiyet bu hükmü uygulamakta değil tersine olarak uygulamamakla güçlenmiştir.¹²⁷⁰ Bu uygulama nesih olacak olsaydı konuyla ilgili hüküm bir daha yürürlüğe girmez. Oysa Ömer b. Abdülaziz İslamiyet'e ısrındırılmalarında fayda gördüğü bazı kimselere hazineden yardım etmiş ve bu maksatla bir Patrik'e bin dinar vermiştir.¹²⁷¹ Ulu'l-emrin sınırları bellidir; ulu'l-emrin nassi farz ve nassi harama¹²⁷² müdahale yetkisi yoktur. Çünkü bu ikisi dini belirler ve bunlara müdahale dine müdahale, dolayısıyla dini değiştirme anlamına gelir.¹²⁷³

Bununla birlikte bu nevi uygulamaları maslahat prensibi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Nasla sabit olsa bile maslahata uymayan hükümlerin değiştirilmesi gerekir. Hz. Ömer, nasla sabit olduğu halde müellefe-i kulûb'un

¹²⁶⁷ Kahveci, Nuri, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, "İslam Hukuku Dinamiği Olarak Sosyal Değişim", Kahramanmaraş 2005, Sayı: 6, Ocak-Aralık, s. 75.

¹²⁶⁸ Kâsânî, II, 468; Cassas, III, 153; Suyûtî, *Durru'l-mensûr*, VII, 415.

¹²⁶⁹ Cassas, III, 153.

¹²⁷⁰ İbn Hümam, *Fethü'l-kadîr*, II, 15.

¹²⁷¹ İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-kübrâ*, V, 258.

¹²⁷² bkz. Nass ile haram kılınana "nassî haram" aynı şekilde farz kılınana da "nassî farz" denilir. İctihaden haram kabul edilene "ictihadî haram", ictihaden farz kabul edilene "ictihadî farz" denilir... bkz. Çeker, Orhan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmasına Bir Bakış" Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülâhazalar, Konya 2006, VII, 51.

¹²⁷³ Çeker, VII, 52.

payını bu sebeple düşürmüştür / müellefe-i kulûb uygulamasına son vermiştir / bu hükmü ilga etmiştir / neshetmiştir / askıya almıştır.¹²⁷⁴

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; zekât vermek farzdır. Fakat zekât verilecek yerlerden sekiz sınıftan¹²⁷⁵ birini seçmek mubahtır ve mükellefin kendi seçimine bırakılmıştır. Hz. Ömer (RA) 'ın müellefe-i kulûb şıkkını seçmemesi ayetin hükmünü değiştirmek anlamına gelmez.¹²⁷⁶ Görüldüğü gibi aslında Hz. Ömer (RA) neshedilmemiş sabit nassa rağmen zamanın değişmesine bağlı olarak maslahatın değişmesi sebebiyle bu gruba zekât vermemiştir. Müslümanların güçlenmesinden dolayı Hz. Ömer (RA) Kur'an nassıyla kendilerine takdir edilmiş bulunan zekâtı kesmiştir. Bu uygulamasında Hz. Ömer (RA) Kur'an'ın nassını iptal veya hükümsüz bırakmış değildir. O nassın zahirini değil illetini dikkate alarak böyle bir uygulamaya gitmiştir. Müellefe-i kulûb'a zekât verilmesi zamanın şartlarına bağlı bir hükümdür. Çünkü o dönemlerde böyle bir hükmün uygulamada olması Müslümanların zayıf olmalarından dolayı onların şerrini bertaraf etme amacına yöneliktir. İslam güçlenince ve onlara zekât vermeyi gerektiren şartlar değişince nassın gerektirdiği hüküm ve nassın illetini dikkate alma bu ödenekten kendilerine bir payın verilmesine engel olmuştur.¹²⁷⁷

2.2. Ganimetlerin Dağıtılması

İslam tarihinde Hz. Ömer dönemine kadar ganimetlerin taksimi Kur'an-ı Kerimdeki ayetler¹²⁷⁸ doğrultusunda yapılmıştır. Buna göre ganimet; düşman ile savaşarak ele geçirilmişse, 1 / 5'i devlet bütçesine, geriye kalanlar ise savaşa katılanlara eşit olarak paylaştırılmış, ancak düşman ile sulh yapılmışsa, ele geçirilenlerin tamamı devlet bütçesine aktarılmıştır. Peygamberimiz (SAV) ve ilk halife Hz. Ebu Bekir (RA) döneminde uygulama buna göre yapılmıştır.¹²⁷⁹

Hz. Ömer (RA) 'ın herkes tarafından bilinen ileri görüşlülüğü ve kıvrak zekâsını ganimetlerin dağıtılmasındaki farklı uygulamasında da görmek mümkündür. Ganimetler konusu amme hukuku / hukukullah kapsamına girmektedir. Hz. Ömer (RA) 'ın halifeliği zamanında Suriye, Irak ve diğer ülkeler fethedildiği zaman bu arazilerin de diğerlerinde olduğu gibi savaşan askerlere

¹²⁷⁴ Köse, VII, 18.

¹²⁷⁵ Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. (Tevbe, 9/60)

¹²⁷⁶ Çeker, VII, 53.

¹²⁷⁷ Köse, VII, 27.

¹²⁷⁸ Ganimetlerin taksimi ile ilgili ayetler için bkz. Nisa, 4/94; Enfal 8/41; Enfal, 8/69; Fetih, 48/15, 19, 20; Enfal, 8/1; Haşr, 59/7.

¹²⁷⁹ Ebu Yusuf, s. 39; İbnSa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut ty.,II, 300; Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrut 1987,s. 635.

mi dağıtılacağı yoksa devlete gelir sağlama amacıyla eski sahipleri elinde mi bırakılacağı konusunda sahabe arasında ihtilaf çıkmıştır. Hz. Ömer; bu toprakların, menkul ganimetler gibi savaşa katılanlar arasında paylaştırılmamasını, eski sahiplerinin ellerinde bırakılmasını ve bu toprakların gelirlerinden vergi / haraç alınmasını, alınan haracın, mevcut ve gelecek bütün Müslümanların menfaatleri için sarf edilmesini uygun görmüştür. Ancak bu kanaatini açtığı zaman sert tepkilerle, itirazlarla karşılaşmıştır. Bilâl b. Ebî-Rabâh, Abdurrahmân b. Avf gibi sahibiler, halifenin buna hakkı olmadığını, beşte biri alındıktan sonra geri kalan toprakların, taşınır ganimetler gibi gazilere dağıtılması gerektiğini, bunun Kur'an emri olduğunu¹²⁸⁰ ileri sürmüşlerdir. Bulunanlara taksim edersen, onlardan sonra geleceklere bir şey kalmaz...”

Sahabeden bir kısmı da yeni fethedilen bu ülke topraklarının 1 / 5 çıkartıldıktan sonra geriye kalan kısmın fethedilen askerlere dağıtılması görüşündeydiler. Zira Allah (CC) şöyle buyurmaktadır:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ لَا تَكْتُمُوا لِلْهَوَىٰ مَا نَزَّلْنَا عَلَيْكُم بِدَايِمًا يَوْمَ الْقُرْآنِ يُرْوَاهُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“...Biliniz ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resulüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.” Hz. Peygamber (SAV) de Hayber'i fethettiği zaman arazinin 1 / 5'ini çıkardıktan sonra kalan araziye askerlere dağıtmıştır. Sahabenin Irak ve Suriye topraklarının ganimet olarak dağıtılma taleplerinin gerekçesi bu delillerdir. Halife ise; “fethedilen topraklar gazilere dağıtılsa yetimlerin, dulların, fakirlerin hali nice olur, sınırları ve bu toprakları kim korur?” mantığından hareket etmektedir. Meseleyi sahabenin ileri gelenleri ile tartışmış. Hz. Ali, Osman, Talha ve İbn Ömer gibi ashap onu desteklemişlerdir. Sonra Ensar'ın ileri gelenlerinden (Evs ve Hazrec kabilelerinden beşer kişi) on kişi ile tartışmış ve onların da onaylarını almıştır.¹²⁸¹

Hz. Ömer (RA), her devirde devletin gerekli masrafları için bir gelir kaynağı olması amacıyla bu arazilerin eski sahiplerinin elinde haraç karşılığında bırakılmasını uygun görmüştür. İmam Ebu Yusuf'un Medine âlimlerinden naklettiğine göre; bu görüşe karşı çıkıp arazinin kendilerine dağıtılmasının gerektiğini söyleyen mücahitlere Hz. Ömer (RA) ; “bizden sonraki Müslümanlar, gözlerini hayata açtıklarında araziye dağıtılmış ve babalarından miras olarak gelip belli kişilerin tekeline girmiş ve sınırlandırılmış görünce ne yapacaklar?

¹²⁸⁰ Enfal, 8/41.

¹²⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-harac*, s.14; İbn Asakir, *Târihu Medinetü Dımaşk*, XLIV. 322-391; Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, (Çev. Alp, Talip Yaşar) İstanbul 1975, II, 340; Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İstanbul 1989, s. 9-14.

Hayır, hayır sizin bu görüşünüz görüş değil”, demiştir. Abdurrahman b. Avf (RA) da kendisine; “onların görüşü nasıl görüş olmaz? Bu arazi Allah’ın kendilerine verdiği ganimetlerden değil midir?” demiştir. Hz. Ömer (RA) da bunun doğru olduğunu ancak kendisinin böyle düşünmediğini söylemiştir. Çünkü kendisinden sonra böyle büyük bir yer fethedilmeyeceğini, edilse de Müslümanlara yük olacağını söylemiştir. Çünkü Irak ve Suriye halkının geçimini nasıl sağlayacağını ve bu çift çubuğun, araç gerecin dağıtılması halinde sınırların tutulmasının sıkıntıya gireceğini söylemiştir. Arazilerin araç ve gereçleriyle birlikte eski sahiplerine haraç karşılığında bırakmayı, bu haraç ve vergilerle de İslam ordusuna devamlı bir gelir ve geçim kaynağı oluşturmayı hedeflemiştir. Bu görüşünü; Evs ve Hazreç kabilelerinden ve Ensar’ın ileri gelenlerinden beşer kişiyle toplanıp düşüncesini onlara anlatmıştır. Onların da bu görüşün doğruluğunu onaylaması sonucunda bu uygulama hayata geçirilmiştir.

Özellikle Muaz b. Cebel (RA) ’ın şu sözlerinin onu çok etkilediği anlaşılmaktadır: “Allah’a yemin ederim, paylaşırsan istemediğin bir durum ortaya çıkacaktır, çünkü o durumda çok büyük bir servet bir grup insanın eline geçecek ve onlar da gidince o servet bir erkek veya bir kadınına kalacaktır... herkesi kapsayacak çözüme bak. Hz. Ömer (RA) ’ın bu uygulamasıyla Haşr suresinden delil getirdiği; “Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz,” riski de bertaraf edilmiş olmaktadır.

Hz. Ömer (RA) sahabeyle yapmış olduğu bu istişare sonunda Hz. Ali’nin; “Irak ahalisini kendi hallerinde serbest bırak ki onlar, Müslümanlar için yararlı olsunlar,” tavsiyesine uyararak toprakları taksim etmemiş, yerli halkın elinde bırakmıştır.¹²⁸² Böylece İslâm tarihinde yeni bir toprak rejimi, yeni bir vergi, yeni bir sosyal adâlet vâsıtası ortaya çıkmıştır. Böylece ileride “askerî iktâ”, “mîrî arâzî” vb. isimlerle devreye girecek olan toprak rejimlerinin de temeli atılmıştır.¹²⁸³

Yapılan itirazlara Hz. Ömer’in, her hangi bir nastan delil getirmeyip reyini kullanarak; “yetimler, dullar, fakirler ne olacak, sınırları ve malları kim koruyacak”, “bu toprakları ve sınırları kim koruyacak” şeklindeki kaygısı maslahatın somut ifadesidir. Nitekim Suriye valisi Ebu Ubeyde b. Cerrah, cizye aldığı Humus halkını Bizans’a karşı koruyamayacağını anlayıp şehri terk etmek zorunda kalınca onlardan topladığı vergiyi geri vermiştir.¹²⁸⁴ Yine konuyla ilgili olarak Hz. Ömer (RA) aynı durumu Irak valisi Sa’d b. Ebu Vakkâs’a yazdığı mektupta da görmemiz mümkündür. Mektupta; “...Arazi ve nehirleri işleyici-

¹²⁸² Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler, 9-14.

¹²⁸³ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-harâc*, s. 24-27; Ebu Ubeyd, *el-Emvâl*, Kahire 1968, s. 94; Cassas, *Ahka-mu'l-Kur'an*, Beyrut 1405/1985, V, 318-320; Koçak, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997, s.6-44.

¹²⁸⁴ Fayda, Mustafa, “Ömer”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 48.

lerine bırak ki, bunların gelirleri umum Müslümanların maaşlarına dahil olsun. Çünkü eğer sen arazi ve nehirleri halen orada

Bu konuda Hanefiler fethedilen topraklarda nihai kararın devlet başkanına ait olduğunu bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'in bu alandaki uygulamalarının bir devlet başkanlığı tasarrufu olduğunu savunurlar. Buna göre devlet başkanı savaş yoluyla fethedilen topraklara dilerse Enfal suresinin 41. ayetini uygulayarak belirlenen yerlere harcamak üzere beşte birini aldıktan sonra kalanını savaşa katılanlara dağıtır, dilerse eski sahiplerinde bırakarak haraca bağlar. Birinci durumda toprak *öşür* ikinci durumda *haraç arazisi* olur.¹²⁸⁵

Ebu Yusuf; ganimetleri dağıtmama ve eski sahiplerinin elinde bırakma işini Allah'ın kendisine ihsan ettiği büyük bir başarı ve İslam'a yapılmış bir hizmet olarak görmektedir. Bu davranışından doğan hayır, bütün Müslümanlara aittir. Yine onun arazileri dağıtmayıp vergi alması ve toplanan vergileri Müslümanlar arasında taksim etmesi topluma ait genel bir faydadır. Zira bu arazilerin gelirleri; atıyyeler ve masraflarda kullanılmak üzere halka vakfedilmemiş olsaydı, kaleler korunamaz, ordular cihad için yola çıkamazdı. Masrafları ve diğer askeri ihtiyaçları temin edilen ordular bulunmasaydı, ehli küfün İslam beldelerine avdet etmelerine mani olunamazdı.¹²⁸⁶

Malikiler ilke olarak savaşla alınan toprakların fey hükümlerine tabi olduğunu ve taksim edilemeyeceğini, mülkiyeti devlete ait olmak üzere tasarruf hakkının fertlere devredilebileceğini savunurlarken Şâfiîler ganimet hükümlerinin uygulanmasına taraftardır. Şâfiîler Sevâd topraklarının savaşla fethedilmesine rağmen dağıtılmayıp haraca bağlanmasını gazilerin rızasının alınmasına bağlar. Fetih sonrası Mekke'deki uygulamayı da Mekke'nin savaş yoluyla değil Ebu Süfyân'la yapılan barış antlaşması sonucu teslim alınmasıyla izah ederler. Hanbelîler de ise Mâlikîler ve Şâfiîler'in tercihi doğrultusunda iki farklı görüş vardır. Savaşla elde edilen topraklar daima fey hükümlerine tabi kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş ve savaşanlara dağıtılma yoluna gidilmemiş, uygulama bu doğrultuda gelişmiştir.¹²⁸⁷

Hz. Ömer (RA) buna benzer bir uygulamayı da Antakya dağlık bölgesinde oturan Curcume kabilesiyle yaptığı anlaşmada, ajanlık karşılığında onları cizyeden muaf tutmuştur.¹²⁸⁸

Bu konuda son söz olarak Rasulullah (SAV) 'in tasarruflarını söyleyebiliriz. Hz. Peygamber Hayber'den başka fethedilen hiçbir yerin arazisini ganimet

¹²⁸⁵ Köse, s. 40.

¹²⁸⁶ Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-haraç*, s. 29; bu konuda geniş bilgi için Tanrıverdi, XVI, 4.

¹²⁸⁷ Köse, s. 40.

¹²⁸⁸ Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 137.

statüsünde kabul ederek dağıtmamıştır. Vadi'l-Kura, Fedek ve Teymâ'nin arazilerini de sahipleri elinde bırakmıştır.¹²⁸⁹

Hz. Ömer (RA) 'in fethedilen toprakları askerlere dağıtmama kararı almaya sevk eden asıl sebeplerden biri olarak diğer bir maslahattan daha söz edilmektedir. Bu uygulamasıyla toplumun ihtiyacını karşılamak için sabit bir mali gelirler teminiyle birlikte Arapları mücahit, asker bir ümmet yapma ve onları ziraatten uzak tutma gayesinde olmasıdır.¹²⁹⁰

2.3. İçki Cezasının Artırılması

İçkinin haram kınınışı gerek ayetlerle¹²⁹¹ ve gerekse Rasulullah (SAV) 'in hadisleriyle¹²⁹² ifade edilmiş ve nassla sabit olmuştur. Bununla birlikte her insan için uhrevi olan cezai müeyyideler caydırıcı olmamaktadır. Zikredilen ayetlerdeki bu ifadelerle birlikte içki içenlere caydırıcı özellikte birtakım dünyevi cezalar da konulmuştur.

Rasulullah (SAV) 'in kimi zaman içki içenlerin yüzüne toprak saçtığı, kimi zaman da tebkî (kınadığı, ayıpladığı) ettiği görülmektedir.¹²⁹³ İçki içenlerin dövülmesi hakkında Ebu Davut, Ebu Hureyre (RA) 'dan şu hadisi rivayet etmektedir: "Hz Peygamber (SAV) 'e içki içmiş bir adam getirildi, Peygamber (SAV) onu dövün, dedi. Bunun üzerine kimimiz eliyle, kimimiz ayakkağıyla, kimimiz elbisesiyle onu dövdük. Adam ceza yedikten sonra, dönüp giderken birisi ona: Allah seni rüsvay etsin dedi. Peygamber (SAV) bunu söylemeyin, ona karşı şeytana yardım etmeyin," buyurmuştur.¹²⁹⁴

Hz. Ali döneminde Abdullah b. Cafer (RA) 'in içki alan Velid b. Ukbe'yi cezalandırırken Hz. Ali kırka kadar saymış ve kırk olunca; "yeter, Hz. Peygamber (SAV) kırk değnek vuruyordu", demiştir. Ravi Hüseyin el-Münzir el-Rekkâşî; "yanılmıyorsam Hz. Ali (RA) şunu da söyledi: Ebubekir de kırk vuruyordu. Ömer ise seksen vuruyordu. Fakat ben bunu daha uygun görüyorum."¹²⁹⁵

Saib. Yezid anlatıyor: Biz Hz. Peygamber (SAV) ve Ebu Bekir (RA) zamanında ve Hz. Ömer (RA) 'in hilafetinin ilk yıllarında içki suçundan ceza verilmek üzere getirilen kişiye; elimiz, ayakkağı ve ihramımızla vurarak cezasını

¹²⁸⁹ Çelik, Hüseyin, "Fey ve Ganimet Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi", *KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, Kahramanmaraş 2010, s. 93.

¹²⁹⁰ Dûrî, Abdulaziz, *İlk Dönem İslam Tarihi*, (trc. Hayrettin Yücesüy), İstanbul 1991, s. 101

¹²⁹¹ Bakara, 2/219; Mâide, 5/90,91.

¹²⁹² Nesâî, Eşribe, 48; Müslim, Eşribe, 73; Ebû Dâvûd, Eşribe, 3; Nesâî, Eşribe, 25; İbn Mâce, Eşribe, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 98.

¹²⁹³ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Davud*, IV, 163-166.

¹²⁹⁴ Ebu Davud, IV, 226.

¹²⁹⁵ Ebu Davud, IV, 228.

verirdik. Hz. Ömer (RA), daha sonra kırk değnek vurdu, insanlarda ahlak za-
vıflayınca bunu seksen değneğe çıkarttı.¹²⁹⁶

Enes b. Malik'in rivayetine göre; Rasulullah (SAV) şarap içene hurma dalı
ve ayakkabı ile vuruyordu. Sonra Ebu Bekir (RA) bunu kırk vuruş olarak uy-
guladı. İnsanlar verimli arazilere yerleşip üzüm ve şarap üretimi artınca Hz.
Ömer (RA) sahabeye içki cezası hakkındaki görüşlerini sorup istişarede bu-
lunmuştur. Sahabeden Abdurrahman b. Avf, hadlerin en hafifinin uygulanma-
sı görüşünde olduğunu söyleyince Hz. Ömer hadlerin en düşüğü olan seksen
celdeyi had olarak tayin etmiştir.¹²⁹⁷

Hz. Ömer (RA) 'ın içki cezasını kırk celdeden seksen celdeye çıkartan se-
bep Beyhakinin rivayetinde şöyle geçmektedir:¹²⁹⁸ Beni Kelb kabilesinden Ebu
Bekr'e şöyle dedi: Halid b. Velid beni Hz Ömer'e gönderdi, gittiğimde Osman,
Abdurrahman b. Avf, Ali, Talha ve Zebeyr de yanındaydılar. Camide yarı
uzanmış olarak konuşuyorlardı, şöyle dedim: "Halid b. Velid beni sana gön-
derdi, selamı var. O; nass, içki içmenin cezasından pervaları olmadığı için bu
suça dadanmışlardır." Hz. Ömer (RA) yanındakilere bu işittikleri konusunda
fikirlerini sormuştur. Hz. Ali; "bir insan sarhoş olunca zırvalar, zırvalayınca da
şuna buna iftira eder. İftira edenin ise cezası seksen celdedir," demiştir. Bunun
üzerine Halid b. Velid iki içenlere seksen celde vurmuştur. Hz. Ömer (RA) da
hep seksen değnek vurmuştur.¹²⁹⁹

Hz. Ömer (RA) 'ın bu uygulaması ilk bakışta sünnete aykırı gibi görülmek-
tedir. Ancak Peygamber Efendimiz (SAV) içki cezası hakkında bir sınırlandır-
mada bulunmamış böylece cezayı uygulayanın uygun göreceği kadar vurulması
konusunda inisiyatif bırakmıştır. Bu sebeptendir ki Peygamber Efendimiz (SAV)
'den sonra celde sayısı konusunda sahabe kendi aralarında bir diğerine danış-
mıştır. Peygamber Efendimiz zamanında yeterli olan kırk celde Hz. Ömer dö-
neminde suçu önlemede caydırıcı olamamıştır. Hz. Muhammed (SAV) ile Hz.
Ömer (RA) 'ın bu suç karşısındaki tutumları ve maksatları aynı olmuştur. İçki
cezası hakkında Hz. Ömer dönemine kadar sahabenin icması meydana gelme-
miştir. Sahabe; asrısaadette içki içenin sopa cezası aldığı konusunda mutabık
olmalarına rağmen bu sopanın sayısı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.
Hz. Ömer (RA) şura yoluyla bu konuda bir ictihatta bulunmuştur.¹³⁰⁰

¹²⁹⁶ Buhari, Hudud, 4.

¹²⁹⁷ Müslim, Hudûd 36; Ebu Davud, Hudûd 36.

¹²⁹⁸ Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, IV, 320.

¹²⁹⁹ Serahsi, *Mebcut*, Beyrut 1986, IX, 72; Mâlik, *Muvatta'*, II, 178; İbnRüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut ty., II, 332.

¹³⁰⁰ Mâverdî, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, (Çev. Ali Şafak), İstanbul 1976, 259; Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Şerhu'l-Aynî alâKenzi'd-Dekâik*, Beyrut 2004, VI, 356; İbnü'l-Hümmam,

Hz. Ebubekir (RA) 'ın şarap içene kırk, Hz. Ömer (RA) 'ın sahabenin ileri gelenleriyle yaptığı istişare neticesinde seksen sopa uygulaması¹³⁰¹ bu cezanın had cezası sayılıp sayılmayacağı konusunda tartışmalara yol açmıştır. Hanefî, Mâlikî ve bazı Hanbelî fakihlerine göre; şarap içene uygulanacak seksen celde-nin tamamı had; Şafîiler'e ve bazı Hanbelilere, Zahirilere ve Zeydilere göre ise ilk kırk celde had, ikincisi tazir grubunda yer alır.¹³⁰²

2.4. Bir Kişiye Karşılık Birden Çok Kişinin Kısas Edilmesi

Kısas; kendisinden eşitlik gözetilen ve adil olarak uygulan bir cezadır. Bu durumu aşağıdaki ayetlerde Allah (CC) açık olarak bize bildirmektedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُتِقَ مِنْهَا فَمَا فِيهَا جَدِيدٌ وَإِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا لَهَا كَيْفَاتٌ لِّمَنْ يَرْتَدُّ إِلَيْهَا بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ كَفْلُهَا عَدَاةً بَيْنَهُمْ

Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (tarafklar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.¹³⁰³

وَكُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُتِقَ مِنْهَا فَمَا فِيهَا جَدِيدٌ وَإِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا لَهَا كَيْفَاتٌ لِّمَنْ يَرْتَدُّ إِلَيْهَا بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ كَفْلُهَا عَدَاةً بَيْنَهُمْ

Tevrat'ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli ile cezalandırılır). Kim bunu (kısası) bağışlarsa kendisi için o kefarettir olur. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir.¹³⁰⁴

Bununla birlikte bazen bir kişiyi öldürme olayını birkaç kişi gerçekleştirmektedir. Böyle bir durumda bu kimselerin hepsinin kısas edilmesi konusunda ihtilaf vardır. Ahmed b. Hanbel bir kişiye karşılık birden çok kişinin kısas edilmesini caiz görmemiştir.

Bu çözümü zor olan mesele konusunda Hz. Ömer (RA) zamanında Yemende bir olay meydana gelmiştir. Yemende bir kadın sevgilisi ile iş birliği yaparak üvey oğlunu öldürmüştür. Olay şehrin valisi Ya'la b. Ümeyye'ye intikal edince o bir karara varamamıştır. Yemen valisi Ya'la b. Ümeyye durumu

Fethu'l-kadir, V, 83; Şevkanî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed El-Havlânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri Munteka'l-ahbâr*, Riyad 2006, VII, 142.

¹³⁰¹ Buharî, Hudûd, 4; Ebû Davud, Hudûd, 37; bkz. Şevkânî, VII, 156, 157.

¹³⁰² Serahsi, *Mebcut*, IX, 36-205; XXIV, 2.

¹³⁰³ Bakara, 1/178.

¹³⁰⁴ Maide, 5/45.

Hz. Ömer (RA) 'a bir mektupta yazarak görüşünü sormuştur. Mektup kendine ulaşınca Hz. Ömer (RA) da konuyu sahabeye anlatarak onların görüşlerini almıştır. Bu danışma meclisinde Hz Ali (RA) ; “ey Mü’minlerin emiri, eğer birkaç kişi birlikte bir deveyi çalsalar, müştereken onu boğazlasalar ve her biri bir parça alsalardı sen her birine hırsızlık cezası uygulamaz mıydın?” diye sormuştur. Hz. Ömer (RA) 'ın “evet” cevabı üzerine Hz. Ali (RA) da; işte bu da onun gibidir, demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (RA) Ya'laya: “Allah'a yemin ederim ki, eğer bütün Yemen ahali bu suça ortak olsalardı ben hepsine ölüm cezası uyguldardım, ikisini de kısas et,” diye yazmıştır.¹³⁰⁵

Ya'la burada yukarıda zikredilen ayetler gereğince kısasta eşitlik gözetilmesi ve bir cana karşılık bir canın öldürülmesinin emredilmesine karşılık bir kişiye karşılık iki kişinin öldürülmesini naslara aykırı olacağını düşünmüştür. Hz. Ali (RA) ve Hz. Ömer (RA) ise nassın zahirine değil maksadına ve gerçekleştirilmek istediği maslahata bakmışlar; *adam öldürmedeki suça iştirak halini, hırsızlık suçundaki iştirak haline kıyas etmişlerdir.*

Yukarda zikredilen ayetlerde emredilen kısastan güdülen gaye Arapların çoğu kez bir kişiye karşılık birçok kimseyi öldürmeleri ve bunu da bir onur ve erkeklik göstergesi saymalarındır.¹³⁰⁶ Bu görüş Kur'an-ı Kerim'in bir diğer ayetiyle desteklenmektedir: “Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak bu veli de kısasta ileri gitmesin. Zaten (kendisine bu yetki verilmekle) o, alacağını almıştır.”¹³⁰⁷

SONUÇ

Görüldüğü gibi Hz. Ömer (RA) 'ın verdiği nassta mevcut olan hükümlere rağmen vermiş olduğu hükümler kıyasa açık olan, illetleri tespit edilebilen hükümlerdir. Teabbudi olan konularda Hz. Ömer (RA) 'ın böyle bir uygulamasını görmemiz mümkün değildir. Çünkü teabbudi olan hükümler kıyasa ve değişime açık değildir. Kesin nassa dayalıdır ve dinin aslındandır.

İslam'ın gaye ve ruhuna uygun olmak şartıyla, maslahatlar karşısında katı nassları tahsis veya tefsir etmek; akıl ve mantığa aykırı bir şey olmadığı gibi, fiilen de kötü bir yola sapmak, dinde reform yapmak değildir. Hz. Ömer (RA) 'ın bu içtihatlarını da devrim olarak görmek yanlıştır. Çünkü Hz. Ömer (RA) dinin esaslarının dışında ne bir şey söylemiştir ne de bir faaliyette bulunmuştur, tamamen Kur'an'ın ve Resûlullah (SAV) 'in sünnetinin etrafında dönmüş dolaşmıştır.

¹³⁰⁵ İbni Kayyim Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 185; Şâfii, *el-Ümm*, VI, 16.

¹³⁰⁶ İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 28; Şâfii, *Ümm*, VI, 7.

¹³⁰⁷ İsra, 17/33.

Bununla birlikte bazı âlimler; Hz. Ömer (RA) 'ın tasarruflarını kendilerine dayanak yaparak Kur'an ahkâmının değişmesini sosyal, kültürel, teknolojik ve ilmi gelişmelerle ilişkilendirmişlerdir. Bu noktadan hareket ederek zamanın değişmesiyle ahkâmın da değişiminin kaçınılmaz¹³⁰⁸ olduğu iddiasındadırlar. Bu mecelle kaidesi illete veya örfe bağlı olarak gelmiş olan hükümlerin o illet veya örfün değişmesiyle değişeceğini ifade etmektedir.¹³⁰⁹ Hz. Ömer (RA) ne nasları askıya almıştır, ne nasları değiştirmiştir ne de naslardan kopuk bir hüküm verme gayretine girmiştir. Hz. Ömer nasların gereği olan hükme muhalefet etmemiştir. Sadece o hükmün vasıflarını taşımayan olaylara ve kişilere gereğini yapmıştır. Aksi halde Hz. Ömer (RA) naslarla belirlenmiş olan hukuki sınırları aşır reform yapmamıştır. İctihada bırakılmış alanlarda, belirli ilkelere bağlı kalarak içtihatla bulunmuştur. İctihatta bulunduğu alan namaz gibi "bizzat kendileri amaç olan" hükümler alanında değildir. Nitekim kadınlara 400 dirhem üzerinde mehir verilmemesi konusundaki hükmünü Kureyş'ten bir kadının mehrin sınırının olmadığını Kur'an-ı Kerimden bir ayet¹³¹⁰ okuyarak itiraz etmiştir. Bu gerekçeli itiraz üzere Hz. Ömer verdiği hükümden derhal geri dönmüştür.

Özetle söyleyecek olursak Hz. Ömer (RA) 'ın yaptığı uygulamalar hükmü değiştirmek değil sadece dinin temel prensipleri ve ilkelerinden hareketle zamanı çözümlenmek olmuştur. Dikkat edilirse Hz. Ömer (RA) 'ın naslardaki sabit olan hükümler hakkındaki uygulamalarına konu olan naslardaki hükümler sınırları genişletilmeye ve daraltılmaya müsait olan hükümlerdir. Hz. Ömer (RA) 'ın da yaptığı maslahata binaen bu hükümlerin sınırlarını ya daraltmıştır ya da genişletmiştir. Zihar ayetindeki (köle azat etmeliler, kim -köle azat etme imkânı- bulamazsa, eşine dokunmadan önce artarda iki ay oruç tutmalıdır, kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Mücadele, 58 / 1-4) tedricilik de bu konuda dikkat çekicidir.

¹³⁰⁸ Mecelle, md. 39.

¹³⁰⁹ Köse, s. 43.

¹³¹⁰ Eğer bir eş yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğiniz geri alacaksınız? (Nisa, 4/20)

KUR'ÂN İLİMLERİNDE HZ. ÖMER

Ömer ASLAN*

Hiz. Peygamber'in en yakın arkadaşlarından biri olan ve hemen her hususta yanında yer alan Hiz. Ömer, kendine özgü farklı bir kimlik ve kişiliği ile ön plana çıkmaktadır. Asr-ı saadet döneminin hemen her noktasında yadsınmaz rolleri olan Hiz. Ömer'in vahiy ve Kur'ân'la olan münasebeti, bunların en önemlileri arasında yer almaktadır. Haşmetli ve cevval yapısı, adil kimliği, keskin tavır ve kararlı duruşu ile Hiz. Ömer'in Kur'ân hassasiyeti, onun en belirgin özellikleri arasında yer almaktadır. Bu noktadan hareketle, Hattâb oğlu Ömer'i Hiz. Ömer yapan en önemli faktör, onun Kur'ân'la buluşmasıdır. Hikayelere konu olan şekliyle, onun Hiz. Peygamber'e olan kin, nefret ve düşmanlık ateşini söndüren de yine Kur'ân olmuştur.

"Kur'ân ilimlerinde Hiz. Ömer" başlığını taşıyan tebliğimiz de bu ikili münasebetin satır aralarında ulümü'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilmesi muhtemel birkaç hususa atıflar yapılacaktır. Kur'ân'ın nüzulü, tertibi, cem'i, kitabeti, kıraati, tefsiri, i'cazi, nasih ve mensuhu, kendisinden şüphelerinin giderilmesi vs. ile ilgili konuların bütününe ulümü'l-Kur'ân denilmektedir."¹³¹¹ Ulümü'l-Kur'ân için benzeri bir tanım da şöyledir: Kur'ân'ın vahyi, nüzulü, yazımı, okunması, tertibi, toplanması, çoğaltılması, hattı, kıraati, tefsiri, i'cazi, nasih ve mensuhu, i'rabı, dil, üslup ve belağatı, ayet ve surelerin birbiriyle ilgisi, muhkem ve müteşabihi bütün olarak, sistematik bir biçimde inceleyen ilme Ulümü'l-Kur'ân denir.¹³¹² Hiz. Ömer'in Kur'ân'la olan münasebetini ve onun Kur'ân karşısındaki durumunu iki ana başlık altında ele almamız mümkündür:

1. Hiz. Ömer'in İslam'a Girmeden Önce Kur'ân Karşısındaki Tutumu

Hiz. Ömer'in babası Kureys'in önde gelen şahıslarından biri olan Hattâb b. Nufeyl, annesi Mahzum kabilesinden Hanteme bint Hâşim b. el-Muğîre'dir.¹³¹³ Hiz. Ömer Müslüman olmadan önce, Mekkeliler kendi aralarında veya başka ka-

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.
¹³¹¹ Ez-Zürkânî, Menâhil. Naklen: Fatma Demirtaş, Ulümü'l-Kur'ân: Tanım, Kapsam ve Literatür, https://prezi.com/zwmsu3px_fcx/ulumul-kuran-tanm-kapsam-ve-literatur/

¹³¹² Abdulhamit Birışık, DİA

¹³¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, III. 245.

bilelerle münasebetlerinde zaman zaman onu elçi olarak göndermişler¹³¹⁴ ve herhangi bir anlaşmazlık durumunda da taraflar arasında hakem olarak tayin etmişlerdir.¹³¹⁵ İslam'a girmeden önce müşriklik inancına (politeizm) sahip olan Ömer, öyle sıradan bir müşrik olmayıp klasik ifade ile fanatik bir inanca sahipti. Çevresinden Müslüman olanlara işkence yapıp düşmanlık beslediği bildirilmektedir.¹³¹⁶ Yiğitliği ile meşhur olan Hz. Ömer, Mekke'nin ve Kureys'in ileri gelenlerinden olup Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderildiği zamanda, okuma yazma bilen on yedi (başka bir rivayete göre yetmiş) kişiden biridir.¹³¹⁷

2. Hz. Ömer'in İslam'a Girdikten Sonra Kur'an Karşısındaki Tutumu

Asr-ı saadet döneminin en önemli ve dönüm noktası sayılabilecek olaylarından birisi de Hz. Ömer'in İslam'a giriş hadisesidir. Ömer, peygamberliğin altıncı yılı Zilhicce ayında Müslüman olmuştur.¹³¹⁸ Zihinlerimizi süsleyen bu hadisede Hz. Peygamber'i öldürmeye giden Hz. Ömer, eniştesi ve kız kardeşinin elindeki Kur'an pasajı karşısında adeta büyülenerek Kur'an'a teslim olup Müslüman olmuştur. Onun İslam'a girmesiyle Müslümanlar rahat bir nefes almaya başlamışlardır. Hz. Ömer, imân ettikten sonra müşriklere karşı çok sert davranmış ve dinini her ortamda, kimseden çekinmeden herkese meydan okuyarak savunmuştur. İslâm tebliğinin yeni bir statü kazanması için Medine'ye hicret emrolunduğu zaman Müslümanlar Mekke'den Medine'ye gizlice göç etmeye başladıklarında, Hz. Ömer, böyle bir şeye ihtiyaç duymadan, müşriklere meydan okuyarak hicret etmiştir.

Peygamber (SAV), Hz. Ömer hakkında övücü pek çok söz söylemiştir. Onlardan bir tanesi şöyledir: *"Sizden önceki ümmetlerde bazen ilham sahibi insanlar bulunurdu. Eğer benim ümmetimde de onlardan biri bulunursa, Ömer b. Hattab onlardandır."*¹³¹⁹ Hz. Peygamber, onun görüşlerine çok değer vermiştir. Önemli kararlar alacağı zaman görüşlerine başvurduğu kimselerin başında Hz. Ömer gelmektedir. Ömer (ra) 'in ileri sürdüğü görüşler o kadar isabetliydi ki; bazı âyetler onun daha önce işaret ettiği hususlara uygun olarak nazil oluyordu. Bu hususta Resûlullah (SAV) onun için şöyle demektedir: *"Allah, hakkı Ömer'in dili ve kalbi üzere kıldı."*¹³²⁰ Nüzul döneminin hemen her hadisesinde ön plana çıkan

¹³¹⁴ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 119.

¹³¹⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV. 138; Muhsin Koçak, Hz. Ömer ve Fıkhı, Samsun, 19982, s. 12.

¹³¹⁶ Mevlânâ Şiblî (1978), *Asr-ı Saadet (İslam Târîhi)*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, IV, 201.

¹³¹⁷ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, IV. 199; Koçak, Hz. Ömer ve Fıkhı, s. 12.

¹³¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, III. 250; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV. 143; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 119; Şiblî, *Asr-ı Saadet*, IV. 203.

¹³¹⁹ Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, II.

¹³²⁰ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Marifeti's-Sahâbe*, IV, 151

Hz. Ömer'in, Kur'ân'la olan münasebetinde Kur'ân ilimlerine olan katkısını iki ana başlıkta temellendirmek istiyoruz:

2.1. Metin / Lafız Merkezli Konular

Metin ya da lafız merkezli konular, Kur'ân'ın Mushaf boyutuna yönelik hususlardır. Bunlar da kitabet (yazı, kayıt) ve tilavet (ses, fon, okuma) başta olmak üzere harf, kelime, cümle, ayet ve surelerin yazı ve seslendirilme hususlarından oluşmaktadır. Kur'ân'ın metniyle alakalı Kur'ân ilimleri arasında yer alan hususlardan Hz. Ömer'in doğrudan yer aldığı bazı konular şunlardır:

2.1.1. Vahiy Katipliği / Vahyin Kayıt Altına Alınmasında Hz. Ömer

Kur'ân, vahyedildiği andan itibaren hıfz, tilavet, kitabet ve bilfiil hayata tatbik edilme yoluyla kuşaktan kuşağa intikal etmiştir. Hz. Peygamber, vahiy katipleri edinerek gelen vahiyleri kayıt altına aldırmıştır. Mekke'de Abdullah b. Sa'd b. Ebi Sarh, Medine de ise, Ubey b. Ka'b ve daha sonra Zeyd b. Sabit önde gelen vahiy katiplerindedir. Vahiy katipleri arasında her ne kadar ilk akla gelenlerden biri olmasa da kaynaklarda Hz. Ömer'in vahiy katipleri arasında zikredildiği görülmektedir.¹³²¹ Bizzat vahiy katipliği yapmasının yanında Hz. Ömer'in, vahyin yazım şekline de çok önem verdiği bilinmektedir. Kur'ân'ın derlenmesi esnasında Kur'ân'dan olmayan herhangi bir sözün mushafa yazılmamasına dikkat eden Hz. Ömer, yazım ve imlanın doğruluğuna da çok önem vermiştir. Özgün ve sade olmasına özen göstererek ayetlerin yazıldığı sayfaların kenarlarına dahi herhangi bir not yazılmasına karşı çıkmıştır.¹³²²

Hz. Ömer, Kur'ân'ın mevsukiyeti ve daha rahat anlaşılması bakımından hem doğru okunmasına hem de belli kriterlere göre yazılmasına önem vermiştir. Derlenme esnasında, "Mushafımızda Kureyş ve Sakif'in imlası dışında imla kullanılmasın"¹³²³ emrini vererek Kur'ân'ın, mushaftaki imlasının ne kadar önemli olduğu hususundaki hassasiyetini ortaya koymuştur.

2.1.2. Kur'ân Kıraatinde Hz. Ömer

Kur'ân karşısında çok büyük bir hassasiyete sahip olan Hz. Ömer, onun kıraatiyle de yakından ilgilenmiş ve beşeri müdahalelerden uzak tutulması hususunda büyük bir duyarlılık göstermiştir. Yedi harf ve kıraatler hususunda

¹³²¹ İbn Hacer el-Askalanî, Fethu'l-Barî bi Şerhi Sahihî'i-Buharî, Bulak 1300, IX,18.

¹³²² Gökhan Atmaca, "Hz. Ömer'in Kur'ân'a Yaklaşımı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIV/1, 2010, s.190. Hz. Ömer'in Kur'ân metnine olan hassasiyeti için ilgili makalenin özellikle 190-196 sayfalarına bakılabilir.

¹³²³ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fâruk Emîri'l-Mü'minin*, y.y. 1991, II. 562.

Hişam b. Hakim ile arasında geçen şu hadise Onun bu konuya ne kadar önem verdiğini gözler önüne sermektedir:

Ömer b. el-Hattâb demiştir ki: Hişam b. Hakim b. Hizâm'ın, Furkan sûresini benim okuduğumdan daha farklı bir şekilde okuduğunu duydum. Halbuki Hz. Peygamber onu bana daha farklı bir şekilde öğretmişti. Bu yüzden neredeyse üzerine atılacaktım. Vaz geçip daha sonra okumasını bitirinceye kadar bekledim ve yakasından tutup Peygamber (SAV) 'in yanına getirdim: "Ya Rasulallah! Ben bunu Furkan sûresini senin bana öğrettiğinden başka bir şekilde okurken duydum," dedim. Hz. Peygamber ona: "Oku!" ya Hişam, dedi. O da aynen benim duyduğum şekilde okudu. Bunun üzerine Peygamber (SAV) : "Bu sûre, böylece nazil oldu," buyurdu. Sonra bana dönerek: "Sen de oku! Ya Ömer," dedi. Ben de okudum. Bunun üzerine bana da: "Bu sûre böyle de nazil oldu. Şüphesiz bu Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuştur. Onlardan hangisi kolayınıza gelirse öyle okuyunuz" buyurdu.¹³²⁴

Bu vb. örnekler onun Kur'ân metnine çok önem verdiğini ve Kur'ân Kıraatinin de onun metnine uygun olması kanaatinde olduğunu ortaya koymaktadır.¹³²⁵

2.1.3. Kur'ân'ın Cem'inde Hz. Ömer

Hz. Ömer, Kur'ân karşısındaki hassasiyetini sadece Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemlerde değil, Onun ebedi aleme irtihalinden sonra da sürdürmüştür. Bir emanet olarak Kur'ân'ın muhafaza edilip gelecek nesillere aktarılması hususunda en önemli hadise Kur'ân'ın cem' edilmesi meselesidir. Kur'ân her ne kadar Hz. Ebubekir'in hilafeti döneminde cem' edilmiş olsa da onu toplama fikrini ileri süren ve bu hususta Hz. Ebubekir'i ikna edip harekete geçiren Hz. Ömer olmuştur.

Hz. Ebubekir tarafından Kur'ân'ı cem' etmekle görevlendirilen Zeyd b. Sâbit, olayı şu şekilde anlatmaktadır: Yemâme savaşından sonra Ebubekir beni çağırды. Yanına vardığımda Ömer de orada idi. Ebubekir bana; "Ömer geldi ve bana, Yemâme savaşında çok sayıda hafızın şehit olduğunu ve başka savaşlarda da hafızların şehit olmaları durumunda Kur'ân'ın kaybolabileceğinden korktuğunu söyleyerek, Kur'ân'ı toplatmamı istedi. Ona, 'Allah'ın elçisinin yapmadığı bir işi nasıl yaparız?' dedim. Bunun üzerine Ömer yemin etti ve bunun çok hayırlı bir iş olduğunu söyleyerek ısrar etti. Derken, Allah gönlüme bir ferahlık verdi ve bu işe aklımı yatırdı. Bu konuda ben de Ömer gibi düşünmeye başladım." dedi. Zeyd, devamla Hz. Ebubekir'in kendisine; "Sen

¹³²⁴ Buhârî, Fedâilu21-Kur'ân, 5.

¹³²⁵ Gökhan Atmaca, "Hz. Ömer'in Kur'ân'a Yaklaşımı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIV/1, 2010, s.190.

genç ve zeki bir insansın; senin hiçbir kötülüğünü görmedik. Hz. Peygamber'e vahiy katipliği yaptın. Kur'an'ı araştırıp topla" dediğini, söyledi. Bunun üzerine Zeyd; eğer bir dağ taşımamı teklif etselerdi bu bana Kur'an'ı toplamaktan daha ağır gelmezdi. Ebubekir ve Ömer'e, "Allah'ın elçisinin yapmadığı bir işi nasıl yaparsınız?" dedim. Ebubekir, "Vallahi bu hayırlı bir iştir" dedi. Bunun üzerine, Allah onların gönüllerini bu işe nasıl yatırdıysa, benim gönlümü de yatırdı ve böylece ben de onların görüşlerine katıldım. Nihayet, araştırarak Kur'an'ı hurma dallarından, beyaz ince taşlardan, bez parçalarından ve hafızalardan topladım. Tevbe sûresinin son ayetlerini (*le-kad câeküm rasûlün min enfûsiküm*'den sonuna kadar olan kısmı) Ebû Huzeyme el-Ensârî'de bularak toplama işini tamamladım. Cem' edilen bu Mushaf, halife olduğu sürece Hz. Ebubekir'de, sonra Hz. Ömer'de, onun vefatından sonra da kızı Hafsa'nın yanında muhafaza edildi.¹³²⁶

Kur'an'ın cem' edilmesi hadisesi, nüzul sürecinden sonra Kur'ân adına yapılan en önemli faaliyetlerden biridir. Kur'ân her ne kadar Hz. Ebubekir'in hilafeti döneminde cem' edilmiş olsa da onu toplama fikrini ileri süren ve bu hususta Hz. Ebubekir'i ikna edip harekete geçiren Hz. Ömer olmuştur.

2.2. Anlam / Yorum Merkezli Konular:

Anlam ya da yorum merkezli konular, te'vil ve tefsire dayalı Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik yaklaşımlardır. Nas-olgu bağlamında vahye yaklaşım konularında Hz. Ömer'in Kur'ân'a yaklaşımları söz konusudur. Kur'ân'ın tefsir, te'vil, anlam ve yorumuyla alakalı Kur'ân ilimleri arasında yer alan hususlardan Hz. Ömer'in doğrudan yer aldığı bazı konular şunlardır:

2.2.1. Sebeb-i Nüzule Konu Olması Bakımından Hz. Ömer

İnzal edilerek Hz. Ömer'in içtihat ve görüşlerinin doğruluğunun daha sonra inen ayetlerle onaylanmasına *Muvafakat-ı Ömer* denilmektedir. Bazen öyle olmuştur ki, Hz. Peygamber'le görüş ayrılığı yaşamalarına rağmen, inen ayetlerin Hz. Ömer'in görüşünün doğru olduğunu tasdik ettiği görülmektedir. Bu şekilde Hz. Ömer'in görüşlerine muvafakat eden ayet ya da konuların sayısı üzerin farklı görüşler bulunmaktadır.¹³²⁷

Muvafakat-ı Ömer'e bağlı olarak bir de nüzul sebebi yönünden Hz. Ömer'e atfedilen bazı ayet-i kerimeler vardır. Bedir savaşında esir alınan müşriklerin durumu, Makâm-ı İbrahim'in namazgâh edinilmesi,¹³²⁸ ifk hadisesi,

¹³²⁶ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 3; "Tefsîr" 9/20, "Ahkâm" 37; Tirmizî, "Tefsîr" 10; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 83-84.

¹³²⁷ Erdal, s.46-49.

¹³²⁸ Bakara, 2/125.

¹³²⁹ Hz. Peygamber'in hanımlarıyla perde arkasından konuşma, ¹³³⁰ izin isteme emri, ¹³³¹ oruç tutma vaktinin tayin edilmesi, ¹³³² içkinin yasaklanması¹³³³ ve münafıkların cenaze namazının kılınmaması¹³³⁴ vs. hususlarda nüzul sebebinde Hz. Ömer'in zikredildiği pek çok ayet-i kerime vardır.

Bedir savaşından sonra Hz. Peygamber'e yetmiş tane savaş esiri getirilmişti. Peygamber (sav), esirlere ne yapılması gerektiği hususunda ashabıyla istişarelerde bulundu. Onları öldürme, onlardan fidye al belki tövbe edebilirler vb. görüşlerden sonra Hz. Ömer, tam aksine onların öldürülmeleri gerektiğini söyledi. Sonuçta, fidye alınarak esirlerin serbest bırakılması kararı benimsendi. Bu olay üzerine şu âyet nazil oldu: "Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu."¹³³⁵

Hz. Ömer, bir gün sonra Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde Onun, Hz. Ebubekir ile birlikte ağladığını görmüş ve "Ya Rasulellah!, neden ağlıyorsunuz?" diye sorunca, Hz. Peygamber: "Arkadaşlarının fidye olarak başıma getirdikleri yüzünden!" diyerek cevap vermiş ve yakınında bulunan bir ağacı göstererek, "Bana, onların azabı şu ağaçtan daha yakın olarak gösterildi." demiştir.¹³³⁶ Bir başka rivayette de Hz. Peygamber'in, "İbnü'l-Hattâb'ın fikrine ters düşen kararımız nedeniyle Allah bir ceza vermiş olsaydı, içimizden sadece Ömer kurtulurdu." dediği belirtilmektedir.¹³³⁷ Hz. Ömer'le ilgili bu vb. muvafakat-ı Ömer tarzındaki ayetler, sebab-i nüzul konusu altında zikredilmesi bakımından önemlidir.

2.2.2. Nesh Meselesinde Hz. Ömer

Ulûmu'l-Kur'ân meselelerinin en önemli hususları arasında yer alan nesh konusu ele alınırken konuyla ilgili Hz. Ömer'in bazı uygulamalarından bahsedilmektedir. Kur'ân'da neshin varlığı ya da yokluğu hususu, tebliğimizin dışında kalmaktadır. Ancak, nesih konusunda Hz. Ömer'den rivayetlere yer ve-

¹³²⁹ Nûr, 24/16.

¹³³⁰ Ahzâb, 33/53.

¹³³¹ Nûr, 24/58-59.

¹³³² Bakara, 2/187.

¹³³³ Mâide, 5/90-91.

¹³³⁴ Tevbe, 9/84.

¹³³⁵ Enfâl, 8/67-68.

¹³³⁶ Müslim, "Cihad" 58; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 244-245; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, III. 376; Zebîdî, *Tecrid-i Sarîh*, II. 350.

¹³³⁷ Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VII. 203.

rilmesi önemlidir. Nitekim neshin varlığını ileri sürenlerin, neshin, “*metni mensuh, hükmü baki ayetler*” kısmını delillendirmek adına vermiş oldukları örneklerden biri de Hz. Ömer’e isnad edilmektedir. İlgili örnekte Hz. Ömer’in şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Şüphesiz ki Allah Muhammed’i hak peygamber olarak gönderdi. Ona vahyi inzâl etti. Muhammed’e vahyedilenler arasında recm ayeti de vardı. Biz onu okuyup ezberledik. Bu ayete dayanarak Resûlullah recmetti. Onun vefatından sonra biz de recmettik. Gelecekte bazı insanların, “*Allah’ın kitabında recm ile ilgili bir ayet göremiyoruz*” deyip, böylece Allah’ın beyan ettiği bir farzı terk etmek suretiyle doğru yoldan sapmalarından endişe ediyorum. Gerçek şu ki Allah’ın kitabına göre evli olarak zina eden erkek ve kadınların bu suçu, belirleyici bir delil, hamilelik veya kişinin itirafı ile sabit olursa bunların cezası recmdir.”¹³³⁸ Bu rivayetten anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber’e böyle bir ayet vahyedilmiş ve O da bu hükmü (recm) uygulamıştır. Konuyla ilgili birbirinden farklı rivayetler de bulunmaktadır.¹³³⁹

Bu başlık altında bizi ilgilendiren husus, “*İnsanlar, Ömer Allah’ın kitabına ilave etti demeyecek olsalardı, kesinlikle recm ayetini kendi ellerimle (Kur’an’a) yazardım.*”¹³⁴⁰ şeklindeki rivayetlerdir. Bu rivayete göre Hz. Ömer, Kur’an’dan bir ayet olduğunu bildiği halde, insanların ne diyeceklerinden korkarak recm ayetini Kur’an’a almamıştır! Kaynaklarda benzer bir bilgi de şöyledir: Kur’an’ın toplanıp cem’ edilmesinde aktif rol alan ve bu hususta Zeyd b. Sâbit’e yardım eden Hz. Ömer, bu faaliyetler devam ederken “recm ayeti” diye meşhur olan bir ayet getirmiş, ancak kendisinden başka şahit bulamayınca bu ayeti şahsının da mensup olduğu komisyona kabul ettirememiştir!¹³⁴¹

Recm ayetinin varlığı ya da yokluğu tebliğimiz sınırlarını aşmaktadır. Kur’an tarihi bağlamında tahlilleri yapılan bu konuda bizi ilgilendiren asıl husus, Hz. Ömer’e atfedilen bu meselenin nesh konusunun temellendirilmesinde yer almasıdır. Neshin varlığı ya da yokluğu hususunda Hz. Ömer’in kanaat, görüş ve uygulamaları ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte onun, Kur’an ilimleri arasında önemli bir yeri olan nesh meselesinde konu edinilmesi oldukça önemlidir.

¹³³⁸ Buhârî, “Hudûd” 31; Müslim, “Hudûd” 4; Ebû Dâvûd, “Hudûd” 23; Tirmizî, “Hudûd” 7; İbn Mâce, “Hudûd” 9; Mâlik, “Hudud” 8; Dârimî, “Hudûd” 16; Kurtubî, *el-Câmi’*, XII. 440-441.

¹³³⁹ Konunun detaylı bir tahlili için bkz., Muhammed Ali Erdal, Hz. Ömer’in Tefsir Rivayetleri, Çukurova Üniversitesi SBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2011, s.25-31. Not: Adı geçen yüksek lisans tezi, Hz. Ömer’in tefsire dair yaklaşımlarını konu etmesi bakımından oldukça önemli bir çalışmadır.

¹³⁴⁰ Buhârî, “Ahkâm” 21; Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 2001, II. 42; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 721.

¹³⁴¹ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 185.

2.2.3. Müellefe-i Kulûb Karşısında (Durumsallık) Hz. Ömer

İslam hukukuna göre zekat verilmesi gerekenler Tevbe sûresi 60.ayette tasnif edilen sekiz sınıftan oluşmaktadır. Bu sekiz sınıftan bir tanesi de, *müellefe-i kulûb* denilen ve Müslüman olmayıp kalpleri İslam'a ısındırılmak istenen gayr-i müslimlerdir.

Hz. Ömer'in, Kur'ân'da zekat verilmesi gerekenler arasında yer alan müellefe-i kulûba zekat verilmesini durdurduğu bildirilmektedir. Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekâtta pay verilmesi uygulamasını durdurduğunun dayanağı şu hadisedir: Müellefe-i kulûb'dan olan Uyeyne b. Hısn el-Fezârî ile ez-Zibrikân b. Bedr, Hz. Ebubekir'in hilafeti döneminde kendisine giderek, Bahreyn'den gelen haraç gelirlerini kendilerine bağlaması durumunda akrabalarından hiç kimsenin İslam'dan dönmeyeceğini garanti edeceklerini söylemişler. Ebubekir (ra) da bu teklifi kabul etmiş ve bir de onaylanması için bir vesika hazırlamış. Hazırlanan bu vesikaya şahit olarak yazılan isimler arasında Hz. Ömer de bulunuyordu. Hazırlanan vesika onaylaması için kendisine getirildiğinde, o bunu onaylamayı reddetmiş belgeyi yırtıp atarak şöyle demiştir: "Bu, Hz. Peygamber'in kalplerinizi kazanmak amacıyla size verdiği bir şeydi. Bugün ise Allah İslam'ı azîz kıldı ve size ihtiyaç bırakmadı. İslam'da sebat eder seniz ne âlâ! Aksi takdirde aramızda kılıçlar konuşur. İslam için kimseye bir şey vermeyiz. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."¹³⁴²

Hz. Ömer'in bu faaliyeti maslahata bağlı olarak yaptığı kaydedilmektedir. Bu faaliyetiyle Hz. Ömer, ayetin hükmünü yasaklayıp ortadan kaldırmamış maslahatı gözeterek konjonktüre göre bu sınıfa zekat verilmesini askıya almıştır.¹³⁴³ Son zamanlarda tefsir usulünde *durumsallık* olarak adlandırılan bu yaklaşım, Hz. Ömer'in kendi döneminde uyguladığı bir davranışla Kur'ân'a olan yaklaşımını ifade etmesi bakımından önemlidir. Nitekim Hz. Ömer, bu tutumuyla ilgili hükmü tamamen ortadan kaldırmamış yeri geldiğinde yine devreye sokmuştur. Hz. Ebubekir'in hilafet yıllarında karşı çıktığı müellefe-i kulûb sınıfına kendi hilafet yıllarında yine zekat vermeye devam etmiştir.¹³⁴⁴

Hz. Ömer'in ehl-i kitap kadınlarıyla evlenebilme ruhsatını askıya alması, olağan dışı bazı durumlarda hırsızlıkla ilgili had cezasını uygulamaması, bir mecliste üç talakla boşamayı geçerli sayması, ganimet taksiminde yeni bir dü-

¹³⁴² Şemseddîn es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1989, III. 9; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâi*, Beyrut 1986, II. 45.

¹³⁴³ Saffet Köse, Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.7, İstanbul 2006, s.14-15; Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, İstanbul 2001, s.341,343.

¹³⁴⁴ Geniş bilgi için bkz., Muhammed Ali Erdal, Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri, Çukurova Üniversitesi SBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2011, s.67-72.

zenleme getirmesi vs. hususlardaki uygulamalarının da aynen müellefe-i kulûb gibi durumsallıkla ilgili olduğu kanaatini taşımaktayız. Bu tutumuyla Hz. Ömer, asrın idrakine göre Kur'ân'a yaklaşılmaya rehberlik etmiştir.

SONUÇ

Kur'ân ilimlerinde Hz. Ömer başlığını taşıyan bu tebliğde Hz. Ömer'in Kur'ân'la münasebetinden, Ulümü'l-Kur'ân'a dair bazı hususlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bir ilim erbabı vasfıyla Hz. Ömer'i böyle bir alanın içinde görmek söz konusu değildir. Ancak zamanla Kur'ân ilimleri olarak tedvin edilen hususların bir kısmının mebede ve başlangıç noktasında Hz. Ömer'in önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. O, Kur'ân'ın sadece bir yönüne değil, hem lafız hem de mana boyutuna önem vermiştir. Hem metniyle ilgilenmiş hem de nas-olgu ilişkisinden hareketle onu anlama yoluna gitmiştir. O, bir taraftan vahiy katipliği ve Kur'ân'ın kayıt altına alınması, kıraât ve Kur'ân'ın cem' edilmesi gibi Kur'ân'ın lafız boyutuyla ilgili hususlarda ön plana çıkarırken, bir diğer taraftan da müellefe-i kulûb karşısında durumsallık hareketi, sebeb-i nüzule konu olması ve nesh meselesi gibi Kur'ân'ın anlam merkezli konularında yer almıştır. Böylece hem lafız, hem de mana eksenli bir yaklaşımıyla onun, Kur'ân ilimlerinde çok önemli bir yerinin olduğunu müşahede etmiş olmaktadır.

KAYNAKÇA

..... ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr, Kahire.

Atmaca, Gökhan, "Hz. Ömer'in Kur'ân'a Yaklaşımı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIV / 1, Sivas, 2010.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, Meâlimu't-Tenzil, Riyad, 1988.

Birişik, Abdulhamit, "Ulumu'l-Kur'ân" md, DİA, IV, İstanbul, 2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul, 1981.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, es-Sünen, İstanbul, 1981.

Demirtaş, Fatma, Ulümü'l-Kur'ân: Tanım, Kapsam ve Literatür, https://prezi.com/zwmsu3px_fcx/ulumul-kuran-tanm-kapsam-ve-literatur/

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, es-Sünen, İstanbul, 1992.

Erdal, Muhammed Ali, Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri, Çukurova Üniversitesi SBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2011.

es-Serahsî, Şemseddîn, el-Mebsût, Beyrut 1989.

İbn Hacer el-Askalanî, Fethu'l-Barî bi Şerhi Sahihi'i-Buhârî, Bulak 1300, IX, 18.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, Müsnedü'l-Fâruk Emîri'l-Mü'minîn, y.y. 1991.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, es-Sünen, İstanbul, 1981.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, et-Tabakâtî'l-Kübrâ, Kâhire.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut, tsz.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-Sanâî fî Tertîbî's-Şerâî*, Beyrut 1986.

Koçak, Muhsin, Hz. Ömer ve Fıkhı, Samsun, 19982.

Kotan, Şevket, Kur'ân ve Tarihselcilik, İstanbul 2001.

Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.7, İstanbul 2006.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut, 2006.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, el-Muvatta', İstanbul, 1981.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, İstanbul.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Kâhire, tsz.

Şiblî, Mevlânâ, *Asr-ı Saadet (İslam Târîhi)*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1978.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, es-Sünen, İstanbul.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çeviri ve şerh: Ahmed Naim, Ankara, 1980.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, 2001.

MUVÂFAKÂT-I ÖMER*

Gökhan ATMACA**

ÖZET

Kur'an-ı Kerim yirmi üç yıla yayılan bir süreçte peyderpey nâzil olmuştur. Kur'an âyetlerinin bir kısmı doğrudan herhangi bir sebebe dayanmaksızın nâzil olmuşken diğer bir kısmı husûsî sebeplerle, bir olay ve suâl sonucunda nâzil olmuştur. Bu süreçte özellikle Hz. Peygamber'in yakınında bulunan sahâbîler vahyin inişine vâkıf olmuşlar ve böylelikle inen her bir âyeti olgusal gerçeklikle birlikte değerlendirebilme / tahlil edebilme fırsatı yakalamışlardır. Bu bağlamda Hz. Ömer de, Hz. Peygamber'e yakınlığının vermiş olduğu bu fırsatı değerlendirmiş, sosyal olgu ile âyetler arasındaki irtibatı tesis ederek meseleleri anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Hz. Ömer'in olgu ve nas arasındaki irtibatı tesise ve anlamaya yönelik zihinsel faaliyeti literatüre Muvâfakât-ı Ömer olarak geçmiştir. Bu tabir, vahyin Hz. Ömer'in görüşüne uygun olarak inişini ifade etmektedir. Başka bir deyişle, henüz vahyin nâzil olmadığı bir konu hakkında, kendisinin, daha sonra incek olan vahye uygun düşen sözleri ve görüşleri demektir. Hz. Ömer de, "Üç şeyde Rabbime muvâfakât ettim.", bazı rivâyetlerde ise "Rabbime dört şeyde muvâfakât ettim. Bu türden ne konuştuyusam Allah Teâlâ beni doğruladı." ifadeleriyle bu durumu onaylamıştır. O her ne kadar üç veya dört yerde muvâfakât ettiğini söylese de bu mütevazılığınca söylediği bir söz olsa gerektir. Çünkü kaynaklarda onun çok daha fazla yerde muvâfakât ettiği bildirilmektedir. İşte bu çalışmada Hz. Ömer'in muvâfakât ettiği âyetler tespit edilerek değerlendirme ve tahlile tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Ömer, âyet, peygamber, vahiy

GİRİŞ

Muvâfakât-ı Ömer tabiri, vahyin Hz. Ömer'in sözlerine ve görüşlerine uygun olarak inişini ifade etmektedir. Başka bir deyişle, henüz vahyin nâzil olmadığı bir konu hakkında, kendisinin, daha sonra incek olan vahye uygun düşen görüşleri demektir. Hz. Ömer'in nâzil olacak âyetlere dönük bu önsezi-

* Bu bildiri daha önce yayımlanan "Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları" adlı kitabın içerisinde yer alan bir bölüm ve "Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakâtları" adıyla yayımlanmış olan makale esas alınarak üretilmiştir.

** Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

sinin nedeni üzerinde çeşitli mülahazalar yapılabilecektir. Bu meyanda Hz. Ömer'in ilhama mazhar olduğuna dair Hz. Peygamber'in hadisleri bu çerçevede değerlendirilebilir. Mesela Hz. Âişe'den rivâyet edilen bir hadis-i şerifte Resûlullah (SAV) : "Benden önceki ümmetlerin muhaddesleri vardı. Bu ümmetin içerisinde böyle birisi varsa O da Ömer'dir."¹³⁴⁵ buyurmaktadır. Ebu Hureyre'den nakledilen bir hadis de ise, Resûlullah: "Benden sonra nebi gelseydi, Ömer olurdu."¹³⁴⁶ buyurmakta olup belki de Hz. Ömer'in muvâfakâtlarına işaret etmektedir. Yine Resûlullah'ın (SAV) : "Benden sonra hak, Ömer nerede ise ordadır."¹³⁴⁷ buyruğu Hz. Ömer'in öngörülerinin Resûlullah (SAV) tarafından da önemsendiğinin bir göstergesi olabilir. Bunların yanı sıra Hz. Ömer'in vahiyle onaylanmasını, sosyal meselelere berrak bir zihinle çözüm üretmeye çalışan bir mümin profilinde aramak daha doğru olacaktır.

Resûlullah (SAV), vahyin Hz. Ömer'e muvâfakâtı sonrasında: "Allah hakikati Ömer'in diline ve kalbine uygun indirdi."¹³⁴⁸ buyurmuştur.¹³⁴⁹ Abdullah b. Ömer de: "Kur'an'dan inen âyetler diğer sahâbenin sözlerinden çok Hz.

¹³⁴⁵ Buhârî, "Fedâilu's-sahâbe", 6; Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 23; İbn Hibban, *a.g.e.*, XV, 317; İbn Abdülber Nemerî, Ebu Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî (463/1071), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Thk. Ali Muhammed Bicâvî), Mısır ts., III, 1147; Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Târîhü'l-Hulefâ*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhâmid), Beyrut 1989.. s. 132; Şevkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani (1250/1834), *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlmi'l-Usûl*, (Thk. Ebu Musab Muhammed Bedrî), Beyrut 1992/1412, s. 416; İbn Âşur, İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî (1394/1973), *Tefsîrû't-Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, 101.

¹³⁴⁶ Hâkim Nisâburî, Ebu Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed (405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, (Thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut 1990/1411, III, 92; İbn Abdülber, *a.g.e.*, III, 1147; Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (606/1209), *Tefsîri Kebîr= Mefâtihi'l-Gayb*, y.y., VI, 115; Taberî, Ebü'l-Abbas Muhibüddin Ahmed Muhibüddin (694/1295), *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire fî Menâkibi'l-Aşere*, (Tsh. Muhammed Bedreddin en-Nû'asânî el Halebî), 1. Baskı, I, 207; Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Tezkîretü'l-Huffâz*, (Thk. Zekeriya Umeyrât), Beyrut 1998/1419, I, 11; Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *el-Fethü'l-Kebîr fî Zammi'z-Ziyâde ile'l-Câmi's-Sagîr*, (Thk. Yusuf en-Nebhani), Beyrut 1423, III, 43; Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 133.

¹³⁴⁷ Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 135.

¹³⁴⁸ Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, (Thk. Riyad Ziriklî, Süheyl Zekkâr), Beyrut 1996/1417, X, 296; İbn Hibban, Ebu Hâtib Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî (354/965), *Sahihu İbn Hibban*, (Thk. Şuayb Arnaut), Beyrut 1414/1993, XV, 318; Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/971), *el-Mu'cemü'l-Evsât*, (Thk. Târik b. Ivaz, Abdu'l-muhsin b. İbrahim), Kahire 1995/1415, VII, 7-8; Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Mekke 1994-1414, VI, 295; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 207; Zehebî, *Tezkîretü'l-Huffâz*, I, 11; Suyûtî, *İtkân*, I, 99.

¹³⁴⁹ Hz. Peygamber'in (SAV), Hz. Ömer'in faziletine dair hadisleri bir arada görmek için bkz. Suyûtî, Ebî'l-fadli Celâleddîni Abdurrahman, *el-Ğureru fî Fedâili Ömer*, (Thk. Amir ahmed Haydar), Beyrut 1991/1411.

Ömer'in sözlerine benzer bir şekilde indirilmiştir." demiştir.¹³⁵⁰ Hz. Ömer'in bu yönünü Hz. Ali ve Mücâhid de ifade etmiştir.¹³⁵¹ Hz. Ömer de kendisi, "Üç şeyde Rabbime muvâfakât ettim.",¹³⁵² bazı rivâyetlerde ise "Rabbime dört şeyde muvâfakât ettim."¹³⁵³ Bu türden ne konuştuysam Allah Teâlâ beni doğruladı."¹³⁵⁴ ifadeleriyle bu durumu açıklamıştır. Hz. Ömer her ne kadar üç veya dört yerde muvâfakât ettiğini söylese de bu mütevaziliğinden söylediği bir söz olsa gerektir. Çünkü kaynaklarda Hz. Ömer'in çok daha fazla yerde muvâfakât ettiği bildirilmektedir.

Muvâfakâtlar, Hz. Ömer'in dînî meselelerdeki istinbat,¹³⁵⁵ anlayış ve kabiliyetine delalet eder.¹³⁵⁶ O'nun dînî meselelerde isabetli düşünceler sarf ettiğini, bizzat Allah Teâlâ, muvâfakât örnekleminde onaylamıştır. Bu da ondan Kur'an'a dair gelen her bir haberin değerini yükseltir. Bu bağlamda muvâfakâtlar önemlidir. Râzî bu hususta şu değerlendirmelerde bulunur: "Bu husus Hz. Ömer'in, medhe değer husûsiyetlerinden birine delâlet eder. Gerçekten vahiy, birçok âyette, Hz. Ömer'in görüşüne uygun olarak gelmiştir. Böylece âyetlerin Hz. Ömer'in görüşüne muvâfık olarak inmesi, onun dindeki mertebesinin çok yüksek ve derecesinin çok kıymetli olduğuna delâlet eder."¹³⁵⁷

Hz. Ömer'in muvâfakâtlarının yirmi kadar olduğu ifade edilmiştir.¹³⁵⁸ Ancak bu sayı bakış açısına göre değişkenlik arz edebilmektedir. Çünkü veri-

¹³⁵⁰ İbn Hibban, *a.g.e.*, XV, 318; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 206; Suyûtî, *İtkân*, I, 99.

¹³⁵¹ Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 138.

¹³⁵² Buhârî, "Tefsir (Bakara)", 9; Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 24; Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî Ahmed (241/855), *el-Müsned*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Hamza ez-Zîn), Kahire 1995/1416, I, 271; Taberî, *Tezhibü'l-âsâr: Müsnedü Ömer İbni'l-Hattâb II*, s. 404, 405; İbn Ebî Dâvud, Ebu Bekr Abdullah b. Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî'l-Hanbelî (316/929), *Kitâbü'l-Mesâhif*, (Thk. Muhyiddin Abdullecân Vâiz), Beyrut 2002/1423, I, 403-404; İbn Hibban, *a.g.e.*, XV, 319; Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsât*, VI, 92; Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (450/1058), *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîri'l-Mâverdi*, (Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim), Beyrut ts., VI, 42-43; Beyhakî, *a.g.e.*, VII, 87; Begavî, Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud (516/1122), *Meâlimu't-Tenzil*, (Thk. Abdullah Nemerî, Osman Cumâ Damiriyye, Süleyman Müslim), Dâru Tayyibe, yy. 1997/1417, I, 147; İbn Atiyye el-Endelûsî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib (541/1147), *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed), Lübnan 1993/1413, IV, 395; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1273), *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Mısır 1967, XIV, 221; X, 66; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer (774/1373), *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1993, I, 174; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 100; Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 138-139; Suyûtî, *İtkân*, I, 51, 99.

¹³⁵³ İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, I, 404; Râzî, *a.g.e.*, VIII, 266; Kurtubî, *a.g.e.*, II, 112; XIV, 227; Suyûtî, *İtkân*, I, 99-100; Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, 139.

¹³⁵⁴ Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 203.

¹³⁵⁵ Ruveybî b. Râcih er-Ruhayli, *Fıkhu Ömer İbni'l-Hattâb*, Beyrut 1403, I, 23.

¹³⁵⁶ Muhsin Koçak, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 51.

¹³⁵⁷ Râzî, *a.g.e.*, VI, 115.

¹³⁵⁸ Makrîzî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali (845/1442), *İmtâ'u'l-Esmâ'i bimâ li'n-Nebiyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafâdeti ve'l-Metâ'i*, (Thk. Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî),

len örnekler arasında Kible'nin tahvili,¹³⁵⁹ Uhud günü Hz. Ömer'in karşı tarafa seslenen Ebu Süfyan'a verdiği cevap, tilâveti nesh olunduğu iddia edilen recm âyeti, ezanın tespiti,¹³⁶⁰ Hz. Ömer'in Ka'bu'l-Ahbar'la arasında geçen bir diyalog sonunda Ka'b'ın okuduğu Tevrat ibarelerinin ardından Hz. Ömer'in söylediği sözler ve Ka'b'ın Tevrat'taki ibarenin böyle devam ettiğini ifade etmesi gibi meseleler bulunmaktadır.¹³⁶¹ Bu meselelerin, doğrudan vahye muvâfik görüş beyan etmekle ilgili olmadığı görülmektedir.

Biz bu çalışmamızda Hz. Ömer'in muvâfakât ettiği meseleleri on iki başlıkta ele aldık. Bunlardan biri içkinin yasak kılınmasını teşkil eden süreci ifade etmektedir ki aslında burada Hz. Ömer'in muvâfakât ettiği âyet sayısı üçtür. Çünkü içki, tedericen yasaklanmış, bu yasağın tamamlanması sürecinde de Hz. Ömer hep aktif olmuştur. Bu bağlamda muvâfakât sayısı on dörde çıkarılabilir. Bunlardan başka muvâfakâta benzer bazı rivayetlere de yer verdik. Hz. Ömer'in muvâfakâtlarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Cebrâil (AS) ve Mikâil'e (AS) Düşmanlık

Rivâyet edildiğine göre, Hz. Ömer'in Medine'de bir tarlası vardı ve yolu Yahûdilerin ilim meclislerinin önünden geçirdi. Hz. Ömer ara sıra onların yanına oturur ve onları dinlerdi. Böyle bir günde onlar: "Ya Ömer! Seni sevdi. Senin hakkında çok ümitliyiz." demişler; Hz. Ömer de: "Allah'a yemin ederim ki, sizi sevdiğim için yanınıza gelmiyorum ve dinim hakkında şüphelendiğim için size soruyor değilim. Ben sizin yanınıza Hz. Muhammed'in (SAV) peygamberliği hususunda basiretim artsın ve O'nun alâmetlerini sizin kitabınızda göreyim diye geliyorum." demiş ve sonra onlara Cebrâil'i (AS) sormuştur. Onlar: "O bizim düşmanımızdır. Muhammed'i bizim sırlarımızdan haberdar ediyor. O, her türlü azap ve zelzelenin sahibidir. Mikâil ise bolluk ve barış getirir." şeklinde cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer onlara: "Bu iki meleğin Allah katında dereceleri nedir?" diye sormuş; onlar da: "Bu ikisi Allah'a en yakın makamdadırlar. Cebrâil Allah'ın sağında, Mikâil ise solundadır. Mikâil, Cebrâil'in düşmanıdır." şeklinde cevap vermişlerdir. Verilen cevaba mukabil Hz. Ömer: "Durum sizin dediğiniz gibi ise o ikisi birbirine düşman olmaz ve siz eşekten daha ahmaksınız. Onlardan birine düşman olan diğerine de düşman olmuş olur. Onların ikisine düşman olan da Allah'a düşmanlık beslemiş olur." demiştir. Sonra olan-

Beyrut 1999, I, 380; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 138; Sa'd el-Kâdî, *el-Kudve Ömer İbni'l-Hattâb*, Kahire 2000, s. 21-23.

¹³⁵⁹ Râzî, *a.g.e.*, VI, 115.

¹³⁶⁰ Ezanın tespiti ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mâlik Müslümânî, *Ömer İbnu'l-Hattâb*, Suriye 2006, s. 191-193.

¹³⁶¹ Örnek olarak bkz. Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 206; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 142.

ları haber vermek üzere Hz. Peygamber'e gelmiştir. Cebrâil'in (AS) kendisinden önce vahiy getirdiğini ve böylelikle: “*De ki: Cebrâil'e düşman olan kimse Allah'a düşmandır. Çünkü O, Kur'an'ı Allah'ın izniyle kendinden öncekini tasdik ederek, yol gösterici ve inananlara müjdecî olarak senin kalbine indirmiştir. Kim Allah'a, meleklerine, resûllerine, Cebrâil'e, Mikâil'e düşman ise, iyi bilsin ki Allah da kâfirlerin düşmanıdır.*” (Bakara, 97-98) âyetlerinin nâzil olduğunu görmüştür.¹³⁶² Hz. Peygamber de (SAV) : “Allah'a yemin olsun ki ey Ömer, Rabbin sana muvâfakât etti.” buyurmuştur.¹³⁶³ Bunun üzerine Hz. Ömer: “Yemin olsun ki bundan sonra sen benî din hususunda kayadan daha güçlü göreceksin.” demiştir.¹³⁶⁴ Hz. Ömer'in buradaki son sözleri muvâfakâtların onun ruh dünyasına yapmış olduğu etkiyi göstermesi bakımından önemlidir.

2. Makâm-ı İbrâhim

Makâm-ı İbrâhim, Kâbe'nin inşası sırasında Hz. İbrâhim'in üzerine çıkıp duvar ördüğü ve üstünde insanları hacca davet ettiği kabul edilen taş veya onun bulunduğu yerdir.¹³⁶⁵ Müfessirler, Makâm-ı İbrâhim'deki makam ile neyin kastedildiği konusunda farklı fikirlere sahiptirler. Bu çerçevede İbn Abbâs, Mücâhit ve Atâ'ya göre buradaki “makam” hacdaki bütün makamlardır. Başka bir nakle göre Mücâhit: “Burası, harem-i şeriftir.” demiştir.¹³⁶⁶ Yine İbn Abbâs'a dayandırılan başka bir rivâyete göre ise, İbrâhim'in makamı, Kâbe'de yer alan ve İbrâhim makamı olarak bilinen yerdir.¹³⁶⁷ Bir kısım âlime göre, burası Ara-

¹³⁶² Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2001/1422, II, 287-288-289; İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs (327/938), *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm müseneden 'an Resûlullah ve's-sahâbe ve't-tabîin*, (Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1997/1417, I, 182-183; Râzî, a.g.e., I, 611; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 135-136; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Merkezü Hicr, Kahire 2003/1424, I, 477-481. Bazı kaynaklarda Hz. Ömer'in Yahûdiler'e verdiği cevap “Kim Allah'a, meleklerine, elçilerine, Cebrail'e, Mikail'e düşman olursa, Allah da kâfirlerin düşmanıdır.” şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, II, 302; Mâverdi, a.g.e., I, 163; İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İsa (399/1009), *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz), Kahire 2002/1423, I, 163; Begavî, a.g.e., I, 124; İbn Atıyye, a.g.e., I, 184; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 205; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I, 480-481; Suyûtî, *İtkân*, I, 100; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 141.

¹³⁶³ Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, II, 287-289; Begavî, a.g.e., I, 125; Râzî, a.g.e., I, 611.

¹³⁶⁴ Râzî, a.g.e., I, 611; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 205; Âlusî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah (1270/1854), *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mes'ânî*, Beyrut ts, I, 331.

¹³⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, “Makâm-ı İbrâhim”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 412-413.

¹³⁶⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, II, 525-526; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 174.

¹³⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 174

fat, Müzdelife ve Cimar'dır. İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivâyette ise, İbrâhim'in makâmı Arafat'tır. Bazı âlimlere göre, Hz. İbrâhim'in inşa ettiği binaya taşı koyduğu yerdir. İbn Abbâs'tan da bu şekilde bir görüş vardır. Taberî de, harem-i şerifin içerisinde bulunan ve şu anda makâmı İbrâhim olarak bilinen yerin, İbrâhim makâmı olduğu görüşünü kabul eder. Bu görüşünü de öncelikle Hz. Ömer'den gelen rivâyete dayandırır.¹³⁶⁸

Rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün yanında Hz. Ömer olduğu halde Makam'a gelmiştir. Hz. Ömer: "Ey Allah'ın Resûlü, bu atamız İbrâhim'in makâmı değil midir?" demiş; Hz. Peygamber: "Evet" cevabını verince Hz. Ömer: "Biz orayı namazgâh edinemez miyiz?" diye sormuş; Hz. Peygamber de: "Bununla emir olunmadım." buyurmuştur. Bu hâdisenin ardından, gün henüz sona ermemiştir ki: ¹³⁶⁹ "Biz Beyt-i şerifi insanlara sevap kazanmaları için toplantı ve güven yeri kıldık. Siz de Makâm-ı İbrâhim'i namazgâh ediniz. İbrâhim ile İsmâil'e de: "Tavaf edenler, itikâfa girenler, rükû ve secde edenler için bu Evimi tertemiz bulundurun" diye emretmiştik." (Bakara, 125) âyet-i kerimesi nâzil olmuştur.¹³⁷⁰ Hz. Ömer bu hususta "Üç şeyde Rabbime muvâfakât ettim¹³⁷¹: 'Ey Allah'ın Resulü! Makâm-ı İbrâhim'de bir namaz yeri edinsen!' dedim, arkadan 'İbrâhim'in makamını namazgâh edinin.' âyeti nâzil oldu." demiş ve diğer muvâfakâtlarını anlatmıştır.¹³⁷²

3. Bedir Esirlerinin Durumu

Bedir Gazvesi, Müslümanlarla Mekkeli müşrikler arasında miladi 624 yılında gerçekleşen ve Müslümanların zaferiyle sonuçlanan savaştır.¹³⁷³ Bedir savaşının Müslümanların zaferiyle sonuçlanmasının ardından esirlerin durumu Hz. Peygamber ve ashâbı arasında müzakere edilmiştir. Bu müzakere esnasında Hz. Ömer'in ifade ettiği görüş, varılan neticenin ardından, vahiyle onaylanmıştır. Söz konusu hâdise şöyle gelişmiştir:

¹³⁶⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, II, 525-528.

¹³⁶⁹ Râzî, *a.g.e.*, II, 44; Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (710/1310), *Tefsîrühü'n-Neseî*, İstanbul 1984, I, 74; Âlusî, *a.g.e.*, I, 380.

¹³⁷⁰ Tirmizi, "Tefsir", 3; Râzî, *a.g.e.*, II, 44; Neseî, *a.g.e.*, I, 74; Âlusî, *a.g.e.*, I, 380.

¹³⁷¹ Buhârî, "Tefsir (Bakara)", 9; Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 232, 233; İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, I, 403-404; Kurtubî, *a.g.e.*, X, 66; XIV, 221; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 174; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 138-139; Suyûtî, *İtkân*, I, 51, 99; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 100.

¹³⁷² Buhârî, "Tefsir (Bakara)", 9; Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 24; Sevri, Ebu Abdullah Süfyan b. Saîd b. Meskuk Süfyan (161/778), *Tefsiru Süfyan es-Sevri*, s. 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 232; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, II, 522, 523; İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, I, 404; İbn Abdülber, *a.g.e.*, III, 1147; Râzî, *a.g.e.*, VIII, 266; Kurtubî, *a.g.e.*, II, 112, X, 66, XIV, 221; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 174, 175, IV, 415-416; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 138-139; Suyûtî, *İtkân*, I, 51, 99; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 100.

¹³⁷³ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1992, V, 325-327.

Bedir savaşının ardından aralarında Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın da bulunduğu esirler getirilmiştir. Resûlullah (SAV) : "Bu esirler hakkındaki görüşünüz nedir?" diye ashâba sorunca Hz. Ebu Bekir onların, Resûlullah'ın kavminden ve akrabalarından olmaları sebebiyle öldürülmemeleri gerektiğini ve Allah'ın belki de onlara tövbe etmeyi müyesser kılacağını ifade etmiştir. Hz. Ömer: "Bunlar seni yalanladılar. Seni yurdundan çıkardılar. Seninle çarpıştılar. Onların boyunlarını vur.", Abdullah b. Revâha ise: "Odu bol bir vadi bul ve onlar içindeyken onu ateşe ver." demiştir. Bu esnada ashâb kendi arasında: 'Resûlullah (SAV), Ebu Bekir'in görüşünü kabul edecek' bir kısmı 'Ömer'in dediğini kabul edecek' diğerleri ise 'Abdullah b. Revâha'nın dediğini kabul edecek.' demişlerdir. Bir süre sonra Resûlullah (SAV) dışarı çıkmış ve şöyle buyurmuştur: "Allah bir takım kimselerin kalplerini kendi rızası için sütten daha yumuşak oluncaya kadar yumuşatır. Yine kendi rızası için bir takım kimselerin kalplerini taştan daha katı olacak kadar katılaştırır. Ey Ebu Bekir senin örneğin, "Kim bana uyarırsa, şüphesiz ki o bendendir. Kim de bana karşı gelirse şüphesiz ki Sen çok bağışlayansın, Rahîmsin." (İbrâhim 36) diyen İbrâhim'e benzer. Yine, Ey Ebu Bekir sen, "Şâyet onlara azap edersen, şüphesiz ki onlar Senin kullarıdır. Eğer onlara mağfiret buyurursan, şüphesiz ki Sen Azîzsın, Hâkimsin." (Mâide, 118) diyen İsa'ya benzersin. Sen de Ey Ömer, "Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden dönüp dolaşacak kimse bırakma." (Nuh, 26) diyen Nuh'a benzersin. Yine, Ey Ömer sen, "Rabbimiz, mallarını yok et. Kalplerini şiddetle mühürle ve sık. Çünkü onlar, o can yakıcı azabı görünceye kadar iman etmeyeceklerdir." (Yunus, 88) diyen Mûsâ'ya benzersin. Siz, maddî bakımdan ihtiyaç içerisindeyiz. O bakımdan hiçbir kimse fidye ödemedi kurtulamayacaktır yahut da boynu vurulacaktır." Bunun üzerine Yüce Allah: "Yeryüzünde ağır bas (ıp küfrün belini iyice kır) incaya kadar hiçbir peygambere esirler sahibi olmak yakışmaz. Siz, geçici dünya malını istiyorsunuz, Allah ise (sizin için) âhireti istiyor. Allah daima üstün, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'tan, (yanılma ile verilen hükümlerden ötürü azap etmemek hakkında) bir yazı geçmemiş olsaydı, aldığınız fidyeden dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu." (Enfâl, 67-68) âyetlerini vahy etmiştir.¹³⁷⁴ Vahiy inince, Hz. Pey-

¹³⁷⁴ Vâkıdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemî (207/823), *el-Megâzi*, (Thk. Marsden Jones Vakıdî), Beyrut ts., I, 108-110; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XI, 273-274; İbn Ebî Hâtım, *a.g.e.*, 1730-1732; İbn Atıyye, *a.g.e.*, II, 552; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 46-47. Benzer rivâyetler için bkz. Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşir (150/767), *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, (Thk. Ahmet Ferit), Beyrut 2003, II, 29-30; Râzî, *a.g.e.*, V, 508-509; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 200-202; Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 221; İbn Kesîr, *Tefsir*, II, 338-339. Hâdisenin detayı verilmeksizin yer verilen kaynaklar için bkz. Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed (373/983), *Tefsîr-i Semerkandî*, (Thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmet Abdu'l-Mevcûd-Zekeriya Abdu'l-Mecîd), Beyrut 1993., II, 26; Râzî, *a.g.e.*, VI, 115; Kurtubî, *a.g.e.*, X, 66; Nesefî, *a.g.e.*, II, 111-112; İbn Kesîr, *Tefsir*, IV, 415-416; Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 139.

gamber, Hz. Ömer'e: "Allah'a hamd olsun, Bedir esirleri hakkında, senin görüşüne göre vahiy indirdi." buyurmuştur. Hz. Ömer de vahyin kendi görüşüne muvâfik indiğini duyunca: "Bedir esirleri hakkındaki görüşüm sebebiyle Allah'a hamd olsun." ifadelerinde bulunmuştur.¹³⁷⁵

Söz konusu âyetler inince Resûlullah'ın (SAV) : "Hattâb'ın oğluna muhalefet ettiğimiz için nerdeyse bize azap isabet edecekti. Ve eğer azap inmiş olsaydı, Ömer müstesna hiç kimse kurtulamayacaktı." buyurduğu da nakledilmiştir.¹³⁷⁶

Bedir savaşıyla ilgili olarak şöyle bir nakil daha bulunmaktadır: "Hz. Peygamber, ashabla Bedir'e çıkma hususunda istişare edince, Hz. Ömer çıkmayı işaret etti ve bunun üzerine " (*Ganimetlerin bölüştürülmesinde bazı kimselerin hoşnutsuzluk göstermesi, daha önce, Bedir Savaşı'na çıkmanı hoş görmeyenlerin durumuna benzer*). Nitekim hak uğruna (savaşa gitmek için) Rabbin seni, evinden çıkardığı zaman, Mü'minlerden birtakımı, bundan hoşlanmıyordu." (Enfâl, 5) âyeti nâzil oldu."¹³⁷⁷

4. İfk Hâdisesi

Resûlullah (SAV), Benî Mustalık Gazvesi'nden dönerken, beraberinde götürdüğü Hz. Aişe, ordunun mola verdiği bir sırada boynundaki gerdanlığını düşürdüğünü fark eder. Gerdanlığını ararken kafileden geri kalır. Daha sonra kafilede artçı olarak görev yapan Safvân b. Muattal tarafından kafileye yetiştirilir. Bu olay, münafıklardan Abdullah b. 'Ubey'in dedikodularıyla büyürl ve bu hâdiseye ifk hâdisesi denir.¹³⁷⁸

Resûlullah (SAV), ifk hâdisesi hususunda ashabla istişare ettiğinde Hz. Ömer: "Seni onunla kim evlendirdi Ya Resûlullah" diye sormuş; Hz. Peygamber de: "Allah" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Bu hususta Rabbin seni yalnız bırakmaz." ifadelerinde bulunmuştur. Bunun üzerine "Onu işittiğiniz zaman, "Bunu konuşmamız bize yakışmaz, hâşâ, bu, büyük bir iftirâdır." demeniz ge-

¹³⁷⁵ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, II, 30.

¹³⁷⁶ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 33; Vâkîdî, *a.g.e.*, I, 110; Taberî, *Câmiü'l-Beyânî 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XI, 283; İbn Ebî Hâtîm, *a.g.e.*, V, 1735; Semerkandî, *a.g.e.*, II, 26; İbn Atıyye, *a.g.e.*, II, 554; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 46-47; Nesefî, *a.g.e.*, II, 112. Benzer rivâyetler için bkz. Râzî, *a.g.e.*, V, 508-509; Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 221; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 338-339; Detayı verilmeksizin bahsi geçen kaynaklar için bkz. Râzî, *a.g.e.*, VI, 115; Kurtubî, *a.g.e.*, X, 66; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 415-416; Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 139.

¹³⁷⁷ Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 140. Bu hâdiseye Hz. Ömer'in muvafaklarından biri olarak da gösterilmiştir. Bkz. Hâmid b. Ali b. İbrâhim b. İmâdüddîn b. Muhibbüddîn ed-Dümeşkî'l-Hanefî el-İmâdî (1170/1758), *ed-Dürerü'l-Müsetâb fî Muvâfakâti Ömer İbni'l-Hattâb ve Ebî Bekr ve Ali Ebî Turab ve Tercümetuhum me'a 'İddeti mine'l-Ashâb*, (Thk. Mustafa Osman Samide), Beyrut 1996, s. 81-82

¹³⁷⁸ Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *DİA*, XXI, 507-508. Bu hâdiseye hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Taberî, *Tarih*, II, 610-619; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, X, 663-680.

rekmez miydi?" (Nûr, 16) âyeti nâzil olmuştur.¹³⁷⁹ Böylece Hz. Ömer'in bu hâdisede ki durumu ve söylemi âdeti vahiyy tarafından onaylanmıştır.

5. Resûlullah'ın Eşlerinin Tesettürü

Rivâyete göre Hz. Ömer bir gün: "Ey Allah'ın Resûlü! Hanımların ile diğer insanlar arasına perde gersen, çünkü onların yanına iyi kimseler de kötü kimseler de girer."¹³⁸⁰ demiştir. Bunun üzerine yüce Allah: "*Ey inananlar, (rastgele) Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak yemek için size izin verilir de girerseniz (erkenden gelip) yemeğin pişmesini beklemeyin. Çağrıldığınız zaman girin; yemeği yi-yince dağılın, söze dalmayın. Çünkü bu (davranışınız) Peygamber'i incitiyor, fakat o, (size bunu söylemekten) utanıyordu. Ama Allah, gerçek (i söylemek) ten utanmaz. Onlardan (yani Peygamber'in hanımlarından) bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Bu, hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Sizin, Allah'ın Elçisini incitmeniz ve kendisinden sonra onun eşlerini nikâhlamanız asla olmaz. Çünkü bu, Allah katında büyük (bir günah) tır.*" (Ahzâb, 53) buyruğunu indirmiştir.¹³⁸¹

Burada Hz. Ömer'in toplumun yararına olacak şekilde bir tespitin olduğunu ve bu tespitin vahiyle onaylandığını görüyoruz. Bu durum Hz. Ömer'in ferasetini göstermesi açısından kayda değerdir.

6. Başkalarının Yanına Girerken İzin İsteme

Hz. Ömer'in muvâfakâtlarından biri de bir yere girerken izin istenmesini içeren âyettir. Bu âyetin inmesine vesile olan hâdisi şöyle gelişmiştir: Hz. Peygamber (SAV), Ensar'dan Müdleç b. 'Amr adındaki çocuk yaşta bir köleyi, Hz. Ömer'i çağırması için göndermiştir. Köle, Hz. Ömer'i evinde uyur vaziyette bulmuş, kapıyı tıkladı ve içeri seslenmiştir. Fakat Hz. Ömer uyanmamıştır. Derken köle içeri girmiş ve tam o sırada Hz. Ömer'in avret yerleri açılmış, Hz. Ömer de kölenin kendisini gördüğünü zannetmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer:

¹³⁷⁹ Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 204-205; Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 140; Muhammed Bedreddin el-Huseynî, *Feydu'l-Vehhâbi fi Muvâfakâti Seyyidînâ Ömer İbnî'l-Hattâb*, Suriye 2002, s. 70; el-Kâdî, *a.g.e.*, s. 21; el-İmâdî, *a.g.e.*, s. 85-91.

¹³⁸⁰ Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e iletildiğinde, bu isteğe karşılık, Peygamber'in (SAV) eşlerinden Zeynep, Ey İbn Hattâb! Sen bizi mi kıskanıyorsun? Vahiyy bizim evimizde iniyor, şeklinde serzenişte bulunmuştur. Bkz. Sa'lebî, Ebu İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâburî (427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an=Tefsirü's-Sa'lebi*, (Thk. Ebî Muhammed b. Âşur), Beyrut 2002-1422, VIII, 59-60.

¹³⁸¹ Buhârî, "Tefsir (Bakara)", 9; Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 232, 272; Taberî, *Câmiü'l-Beyânî 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XIX, 164,165; İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, I, 406; Beyhakî, *a.g.e.*, VII, 87; Râzî, *a.g.e.*, III, 266; Kurtubî, *a.g.e.*, II, 112, X, 66, XIV, 221, 227, 230; İbn Kesîr, *Tefsir*, IV, 415-416; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 202, 204; Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 139; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 100; İbn Âşur, *Tahrîr*, XXII, 81.

“Allah’ın, oğullarınızı, kadınlarınızı, hizmetçilerinizi, şu saatlerde izinsiz olarak yanınıza girmekten nehiy etmesini ne kadar da arzu ederdim!” demiş ve o çocukla beraber Hz. Peygamber’in yanına gelmiş, “*Ey inananlar, ellerinizin altında bulunan (köle ve hizmetçi) ler ve henüz erginliğe ermemiş çocuklarınız üç vakitte (odalarınıza girebilmek için) izin istesinler: Sabah namazından önce, öğle vakti elbisenizi çıkar (ıp yat) acağınız zaman ve yatsı namazından sonra. Bunlar sizin üstünüzün açılabilceği üç vaktittir. Bunların dışında (hizmetçilerin ve çocukların, izin almadan içeri girmelerinden dolayı) ne size, ne de onlara bir günah yoktur. (Onlar sizin) yanınızda dolaşırlar, birbirinizin yanına girip çıkarırsınız. Allah âyetleri size böyle açıklar. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir.*” (Nûr, 58) âyetinin Hz. Peygamber’e nâzil olduğunu görmüştür.¹³⁸²

7. Oruç İbadeti

Kaynaklarda Hz. Ömer’in muvâfâkât ettiği âyetlerden biri de Bakara sûresi 186. âyet olarak geçmektedir. Bu âyet-i kerîmenin nüzûl sebebi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden birine göre, âyet Hz. Ömer’in yaşadığı bir hâdiseyi Hz. Peygamber’e üzüntülü bir şekilde arz etmesinden sonra inmiştir.¹³⁸³ Söz konusu hâdiseye şöyle gelişmiştir:

Müslümanların yemelerini, içmelerini ve eşleriyle birleşmelerini helâl kılan oruçla ilgili âyet nâzil olmadan önce, kişinin akşam olup da iftar edince, bu zamandan itibaren yatsı vaktine erişip namazını kılincaya veya bundan önce yatıp uyumasına kadar yemesi, içmesi ve eşiyile cinsel ilişkide bulunması helaldi ve bir yasaklama yoktu. Ancak yatsı namazını kıldıktan ya da yatıp uyuduktan sonra artık hiçbir şey yapmaksızın ertesi akşama kadar kendisine yeme, içme ve eşleriyle cinsel ilişkide bulunma haram kılınmıştı.¹³⁸⁴ Böyle bir zamanda, Hz. Ömer’in bir akşam uyuduğu, böylece oruç başladıktan sonra da eşiyile birleştiği bildirilirken, diğer rivâyetlerde ise, O’nun Hz. Peygamber’in yanından eve geç vakitte döndüğü, eşinin uyumuş olduğunu gördüğü ve ona yaklaşmak istediği, eşinin, ben uyudum demesi üzerine, hayır uyumadın diyerek ona yaklaştığı ifade edilir. Hz. Ömer bu durumun gerçekleşmesinden sonra Resûlullah’a (SAV) gelmiş ve şöyle demiştir: “Yaptığım şeyden dolayı ken-

¹³⁸² Mâverdî, *a.g.e.*, IV, 120; İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (597/1201), *Zâdu’l-Mesîr fî İlmî’t-Tefsîr*, Beyrut 1404., VI, 60; Râzî, *a.g.e.*, VIII, 416; Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 304; Taberî, *Kitâbü’r-Riyâzi’n-Nâzire*, I, 206. Detayları verilmeksizin Bkz. Sa’lebî, *a.g.e.*, VII, 116; Firuzâbâdî, *a.g.e.*, s. 298; Suyûtî, *Târîhü’l-Hulefâ*, s. 141.

¹³⁸³ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 97-98; Kurtubî, *a.g.e.*, II, 308; Neseî, *a.g.e.*, I, 95.

¹³⁸⁴ Süleymân b. Mukâtil, *a.g.e.*, I, 97; Sevrî, *a.g.e.*, s. 57; Mâverdî, *a.g.e.*, I, 236; Neseî, *a.g.e.*, I, 95; Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi (741/1341), *Lübâbü’t-Te’vîl fî Meâni’t-Tenzîl*, Beyrut 1979/1399, I, 161; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, II, 273, 274; Şevkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (1250/1834), *Fethü’l-Kadîr: el-Câmiu’ Beyne Fenneyi’r-Rivâyeti ve’d-Dirâyeti min İlmî’t-Tefsîr*, Beyrut ts., I, 187.

dimi, sana ve Allah'a şikâyet ederim." Hz. Peygamber: "Ne yaptın ya Ömer?" diye sormuş; Hz. Ömer: "Ben nefsim uydum ve uyuduktan sonra eşimle birleştim. Hâlbuki oruç tutmak istiyordum." demiştir. Bunun üzerine " (Ey kocalar), oruç tuttuğunuz günlerin gecelerinde, eşlerinize yaklaşmak size helal kılındı. Eşleriniz sizin elbiseleriniz, siz de eşlerinizin elbiselerisiniz. Allah nefsinize güvenemeyeceğinizi bildiği için yüzünüze bakıp, size bu lütufta bulundu. Artık bundan böyle onlara yaklaşıp Allah'ın sizin için takdir buyurduğu neslin arayışı içinde olun. Şafak vakti, günün ağarması gecenin karanlığından fark edilinceye kadar yiyin için. Sonra gece girinceye kadar orucu tamamlayın. Mescitlerde itikâfta bulunduğunuz sırada eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar Allah'ın yasak sınırlarıdır, sakın o hudutlara yaklaşmayın. İşte böylece Allah insanlara, zararlardan sakınıp korunmaları için âyetlerini iyice açıklar." (Bakara, 187) âyet-i kerîmesi nâzil olmuştur.¹³⁸⁵

Bazı rivâyetlerde ise, Hz. Ömer'in uyuduktan sonra uyanıp hanımına yaklaştığı; yine başka bir sahâbînin de uyuyup uyandıktan sonra bir şeyler yemek istediği fakat kendisine yemek verilmediği ve bu hâdiseler üzerine bu âyetin nâzil olduğu ifade edilir.¹³⁸⁶

Bu âyetin Hz. Ömer'in başından geçen hâdiseler sebebiyle mi yoksa Kays'ın uyuduktan sonra yemek yemesi sebebi üzerine mi indiği hususu tartışılmıştır.¹³⁸⁷ Bu hususta Kurtubî'nin tespitleri şöyledir: "Âyet-i kerîmede geçen "hainlik etmekte olduğunuz-تَخْتَانُونَ" buyruğu "hiyanet-الحيانة" den gelmektedir. Bu hususta şöyle söylenmiştir: "İşte ilahî inâyet ve makâmın yüksekliğinin şerefi böyle olmalıdır. Ömer (RA) kendi nefesine hainlik etti. Allah bu sebeple o hainliğin tövbesini ümmete bir kural kıldı. Onun için Allah, ümmetin yükünü hafifletti. İşte bu da âyetin nüzûl sebebinin Hz. Ömer'in hanımıyla temasta bulunması olduğunu, Kays'ın açlığı meselesinin olmadığını göstermektedir. Çünkü eğer sebep Kays'ın açlığı dolayısıyla yemek yemesi olsaydı yüce Allah burada: "Şimdi artık yiyiniz." buyurmalıydı. Yüce Allah'ın burada hanımlara yaklaşmakla başlaması âyetin Hz. Ömer sebebiyle indiğini gösterir. Ayrıca "Fecrin... yiyin için" buyruğu Kays'ın başına gelen olayın cevabını teşkil et-

¹³⁸⁵ Süleymân b. Mukâtil, I, 97-98; Sevrî, a.g.e., s. 57-58; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, III, 236; İbn Ebî Hâtim, a.g.e., I, 315-317; Sa'lebî, a.g.e., II, 76; Vâhûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî (468/1075), *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, (Thk. Safvan Adnan Dâvudî), Dimeşk-Beyrut ts., s. 152; Kurtubî, a.g.e., II, 308, 315; Hâzin, a.g.e., I, 161; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 220, 226-227; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 273, 274; Suyûtî, *Tarihü'l-Hulefa*, 140-141; Âlusî, a.g.e., II, 64.

¹³⁸⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, III, 187, 233-234; İbn Ebî Hâtim, a.g.e., I, 316; Mâverdî, a.g.e., I, 245; İbn Atıyye, a.g.e., I, 257; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 273. Burada bahsi geçen sahâbî Ebu Kays b. Sırme el-Ensârî'dir. Bkz. Tirmizi, "Tefsir", 3; Mâverdî, a.g.e., I, 245.

¹³⁸⁷ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., I, 316; Mâverdî, a.g.e., I, 236; İbn Atıyye, a.g.e., I, 257; Kurtubî, a.g.e., II, 314; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 273.

mektedir. Bundan önceki ise Hz. Ömer'in başından geçen olayın cevabıdır. Hz. Ömer'in başından geçen olayın öne alınması, daha önemli olduğundandır."¹³⁸⁸

Hz. Ömer'in itirafından sonra sahâbeden başkaları da aynı şikâyet ile Hz. Peygamber'e başvurmuşlardır.¹³⁸⁹ Mukâtil b. Süleyman da: "Diğer Müslümanlar da gelip Resûlullah'a (SAV) durumlarını itiraf ettiler de bunun üzerine: "Kullarım sana Beni sorarlarsa, bilsinler ki Ben, şüphesiz onlara yakınum. Benden isteyenin, dua ettiğinde duasını kabul ederim. Artık onlar da davetimi kabul edip Bana inansınlar ki doğru yolda yürütenlerden olsunlar." (Bakara, 186) âyeti inmiştir."¹³⁹⁰ demektedir.

8. İçkinin Yasaklanması

İslam dininde alkollü içeceklerin tüketilmesinin haram kılınması tadrîci bir süreçte gerçekleşmiştir. Hz. Ömer'in bu süreç içerisindeki beyanları vahiyle onaylanmıştır. Söz konusu süreci ve yaşananları şöyle sıralayabiliriz:

İçki haram kılınmadan önce Hz. Ömer ve bir grup sahâbe, ¹³⁹¹ Hz. Peygamber'e gelmişler ve: "Ya Resûlullah! Bize içkinin hükmünü söyle. Çünkü içki, bizim aklımızı gideriyor, malımızı tüketiyor." demişlerdir. Bunun üzerine: "Sana şarap ve kumar hakkındaki hükmü sorarlar. De ki: İkisinde de hem büyük günah, hem de insanlara bazı menfaatler vardır. Fakat günahları menfaatlerinden daha çoktur. Bir de senden ne infak edeceklerini sorarlar. De ki: İhtiyacınızdan artanı harcayın. Böylece Allah size âyetlerini açıklıyor ki dünya ve ahiret hakkında düşünesiniz." (Bakara, 219) âyeti nâzil olmuştur.¹³⁹² Rivâyetlerin bir kısmında Hz. Ömer'in: "Allah'ım içki hususunda bize rahatlatıcı bir beyanda bulun, ¹³⁹³ bize içki hakkındaki hükmünü bildir."¹³⁹⁴ şeklindeki duasının ardından, bu âyetin indiği bildirilmektedir. Bu âyet nâzil olduktan sonra Müslümanlardan bir kısmı içki

¹³⁸⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, II, 317-318.

¹³⁸⁹ Sa'lebî, *a.g.e.*, II, 76; İbn Atıyye, *a.g.e.*, I, 257; Hâzin, *a.g.e.*, I, 161.

¹³⁹⁰ Süleymân b. Mukâtil, *a.g.e.*, I, 98.

¹³⁹¹ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 116; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, VIII, 658; Sa'lebî, *a.g.e.*, II, 141; Râzî, *a.g.e.*, II, 396, 398; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 205; Neseî, *a.g.e.*, I, 109; Hâzin, *a.g.e.*, I, 208; Suyûtî, *İtkân*, IV, 94; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 140; Elmalılı Hamdi Yazır, (1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, y.y. 1979, II, 761, 763.

¹³⁹² Ebu Dâvud es-Sicistânî, Süleymân b. Eş'as b. İshak el-Ezdî (275/889), *Sünenü Ebî Dâvud*, İstanbul 1992/1413., "Eşribe", 1; Tirmizi, "Tefsir", 6; Sa'lebî, *a.g.e.*, II, 141; Vâhidî, *a.g.e.*, s. 164; Râzî, *a.g.e.*, II, 396; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 205; Suyûtî, *İtkân*, IV, 94; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 140. Bu sözlerin Hz. Ömer'in duası olduğu şeklinde rivâyet vardır. Bkz. Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, VIII, 658.

¹³⁹³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 322; Ebu Dâvud, "Eşribe", 1; Tirmizi, "Tefsir", 6; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, VIII, 657; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, II, 388; Mâveridî, *a.g.e.*, II, 64; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200; Taberî, *Kitâbü'r-riyâzi'n-nazire*, I, 205.

¹³⁹⁴ Fîruzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed (817/1415), *Tenvirü'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, Lübnan ts., s. 30.

içmeye devam etmiş, diğer bir kısmı ise içkiyi bırakmıştır.¹³⁹⁵ İçki içmeye devam edenler: “Biz günah için değil de faydası için içmekteyiz.” demişlerdir.¹³⁹⁶

Bakara Sûresi'nin 219. âyeti inince Hz. Ömer çağırılmış ve kendisine âyet-i kerîme okunmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer: “Allah'ım içki hususunda bize rahatlatıcı bir beyanda bulun.” şeklinde dua etmiştir. Hz. Ömer'in bu duasının ardından: “*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi hakkıyla bilmedikçe namaza yaklaşmayın. Yolculuk dışında cünüp iken de gusletmedikçe namaz kılmayın. Eğer hasta veya yolculuktaysanız veyahut tuvaletten gelmiş yahut hanımlarınızla yatmış olur da gusledecek su bulamazsanız, o vakit temiz toprağa teyemmüm edin, arınmak niyetiyle yüzünüze ve ellerinize mesh edin. Muhakkak ki Allah Afîv ve Gafurdur: Af ve mağfireti boldur.*” (Nîsâ, 43) âyeti inmiştir.¹³⁹⁷ Bu âyet nâzil olunca, içki içenlerin sayısı azalmıştır.¹³⁹⁸

Diğer bir rivâyette ise, şöyle denilmiştir: “Abdurrahman b. Avf bir yemek hazırlamış ve ashâbı davet etmiştir. Sonra içki içmişler, sarhoş olmuşlar ve bu arada namaz vakti girmiştir. Namaz kıldırmak üzere Hz. Ali imam olarak öne geçmiştir. Hz. Ali, Kâfirûn Sûresi'ni “*Deki ey kâfirler, sizin taptıklarınıza ben tapmam.*” (Kâfirûn, 1-2) ve biz sizin taptıklarınıza taparız.” diye okumuştur. Bunun üzerine Yüce Allah: “*Ey iman edenler, sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*” (Nîsâ, 43) buyruğunu indirmiştir.¹³⁹⁹ Bu âyet inince Hz. Ömer tekrar çağırılmış ve kendisine bu âyet-i kerîme okunmuştur.¹⁴⁰⁰ Nîsâ Sûresi 43. âyet nâzil olduktan sonra içki içenlerin sayısı hayli azalmış¹⁴⁰¹ olmakla birlikte sabah namazından sonra kuşluk vaktine kadar içenler olmuştur. Böylece ayık halde namaz kılmışlardır.¹⁴⁰²

İçki hakkındaki kesin hükmü bildiren âyetlerin nüzûl sebebi ise şöyledir: Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın bulunduğu bir grup, yemek için bir araya gelmişler ve yemek esnasında içki içerek sarhoş olmuşlardır. Akabinde karşılıklı övünmeye ve şiirler okumaya başlamışlardır. Bu sırada Sa'd b. Ebî Vakkâs, içinde ensarın hicvedildiği bir şiir okumuş, bunun üzerine ensârdan birisi devenin çene kemiğiyle ona vurmuş ve başından yaralamıştır. Bu hâdise¹⁴⁰³ ve benzerleri sebe-

¹³⁹⁵ Râzî, *a.g.e.*, II, 396; Neseî, *a.g.e.*, I, 109.

¹³⁹⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200.

¹³⁹⁷ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, I, 322; Ebu Dâvud, “Eşribe”, 1; Tirmizi, “Tefsir”, 6; Taberî, *Câmiü'l-Beyânî 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, VIII, 657; İbn Ebî Hâtîm, *a.g.e.*, II, 388-389; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 205; Suyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, s. 140.

¹³⁹⁸ Râzî, *a.g.e.*, II, 396.

¹³⁹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 230; Semerkandî, *a.g.e.*, I, 356; Râzî, *a.g.e.*, II, 396; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200; Neseî, *a.g.e.*, I, 109. İsimler zikredilmeksizin bkz. Nehhâs, *a.g.e.*, II, 94.

¹⁴⁰⁰ Ebu Dâvud, “Eşribe”, 1; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200.

¹⁴⁰¹ Neseî, *a.g.e.*, I, 109.

¹⁴⁰² Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 230.

¹⁴⁰³ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 231; Râzî, *a.g.e.*, II, 396. Bu âyetin inişine sebep bir benzer hâdise için bkz. Neseî, *a.g.e.*, I, 109.

biyle Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e gelmiş ve içkinin zararlarını ve içki sebebiyle insanların başına gelenleri anlatmıştır.¹⁴⁰⁴ Daha sonra da: "Allah'ım, bize içki hakkında, sıkıntımızı giderecek bir açıklama gönder." şeklinde duada bulunmuştur. Bunun üzerine: "Ey iman edenler! Şarap, kumar, putlara kurban kesilen sunaklar, fal okları, şeytana ait murdar işlerden başka bir şey değildir. Bunlardan geri durun ki felah bulasınız. Şarap ve kumarla Şeytanın yapmak istediği tek şey, sizin aranızda düşmanlık ve kin salmak, sizi Allah'ı zikretmekten ve namazdan alıkoymaktır. Artık bu habis şeylerden vazgeçtiniz değil mi?" (Mâide, 90-91) âyetleri nâzil olmuştur.¹⁴⁰⁵ Bu âyet inince Hz. Ömer: "Vazgeçtik ya Rabbi!¹⁴⁰⁶ İçki malı heba eder, akı yok eder."¹⁴⁰⁷ demiştir. Bir rivâyette de bu âyet inince Hz. Ömer: "Bugün senin vay haline içki. Kumarla birlikte anıldın." demiştir.¹⁴⁰⁸ Bu âyetin nüzulünden sonra Resûlullah'ın (SAV) münâdîsi Medine sokaklarında dolaşarak "İçki haram kılındı" diye nida etmeye başlamıştır.¹⁴⁰⁹

9. Hz. Peygamber'in Hanımlarına Nasihat

Hz. Peygamber'le eşleri arasında bazı sebeplerden ötürü bir takım sıkıntılar yaşanmıştır. Hz. Ömer, Resûlullah'ın (SAV), hanımları sebebiyle sıkıntı yaşadığını duyunca onlara giderek nasihatte bulunmuştur.¹⁴¹⁰ Peygamber'in (SAV) hanımlarından Ümmü Seleme, Hz. Ömer'in kendileri hususunda Resûlullah (SAV) ile görüşmesi üzerine: "Ey Ömer Resûlullah'la eşleri arasına mı giriyorsun!"¹⁴¹¹ derken; Zeynep ise: "Bize Resûlullah nasihat etmezken sen mi ediyorsun!"¹⁴¹² şeklinde serzenişte bulunmuştur. Başka bir nakilde de Hz.

¹⁴⁰⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 286; Neseî, *a.g.e.*, I, 109.

¹⁴⁰⁵ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, I, 322; Ebu Dâvud, "Eşribe", 1; Tirmizi, "Tefsir", 6; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, VIII, 657-658; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, IV, 1200; İbn Atıyye, *a.g.e.*, II, 233; Râzî, *a.g.e.*, II, 396; Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 286; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 205; Neseî, *a.g.e.*, I, 109; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 262-263. İçkinin haram kılınmasının, Hz. Ömer'in Muvâfakâtlerinden gösterildiği kaynaklardaki farklı anlatımlar için bkz. Semerkandî, *a.g.e.*, I, 457; Râzî, *a.g.e.*, IV, 85, VI, 115; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 512; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 139; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 764.

¹⁴⁰⁶ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, I, 322; Ebu Dâvud, "Eşribe", 1; Tirmizi, "Tefsir", 6; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, III, 683, VIII, 658; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, IV, 1200; Nehhâs, *a.g.e.*, I, 172; İbn Atıyye, *a.g.e.*, II, 233; Râzî, *a.g.e.*, II, 396; Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 286; Neseî, *a.g.e.*, I, 109; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 262-263. Hz. Ömer bu ifadesiyle âyetteki "Vazgeçtiniz değil mi?" istifhamının vücûb (emir) ifade ettiğine delalet ettiğini anlamıştır. Bkz. Halebî, *a.g.e.*, IV, 414.

¹⁴⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, IV, 1200; Nehhâs, *a.g.e.*, I, 172; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 262.

¹⁴⁰⁸ Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, III, 681.

¹⁴⁰⁹ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200.

¹⁴¹⁰ Müslim, "Talak", 30-31; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 174. Hz. Ömer Peygamber hanımlarıyla görüştüğünde henüz Hicap âyeti inmemiştir. Bkz. Ebu Avâne el-İsferayini, *a.g.e.*, III, 163.

¹⁴¹¹ Müslim, "Talak", 31; İbn Atıyye, *a.g.e.*, V, 332

¹⁴¹² Mâverdî, *a.g.e.*, VI, 43; İbn Atıyye, *a.g.e.*, V, 332; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 202.

Âişe ile görüştüğü onun da tepki verdiği, Hafsâ ile görüşmesinde ise Hafsâ'nın ağladığı bildirilmiştir.¹⁴¹³

Hz. Ömer bu hâdise hakkında şunları anlatır: “Resûlullah’ın (SAV) hanımları kıskançlıkta birleştiler. Ben de onları tek tek dolaşıp: “O sizi boşarsa Allah O’na sizden hayırlısını verir.” demiştim. Bunun üzerine: “O sizi boşarsa belki de Rabbi ona, sizden daha hayırlı, kendisini Allah’a teslim eden, inanan, gönülden itâ’at eden, töbe eden, ibâdet eden seyâhat eden dul ve bâkire eşler verir.” (Tahrir, 5) âyet-i kerîmesi indi.”¹⁴¹⁴ Diğer bir rivâyette ise, Hz. Ömer’in şöyle dediği nakledilir: “ ‘Ey Allah’ın Resûlü’ dedim. ‘Kadınların hallerinden sana ağır gelen nedir? Eğer onları boşadıysan, şüphesiz Allah, O’nun melekleri, Cebrâil, Mikâil, ben, Ebu Bekir ve Mü’minler seninle birlikteyiz.’¹⁴¹⁵ Allah’a hamdolsun ki bu türden ne kadar konuştumsa, Yüce Allah’ın söylediğim o sözleri tasdik edeceğini ummadığım çok nadirdir. İşte O’nu (SAV) muhayyer bırakan “Eğer o sizi boşarsa...” (Tahrir, 5) âyeti ile “Ey Peygamber’in eşleri! Eğer ikiniz de Allah’a töbe ederseniz, kaymış olan kalpleriniz düzelmiş olur. Eğer eşinizin aleyhinde yardımlaşarak bir şey yapmağa kalkarsanız, bilin ki Allah onun dostu, bundan başka Cebrâil, iyi müminler ve melekler de yardımcısıdır.” (Tahrir 4) âyeti nâzil oldu.”¹⁴¹⁶

İbn Abbâs’ın rivâyetine göre, Hz. Peygamber’in eşlerini boşadığına dair söylentiler çoğaldığında Hz. Ömer, Resûlullah’ın (SAV) yanına girmiş ve bu durumu Resûlullah’la (SAV) görüşmüş, ardından dışarı çıkıp “Resûlullah (SAV) eşlerini boşamadı.” diye haykırmıştır. Bunun üzerine “Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu yayarlar; hâlbuki o haberi Peygamber’e veya kendilerinden buyruk sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar onu bilirdi. Allah’ın size bol nîmeti ve rahmeti olmasaydı, pek azınız bir yana, şeytana uyardınız.” (Nîsâ, 83) âyeti inmiştir.¹⁴¹⁷

¹⁴¹³ Müslim, “Talak”, 30; Ebu Avâne el-İsferayini, a.g.e., III, 163, 167; İbn Atıyye, a.g.e., II, 83-84; Taberî, *Kitâbü’r-Riyâzi’n-Nâzire*, I, 202.

¹⁴¹⁴ Buhârî, “Tefsir (Bakara)”, 9; Müslim, “Talak”, 30, “Fedâilü’s-sahâbe”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 232, 272; Taberî, *Câmiü’l-Beyânî ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, XXIII, 99; Sa’lebî, a.g.e., I, 270; Mâverdi, a.g.e., VI, 43; Râzî, a.g.e., VIII, 266; Kurtubî, a.g.e., II, 112; XVIII, 193; Taberî, *Kitâbü’r-Riyâzi’n-Nâzire*, I, 202; İbn Kesîr, *Tefsir*, IV, 415-416; Zerkânî, a.g.e., I, 100; Suyûtî, *Târihü’l-Hulefâ*, s. 138-139; Suyûtî, *İtkân*, I, 99; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, I, 140.

¹⁴¹⁵ Müslim, “Talak”, 30; Ebu Ya’la el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (307/919), *Müsnedu Ebî Ya’la el-Mevsilî*, (Thk. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk 1984, I, 149; İbn Atıyye, a.g.e., V, 332; Kurtubî, a.g.e., XVIII, 189-190; Taberî, *Kitâbü’r-Riyâzi’n-Nâzire*, I, 203.

¹⁴¹⁶ Müslim, “Talak”, 30; Ebu Avâne el-İsferayini, Yâkub b. İshâk b. İbrâhim (316/928), *Müsned-u Ebî Avâne*, Beyrut ts., III, 164; Kurtubî, a.g.e., XVIII, 189-190.

¹⁴¹⁷ Müslim, “Talak”, 30; Ebu Ya’la el-Mevsilî, a.g.e., I, 149; Ebu Avâne el-İsferayini, a.g.e., III, 165; İbn Ebî Hâtim, a.g.e., III, 1014; Taberî, *Kitâbü’r-Riyâzi’n-Nâzire*, I, 203; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, I, 491.

10. Allah'ın ve Hz. Peygamber'in Hükmüne Rıza Göstermek

Hz. Ömer'in vahiy tarafından onaylanan bir tutumu ise şu hâdiseler sonrasında olmuştur: Bir münafıkla bir Yahudi, bir mesele hakkında münakaşa etmişler; bunun üzerine Yahudi: "Aramızda Ebû'l-Kasım Muhammed hakem olsun."; Münafık ise: "Hayır, Ka'b b. Eşref olsun." demiştir. Hakem hususunda anlaşamamalarının sebebi, Hz. Peygamber'in hakka göre hüküm vermesi, rüşvete iltifat etmemesi; Ka'b b. Eşref'in ise, son derece rüşvet düşkününü birisi olmasıdır. Zira bu davada Yahudi haklı, Münafık ise haksızdır. İşte bu sebeple Yahudi, Hz. Peygamber'in (SAV) ; Münafık ise Ka'b b. Eşref'in huzurunda muhakeme olunmayı istemiştir. Yahudi kendi teklifinde ısrar edince, ikisi birden Hz. Peygamber'in yanına gitmişlerdir. Hz. Peygamber de tarafları dinledikten sonra, Yahudi'nin lehine, münafığın aleyhine karar vermiştir. Bunun üzerine Münafık: "Bu hükme razı olmuyorum. Ebu Bekir'e gidelim." demiştir. Hz. Ebu Bekir de Yahudi'nin lehine hükmedince, münafık yine bu hükme razı olmayarak: "Aramızda Ömer karar versin." demiştir.¹⁴¹⁸ Böylece Hz. Ömer'in yanına gitmişlerdir. Yahudi söze başlayarak Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebu Bekir'in münafığın aleyhine karar verdiklerini, ama münafığın onların hükmüne razı olmadığını söyleyince, Hz. Ömer münafığa: "Durum böyle mi?" diye sormuş; Münafık: "Evet" deyince, Hz. Ömer: "Hele bir durun, bir ihtiyacım var, içeri gireyim ve o ihtiyacımı göreyim, yanınıza geleceğim." diyerek yanlarından ayrılmıştır. Evine girip, kılıcını alarak yanlarına çıkmış ve münafığın boynunu vurmıştır.¹⁴¹⁹ Ardından: "Allah'ın ve Resûlünün hükmüne rıza göstermeyene benim hükmüm budur." demiştir.¹⁴²⁰ Yahudi kendisinin de aynı âkıbete uğramasından korkarak kaçmış; münafığın akrabaları ise Hz. Peygamber'e giderek Hz. Ömer'i şikâyet etmişlerdir.¹⁴²¹ Resûlullah (SAV) şikâyet üzerine: "Ömer'in bir mümini öldürdüğünü zannetmem." buyurmuştur.¹⁴²² Daha sonra Hz. Peygamber, Hz. Ömer'e hâdiseyi sorunca, O: "Ya Resûlullah, o senin verdiği hükme kabul etmemiştir." diyerek kendisini savunmuştur.¹⁴²³ Tüm bu olaylar sonunda "Hayır, hayır! Senin Rabbin hakkı için, onlar aralarında ihtilaf ettik-

¹⁴¹⁸ Râzî, *a.g.e.*, IV, 120; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 264; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV, 524-525; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 141; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1383.

¹⁴¹⁹ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 238; Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, (Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazi), Riyad 1998/1418, II, 96; Râzî, *a.g.e.*, IV, 120; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 264; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV, 524-525; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 141; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1383.

¹⁴²⁰ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 238; Zemaşerî, *a.g.e.*, II, 96; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1383-1384.

¹⁴²¹ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 238; Râzî, *a.g.e.*, IV, 120; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 264; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV, 524-525; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 141; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1384.

¹⁴²² İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, III, 994.

¹⁴²³ Râzî, *a.g.e.*, IV, 120; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 264.

leri meselelerde seni hakem kılıp, sonra da verdiğin hükümden ötürü içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın sana tam bir teslimiyetle bağlanmadıkça iman etmiş olmazlar.” (Nîsâ, 65) âyeti inmiştir.¹⁴²⁴ Âyetin inmesinin ardından Cebrâil (AS) gelerek Hz. Peygamber’e: “Ömer, fâruktur. Zira o, hak ile bâtilı birbirinden ayırmıştır.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ömer’e (RA) : “Sen, fârüksun.” buyurmuştur.¹⁴²⁵

11. Münafık Olarak Ölenlere Rahmet Okumamak

Münafıkların başı olan Abdullah b. ‘Ubey öldüğünde Resûlullah (SAV) cenaze namazına ‘Ubey’in oğlu tarafından davet edilmiş ve Abdullah için bir mağfired sebebi olması için Hz. Peygamber’den kefen yapmak üzere gömleğini istenmiştir. Resûlullah da (SAV) bu davete icabet etmiştir. Ancak namaz kılmak için cenazenin karşısına geçtiğinde Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e: “Allah’ın düşmanı Abdullah b. Ubey’e gömleğini verip, cenaze namazını mı kılacaksın?” diye serzenişte bulunmuştur. Resûlullah (SAV) tebessüm etmiş ve lafı uzattığı için: “Ey Ömer benden geri dur! Ben iki şey arasında muhayyer bırakıldım ve birini seçtim. Bana “Onlar için sen ister Allah’tan af dile, ister dileme. Yetmiş kere bile istiğfar etsen, Allah onları asla affetmeyecektir. Evet, böyle! Çünkü onlar Allah’ı ve Resûlünü tanımayıp karşı geldiler. Allah da böylesi fâsıklar güruhunu emellerine kavuşturamaz.” (Tövbe, 80) denilmişti, eğer yetmiş aştığım takdirde bağışlanacağını bilmiş olsaydım, yetmişden fazla istiğfar ederdim.” buyurmuştur. Ardından Hz. Peygamber cenaze namazını kılmış ve defin işi bitinceye kadar da kabrin başında durmuştur. Definden bir zaman sonra şu âyet inmiştir: “Ve onlardan ölen birinin üzerine asla namaz kılma, onun kabri başında durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Elçisini tanımadılar ve yoldan çıkmış olarak öldüler.” (Tövbe, 84) Bundan sonra Hz. Peygamber (SAV) vefat edinceye kadar hiçbir münafığın cenaze namazını kılmamış ve kabri başında da durmamıştır. Hz. Ömer bu hâdise için: “Allah Resûlü (SAV) en iyi bildiği halde Allah Resûlüne karşı, bu cüretime sonraları çok şaştım.” demiştir.¹⁴²⁶

¹⁴²⁴ İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, III, 994; Semerkandî, *a.g.e.*, I, 364; Râzî, *a.g.e.*, IV, 120; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 264; Nesefî, *a.g.e.*, I, 232-233; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 141. Nîsâ Süresi'nin 60-63. âyetlerinin nüzûl sebebi de bu hâdisedir. Bkz. Ömer Nasûhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Alisi ve Tefsiri*, İstanbul 1992, II, 618.

¹⁴²⁵ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 238; Râzî, *a.g.e.*, IV, 120; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 264; Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 96; Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1384.

¹⁴²⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 23, 85, “Tefsir (Berâe)”, 12, 13; Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 206; Tirmizî, “Tefsir”, 10; Nesâî, “Cenâiz”, 69; Taberî, *Câmîül-Beyânî 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, XI, 611-615; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, VI, 1857-1858; Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsât*, VI, 16; Semerkandî, *a.g.e.*, II, 66; Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin), Beyrut 1994/1415, III, 186; İbn Atıyye III, 64; Râzî, *a.g.e.*, VI, 115; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 218; Taberî, *Kitâbü'r-*

Bir başka nakilde ise, Hz. Ömer'in Resûlullah'a (SAV) yukarıdaki hâdisi¹⁴²⁷ veya bir topluluk için mağfired dilemesi sebebiyle¹⁴²⁸ "Münafıklar için mağfired dilesen de dilemesen de bir" dediği ve ardından "Onlar için mağfired dilesen de, mağfired dilemesen de onlar için birdir. Allah onları bağışlamayacaktır. Çünkü Allah, yoldan çıkan topluluğu yola iletmez." (Münâfikûn, 6) âyetinin indiği anlatılmıştır.

Resûlullah'ın (SAV) burada gözettiği amacın, Abdullah b. 'Ubey'in kabilesi Hazrec'i İslam'a ısındırmak olduğu ifade edilmiştir.¹⁴²⁹ Nitekim Resûlullah'ın (SAV) Hz. Ömer'e: "Benim gömleğim, ondan, Allah'ın azabından herhangi bir şeyi savuşturamaz. Fakat umulur ki Cenâb-ı Hak bu sayede o münafıkların bin adedini İslâm'a girdirir." buyurduğu nakledilir. Yine o gün münafıklardan bin kişinin, Abdullah b. 'Ubey'in Resûlullah'ın (SAV) gömleğine muhtaç olmasını görmeleriyle Müslüman olduğu da kaydedilmiştir.¹⁴³⁰ Bir başka nakilde ise, Hz. Peygamber'in gömleğini göndermesinin sebebi şu şekilde anlatılmaktadır: "Bedir savaşında esir düşmüş olan Peygamber'imizin amcası Abbas, Medine'ye getirilmiş ve gömleksiz bulunuyordu. Abdullah b. 'Ubey ise, Peygamber'imize bir iyilik göstermek için kendi gömleğini Abbas'a vermişti. Bu defa Resûlullah da (SAV) o iyiliğe bir karşılık olmak üzere gömleğini ona göndermişti. Zaten Peygamber Efendimiz pek fazla merhamet ve şefkat sahibi olduğundan herhangi bir isteyeni reddetmek istemezdi."¹⁴³¹

12. İnsanın Yaratılışı

"And olsun biz insanı süzme bir çamurdan yarattık..." (Müminun, 12) âyeti nâzil olduğu esnada,¹⁴³² Hz. Peygamber Müminun Sûresi'nin 14. âyetini "Sonra nutfeyi alaka (embriyo) ya çevirdik, alaka (embriyo) yı bir çiğnemlik ete çevirdik, bir çiğnemlik eti kemiklere çevirdik, kemiklere et giydirdik; sonra onu yeni bir yaratılışa mazhar kıldık." kısmına kadar okumuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Yaratanla-

Riyâzi'n-Nâzire, I, 204; Neseфі, a.g.e., II, 139; İbn Kesîr, Tefsir, II, 393; Zerkâni, a.g.e., II, 294; Suyûtî, Târihü'l-Hulefâ, s. 140.

¹⁴²⁷ Mukâtil b. Süleymân, a.g.e., II, 63; Taberânî, Mu'cemu'l-Evsât, VI, 16; Taberî, Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire, I, 204.

¹⁴²⁸ Suyûtî, Târihü'l-Hulefâ, s. 140; el-Kâdi, a.g.e., s. 21

¹⁴²⁹ Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Abdullah", DİA, İstanbul 1988, I, 80.

¹⁴³⁰ Taberî, Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an, XI, 614; Râzî, a.g.e., VI, 115; Bilmen, Tefsir, III, 1312.

¹⁴³¹ Bilmen, Tefsir, III, 1312.

¹⁴³² Râzî, a.g.e., IX, 441; Kurtubî, a.g.e., II, 112

rim en güzeli Allah, ne yücedir!" demiştir. Ve âyetin devamı bu şekilde nâzil olmuştur.¹⁴³³

Bir başka nakilde Hz. Peygamber'e bu âyetler nâzil olduğunda, mecliste Hz. Ömer ve diğer sahâbîler de bulunmaktadır. Resûlullah (SAV) Müminun Sûresi 14. âyeti "*Sonra onu bambaşka bir yaratılışa mazhar kıldık.*" kısmına kadar okuyunca oradakilerin her biri: "*Yaratanların en güzeli Allah, ne yücedir!"* demişlerdir. Bunun üzerine Resûlullah (SAV), vahiy kâtibine: "*Yaz! İşte bu şekilde nâzil oldu.*" buyurmuştur.¹⁴³⁴

SONUÇ

Hz. Ömer'in, âyetleri anlama adına yürüttüğü zihinsel faaliyetleri vahiy tarafından, çok azda olsa bazen olumsuz; çoğu zaman ise, olumlu olarak karşılık bulmuştur. İşte bu tür onaylar Muvâfakât-ı Ömer tabiri ile ifade edilmiştir.

Muvâfakâtlar birkaç açıdan önemlidir. Mesela muvâfakâtlar vahyin nüzulünde Allah'ın toplumun ihtiyaçlarını gözettiğini göstermesi bakımından – yani nas ve olgu ilişkisini net bir şekilde ortaya koyması yönüyle- değerlendirilebilir. Muvâfakâtlar akl-ı selimin onaylanması anlamına da geldiği için apayrı bir öneme sahiptir. Buradan akl-ı selimin, vahyin onaylayacağı hedefleri gözetebilmesi ve bu hedeflere varabilme kabiliyetinin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca vahyin nüzülü sürecinde âyetleri anlamaya yönelik çaba gösteren Hz. Ömer'in tutumunun Kur'an'ı anlama adına O'na çok önemli yararlar sağladığı, adeta Şâri' tarafından vahiyyle eğitime tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. O, bu eğitimin semeresini de özellikle hilafeti döneminde toplumsal meselelerde yaptığı çok önemli uygulamalarıyla ortaya koymuştur.

Hz. Ömer'in görüşlerinin zaman zaman Şâri' tarafından onaylanması, toplumsal meselelere Hz. Ömer'in duyarsız kalmaması veya bir şeyin daha güzelini bulmak için çaba sarf etmiş olmasıyla da ilgilidir. O'nun duyarlı olduğu hususlar iman, ibadet, ceza, adab-ı muaşeret, savaş hukuku vb. alanlara taalluk etmektedir. Bunlar da bireyi ve toplumu ilgilendiren durumlardır. Nitekim burada şu hususu da belirtmekte fayda vardır. Hz. Ömer'in muvâfakât ettiği meselelerin bir kısmında diğer sahâbenin de etkin olduğu görülmektedir. Yani Hz. Ömer'in zihnine takılan veya kendisini rahatsız eden meselelerin bazıları, toplumun bir kesimi tarafından da dert edinilmek-

¹⁴³³ Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, II, 393; Sa'lebî, *a.g.e.*, VII, 43; Mâverdî, *a.g.e.*, IV, 49; İbn Atyiye, *a.g.e.*, IV, 138; Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 110; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 204; Suyûtî, *İtkân*, I, 99-100; Suyûtî, *Târihü'l-Hulefâ*, s. 139.

¹⁴³⁴ Râzî, *a.g.e.*, IX, 441.

te ve bu hususlarda toplum bir beklenti içerisinde bulunmaktadır. Mesela ifk hâdisesi, oruç ibadetinin vaktinin tayini, içkinin yasaklanması, insanın yaratılışına yönelik vuku bulan muvâfakâtlar böyledir. O halde Müslüman bireyler problemler için çözüm üretmeli, bireysel ve toplumsal meselelerde daha iyi ve güzeli yakalamak için çaba sarf etmeli, âdeta bunları kendisine dert edinmelidir. Böylelikle mânen vahiyle muvâfakât etme onuruna erişilecek ve Şâri''nin murad ettiği hedefler yeryüzünde daima işlevsel kalacaktır.

ANLAMA VE YORUMLAMA BAĞLAMINDA HZ. ÖMER İLE İLİŞKİLENDİRİLEN AYETLERE BAKIŞ

*İskender ŞAHİN**

ÖZET

İslam Medeniyetinin teşekkül devrinde yetişmiş olan Hz. Ömer önemli bir kişilik olarak karşımızda durmaktadır. Sahip olduğu bir takım meziyetlerle kısa sürede Hz. Peygamberin iltifatına nail olmuş ve vahyin inzali sürecinde birçok defa odak şahsiyet olma vasfına haiz olmuştur. O, toplum ve birey için sorun olan hususlarda önce meseleleri anlama ve onları yorumlama yoluna giderek bu doğrultuda çözümler üretmiş ve bunlar da vahiyle desteklenmiştir. İniş sürecini kendisi ile ilişkilendirildiği ayetler, onun insan hayatına ilişkin sorunlara karşı duyarlılığı ile bir noktada keşişmektedir. Ayetlerin önerdiği çözümlerle Hz. Ömer'in önerdiği çözümlerin çoğu defa bir noktada birleşmesi, vahyin insanın vicdanına ve aklına paralel bir çizgide olduğunu göstermektedir.

GİRİŞ

İslam medeniyetinin yetiştirdiği güzide şahsiyetlerden biri olan Hz. Ömer, henüz Hz. Peygamber hayattayken günlük meselelere sunduğu pratik çözümler yönüyle temayüz etmiş büyük bir sahabedir. Bunun yanında halifeliği döneminde verdiği hükümler ve devlet teşkilatçılığı konusunda attığı adımlar kendisinden sonraki dönemlere bir ilke ve model olmuş büyük bir halifedir. İslam medeniyetinin siyasi, iktisadi, askeri vb. yönlerden gelişip kök salmasında onun rolü büyük olmuştur. Raşit halifeler döneminin en parlak dönemini Müslümanlara yaşatan hiç kuşkusuz yine o olmuştur. Dolayısıyla 'Hz. Peygamberden sonra dini ve dünyevi meselelerde büyük bir çözüm mercii olarak Hz. Ömer gelmektedir' şeklinde bir yargıda bulunsak herhalde yanlış olmayız.

Böylesi meziyetlere sahip olan ve büyük bir değer olarak ortada duran Hz. Ömer, her devirde toplumda söz sahibi olan ve olmayan bütün Müslümanların örnek alması gereken güzide bir şahsiyettir. Fakat ne yazık ki İs-

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

lam'ın intişarından bugüne kadar onunla ilgili araştırmalar yeterince yapılabilmiş değildir. İncelediğimiz kadarıyla ülkemizde son elli yıl içinde onunla ilgili yaklaşık elli adet makale, tebliğ v.s. yazılmış ve bunların çoğu da genel hatlarıyla onun devlet idaresi, siyaset ve halifelik çerçevesinde oluşturulmuştur.

Az önce bahsettiğimiz ilgili çalışmaların sadece yedi tanesi Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama bağlamında kaleme alınmıştır. Akademik olarak yüksek lisans düzeyinde yapılan on yedi tezden sadece bir tanesi¹⁴³⁵ Kur'an tefsiri sahasında Hz. Ömer ile ilgili olup diğerleri daha çok siyasi ve idari yapı üzerine yoğunlaşmaktadır. Doktora seviyesinde ise on bir adet çalışma yapılmıştır ki bunlardan sadece iki tanesi Hz. Ömer ve tefsiri ile ilgili olup¹⁴³⁶ diğerleri yine daha çok devlet teşkilatı, hukuki ve idari meselelere dairdir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus Hz. Ömer'in kişiliğidir.¹⁴³⁷ Başta kişiliği olmak üzere Hz. Ömer'i hayatta başarılı kılan amillerin neler olduğu konusunda da elimizde birkaç makalenin dışında ciddi bir çalışma yok gibidir.¹⁴³⁸ Oysa Hz. Ömer, Hz. Peygamberin Müslüman olması için bizzat Allah'tan istediği ve bazı uygulamalarında kendisine karşıt görüş sunduğu halde bu görüşleri vahiyle teyit edilmiş bir kişidir. Gerçekten Hz. Peygamber, Hz. Ömer'i sadece güçlü olduğu için mi Allah'tan istemişti? Bu türden soruların cevabını verebilmek için Hz. Ömer'i kişilik olarak çok daha belirginleştirici çalışmaların süratlice yapılması gerekmektedir. Aynı şekilde Hz. Ebubekir ve Hz. Ali tasavvuf kültürümüzde baskın bir model olarak dururken Hz. Ömer

¹⁴³⁵ Muhammet Ali Erdal, Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri, 2011. VIII, 98 y. ; 28 cm. Yüksek Lisans.-- Çukurova Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı (Danışman: Doç. Dr. Mustafa Öztürk)

¹⁴³⁶ Gökhan Atmaca, Hz. Ömer'in Kur'an-ı Kerim Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları, 2009., 351 y. ; 28 cm., Doktora.-- Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı , (Danışman: Prof. Dr. Davut Aydın); Davut Şahin, Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi, 2009., VI, 284 y. ; 28 cm., Doktora.-- Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu)

¹⁴³⁷ Günümüzde kaleme alınacak sahabe'nin yaşamlarına yer vermek kadar onların kişilikleriyle ilgili analiz yapılması da önem arz etmektedir. Bu yapıldığı takdirde, o günkü sosyal dokuyu daha iyi anlayabileceğimiz gibi, toplumu oluşturan bireylerin tutum ve davranışlarının arka planını yakalama ve üstlendikleri görevlerde uyguladıkları yöntemlerin nedensellik boyutlarını sorgulama imkanı da bulabileceğiz. Enbiya Yıldırım. Celal aynasında bir portre: Hz. Ömer Diyarbakır, 2006. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VIII. cilt, 1. sayı, s. 42.

¹⁴³⁸ Enbiya Yıldırım. Makale, ss. 41-66; Mehmet Akbaş , Hz. Ömer'in Kırbacı Elazığ, 2010., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XV. cilt, 1. sayı, 57-70. Sayfa; Mustafa Özkan, Hudeybiye Antlaşması Özelinde Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi, Konya, 2010. İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi, VIII. cilt, 15. sayı, 43-60. Sayfa; Abdurrahman Demirci, Hz. Muhammed'in Öfke Kontrolü (Hz. Ömer'le Diyalogları Bağlamında), Mardin, 2014. Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, V. cilt, 2. sayı, 113-139. Sayfa.

neden siliktir? Elbette onunla ilgili yeterli verileri toplamak ve bunları bilimsel çerçevede camiamıza sunmak akademisyenlerimizin yerine getirmesi gereken bir vazife olarak önümüzde durmaktadır.

Tebliğimizdeki ilk amacımız, akli çok iyi kullanan bir müçtehit olarak Hz. Ömer ile ilişkili inzal olan ayetleri tespit etmektir. Ancak bu tespit yapıldığı takdirde ilgili ayetlerden yola çıkarak onun zihninin vahiy ile olan dinamik ilişkisi ortaya konulabilir.

Anlama ve yorumlamaya konu olan sadece metinler değildir. İnsan ve toplum da anlamamanın konusu olabilmektedir. Haddizatında metnin teşekkül ettiği toplumu anlamak metni anlamaktan daha önce gelmelidir. Bu çerçevede toplumu, yapısını, sorunlarını ve bunların kaynağını tespit etmede anlama çabasının çok büyük rolü vardır. Bu gerçekleşmediği müddetçe toplumun mevcut sorunlarına dair sunulacak çözüm önerileri sonuçsuz ve etkisiz kalacaktır. Din ekseninden söyleyecek olursak, toplumu anlayamadığımız sürece, sorun çözmek ve ideal olanı sunmak üzere gönderilen vahiy anlayamadığımız gibi onun işlevselliğine de engel olmuş oluruz. Tebliğimizin bir amacı da Hz. Ömer'in insanı ve toplumu anlama noktasındaki özelliği ve vahyin verdiği mesajların ruhunu ve hedefini anlama / kavrama ve yorumlamadaki özelliğini daha belirgin hale getirmektir. Ayrıca yeri gelmişken Hz. Ömer'in çocukluk dönemine ilişkin uğraşlarından yola çıkarak onun saydığımız üstün meziyetlerinin nereden kaynaklandığını da bir nebze olsun göstermek istiyoruz.

1. Hz. Ömer'in Kişiliği

İslam'ın mümtaz simalarından biri olan ve bir deha olarak addedilen Hz. Ömer, çocukluğunda çobanlık yapmış, atlarla meşgul olmuş ve süvari olarak kendini yetiştirmiş, Ticaretle uğraşmış ve bu sebeple Mısır, Şam, Irak gibi geniş bölgeleri gezmiş, kültürlü,¹⁴³⁹ okuryazar, şiiri seven hatip bir kişi olup yaşadığı toplumun sorunlarıyla ilgilenen ve özellikle siyaset arenasında elçilik görevi de icra eden sorumluluk sahibi bir insandır. Oldukça farklı bir kişilik yapısına sahip olan Hz. Ömer, insanlar arasında ani ve isabetli kararlar alabilen, kıvrak zekalı, ufku geniş, epeyce ferasetli, oldukça öfkeli, heybetli ve sert mizaçlı, bütün işlerin en güzel şekilde yapılmasını isteyen, aksaklıklara karşı duyarsız kalmayan ve hemen düzeltiveren, doğru olanı ifa etmede son derece ciddi ve tavizsiz biridir.¹⁴⁴⁰ O, bu özellikleri sayesinde karşılaştığı problemleri çözmede

¹⁴³⁹ Hz. Ömer, pek çok farklı coğrafyalara yolculuk yapmış, oralarla ilişkiler geliştirmiş, siyasi ve kültürel yapılarını incelemiş ve çeşitli konularda birtakım görüşmeler gerçekleştirmiştir. Mesudî, Ebu'l-Hasen Ali bin Huseyin, Mürûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher, thk. ve neşr: M. Abdulhamid, Mısır, 1964, II, 339.

¹⁴⁴⁰ Ebu Zeyd Ömer bin Şebbe en-Nemerî, Târihu'l-Medinetü'l-münevver, tahk. Fehim Muhammed Şeltût, II. 606; İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Abdurrahman bin Ali, Menâkıbu Emi-

oldukça başarılı olmuş, Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir döneminde İslam dine bir hayli hizmetlerde bulunmuş, kendi döneminde de İslam toplumunu oldukça etkilemiş ve onları eğitmiştir. Müslümanların şerefini, izzet ve kuvvetini ilgilendiren siyaset, iktisat, askerlik, ahlak, edep, eğitim-öğretim ve daha başka işlere de büyük ihtimam göstermiş, koyduğu düzenin en güzel şekilde işlemesi konusunda oldukça gayretli olmuştur.¹⁴⁴¹

Cahiliye döneminde Müslümanlara çok eziyet etmesine rağmen Hz. Ömer'in açık sözlü, içi dışı bir insan olması ile sahiplendiği bir şeyi ölesiye savunmasının Hz. Peygamber'i etkilediğini söylemek mümkündür. Bu sebepten olacak ki o, Hz. Ömer'in Müslüman olması için "Allah'ım Ömer ile İslam'ı güçlendir!" şeklinde Allah'a dua etmiştir.¹⁴⁴² Bunun yanında Hz. Ömer'in, cesur, korkusuz, gözü pek olması ve ilk dönemlerde İslam'ı tercih eden kimselere karşı şiddet uygulamasına rağmen davasını sahiplenişinin aksiyona dönüşmesi de Hz. Peygamber'i oldukça etkilemiş olmalıdır.¹⁴⁴³ Hz. Peygamber'in Allah'tan istediği özel bir insan olan Hz. Ömer, Müslüman olduktan sonra İslam'a o derece bağlanmıştır ki bazen Hz. Peygamber'e rağmen, İslam adına bireysel tercih ve kararlarını öne sürdüğü bile olmuştur. Aslında onun bu yönündeki tavırları, kritik zaman ve durumlarda cereyan etmiş olup, bu yönüyle bir bakıma, bulunduğu ortamda mevcut olan Müslüman toplulukların konuşan dili olmuş¹⁴⁴⁴ ve Hz. Peygamberi yanılmamıştır.

Çocukluğunda icra ettiği çobanlık mesleğinin, Hz. Ömer'de birçok özelliğin gelişip olgunlaşmasında önemli etkilerinin olduğu kanaatindeyiz. Çobanlığın, kişide liderlik özelliğini geliştirdiği bilinen bir hakikattir.¹⁴⁴⁵ Bu özelliği onda sorumluluk bilincine yol açar. Zira kişi sorumlu olduğu hayvanlarının her türlü sorunu ile yakından ilgilenmek zorundadır. Onların açlığı, susuzluğu, hastalığı, barınak yerleri ve emniyeti tamamen çobanın işidir. Bu sebeple onun gözü kulağı daima sürüsünün üzerinde olmalı ve onları en güzel şekilde

ri"l-Mminîn Ömer bin el-Hattab, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1417, ss. 6-7; Mehmet Akbaş, "Hz. Ömer'in Kırbacı" Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, cilt: XV, sayı: 1, s. 58.

¹⁴⁴¹ Mustafa Fayda, "Ömer" mad., DİA., XXXIV., 44; Mehmet Akbaş, a.g.m., ss.59, 60-61.

¹⁴⁴² Tirmizî, Menakıb, 18.

¹⁴⁴³ Enbiya Yıldım, "Celal Aynasında bir Portre: Hz. Ömer", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c.8. s.1, 2006, s. 46.

¹⁴⁴⁴ Abdurrahman Demirci, "Hz. Muhammed'in Öfke Kontrolü(Hz. Ömer'in Diyalogları Bağlamında), Mukaddime, 2014, 5(2), ss. 118-119.

¹⁴⁴⁵ Geçmişte liderlerin pek çoğunun ellerinde bir asa ile gezmesi tesadüf değildir. Rivayetlerde Hz. Ömer'in çocukluğundan beri sürekli elinde kırbaçla veya sopayla dolaştığı ve ölene kadar onu sürekli kullandığı bir vakıdır.(Konu, Mehmet Akbaş'ın "Hz. Ömer'in Kırbacı" başlıklı makalesinde etraflıca ele alınmıştır.) Bu çerçevede Hz. Peygamberin liderliği ve mesuliyeti çobanlığa teşbih etmesi de oldukça manidardır. Buhari, Cuma 11, Vesâyâ 9; Müslim, İmare 20.

gütmelidir. Çoban, sürüde ve çevresinde gördüğü sorunlara duyarsız kalmadığı gibi gelebilecek tehlikelere karşı da uyanık olur ve bu tehlikelerin nereden geleceğini ve onlarla nasıl mücadele edeceğini iyiden iyiye tefekkür eder. Dolayısıyla çobanlık mesleği insanın sorun çözme yönünde tefekkür melekesini geliştirir. İşte Hz. Ömer'de, çocukluğunda yaptığı çobanlık sayesinde toplum ve sorunları üzerine bir sorumluluk bilinci gelişmiş ve topluma sahip çıkıp problemlerini çözme odaklı tefekkür mekanizmasını fonksiyonel hale getirmiş olmalıdır.

Öte yandan çobanlık mesleği kişide sahiplenme duygusunu da geliştirmektedir. Hz. Ömer'in cahiliye döneminde şirk dinini iyice benimsemesi, onun uğruna Müslümanlara türlü türlü eziyeti tattırması, Müslüman olduktan sonra da İslam'ı, Kur'an'ı ve Hz. Peygamberi samimi bir şekilde sahiplenmesi çobanlık mesleği ile yakından ilişkili olsa gerektir.

Hz. Ömer'in, gençliğinde sürekli insanlarla içli dışlı olmayı gerektiren bir uğraşı olan ticaretle meşgul olması, onun toplumu daha yakından tanınmasına vesile olmuştur. Toplumda ekonomi ekseninde oluşan ezen ve ezilen sınıfsal tabakaların nasıl oluştuğunu yakinen müşahade etmiş, muhtemelen piyasadaki ahlaksızlıkları da öğrenmiş ve böylece sorunların kaynağına nüfuz edebilmiştir. Daha sonraki yıllarda özellikle halifeliği döneminde söz konusu sınıfsal tabakalaşmayı ortadan kaldırmak için ortaya koyduğu ekonomik tedbirler bunun en bariz göstergesidir.

Ticaretle uğraşan biri olması hasebiyle uluslararası yolculuklar da yapan Hz. Ömer, söz konusu yolculukları esnasında çok çeşitli kültürlerle karşılaşmış ve muhtemelen onların askeri, idari, dini, ekonomik yapılarını da yakından incelemiş ve böylece bilgi ve görgüsünü artırmıştır.

Henüz cahiliye döneminde bütün bu özellikleri kendisinde cem eden Hz. Ömer'in İslam'a girişiyle birlikte sahip olduğu bu melekeler daha da olgunlaşmış ve vahyin hakikatleriyle birleşerek tarihte her bakımdan eşine az rastlanırlar bir yüce insan ortaya çıkmıştır.

2. Hz. Ömer ile İlişkili Ayetler

Risaletin altıncı yılında Müslüman olan Hz. Ömer, Vahyin inişinin on sekiz yıllık sürecine şahit olmuştur. Bu süreç içerisinde o daima Hz. Peygamberin yanı başında yer almış, adeta ona danışmanlık yapmış, böylece görüşleriyle ve sunduğu tavsiyeleriyle varlığını daima hissettirmiştir. Hz. Ömer, bu zaman diliminde oldukça etkin olmasına rağmen bize kadar ulaşan rivayetler onu sadece kırka yakın ayetle ilişkilendirmektedir.

Hz. Ömer ile ilgili veya inzalinin onunla ilişkilendirildiği ayetleri, Hz. Ömer hakkında inen ayetler ve Hz. Ömer'in gördüğü problemlere önerdiği çözümleri teyit edici mahiyette inen ayetler olmak üzere iki kategoride değerlendirilmemiz mümkündür.

Bütün ayetleri değerlendirmek tebliğimizin boyutlarını aşacağı için burada sadece birkaç ilgili ayet üzerinde durmak istiyoruz.

2.1. Hz. Ömer Hakkında İnen Ayetler

İnişine Hz. Ömer'in sebep olduğu ayetlerin sayıları ihtilafli olmakla birlikte on beş ile yirmi kadardır. Bunun sebebi, sebebi nüzul rivayetlerindeki farklılıklardır. Rivayetin biri olayı Hz. Ömer'e dayandırırken, bir diğer rivayet olayı başka bir sahabeye dayandırabilmektedir. İnişinin Hz. Ömer ile irtibatlandırıldığı ayetler şunlardır: Bakara 2 / 187¹⁴⁴⁶, Bakara 2 / 221¹⁴⁴⁷, Al-i İmran 3 / 14-15¹⁴⁴⁸, Enam 6 / 51-53¹⁴⁴⁹, 56-58¹⁴⁵⁰, Enam 6 / 122¹⁴⁵¹, Enam 6 / 165¹⁴⁵², İsra 17 / 53¹⁴⁵³, Nûr 24 / 64¹⁴⁵⁴, Ankebût 29 / 69¹⁴⁵⁵, Secde 32 / 18¹⁴⁵⁶, Şûrâ 42 / 53¹⁴⁵⁷, Casiye 45 / 14¹⁴⁵⁸, Casiye 45 / 35¹⁴⁵⁹, Casiye 45 / 37¹⁴⁶⁰, Hucurât 49 / 1-2¹⁴⁶¹, Vakıa 56 / 13-14, 39-40¹⁴⁶², Talak 65 / 12¹⁴⁶³, Tahrim 66 / 4¹⁴⁶⁴. İlgili ayetleri ve rivayetleri ele

¹⁴⁴⁶ Muhammed bin Cerir bin Yezid et-Taberî, Camiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân, thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, yersiz, 2000, III., 498.

¹⁴⁴⁷ Ebu Muhammed Hüseyin bin Mesud el-Begavî, Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân, thk.: Muhammed bin Abdullah en-Nemr, Süleyman Müslim el-Harş, Dâru't-Tayyibe, yersiz, 1997/1408, I, 276.

¹⁴⁴⁸ Taberî, Tefsir, VI., 244.

¹⁴⁴⁹ Taberî, Tefsir, XI., 379.

¹⁴⁵⁰ Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer ez-Zemaşerî, el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzîl, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1407, II, 29.

¹⁴⁵¹ Ebu Muhammed Abdurrahman bin Muhammed bin Ebî Hatim, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, thk.: Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 1419, IV. 1382; Ebu Abdillâh Muhammed bin Ömer er-Razî, Mefâtihu'l-Gayb, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, XIII. 134.

¹⁴⁵² Mukatil bin Süleyman, Tefsîru Mukatil bin Süleyman, thk.: Abdullah Mahmud Şehhate, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1423, I., 564.

¹⁴⁵³ Begavî, Tefsir, III., 138.

¹⁴⁵⁴ Mukatil, Tefsir, III., 210.

¹⁴⁵⁵ Mukatil, Tefsir, III., 376.

¹⁴⁵⁶ el-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr, thk.: Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1422, IV., 442.

¹⁴⁵⁷ Mukatil, Tefsir, III., 772.

¹⁴⁵⁸ Ebu'l-Hasen Ali bin Ahmed el-Vahidî, et-Tefsirul Basîth, thk.: Muhammed bin Suud, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, yersiz, 1430, IV., 96; Begavî, Tefsir, IV., 185.

¹⁴⁵⁹ Ebu Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî, el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân, thk.: Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İftiyiş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire, 1382, XVI., 156.

¹⁴⁶⁰ Mukatil, Tefsir, III., 837.

¹⁴⁶¹ Taberî, Tefsir, XXII., 280.

¹⁴⁶² Begavî, Tefsir, VIII., 16.

alıp incelemek konumuzun sınırlarını aşacağı için burada sadece dört tane örnek vermekle iktifa etmek istiyoruz.

1- "Kadınlardan, oğullardan, kantarlarca yığılmış altın ve gümüşten, salma atlardan, davarlardan ve ekinlerden gelen zevklere aşırı düşkünlük, insanlara süslü gösterildi. Bunlar, sadece dünya hayatının geçimidir. Asıl varılacak güzel yer, Allâh'ın yanındadır."¹⁴⁶⁵ ayeti nazil olduğunda Hz. Ömer, "ya rab, şimdi bizler için onu süslü gösterdiğin zaman biz ne yapabiliriz? dediği vakit "De ki: "Bunlardan daha iyisini size söyleyeyim mi? müttakiler için Rableri katında aralarından ırmaklar akan, içinde sürekli kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allâh'ın rızâsı vardır. Allâh, kulları görmektedir."¹⁴⁶⁶ ayeti nazil olmuştur.¹⁴⁶⁷

Burada Hz. Ömer'in, önceki ayet üzerinde kafa yordüğünü, onun manasına vakıf olmak için bir çaba içerisinde girdiğini fakat anlamaya çalıştığı halde bunu başaramadığını, işin içerisinden çıkamadığı için Allah'a soru sorduğunu görmekteyiz. Haddi zatında onun anlayamama sebebi, ayette insandan istenilen ile insanın fitratında var olan arasında bir çelişki görmüş olmasıdır. Bu noktada o, çözüme odaklanmış ve bunun üzerine ikinci ayet inzal olunmuştur. Ayetlerin içeriği realiteden ideal olana geçişi vurgulamaktadır ki bu da dünya hedefinden / basit değerlerden ahret hedefine / yüce değerlere yöneliş ve takvayı elde etmektir.

2- Hz. Ömer, bir gün endişeli bir şekilde Hz. Peygambere gelerek "Helak oldum ey Allah'ın elçisi!" şeklinde hitap edince o da "Seni helak eden nedir ey Ömer!" şeklinde cevap vermiş ve eşine arkadan yaklaştığını ima ederek kendisinin bu gece yolunu değiştirdiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Bakara suresinin "Kadınlarınız sizin tarlanızdır. Tarlanıza dilediğiniz biçimde varın. Kendiniz için ileriye hazırlık yapın ve mutlaka Allah'a kavuşacağınızı bilin. Müminleri müjdele."¹⁴⁶⁸ şeklindeki ayeti inzal olunmuştur.¹⁴⁶⁹

Hz. Ömer'in aklına böyle bir meselenin nereden takıldığı gerçekten önemlidir. Medine'de Yahudilerle iç içe yaşayan Müslümanlar, onların birtakım ya-

¹⁴⁶³ İbn Ebi Hatim, Tefsir, X., 3362.

¹⁴⁶⁴ Abdurrahman bin Ebîbekir Celaleddin es-Suyûtî, ed-Durru'l-Mensûr, Daru'l-Fikr, Beyrut, trsz., VIII. 223-224.

¹⁴⁶⁵ رُبِّنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا " Al-i İmran 3/14. "والله عنده حششُ الْمَتَابِ

¹⁴⁶⁶ "قُلْ أُوْتِيتُكُمْ بَعْضَ مِمَّا كُنْتُمْ تَلْفَحُونَ مِنْ ذَلِكَ لَئِنْ لَأَتَوْا عَنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأُرْوَّاجُ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ" Al-i İmran 3/15.

¹⁴⁶⁷ Muhammed bin Cerir bin Yezid et-Taberî, Cami'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân, thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, yersiz, 2000, VI., 244.

¹⁴⁶⁸ " نَسَاؤُكُمْ حَزَنٌ لَكُمْ فَاتُّوا حَزَنَكُمْ أُنَىٰ سِنْتُمْ وَقَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَأَتُّوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ مُلَافُوهُ وَنَشِرُ الْمُؤْمِنِينَ " Bakara 2/223.

¹⁴⁶⁹ Tirmizî, Tefsir, 3; İbn Ebî Hatim, Tefsir, II., 405.

saklarını bilmekteydiler. Özellikle okuryazar olan ve öğrenmeyi bir hayli seven Hz. Ömer'in ehli kitabın söz konusu ahkâmından habersiz olması düşünülemez.¹⁴⁷⁰ Dolayısıyla Yahudilerin yaşağı olan bu uygulamayı bilen Hz. Ömer'in böyle bir fiili gerçekleştirmesi, onu günaha düşme veya haram fiil işleme konusunda oldukça sıkıntıya sokmuş olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki aşırı hassas kişiliğiyle o, Allah'a karşı sorumluluk duygusu sayesinde yaptığı bütün fiillerin İlahi iradeye uygun bir şekilde gerçekleşmesini ve hayatının her safhasını Allah merkezli olarak yani takva üzere yaşamayı hedeflemiştir.

Ayet, Müslümanların özel hayatlarında kimseye açamadıkları büyük bir sorunu ortadan kaldırmış ve bu alandaki belirsizlikleri gidermiştir. Özü itibarıyla ayetin, Müslümanların cinsel yaşamlarını tanzim etmeyi, oldukça mahrem olan bu alanın sorunlarını çözmeyi hedeflemiş olduğunu ve bu yolla Müslüman nesillerin Allah'ın iradesi doğrultusunda üremesinin yolunu açmış olduğunu görüyoruz.

3. Enam suresinde geçen "Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve insanlar içinde yürümesi için kendisine bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp oradan bir çıkış bulamayanın durumu gibi midir? Böylece, kâfirlere yaptıkları süslü ve çekici gösterilmiştir."¹⁴⁷¹ şeklindeki âyetin Hz. Ömer ve dayısı Ebu Cehil hakkında indiğı rivayetlerde yer almaktadır.¹⁴⁷² Hz. Peygamber, en azından ikisinden birinin İslam ile müşerref olmasını Allah'tan istemiştir.¹⁴⁷³ Hz. Ömer'in İslam'ı tercih etmesiyle birlikte Hz. Peygamberin duası da böylece kabul olmuştur.

Hz. Ömer'in Müslüman oluşu ile ilgili aktarılan rivayetlerde onun Kur'an-ı Kerim'in okunuşundan etkilenerek Müslüman olduğu şeklinde bilgiler aktarılmaktadır. Fakat bir insanın dinini değiştirebilmesi için bundan çok daha fazlasına ihtiyaç vardır. Cahiliye döneminde Hz. Ömer gibi sorgulayıcı ve hassas duyguları kendisine yön vermeyen bir insan için Kur'an-ı Kerim'in okunuşundan etkilenerek dinini değiştirmesi biraz zor gözükmektedir. Belki ayetlerden etkilenmiş olması, onun İslam dini ve vaat ettiği hakikatler üzerinde uzun uzadıya tefekkür etmiş olmasının ve eziyet ettiği Müslümanların, dinleri uğruna her türlü eza ve cefaya göğüs gererek sebat etmelerinin onu derinden etkilemiş olmasının son safhası olabilir. Bize öyle geliyor ki o, Müslüman olma-

¹⁴⁷⁰ O dönemdeki Yahudilerin, bir insan eşine arkadan yaklaşırsa doğacak çocuğun şaşı olacağına inandıkları ve bu fiilden çekinmekte oldukları zikredilmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979, s. 777.

¹⁴⁷¹ "أَوَمَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ يُزَيِّنُ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَغْمُرُونَ" Enam 6/122.

¹⁴⁷² Taberî, Tefsir, XII., 89-90; İbn Ebi Hatim, Tefsir, IV., 1382.

¹⁴⁷³ Tirmizî, Menakıb, 18.

dan önce ayetleri incelemiş, onlar üzerine yoğunlaşmış, böylece yaşadığı cahili realite ile İslam'ın sunduğu realite ve aşladığı idealite arasında büyük çelişkiler görmüş, bu arada Hz. Peygamberi de iyiden iyiye araştırıp çok daha yakından tanımış ve böylece kendisini hakikati kabule hazırlamıştı. Bütün bunların sonunda hakiki hayatı tercih etmekle adeta ölü iken dirilmiş ve böylece vahyin nuruyla gözlerini hayata açmış ve onunla yolunu bulmuştur.

Hayatın, tesadüflerin eseri olmadığı bilinen bir hakikattir. Bu noktada Hz. Ömer'in zihnen ve kalben sürekli aktif olduğunu ve bu iki melekeyi hem kendisinin hem de çevresinin sorunlarını çözmek üzere daima kullandığını, bunlar vasıtasıyla hayata odaklandığını, bu şekilde çözüm mekanizması haline geldiğini ve bir çözüm mekanizması olan vahyin ufuklarıyla kendi ufuklarını adeta birleştirdiğini görüyoruz. Son tahlilde Hz. Ömer'in bu özelliği ayette tanıtılmış ve muarızlara karşı adeta bir misal olarak gösterilmiştir.

4. Hz. Ömer hakkında inen ayetlerden biri de oruçlu geçirilmeyecek vakitlerde yapılması mübah olan fillerle ilgilidir. İlk dönemlerde Müslümanlar iftarlarını açtıkları vakit uyumadıkları ve yatsı namazını kılmadıkları takdirde yer, içer ve cinsel ilişkide bulunabilirler, eğer iftardan sonra uyumuşlar veya yatsı namazını eda etmişlerse bütün gece yemezler, içmezler ve cinsel ilişkiye de girmezlerdi.¹⁴⁷⁴ Nakledildiğine göre Hz. Ömer, iftardan sonra uyumuş ve kalkıp eşyle cinsel ilişkiye girmiş, bu yaptığından oldukça nedamet duymuş, üzülmüş ve Hz. Peygambere gelerek "Ey Allah'ın elçisi yanlışım sebebiyle Allah'ın ve senin affına sığınyorum, nefsimе yenildim ve eşimle birlikte oldum." diyerek sıkıntısını ifade etmiş ve bu konuda bir ruhsat olup olmadığını sormuştur. O da "Sen bu işi nasıl yapabildin ey Ömer!" şeklinde bir ifadeyle yanlış yaptığını belirtmiştir. Hz. Ömer, Hz. Peygambere yanından ayrıldıktan sonra "İftardan sonra kadınlarınızla ilişkiye girmeniz sizlere helal kılınmıştır. Onlar sizin, siz de onların elbisesisiniz. Allah bu konuda sıkıntı yaşadığınızı gördü. Bu sebeple O size mağfireti ile yöneldi, sıkıntınızı da giderdi. Artık onlarla ilişkiye girin, Allah'ın sizin için uygun gördüğünden de yararlanın. Beyaz ip siyah ipten ayırt edilinceye kadar yiyip için. Sonra akşam vaktine kadar oruca devam edin."¹⁴⁷⁵ âyeti nazil olunmuş ve Hz. Peygamber bir kişiyi Hz. Ömer'e göndererek bu konudaki sıkıntısını gideren ayetin indirildiğini bildirmiştir.¹⁴⁷⁶

¹⁴⁷⁴ Taberî, Tefsir, III., 496; Razî, Tefsir, V., 267.

¹⁴⁷⁵ "أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ وَأَكْتُمُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ" Bakara 2/187.

¹⁴⁷⁶ Taberî, Tefsir, III., 498; İbn ebî Hatim, Tefsir, I., 316.

Din, insanların hayatlarının akışını belirleyen ve onlara yön veren önemli bir yapıdır ve insana kattığı en önemli değer de sorumluluk hissidir. Onun hükümlerini yerine getirme noktasında bir insan vicdanen sorumluluk hissinden yoksun ise o kişinin din ile ilişkisinin sağlıklı olmasından bahsedilemez. Zira ibadetler gibi dini hükümlerin icrası, yaratan ile kulu arasındadır ve vicdan hariç hiçbir güç onu bu konuda zorlayamaz.

Bu çerçevede Hz. Ömer'in, dinin bir insana verdiği söz konusu vicdani sorumluluğu üzerinde taşıdığını görmekteyiz. Onun ibadetleri yerine getirmek için özen göstermesi fakat insanın fitratını aşan durumlarda da bir çıkış yolu araması ve bunu da Hz. Peygamber vasıtasıyla aşmaya çalışması önemlidir. Bu durum bizlere Hz. Ömer'in, evvel emirde yaşanabilir bir dinin "kolay" olması gerektiği şeklinde bir düşünceye sahip olduğu fikrine götürmektedir. Bu çerçevede kendisi hakkında inen söz konusu ayet özü itibarıyla dinin yaşanmasını "kolay" hale getirmekten ibarettir.

Daha sonraları Hz. Ömer'in hilafeti döneminde ahkâma dair verdiği hükümlerin pek çoğunda kolay hale getirme prensibini görmekteyiz ki bu durum onun toplum ve din ilişkisinin nasıl olması gerektiği noktasında vahyin mesajlarını çok iyi okuduğunu, hem toplumun hem de dinin adeta kodlarını çözdüğünü bariz bir şekilde göstermektedir.

Genel hatlarıyla söyleyecek olursak inişine Hz. Ömer'in sebep olduğu ayetler, bireysel ve toplumsal çerçevede var olan sorunlara çözüm odaklı bir özellik taşımaktadır. Dini, ahlaki ve sosyal olarak problemleri minimize etme noktasında ilgili ayetlerin Hz. Ömer sebebiyle gönderilmiş olması, onun vahyi ve hayatı anlamaya ve yorumlamaya dair ciddi bir faaliyet içerisinde olduğunu göstermektedir.

2.2. Hz. Ömer'i Tasdik Eden Ayetler

Hz. Ömer'in hem cahiliye hem de İslam'a girdiği dönemde toplumda var olduğuna ve toplumun sorunlarını kendi sorunu olarak gördüğüne şahit olmaktadır. Bunun en büyük delili, sorunları çözmeye yönelik ortaya attığı çözüm önerilerinin bizzat vahiyle desteklenmesidir. Söz konusu çözüm önerilerinin vahiyle desteklenmesine "muvafakat-ı Ömer" denilmektedir.¹⁴⁷⁷ Bu türden olan ve sayıları yirmiyi bulan pek çok muvafakat örneğini kaynaklar nakletmekte ve şu ayetlerle ilişkilendirmektedirler: Bakara 2 / 97-98¹⁴⁷⁸, Bakara 2 /

¹⁴⁷⁷ Suyûtî, el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân, thk.: Mustafa Rayb el-Buğa, Daru'l-Ulûmi'l-İnsani, Dimeşk, 1414, I., 110-112.

¹⁴⁷⁸ Taberî, Tefsir, II., 381-382.

125¹⁴⁷⁹, Bakara 2 / 219¹⁴⁸⁰, Maide 5 / 90-91¹⁴⁸¹, Nisa 4 / 43¹⁴⁸², Nisa 4 / 65¹⁴⁸³, Nisa 4 / 83¹⁴⁸⁴, Enfal 8 / 57-58¹⁴⁸⁵, Tevbe 9 / 84¹⁴⁸⁶, Müminûn 23 / 14¹⁴⁸⁷, Nûr 24 / 16¹⁴⁸⁸, Nûr 24 / 58¹⁴⁸⁹, Ahzâb 33 / 53¹⁴⁹⁰, Mümtehine 60 / 1¹⁴⁹¹, Tahrim 66 / 5¹⁴⁹². Bunların tümünü ele alıp değerlendirmek tebliğimizin sınırlarını açacağı için bu başlık altında sadece dört örnek üzerinden konuyu değerlendirmek istiyoruz.

1. Hz. Ömer'in, bir sorumluluk duygusu içerisinde insanların birlikte yaşadığı toplumun huzuru ve refahı için ciddi bir endişe içerisinde olduğunu, bu yönde ortaya çıkan sorunları çözmek üzere onlara kafa yordüğünü içki konusunda geçen şu hadiseler ve akabinde gelen ayetler göstermektedir: İçkinin haramlığı hükme bağlanmadan önce Hz. Ömer Hz. Peygambere gelmiş ve "malımızı ve aklımızı telef eden şu içki konusunda bizlere hükmü bildir" şeklinde bir talepte bulunmuş ve bunun üzerine "Sana içki ve kumardan sormaktalar. De ki: onların her ikisinde hem büyük günah, hem de bazı menfaat (maddi) vardır. Fakat günahları menfaatlerinden daha fazladır. Bir de senden ne infak edeceklerini sorarlar. De ki: ihtiyaç fazlasını. Böylece Allah size ayetlerini açıklamaktadır ki dünya ve ahiret hakkında düşünesiniz."¹⁴⁹³ Öte yandan, Hz. Ömer'in "Allah'ım, bizlere içki hakkında hükmünü bildir!" şeklindeki duaya istinaden Nisa suresindeki şu ayetin indiği de rivayet edilmektedir:¹⁴⁹⁴ "Ey iman edenler! Sarhoş iken söylediğinizi bilene dek namaza yaklaşmayın. Sefer hariçinde cünüpkken iken de yıkanmadıkça namaz kılmayın. Eğer hasta iseniz ya da seferde iseniz yahut tuvaletten gelmiş yahut hanımlarınızla birlikte olmuş da su bulamazsanız, o vakit temiz toprağa yönelin, yüzünüze ve ellerinize

¹⁴⁷⁹ Begavî, Tefsir, I., 147.

¹⁴⁸⁰ Ebu Davud, Eşribe, 1; Tirmizî, Tefsir, 6.

¹⁴⁸¹ Taberî, Tefsir, X., 566-568.

¹⁴⁸² Ebu Davud, Eşribe, 1; Tirmizî, Tefsir, 6; Kurtubî, Tefsir, V., 200.

¹⁴⁸³ İbn Ebî Hatim, Tefsir, III., 994.

¹⁴⁸⁴ Müslim, Talak 30.

¹⁴⁸⁵ Begavî, Tefsir, III., 376.

¹⁴⁸⁶ Taberî, Tefsir, XIV., 406.

¹⁴⁸⁷ Kurtubî, Tefsir, XII., 110.

¹⁴⁸⁸ Taberî, Tefsir, XIX., 116-132.

¹⁴⁸⁹ İbnu'l-Cevzî, Tefsir, III., 305.

¹⁴⁹⁰ Buhârî, Tefsir, 9; Müslim, Fadâilu's-Sahabe 24.

¹⁴⁹¹ Buhârî, Tefsir, 60; Tirmizî, Tefsir, 61.

¹⁴⁹² Müslim, Talak 30; Taberî, Tefsir, XXIII., 488.

¹⁴⁹³ "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِمَّنْ تَقِيهُمَا وَمَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ" Bakara 2/219. Ebu Davud, Eşribe, 1; Tirmizî, Tefsir, 6.

¹⁴⁹⁴ Ebu Davud, Eşribe, 1; Tirmizî, Tefsir, 6; İbn ebî Hatim, Tefsir, III., 958.

mesh edin. Muhakkak Allah kolaylaştırıcıdır bağışlayıcıdır."¹⁴⁹⁵ Bu iki rivayette ilgili ayetler inzal oldukça Hz. Ömer'in çağrıldığı ve bu ayetlerin kendisine okunduğu zikredilmektedir. Ayrıca Maide suresindeki "Ey iman edenler! Şarap, kumar, putlara kurban kesilen sunaklar, fal akları, şeytanın pis işleridir. Bunlardan uzak durun ki felah bulasınız."¹⁴⁹⁶ ayetinin inişinin yine Hz. Ömer ile ilişkilendirildiğini görmekteyiz.¹⁴⁹⁷

İçki ile ilgili ayetler özü itibariyle ideal ahlaki toplumun oluşturulması çerçevesinde oldukça önemlidir. Bireyin maddi ve manevi yaşamını olumsuz yönde derinden etkileyen bu sorunun Müslümanların önünde duran ve aşmaları gereken büyük bir engel olduğu apaçık ortada durmaktadır. Dolayısıyla iradeyi yok etmek suretiyle bireyi toplum içerisinde itibardan düşüren ve toplumu da ayrıştıran içkinin yasaklanması sayesinde İslamî yaşamın tesisi daha da kolaylaşmıştır.

İlgili rivayetler, hükmü gelmezden evvel içkinin toplumda ciddi sorunlara neden olduğunu yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir. Hatta içki yüzünden sahabinin birbirlerini tahkir ettikleri, Ensar ve muhacir şeklinde ayrıştıkları ve birbirlerini yaraladıkları dahi vaki olmuştur.¹⁴⁹⁸ Toplumun sorunlarının kaynağı üzerinde tefekkür eden Hz. Ömer, içkinin toplumda ayrışmalara neden olduğunu fark etmiş ve bunu problem haline getirerek adeta onu gündeme almış ve bu konuda Hz. Peygamberden ve Allah'tan yardım istemiştir. İçki ile ilgili ayetlerin içkiyi yasaklama yönünde olması ile Hz. Ömer'in bu konudaki istekleri adeta birleşmiş ve böylece Allah, onu gönderdiği ayetlerle teyit etmiştir. Bu durum bizlere, Hz. Ömer'in, ayetlerden önce toplumu iyi okuduğunu, anlamaya çalıştığını ve var olan realitenin ideal olana doğru evrilmesi gerektiğini kafasında kurguladığını göstermektedir. Ayetleri anlama, yorumlama ve tatbik hususunda halifeliği döneminde oldukça başarılı olmasının nedenlerinden birinin bu olduğunu söylersek herhalde yanılmış olmayız.¹⁴⁹⁹

¹⁴⁹⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا خُبْرًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ

Nisa 4/43.

¹⁴⁹⁶ " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ " Maide 5/90.

¹⁴⁹⁷ Taberî, Tefsir, X., 566-568.

¹⁴⁹⁸ Taberî, Tefsir, X., 569-570.

¹⁴⁹⁹ Halifeliği döneminde de Hz. Ömer toplumu ifsat eden ve temel değerleriyle ilgili şüpheler uyandıranlara karşı hiç merhamet taşımaz Bu tür faaliyetler içinde bulunanları-kendi ailesin birisi olsa dahi-bireysel yöntemini uygulayarak fena halde dövmüştür. Nitekim içki cezası uygulanmasına rağmen Mısır'dan yanına getirttiği oğlu Abdurrahman'a geldiği yerde celde cezası uygulandığı halde aynı cezayı artırarak uygulamıştır. Belki de bu dayağın etkisiyle oğlu bir ay sonra vefat etmiştir. Oğlu Abdullah aralarındaki laf kavgasında seçkin sahabeden Mikdad'a küfrettiğinde de onun dilini keseceğine nezretmiştir. Araya girenlerin affetmesini rica etmeleri üzerine "bırakın beni de şunun dilini keseyim ondan

2. Hz. Ömer'in toplumun temeli olan aile ve sorunları konusunda oldukça hassas olduğunu görmekteyiz. Özellikle Hz. Peygamber söz konusu olunca bu hassasiyet daha da ziyadeleşmiştir. Kızı Hz. Hafsa'nın Hz. Peygamberin eşi olması hasebiyle ehli beyte çok daha yakın olan ve orada Hz. Peygamberin huzurunu kaçıran her türlü sıkıntıyı yakinen müşahede eden Hz. Ömer, çözüm noktasında Hz. Peygambere ve eşlerine öneriler sunmuş ve bu öneriler de vahiyle teyit edilmiştir.

Hz. Peygamber, her gün mutlaka eşlerini odalarında ziyaret ederdi. Bu ziyaretlerinden birinde Zeynep b. Cahş' kendisine bal şerbeti ikram etmiş ve böylece onun yanında biraz fazla kalmıştı. Bu durumu kıskanan Hz. Aişe ve Hz. Hafsa kendi aralarında anlaşp Hz. Peygamber yanlarına geldiği vakit ağzından ağaç şırası kokusu geldiğini söylemeye karar vermişlerdi. Hz. Peygamber, onların bu söylediklerinden dolayı üzüntü duymuş ve bir daha bal yemeye yemin etmiştir. Bunun üzerine Tahrim Suresi'nin ilk ayetleri nazil olmuş ve Hz. Peygamberin kendisine söz konusu yiyecekleri haram kılmaması bildirilmişti.¹⁵⁰⁰ Hz. Peygamberin, eşlerinin yaptığı bu fiile oldukça üzüldüğünü ve oldukça sıkıldığını anlayan Hz. Ömer, onun eşlerine gitmiş, onlara çeşitli nasihatlerde bulunmuş, onları ihtar etmiş ve onlara: "Allah'ın elçisi sizleri boşarsa Allah, ona sizlerden daha hayırlısını verecektir" şeklinde bir ifade sarf etmişti. Onun bu ikazının üzerine Tahrim suresinin şu ayeti inzal olmuştur:¹⁵⁰¹ "Şayet o sizi boşarsa Rabbi ona sizden daha hayırlı, Müslüman, Mümin, itaatkâr, tevbe eden, ibadet eden ve oruç tutan, dul ve bakire eşler verir."¹⁵⁰²

Burada dikkatimizi çeken husus, ayetin lafızlarının Hz. Ömer'in lafızlarıyla bire bir uyumlu olmasıdır. Bu durum, onun meseleleri anlama, yorumlama ve onlara çözümler üretme noktasında oldukça başarılı olduğunu ve aklını vahiyle bütünleştirdiğini göstermektedir.

Hz. Ömer'in lafızları ile birebir mutabık inen ayet, Hz. Peygamberin evindeki huzursuzluğu gidermeye yönelik onun eşlerine bir ihtar olup nihayetinde bir çözüm veya bir cevaptır. Yirmi üç yıllık nübüvvet sürecinde Hz. Peygamber, görevi gereği oldukça sıkıntılı ve bir o kadar da yoğun ve yorucu bir mücadeleye içerisine girmişti. Dinin tebliği, tebliğe karşı oluşturulan küfür cephesi, Müslümanların eğitimi, geliştirilmesi, siyasal, ekonomik ve askeri olarak teşkilatlanması, savaşlar, tehditler, müşrikler, münafıklar ve Yahudilerin fitneleri gibi daha pek çok mesele, Hz. Peygamberin üstesinden gelmesi ve çözmesi ge-

sonra bir başkası daha Hz. Peygamber'in sahabesine küfretmesin.' demiştir. Enbiya Yildirim, makale ss.57, 63.

¹⁵⁰⁰ Taberî, Tefsir, XXIII., 476-480; Râzî, Tefsir, XXX., 568.

¹⁵⁰¹ Müslim, Talak 30; Taberî, Tefsir, XXIII., 488.

¹⁵⁰² "عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّفَكُمُ أَنْ يُدْهَهُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُمْ مُّسْلِمًا مَّوْمِنًا قَائِمًا قَائِمًا عَابِدًا سَائِحًا تَيْبًا وَأَبْكًا" Tahrim 66/5.

reken gerçeklerdi. Bütün bu sıkıntılar yetmezmiş gibi bir de evinde eşlerinin ortaya çıkardığı huzursuzluklar, adeta tuz biber olmuştu. Oysa Allah'ın elçisinin hariçteki problemleri çözmekten yorulduğu vakit dinlenmeye ve rahat ve huzurlu bir ev ortamına ihtiyacı vardı. Eşlerinin üzüntü verici kaprisleri, Hz. Peygamberi ve mücadelesini anlayamamaları ve adeta "yahu ben neyle uğraşıyorum bunlar neyle uğraşiyor" dedirtecek türden basit çekişmeleri ona rahatlık sağlayan huzur verici bir ortamın oluşmasına mani oluyordu. Oysa Hz. Peygamberin morale ve evden gelecek desteğe ihtiyacı vardı. Akl-ı selim sahibi olan Hz. Ömer, bütün bunların farkındaydı ve onun üzerine yük olan ne varsa hep hafifletmek ve ona huzur bulacağı ortam sağlama çabası içerisindeydi. Bu noktada onun en fazla tepki gösterdiği ise kızı Hz. Hafsa olmuştur.¹⁵⁰³

Öte yandan Hz. Peygamber bütün Müslümanların ilgi odağı ve ona ait her şeyin örnek alındığı bir konumdaydı. Onun evinde sonu boşanmalarla sonuçlanacak olan huzursuzluk ve kargaşanın toplum içerisinde gayet normal karşılanacağı, insanlara örnek teşkil edeceği ve böylece toplumun temel taşı olan ailenin sarsılacağı ve Müslümanların toplumun çözülebileceği tehlikesini meydana getireceği imkân dâhilindeydi. Dolayısıyla ayet, bu türden sorunların yol açacağı tehlikeleri böylelikle yok etmiş oldu. Öyle anlaşılmaktadır ki Hz. Ömer'in Allah'ın elçisinin evindeki sorunlarla çokça ilgilenmesinin ve o sorunları çözmek için yoğun çaba sarf etmesinin temelinde bu türden kaygılar yatmaktaydı. Bu yüzden olacak ki o, kendisinin ve ailesinin örnek olarak alındığını¹⁵⁰⁴ bildiği için halifeliği döneminde İslam'ın değerlerine sıkı sıkıya bağlı sade, mütevazı, bir yaşam sürmeye gayret etmiş, söyledikleriyle yaşadıkları arasında bir çelişki meydana gelmesinin önünü tıkamıştır.

3. Hz. Ömer'in düşüncesini tasdik eden bir diğer ayet, savaş esirlerine nasıl muamele yapılacağı hususunda ortaya çıkan görüş ayrılığı neticesinde inmiştir. Bedir savaşında yetmiş kadar müşrik esir alınmıştı. Bunlara ne yapılması gerektiği hususunda Hz. Peygamber danışmanları olan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye görüşlerini sormuştu. Hz. Ömer, esirlerin Müslüman akrabaları tarafından öldürülmesi gerektiği fikrini beyan ederken, Hz.

¹⁵⁰³ Müslim, Talak 30.

¹⁵⁰⁴ Toplum yöneticilerinin örnek alındığını çok iyi bilen Hz. Ömer, Müslüman erkeklerin ehli kitap kadınlarıyla evlenmelerine müsaade etmesine rağmen(Maide 5/5) bunu yasaklamış ve Medâin Valisi Huzeyfe'den, Yahûdî olan karısını boşamasını istemiştir. O, bu uygulamayla, fetihlerden sonra Müslümanlara cazip gelen ve çok yaygınlaşmaya başlayan bu tür evliliklerin önüne geçmek istemiş ve bu kararını uygulamaya, diğer Müslümanlara örnek ve temsil gücü fazla olan valisinden başlamıştır. O bu kararıyla, Müslüman kız ve kadınları düşünmüş ve onların evlenmelerinin tehlikeye düşmesini önlemek istemiştir. İbrahim Paçacı, " Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku(Evlenme ve Boşanma Örneği), İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, 2008, s. 69.

Ebubekir ise onların fidye karşılığında serbest bırakılması düşüncesinde olduğunu söylemişti. Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir'in görüşünü benimsemiş ve onların fidyelerinin verilmesi ve Müslümanlara okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılmasını kararlaştırmıştı. Bu karar üzerine ihtar mahiyetinde Hz. Peygambere şu ayet gelmiştir: "Düşmanı mağlup ettikten sonra arzda hâkimiyetini sağlamlaştırmadıkça esir almak bir peygambere yakışmaz. Siz bu dünyayı tercih ederken, Allah, ahireti istiyor. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Şayet Allah'ın daha önceki hükmü olmasaydı, elde ettiğiniz menfaat yüzünden başınıza mutlaka büyük bir azap gelirdi."¹⁵⁰⁵ Hz. Ömer, ayetin inişinin ertesi gününde Hz. Peygamberi ve Hz. Ebubekir'i oldukça üzüntülü ve ağlar vaziyette gördüğünü, bu durumun sebebini sorduğunda esirleri fidye karşılığında serbest bırakma fikrini benimsemesi ve akabinde söz konusu ayetlerin inmesi olduğunu söylediğini dile getirmiştir.¹⁵⁰⁶ Bu mesele ile ilgili Hz. Peygamberin, "Hattâb'ın oğlunun kararına ters düştüğümüzden dolayı bir ceza gelmiş olsaydı bundan sadece Ömer kurtulurdu." dediği nakledilmektedir.¹⁵⁰⁷

Esirlerin durumuna ilişkin Hz. Ömer'in görüşünü Hz. Peygamber, ilk etapta onun mizacı gereği şiddet içerikli olarak görmüş ve benimsememiş olabilir. Bunun yanında yapısı itibariyle Hz. Ebubekir'in yapısına çok daha yakın gözüken Hz. Peygamberin merhamet duygularının daha baskın çıkmış olması, esirler arasında değer verdiği akrabalarının bulunması, esirleri öldürme fiilinin insanlarda tedirginlik meydana getireceği gibi daha birçok nedenin onu fidye alma fikrini tercih etmesinde etkili olduğu pekâlâ düşünülebilir.

Savaş, Allah'ın emri doğrultusunda öldürmek ve öldürülmek üzere yola çıkan ve karşı tarafı kuvvete ve şiddete dayalı olarak caydırmak, yıldırma ve vazgeçirmek üzere verilen mücadeleden ibarettir. Savaş, sadece meydana başlamaz, aksine karar verilmişinden itibaren tehlikenin son buluşuna kadar devam eder. Dolayısıyla İslam'ın karşısında Müslümanları yok etmek üzere var güçleriyle Bedir'e gelmiş, bu uğurda canını ortaya koymuş olan müşriklerin ölmek veya öldürmek üzere savaşmış olmaları gerçeği üzerinde yoğunlaşılması gereken bir durumdur. Şayet onlar savaşta galip gelmiş olsaydı Müslüman esirlerin hiçbir kurtuluş şansı olmayacaktı.

1505 ما كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنَجِّنَ فِي الْأَرْضِ ثَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْأَخْزَى وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (67) لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ " (68)

1506 Müslim, Cihad 58; Taberî, Tefsir, XIV., 62.

1507 Taberî, Riyadü'n-Nadire Menakibi'l-Aşara, Kahire, trsz., II/290.

Öte yandan savaş ve dolayısıyla öldürme, güveni de tesis etmekte ve toplumun var olmasını garantiye almaktadır. İnsanlar, güvenliklerini tehlikeye gördükleri zamanlarda savaşır ve daima bunun için hazırlık yaparlar. Yani savaş bir bakıma bir toplumun tarih sahnesinde varlığının devamı için vazgeçilmez bir mücadeledir.

Hz. Ömer'in buradaki duruşu, bir öfkenin dışa yansımından ziyade savaşmanın mantığına uygun bir şekilde hareket edilmesi ve bu şekilde savaş ile hedeflenen sonucun mutlak anlamda elde edilmesi gerektiğidir ki bu hedef de Müslümanların Mekke karşısında ciddi bir güç oldukları, şirke karşı tahammüllerinin olmadığı ve her halükarda savaşı yüce değerler uğruna yaptıkları ve bunun uğruna öldürmekten ve öldürülmekten çekilmeyecekleri mesajını karşı tarafa vermek suretiyle onları Müslümanlara karşı hasmane tutumlarından vazgeçirmek ve İslam'ın intişarının önündeki engelleri kaldırmak suretiyle İslam'ı tercih eden ve edecek olanlara yapılan baskıları kırmaktır. Haddizatında Kur'ân-ı Kerim savaş zamanı düşmana karşı tutumlarında Müslümanları "kâfirlere karşı oldukça şiddetli" olarak vasıflandırmakta¹⁵⁰⁸ ve onlara, müşrikleri yakaladıkları yerde öldürmelerini emretmektedir.

Buradan çıkaracağımız sonuç, Hz. Ömer'in savaşı, mantığını ve hedeflerini çok iyi okuduğu, bunu Müslümanların kendi şartlarına uygun bir şekilde yorumladığı, bu doğrultuda esirler konusunda hüküm verdiği gerçeğidir. Hz. Ömer'in ayetin gelişinden önce meseleye odaklanması ve sağlıklı bir karar vermesi ve bu hükmün vahiyle teyit edilmesi, onun tam bir deha olduğunu göstermektedir.

4. Münafıkların gayretleriyle ortaya çıkan ifk hadisesi neticesinde Hz. Peygamberin düştüğü sıkıntıdan kurtulmak üzere Hz. Ömer'in bu konuda ona sunduğu görüşler inen ayetlerle desteklenmiştir. Hz. Peygamber Benî Müstalik seferinden dönerken konakladığı yerde eşi Hz. Aişe takılarını kaybetmiş, ordunun hareket etmesine rağmen geride kalarak onu aramaya koyulmuş ve böylece geride kalmıştı. Akabinde Saffan bin Muattal tarafından fark edilerek tekrar orduya yetiştirilmişti. Bu olay Medine'de duyulunca münafıkların başı olan Ubey bin Selül ve arkadaşları Hz. Aişe'ye iftira atmışlar ve Müslümanlardan Mistah ve Hassan bin Sabit de bu iftiraya dahil olmuşlardı. Söz konusu çirkin iftiraları duyan Hz. Aişe Hz. Peygamberin evinden ayrılıp babasının evine yerleşmiş ve bu durumdan oldukça müteessir olmuştu. Hz. Peygamber de olayı etraflıca soruşturmak ve değerlendirmek üzere yakın çevresindeki insanlarla istişare etmiş ve bu konuda Hz. Ömer'e de görüşünü sormuştu. O da "Ya Rasûlallah Aişe'yi seninle evlendiren Allah'ın

seni aldatmış olabileceğini düşünebilir misin ki hâşâ! Bu çok büyük bir büh-tandır / iftiradır." cevabını vermiş ve akabinde Nur suresinin 11-20 ayetleri inmiştir.¹⁵⁰⁹ Bu ayetler içerisinde "Onu işittiğiniz vakit, "Bunu konuşmamız bize yakışmaz, hâşâ, bu, büyük bir büh-tandır / iftiradır." demeniz gerekmez miydi?"¹⁵¹⁰ şeklindeki ayetin Hz. Ömer'in ifadeleri ile birebir örtüşür vaziyette indiğini görmekteyiz.

Hz. Ömer'in bu olaya yaklaşımı ve onu müspet anlamda değerlendirmesi, onun oldukça olgun bir akla ve vicdana sahip olduğunu göstermektedir. Bu meselenin Medine toplumunda kimler tarafından ve ne şekilde harmanlandığını Hz. Ömer çok iyi bildiği için hakikati dile getirme noktasında hiç tereddüt etmemiş ve Hz. Peygamberi bu konuda bilgilendirmiştir. Bu durum bizlere, Hz. Ömer'in toplumda fitneyi ateşleyen Ubey bin Selül'ü çok iyi tanıdığını, onun karakterini teşhis ettiğini, onun neler yapmaya muktedir olduğunu bildiğini göstermektedir. Nitekim kendisi onu hiç sevmemiş, ona karşı daima sert bir tavır takınmış ve cenaze namazını kılmaması için Hz. Peygamberi de ihtar etmişti¹⁵¹¹ ki bu tutumu dahi ayetle teyit edilmiştir.¹⁵¹²

İfk olayındaki tavrı ile Hz. Ömer, yukarıda değindiğimiz üzere toplumu, topluma yön veren menfi ve müspet kişileri, bunların etkilerini, hareketlerinin yol açacağı sonuçları çok iyi tahlil eden ve buna göre ortaya çıkan sorunlara gayet olgun çözümler üreten ve çoğu defa da bu çözümleri veya cevapları vahiyle örtüşen bir kişilik olarak karşımızda durmaktadır.

SONUÇ

Hz. Ömer, birey olarak toplumun hayatında var olan, onun hayatını yaşayan ve ona karşı duyarsız kalmayan büyük bir değerdir. Hayatı ve Kur'an-ı Kerim'i anlama, yorumlama ve tatbik konusunda Hz. Ömer büyük örnek olarak önümüzde durmaktadır. Onun, vahiy gelmeden önce hayatı ve sorunlarını anlama, yorumlama ve onlara pratik çözümler sunma melekesi, bizlere hayatı ve sorunlarını anlama ve yorumlama noktasında yol gösterebilecektir. Yine Hz. Ömer'in gelmiş olan vahyi anlama, yorumlama ve ondan pratik çözümler üretme melekesi de yine bize vahyi anlama ve yorumlama noktasında yol gösterecektir ki bu da bir bakıma akli ve nakli sağlıklı bir şekilde kullanma ve bunları ortak bir noktada birleştirip çözüm mekanizması haline getirme faaliyetidir. Bu noktada Hz. Peygamberin Hz. Ömer hakkında ifade

¹⁵⁰⁹ Taberî, Tefsir, XIX., 116-132; Riyazu'n-Nadire, II., 295; Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", DİA., XXI., 508.

¹⁵¹⁰ "وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ فَلَمَّ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُيُوتٌ عَظِيمٌ" Nur 24/16.

¹⁵¹¹ Taberî, Tefsir, XIV., 406.

¹⁵¹² Tevbe 9/84.

buyurdıkları "Benden sonra peygamber gelseydi Ömer olurdu."¹⁵¹³ şeklindeki hadisi, onun meseleleri ilahi irade doğrultusunda değerlendirip onlara Hakka uygun bir şekilde çözümler sunmasının, Allah resulünün takdirini kazandığını göstermektedir. Bunu teyit edecek şekilde bir başka hadisinde Hz. Peygamber: "Allah, hakkı Ömer'in lisanına ve kalbine yerleştirmiştir."¹⁵¹⁴ buyurmaktadır. Hz. Ömer'in bu durumunu çok iyi bilen Hz. Ebubekir'in, onu Müslümanları yönetmesi için yerine halife tayin etmesi de bu çerçevede değerlendirilmesi gereken önemli bir mevzudur.

Diğer yandan Hz. Ömer'in, Hz. Peygamberin vefatından sonraki dönemlerde Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerini -özellikle hilafeti döneminde- sorunları çözüme kaynağı olarak görüp başarıyla uygulaması, onun maslahat ve hikmet boyutunu kavrayacak nitelikte bir özelliğe sahip olduğunu da göstermektedir. Bu yüzdendir ki o, Kur'ân-ı Kerim'i maslahat ve maksat çerçevesinde okumuş¹⁵¹⁵ ve böylece vahiyle toplumun pek çok problemini çözüme kavuşturmuştur. Mesela Huzeyfe b. Yeman'ın Yahudi bir kadınla yaptığı evliliğe karşı çıkıp bunun Kur'ân'da meşru olmasına rağmen İslam toplumunun bu türden evlilikleri adet haline getirip Müslüman kadınların mağdur edilebileceği endişesi olduğunu mektupla bildirmiştir.¹⁵¹⁶ Hırsızın elinin kesilmesi gerektiğine dair ayet bulunmasına rağmen bu hükmü uygulamaması da bu çerçevede değerlendirilmektedir.

Buraya kadar söylediklerimiz bizleri, vahyi anlamaya geçmeden önce, vahye muhatap olan hedef kitleyi anlamamız gerektiği sonucuna götürmektedir. Bu noktada öncelikle gereken vahiy değil, her yönüyle toplumdur. Toplum anlaşılmadığında vahyi anlamış olsak da onun, yaşanan çağdaki muhataplarla ilişki kurmasını ciddi anlamda gerçekleştirememiş oluruz. Dolayısıyla Hz. Ömer, yaşadığı toplumu çok iyi anladığı ve onu çok iyi yorumladığı için toplumun sorunlarına çözüm eksenli olarak gelen vahyin ufuklarıyla kendi ufukları bir yerde birleşmektedir ki zannedersen bu önemli bir noktadır. Bu sebeptendir ki onun sorunlara sunduğu çözümler, vahyin çözümleriyle bire bir örtüşmektedir.

Ayetlerin önerdiği çözümlerle Hz. Ömer'in önerdiği çözümlerin çoğu defa bir noktada birleşmesi, vahyin insanın vicdanına ve aklına paralel bir çizgide olduğunu göstermektedir. Burada Müslüman aklın, vahyin de desteğini alarak sağlıklı bir şekilde işletilmesi anlama ve yorumlama bağlamında

¹⁵¹³ Tirmizî, Menâkıb 48.

¹⁵¹⁴ Tirmizî, Menâkıb 45.

¹⁵¹⁵ VII. Kur'ân Sempozyumu (Kur'ân ve Müslümanlar), Bünyemin Erul, "İlk Dönem Kur'ân Okumaları", Fecr Yay., Ankara, 2005, s. 34.

¹⁵¹⁶ Sempozyum, s. 35.

çok sağlıklı sonuçlar doğuracaktır ki önemli olan vahyin ve ideal olanın birlikteliğini akılla kestirebilmektir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Demirci, "Hz. Muhammed'in Öfke Kontrolü (Hz. Ömer'in Diyalogları Bağlamında), Mukaddime, 2014, 5 (2).
- el-Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin bin Mesud, Meâlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'ân, thk.: Muhammed bin Abdullah en-Nemr, Süleyman Müslim el-Harş, Dâru't-Tayyibe, yersiz, 1997 / 1408.
- Bünyemin Erul, "İlk Dönem Kur'ân Okumaları" VII. Kur'ân Sempozyumu (Kur'ân ve Müslümanlar), Fecr Yay., Ankara, 2005.
- Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979.
- Enbiya Yıldım, "Celal Aynasında bir Portre: Hz. Ömer", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c.8. s.1, 2006.
- İbnu'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Abdurrahman bin Ali, Menâkıbu Emiri'l-Müminîn Ömer bin el-Hattab, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1417.
- el-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman Zâdu'l-Mesûr fi İlmi't-Tefsîr, thk.: Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1422.
- İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman bin Muhammed, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, thk.: Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 1419.
- İbrahim Paçacı, " Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evllenme ve Boşanma Örneği), İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 11, 2008.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed bin Ahmed, el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân, thk.: Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfiyyiş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1382.
- Mehmet Akbaş, "Hz. Ömer'in Kırbacı" Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, cilt: XV, sayı: 1.
- El-Mesudî, Ebu'l-Hasen Ali bin Huseyin, Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher, thk. ve neşr: M. Abdulhamid, Mısır, 1964.
- Mukatil bin Süleyman, Tefsîru Mukatil bin Süleyman, thk.: Abdullah Mahmud Şehhate, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1423.
- Mustafa Fayda, "Ömer" mad., DİA.,
- Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", DİA., XXI.,
- en-Nemerî, Ebu Zeyd Ömer bin Şebbe, Târihu'l-Medinetü'l-münevver, tahk. Fehim Muhammed Şeltût.
- er-Razî, Ebu Abdillâh Muhammed bin Ömer, Mefâtihu'l-Gayb, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, 1420.
- es-Suyûtî, Abdurrahman bin Ebîbekir Celaleddin, ed-Durru'l-Mensûr, Daru'l-Fikr, Beyrut, trsz.

--- İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk.: Mustafa Rayb el-Buğa, Daru'l-Ulûmi'l-İnsani, Dimeşk, 1414.

et-Taberî, Muhammed bin Cerir bin Yezid, Camiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân, thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, yersiz, 2000.

Et-Taberî, Ebü'l-Abbas Muhibüddin Ahmed Muhibüddin, Kitabü'r-Riyazi'n-Nazire fi Menakibi'l-Aşere, thk. Muhammed Bedreddin en-Nu'asani, Riyadü'n-Nadire Menakibi'l-Aşara, Kahire, trsz.

el-Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali bin Ahmed, et-Tefsirul Basît, thk.: Muhammed bin Suud, İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, yersiz, 1430.

ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzîl, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1407.

HZ. ÖMER'İN HADİS AÇISINDAN SAHİHAYN'DAKİ YERİ

Ali KARAKAŞ*

ÖZET

İslâm tarihinde önemli bir yeri olan Hz. Ömer, hadis kültürü açısından da önemli bir yere sahip bulunmaktadır. O, hadis rivayeti konusunda çok hassas davranmış ve Sahabe-i Kirâm'ı, bizzat Hz. Muhammed'den (SAV) duydukları hadisleri nakletmeleri hususunda uyarmıştır. O, İslâm kültürünün temelini oluşturan sahabe neslindedir. Onun, İslâm dininin birinci kaynağı olan Kur'ân'ın yazılıp muhafaza edilmesinde etkisi olduğu gibi, İslâm dininin ikinci ana kaynağı olan hadislerin tespit ve rivayetlerinde de ciddi katkıları vardır. Onun naklettiği 539 kadar hadis, Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Bunların 81 tanesi Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiü's-Sahih* isimli eserlerinde bulunmaktadır. Onun rivayet ettiği 26 hadis, hem Buhârî hem de Müslim'de ortak olarak geçmektedir. Yalnız Buhârî'de 34 ve yalnız Müslim'de de 21 hadisi vardır. Hz. Ömer'in naklettiği hadisler, fıkıh ağırlıklıdır. Bu nedenle onun, İslâm fıkının oluşmasında da önemli rolü olmuştur. Biz bu tebliğimizde, Hz. Ömer'in hadis ilmindeki yeri hakkında kısa bir bilgiyi verdikten sonra, onun Sahîhayn'de geçen hadislerinden bazı örnekler verip senet ve metin açısından onların üzerinde duracağız. Bu sempozyumu düzenleyen, maddi ve manevi yönden katkıda bulunan tüm kişilere teşekkür ediyorum.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ömer, Hadis, İslâm, Buhârî, Müslim.

GİRİŞ

Tüm insanlara barış, huzur, saadet ve mutluluk va'di ile ortaya çıkan İslâm dininin iki ana temeli vardır. Bunlar, Allah'ın kelamı olan Kur'ân ve Hz. Muhammed'in (SAV) sünnetidir.¹⁵¹⁷ Bunu belirten Hz. Muhammed (SAV), bir hadiste, "Size iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye uygun hareket ettiğiniz müddetçe, hiç-

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹⁵¹⁷ Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, el-Mektebtü'l-İslamiyye İstanbul 1979, s.131 vd; Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz., s. 97 vd.

bir zaman sapıtmayacaksınız. Bu iki şey, Allah'ın kitabı olan Kur'ân ve benim sünnetimdir"¹⁵¹⁸ diye haber vermiştir.

Bu hadiste, Allah'ın kelamı olan Kur'ân, İslâm dininin ana kaynağı olarak haber verilmiştir. İkinci derecede yer alan sünnet ise, Kur'ân'ın tefsir ve açıklaması durumundadır.¹⁵¹⁹ "Senne-yesünnü" fiilden türemiş bir isim olan "sünnet", kelime olarak hayat tarzı, bir yaşam modeli, hal, tavır, gidişat, yol, kanun, tabiat, yön ve benzeri daha pek çok anlamlar için kullanılmaktadır.¹⁵²⁰ Terim açısından ise sünnet, Hz. Muhammed'in (SAV) yapmış olduğu davranışları, söylediği sözleri ve tasvip ettiği takrirleridir.¹⁵²¹ Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde de, Hz. Muhammed'in (SAV) sünnetinin önemine işaret edilmektedir.

Hz. Muhammed (SAV), Allah tarafından Cebrail (AS) vasıtası ile kendisine gönderilen ayetleri hem ezberliyor, hem de vahiy kâtiplerine yazdırıyordu.¹⁵²² O, bu konuda herhangi bir problemin yaşanmaması için nazil olan her ayeti hemen ezberliyordu. Onun bu hassasiyeti, Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde dile getirilmektedir.¹⁵²³ Dolayısı ile Kur'ân ayetlerinin tespiti hususunda herhangi bir problem söz konusu değildir. Hadislerin tespiti ise, Kur'ân'ın tespitinden biraz daha farklıdır. Hadis, ilk dönemlerde az miktarda yazılmış olsa da, daha çok rivayet yolu ile sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu nedenle bu ilmi sahada çeşitli problemler söz konusu olmuştur. Hadislerin naklinde ravilerin büyük ölçüde önemi vardır. Sahabe, hadis rivayetinin ilk halkasını oluşturmakta ve Hz. Muhammed (SAV) ile insanlık arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Dolayısı ile hem bir sahabi olarak hem de İslam devletinin Halifesi olarak Hz. Ömer'in de hadis rivayetinde büyük bir etkisi olmuştur. Bu nedenle

¹⁵¹⁸ Ebû Dâvûd, Menâsik, 56, hadis no: 1905; İbn Mâce, Menâsik, 84, hadis no: 3074; Muvatta, Kader,1, hadis no: 3; İbn Hanbel, III, 26; el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1938, III, 240.

¹⁵¹⁹ ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dârü'l-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32.

¹⁵²⁰ el-Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman el-Ferâhîdî, "senne" *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 285; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed bin Ahmed bin el-Ezher el-Herevî, "senne", *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, IX, 426 vd.. İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, "senne", *Lisanu'l-Arap*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994. XIII, 220 vd.; Zeydân, Abdulkerim ve Abdulkahhar Davud Abdullah, *Ulûmu'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Dîmeşk 2011, s. 12.; Koçyiğit, Talat, "sünnet", *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 429; Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 284.

¹⁵²¹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1987, s.62, 64; Zeydân *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 13; Karakaş, Ali, "Oksidentalizmde Etik Değerler", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Akader, Diyarbakır 2015, yıl: 13, sayı: 26, s. 182 vd.

¹⁵²² Zerkanî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ülümi'l-Kur'ân*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 167 vd.

¹⁵²³ Bkz. el-Hicr 15/9; Tahâ 20/114; el-Kiyâme 75/17.

onun hadis rivayetindeki yeri özellikle Sahihayn'de yer alan rivayetleri hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız. Önce onun hayatı hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

1. Hz. Ömer

Hz. Ömer'in (ö. 23 / 644) İslâm tarihinde önemli bir yeri vardır. Onun tam adı, Ebu Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî'dir. Mekke'de dünyaya gelen Hz. Ömer'in doğum tarihi ihtilafıdır. Hz. Ömer'in Müslümanlığı döneminde olduğu gibi, Müslüman olmadan önceki hayatında da aktif bir yapıya sahipti. O, okuyup yazan, şiir okuyan, güzel konuşan, ensâb bilgisine sahip olan ve çeşitli spor faaliyetleri olan bir kişi idi. Aynı zamanda o, iyi silah da kullanırdı.¹⁵²⁴

Hz. Ömer, İslâm'ın altıncı yılında Müslüman olmuştur. Onun nasıl Müslüman olduğuna dair farklı rivayetler vardır. O İslam dinine girdikten sonra, Müslümanlar ilk defa toplu bir şekilde Kâbe'ye giderek açıktan beraber namaz kılmışlardır. Bilahare Hz. Muhammed (SAV) onun hakkında övücü pek çok şey söylemiştir.¹⁵²⁵

Hz. Ömer, aile efradı ile birlikte toplu bir şekilde aleni olarak Mekke'den Medine'ye hicret etmiş ve Medine'de Hz. Muhammed (SAV) adına kadınlardan biat almıştır.¹⁵²⁶ O, ilme çok meraklı olan bir şahsiyetti. Hz. Muhammed'in (SAV) İlminden istifade etmek için sürekli onunla beraber olmaya çalışıyordu. Hatta onun yanına gidemediği günlerde ise, nazil olan ayetleri başka sahabe-den öğrenmeye gayret ederdi. Çünkü sahabe, Hz. Muhammed'den (SAV) öğrendiklerini birbirlerine öğretmeyi bir vecibe olarak telakki ediyorlardı.¹⁵²⁷

Hz. Muhammed (SAV) vefat edince, Hz. Ömer onun vefat haberini kabul etmek istememiş ve bunu söyleyenlere çok sert tepki göstermiştir. Bunun üzerine Hz. Ebubekir Kur'an'dan bazı ayetler¹⁵²⁸ okuyarak onu teskin etmiştir.¹⁵²⁹

¹⁵²⁴ Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Me'mûn Sağırcı, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 2014, XXVIII, 71 vd.; İbn Hacer, Şihabuddin Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalanî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, VII, 371 vd.; Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 44.

¹⁵²⁵ Buhârî, Fedâilu Ashâbi'n-Nebi, 4, hadis no: 3655; 6, hadis no: 3679-3694; Menâkibü'l-Ensâr, 35, hadis no: 3863-3867; Müslim, Fedâilü's-Sahabe, 14-25, hadis no: 2389-2400; Tirmizî, Menâkib, 18, hadis no: 3681-3695.

¹⁵²⁶ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Daru Sadr, Beyrut 2014, VIII, 7.

¹⁵²⁷ Buhârî, İlim, 27, hadis no: 89; Sallâbî, Ali Muhammed, *Hz. Ömer*, trc. Mehmet Akbaş, Ravza Yayınları, İstanbul 2016, s. 222.

¹⁵²⁸ Alu İmrân, 3/144.

¹⁵²⁹ Buhârî, Fedâilu Ashâbi'n-Nebi, 5, hadis no: 3667, 3668, 3670; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, II, 266 vd.; Zebidi, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve*

Hz. Ömer, Hz. Muhammed'in (SAV) vefatından sonra Hz. Ebubekir'in halife olarak seçilmesinde hazır bulunmuş, ona biat etmiş ve halifelüğünün bitimine kadar ona danışmanlık yapmıştır.¹⁵³⁰

Yemâme'de hicri 12 miladi 633 yılında yalancı peygamber Müseyleme-tü'l-Kezzâb ile yapılan savaşta 70 kadar Kur'an hafızı şehit olmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'e hafızların şehit olduğunu, Kur'an'ın giderek kaybolması konusunda endişe duyduğunu dolayısı ile yazılı Kur'an ayetleri-nin toplatılarak bir araya getirilmesinin gerektiğini teklif etmiştir. Bu konuda başta kararsız davranan Hz. Ebubekir, daha sonra Zeyd b. Sabit (ö.45 / 665) başkanlığında bir komisyon kurdurmuş ve Kur'an ayetlerini bir araya toplata-rak kitap haline getirmiştir.¹⁵³¹

Hz. Ebubekir, gerekli gördüğü durumlarda Hz. Ömer'i yerine vekil olarak tayin etmiştir. Örneğin hac mevsiminde onu hac emiri olarak görevlendirmiştir.¹⁵³² Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'in hicri 13, miladi 634 yılında vefat etmesinden itibaren, şehit edildiği hicri 23, miladi 644 yılına kadar halifelik yapmıştır. Onun halifeliği döneminde İslâm devleti Arabistan'ın dışında başta İran, Irak, Şam ve Kudüs olmak üzere dünyanın dört bir yanına doğru hızla genişlemeye başlamıştır. Onun döneminde pek çok millet İslam dini ile tanışıp Müslüman olmuştur.¹⁵³³

Hz. Ömer, hayatı boyunca ve özellikle de halifeliği sırasında çeşitli İslâmî ilimlere katkıda bulunmuştur. O, hadis alanında olduğu gibi, fıkhıta da Hz. Ebubekir ile birlikte "Şeyhayn" diye anılmıştır.¹⁵³⁴ Pek çok kere Hz. Muham-med'in (SAV) övgüsüne ve duasına mazhar olan¹⁵³⁵ Hz. Ömer, aynı zamanda müsteşrikler tarafından da çeşitli yönlerden tenkit edilmiştir.¹⁵³⁶ Hz. Ömer'in

Tecrid-i Sarih Tercemesi, trc. Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara 1970, XI, 26 vd.

¹⁵³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, II, 190 vd.; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 45.

¹⁵³¹ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 3, hadis no: 4986, 4987; İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muham-med, *en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr*, thk. Muhammed Salim Muhaysin, Matbaatu Mustafa, Kahire tsz. I, 7: es-Süyûtî, Abdürrahman Celalüddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır 1978, I, 71; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 62 vd; Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kay-nakları*, İFAV, İstanbul 1991, s. 98.

¹⁵³² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, III, 177, 186; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 45.

¹⁵³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, III, 367; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 46.

¹⁵³⁴ Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 46.

¹⁵³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, III, 267; Tirmizî, Menâkib, 18, hadis no: 3681-3695; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XXVIII, 72 vd

¹⁵³⁶ Bkz. Abbott, Nabia, *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*, trc. Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1999, s. 64, 66, 69.;a. mlf. "İslâm'ın İlk Döneminde Kadın ve Devlet", *BELGÜ*, trc. M. Hanefi Palabıyık ve Betül Kınay, *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi*, Ardahan 2015, Yıl: 1, sayı: 1, s. 112,115, Ardahan 2015.;Vida, G. Levi

hayatı hakkında bu kısa bilgileri verdikten sonra şimdi de onun hadisçiliği ile ilgili bazı bilgiler vermeye çalışacağız.

2. Hz. Ömer'in Hadis İlimindeki Yeri

Hz. Ömer, pek çok ilim dalında olduğu gibi hadis kültürü açısından da önemli bir yere sahip bulunmaktadır. O, hadis rivayeti konusunda çok hassas davranmış ve Sahabe-i Kirâm'ı, bizzat Hz. Muhammed'den (SAV) duydukları hadisleri nakletmeleri hususunda uyarmıştır. Bilindiği gibi Hz. Muhammed'in (SAV) zamanında, nazil olan Kur'ân ayetleri hem ezberleniyor, hem de yazılıyordu. Kur'ân ayetlerine karışmaması için, hadislerin o dönemde yazılmasına pek sıcak bakılmıyordu. Ancak az da olsa, o dönemde bazı hadisler yazılmıştır. Hz. Muhammed'in (SAV) vefatından sonra, zaman ilerledikçe hadisler hem rivayet hem de yazı ile aktarılıyordu. Bu arada çeşitli sebeplerden uydurulan pek çok hadis olmuştur. Hadislerin uydurma bilgilerden korunması için, söylenen her hadisin hem senet hem de mana yönünden tenkide tabi tutulması gerekiyordu. İşte bu tenkide tabi tutma olayı, sahabe döneminden itibaren uygulanmaya başladı. Sahabe döneminde hadis tenkitçiliği açısından meşhur olan bazı kişiler vardır. Bunlar, Ubâde b. Sâmit (ö. 34 / 654), Ali b. Ebî Talib (ö. 40 / 660), Zeyd b. Sabit (ö. 45 / 665), Hz. Aişe (ö. 57 / 667), Abdullah b. Abbas (ö. 68 / 687), Abdullah b. Ömer (ö. 74 / 693), Enes b. Malik (ö. 93 / 711) ve benzeri kişilerdir. Hz. Ömer'in de bunlar arasında önemli bir yeri vardı.¹⁵³⁷

Hadislerin tespitinde son derece titiz davranan Hz. Ömer'in, bu hususta şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Size bir sünen kitabı yazmaktan bahsetmiştim. Fakat sonradan düşündüm ki, sizden önce Ehl-i kitap Allah'ın kitabından başka kitaplar yazmış ve o kitaplar üzerine düşerek Allah'ın kitabını terk etmişlerdi. Yemin ederim ki, Allah'ın kitabını hiçbir şey ile gölgelemem."¹⁵³⁸ Hz. Ömer'in bu tür açıklamaları, onun Kur'ân'dan sonra hadise son derece önem verdiğini ortaya koymaktadır. Ancak o, herhangi bir sözün

Della, "Ömer b. Hattâb", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1964, IX, 468 vd.

¹⁵³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, III, 287; Aşık, Nevzat, Sahabe ve Hadis Rivâyeti, Akyol Neşriyat, İzmir 1981, s. 250 vd.; Çelik, Ali, "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 1995, sayı: 2, s. 254; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 47.

¹⁵³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, III, 287; Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *Takyîdu'l-İlm*, thk. Said Abdulğaffâr Ali, Dâru'l-İstikâme, Kahire 2004, 49; Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, II, 7 vd.; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 47; Karataş, Mustafa, "Hadis Rivayeti Karşısında Sahabenin Tutumu", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2000, cilt: 36, sayı: 1, s. 7 vd.

Kur'ân'a karışmaması hususunda dikkatli davranmıştır. Hz. Ömer ile ilgili anlatılan başka bir rivayet de, onun bu husustaki hassasiyetini göstermektedir. O, Karaza b. Ka'b (ö. 30 / 670) başkanlığındaki bir heyeti Kufe'ye gönderirken, abdest almış, onlarla beraber yürümüş ve onlara şu tavsiyelerde bulunmuştur: "Sizler, şimdi öyle bir kavme gidiyorsunuz ki, onlar çokça Kur'ân okurlar. Onlar, ashab diye sizlere saygı gösterecekler. Aman ha! Onların yanında az hadis rivayet ediniz ve onları Kur'ân okumaktan alıkoymayınız. Beni yanınızda biliniz."¹⁵³⁹ Hz. Ömer'in bu tavsiyesi, onunu hadis rivayeti hususunda dikkatli olmanın gerektiğini göstermektedir. Aslında o, gönderdiği heyete hadise önem vermemesini söylememiştir. Aksine o, hadise gereken tazim ve hürmeti göstermesini istemiştir. Bir de o, hadis rivayeti ile meşgul olup asli görevleri olan tebliğ konusunda gevşememelerini düşünmüştür.¹⁵⁴⁰

Hz. Ömer'in hadis yazımı konusunda bu derece titiz davranmasının diğer bir sebebini ise, siyasi olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276 / 889), bu hususta şöyle bir açıklamada bulunmuştur: "Hz. Ömer bu tutumu ile rivayetlerin artmamasını, art niyetli kişilerin uydurdıkları sözlerin sağlam hadislerin arasına karışmamasını amaçlamıştır."¹⁵⁴¹

Hz. Ömer'in naklettiği 539 kadar hadis, Kütüb-i Sitté'de yer almaktadır. Bunların 81 tanesi Buhârî ve Müslim'in el-Câmiü's-Sahih isimli eserlerinde bulunmaktadır. Onun rivayet ettiği 26 hadis, hem Buhârî hem de Müslim'de ortak olarak geçmektedir. Yalnız Buhârî'de 34 ve yalnız Müslim'de de 21 hadisi vardır.¹⁵⁴² Hz. Ömer'in Kütüb-i Sitté'nin dışında da rivayet edilen hadisleri vardır. Kendisinden rivayet edilen hadisler, bazı hadis kitaplarında "Müsned" ismi ile bir araya getirilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

1 – Ya'kûb b. Şeybe b. Salt es-Sedûsî (ö. 262 / 875), *Müsnedu Emiri'l-Mü'minîn Ömer b. el-Hattâb*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Müessesetü'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1985.¹⁵⁴³

2 – Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesir b. Gâlib et-Taberî (ö. 310 / 923), *Tehzîbü'l-Asâr ve Tafsilü's-Sabit an Resûlillahi mine'l-Ahbâr Müsnedu*

¹⁵³⁹ İbn Mâce, Mukaddime, 3, hadis no: 28; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlih ve Mâ Yenbeğî fi Rivâyetihî ve Hamlih*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muessesetü'r-Risâle, Dimaşk 2012, s. 382; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 47.

¹⁵⁴⁰ Hatiboğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul 2012, I, 52.

¹⁵⁴¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889), *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, Mısır 1326, s. 48.

¹⁵⁴² Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 47.

¹⁵⁴³ Özdemir, Veysel, "Hadislerin Sihhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilahının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2013, sayı: 45, s. 89.

Ömer b. el-Hattâb, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Matbatü'l-Medeni, Kahire 1983.¹⁵⁴⁴

3 – Ebubekir Ahmed b. Selmân b. Hasan en-Neccâd el-Bağdâdî (ö...), *Müsnedu Ömer b. el-Hattâb*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1994.

4 – Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Şihabiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şafîû (ö. 774 / 1373), *Müsnedü'l-Farûk Emiri'l-Mü'minîn Ebu Hafs Ömer b. el-Hattâb ve Akvâluhu alâ Eboâbi'l-İlm*, thk. Abdulmuti' Emin Kal'acî, Kahire 1991.¹⁵⁴⁵

Hz. Ömer, başta Hz. Muhammed (SAV), onun dışında Hz. Ebubekir ve Ubey b. Ka'b (ö.22 / 642) gibi sahabeden hadis nakletmiştir. Hz. Osman (ö.36 / 656), Hz. Ali (ö.40 / 660), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö.55 / 674), Talha b. Ubeydullah (ö.36 / 656), Abdurrahman b. Avf (ö. 33 / 653), Abdullah b. Mesud (ö. 30 / 650), Huzeyfe b. el-Yaman (ö. 36 / 658), Ebu Hureyre (ö. / 62681), Hz. Aişe (ö.57 / 667) ve daha pek çok sahabe kendisinden hadis nakletmişlerdir. Bir de çocukları Abdullah (ö.737692), Asım (ö.70 / 689) ve hafsâ da ondan hadis rivayet etmişlerdir. Tabiinden kendisinden hadis nakledenlerin başında Kadi Şüreyh (ö. 79 / 698), Alkame b. Vakkas el-Leysî (ö. 86 / 705), Said b. el-Müseyyeb (ö.94 / 713) ve daha pek çok kişi gelmektedir.¹⁵⁴⁶

Hz. Ömer, özellikle fıkhi ilgilendiren hadislere ayrı bir ilgi göstermiştir. Nitekim Hz. Muhammed'in (SAV) zekât ile ilgili bazı hükümleri yazılı olarak Hz. Ebubekir'e verdiği ve bunların daha sonra Hz. Ömer'e intikal ettiği rivayet edilmektedir.¹⁵⁴⁷ Hz. Ömer, Hz. Muhammed'in (SAV) özellikle fıkıhla ilgili fiil ve açıklamalarını dikkatle izleyip dinlemiş, onlardan çeşitli hükümler çıkarmaya çalışmıştır. O, Hz. Muhammed'in (SAV) vefatından sonra ortaya konan fıkhi hükümlerin tespitinde, isabetli görüşleri ön plana çıkmıştır. Ayrıca o, fetva veren meşhur yedi sahabiden biridir. Hz. Ömer, hükümlerin tespitinde Kur'ân, sünnet ve re'ye göre hareket etmiştir. O, işittiği bir haberi vahid ile kendi reyî çeliştirdiği zaman, kendi görüşünden vaz geçerek haberi vahid ile amel etmeyi tercih etmiştir.¹⁵⁴⁸ Ayrıca Hz. Ömer, hadis rivayet eden kişilerden, söy-

¹⁵⁴⁴ Akdokur, Fatma, "Tehzibü'l-Âsâr" Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara 2010, s. 67 vd.

¹⁵⁴⁵ Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 48; Özaydın, Abdülkerim, "İbn Kesir, Ebü'l-Fida", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 133 vd.

¹⁵⁴⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XXVIII, 71; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VII, 371 vd.

¹⁵⁴⁷ Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyry*, II, 23 vd.

¹⁵⁴⁸ Şafîû, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), er-Risâle, thk. Abdüllatif el-Humeym ve Mahir Yasin el-Fahl, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 379 vd. no: 1182, 1183; Çelik, "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, s. 269; Koçak, Muhsin, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 51.

ledikleri hadislerin doğruluğu için çoğu kere şahit getirmelerini istemiş ve rivayet ettiği hadisin doğruluğu hakkında şahit getiren ravilerin rivayet ettiği hadisleri kabul etmiştir.¹⁵⁴⁹ Ancak o, rivayet ettiği hadislerin doğruluğu hakkında şahit getirmeyen ravilerin rivayet ettiği hadislerin doğruluğunu kabul etmemiştir. Örneğin Ma'kil b. Yesâr (ö. 59 / 679), Hz. Muhammed'in (SAV) mirastan dedeye altıda bir verdiğini anlatınca, Hz. Ömer ona, "Bunu seninle beraber başka kim biliyor?" diye sormuş. Ma'kil, "Bilmiyorum" diye cevap vermiştir. Hz. Ömer, bunun üzerine onun bu rivayetini dikkate almamıştır.¹⁵⁵⁰ Nitekim onun bu rivayeti İslâm hukukunda da dikkate alınmamıştır ve dedeye de miras verilmemektedir. Hz. Ömer'in hadis ilmindeki yeri ile ilgili bu bilgileri verdikten sonra şimdi de onun Buhârî'deki rivayetlerinden bir örnek vererek senet ve metin açısından değerlendirmesini yapacağız.

3. Hz. Ömer'in Buhârî'deki Rivâyetleri

Yukarıda da açıkladığımız gibi Hz. Ömer'in naklettiği 539 kadar hadis, Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Bunların 81 tanesi Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiü's-Sahih* isimli eserlerinde bulunmaktadır. Onun rivayet ettiği 26 hadis, hem Buhârî hem de Müslim'de ortak olarak geçmektedir. Yalnız Buhârî'de 34 ve yalnız Müslim'de de 21 hadisi vardır.¹⁵⁵¹ Biz burada sırası ile önce onun Buhârî'de, sonra Müslim'de ve ondan da sonra hem Buhârî hem de Müslim'de geçen hadislerinden birer örnek vereceğiz. Ayrıca verdiğimiz bu hadis örneklerini hem metin hem de senet açısından değerlendirmeye çalışacağız. Önce örnek olarak sadece Buhârî'de nakledilen bir hadisi alıp inceleyeceğiz:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، ح قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَقَالَ ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي ثَوْرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عُمَرَ، قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَجَارٌ لِي مِنَ الْأَنْصَارِ فِي بَيْتِي أُمِّيَّةَ بْنِ زَيْدٍ وَهِيَ مِنْ عَوَالِي الْمَدِينَةِ وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ التَّرْوَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَنْزِلُ يَوْمًا وَأَنْزِلُ يَوْمًا، فَإِذَا تَرَلْتُ جِئْتُهُ بِخَبْرٍ ذَلِكَ الْيَوْمِ مِنَ الْوَحْيِ وَعَبْرِهِ، وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَتَرَلُ صَاحِبِي الْأَنْصَارِيُّ يَوْمَ نَوَيْتِهِ، فَضَرَبَ بَابِي ضَرْبًا شَدِيدًا، فَقَالَ: أَمَّ هُوَ؟ فَفَرَعْتُ فَخَرَجْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: قَدْ حَدَّثَ أَمْرٌ عَظِيمٌ. قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلَى حَفْصَةَ فَإِذَا هِيَ تَبْكِي، فَقُلْتُ: طَلَّقَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَتْ: لَا أَدْرِي، ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ وَأَنَا قَائِمٌ: أَطَلَّقْتَ نِسَاءَكَ؟ قَالَ: «لَا» فَقُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ

Buhârî'de yer alan bu rivayete göre Hz. Ömer şöyle söylemiştir: "Medine çevresinde bulunan Beni Umeyye b. Zeyd kabilesine mensup Ensar'dan bir komşum vardı. Ben ve bu komşum, her gün sıra ile birimiz Hz. Muhammed'in (SAV) yanına varıyorduk. O gün için nazil olan vahiyleri ve diğer bilgileri tes-

¹⁵⁴⁹ Buhârî, İsti'zân, 13, hadis no: 6245; Müslim, Adab, 37, hadis no: 2153.

¹⁵⁵⁰ Ebû Dâvûd, Ferâiz, 6. Hadis no: 2897.

¹⁵⁵¹ Fayda, "Ömer", *DîA*, XXXIV, 47.

pit ediyorduk. Eve gelince de birbirimize anlatıyorduk. Bu arkadaşımın böyle anlaşıyordu. Bir gün arkadaşım kendi nöbetinde Hz. Muhammed'in (SAV) yanına gitmişti. O, heyecanla gelip bizim kapımızı sert bir şekilde çalarak beni sordu. Ben, korkarak onun yanına çıktım. Arkadaşım bana, 'Hz. Muhammed'in (SAV) evinde büyük bir olay meydana geldi' dedi. Ben, Hz. Hafsa'nın odasına girdim ve onun ağladığını gördüm. Ben ona, 'Hz. Muhammed (SAV) sizleri boşadı mı?' diye sordum. O, 'Bilmiyorum' diye cevap verdi. Sonra ben Hz. Muhammed'in (SAV) yanına vardım ve ayakta olduğum halde kendisine, 'Sen hanımlarını boşadın mı?' diye sordum. O, 'Hayır!' diye cevap verdi. Bunun üzerine ben, 'Allahu ekber!' diye tekbir getirdim."¹⁵⁵²

Buhârî, bu hadisi iki ayrı ravi gurubundan nakletmiştir. Birinde o, bu hadisi Ebü'l-Yeman'dan, o Şuayb'dan, o da Zührî'den nakletmiştir. Buhârî bu hadisi nakle ederken ayrıca "Kale Ebu Abdillâh" demektedir. Ebu Abdillâh, Buhârî'nin kendisidir. O İbn Vehb'ten, o Yunus'tan ve o da İbn Şihâb'tan nakletmiştir. Burada adı geçen İbn Şihâb ve diğer rivayette geçen Zührî, aynı kişidir. İbn Şihâb, yani Zührî, bu hadisi Ubeydullah b. Abdillâh b. Ebî Sevr'den, o Abdullâh b. Abbas'tan ve o da Hz. Ömer'den nakletmiştir. Bu senet zincirinde toplam, dokuz ravi vardır.¹⁵⁵³

¹⁵⁵² Buhârî, İlim, 27, hadis no: 89.

¹⁵⁵³ Kirmânî, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, II, 97 vd.; İbn Hacer, Ahmed b. Ali, el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2005, I, 244 vd.; Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002, II, 144 vd.; Gürânî, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed, el-Keveserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî", thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2008, I, 196; Kastalânî, Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, I, 279 vd. Bu senet zincirinde yer alan ravileri kısaca tanıtmak istiyoruz: Ebü'l-Yemân: Onun tam adı, el-Hakem b. Nafî el-Behrânî el-Hımsî'dir (ö. 222/836). Ebü'l-Yemân, sika ve saduk bir ravi olarak kabul edilmiştir. O, Şuyb b. Ebî Hamzs, Hureyz b. Osman, Ataf b. Halid, Said b. Abdilaziz, Safvan b. Amr ve daha pek çok kişiden hadis nakletmiştir. Başta Buhârî olmak üzere Abdullâh ed-Dârimî, Amr b. Mansûr, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main ve daha pek çok kişi kendisinden hadis nakletmişlerdir. (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 395 vd.; XII, 253; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 2001, I, 192). Şuayb: Onun tam adı, Şuayb b. Ebî Hamza'dır (ö. 162/778). Şuayb, başta Zührî ve Nafî olmak üzere pek çok kişiden hadis nakletmiştir. Ebü'l-Yemân, Ali b. Abbas ve daha pek çok kişi, ondan hadis nakletmişlerdir. Kendi oğlu Bişr'in de kendisinden hadis nakledenlerin arasında önemli bir yeri vardır. Cerh ve tadil alimleri, onun hadis rivayetinde sika, sebt ve hafız olduğunu kaydetmişlerdir. (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 318 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 338). İbn Şihâb ez-Zuhrî: Ebü Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124/742). ez-Zuhrî, hadisleri Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) emri ile resmen tedvin eden ilk kişidir ve tâbiündendir. O, Abdullâh b. Ömer, Câbir b. Abdillâh, Enes b. malik, Sehl b. Sa'd, Ebü Tufeyl, Abdurrahman b. Ezher, Sâib b. Yezid ve daha pek çok sahâbeden hadis almıştır. Ayrıca o, Said b. Museyyeb, Urve b. Zubeyr, Ata b. Ebî Rabâh, Abdurrahman b. Hürmüz, Amre binti Abdurrahman ve ben-

Bu hadisten anlaşıldığına göre Hz. Ömer, Hz. Muhammed'in (SAV) yanında bulunmaya, onun hal ve hareketlerinden ders almaya ve onun hadislerini tespit etmeye özen göstermiştir. O, gidemediği zamanlarda haberleri arkadaşlarından almıştır. Çünkü sahabe, birbirlerine güveniyor ve birbirinin sözüne itibar ediyordu. Buna göre hadis kültüründe haberi vahid kabul edilmiş ve sahabe mürseli ile amel edilmiştir. İlimin önemini vurgulayan bu hadis, hem ilim öğrenmeyi hem de çalışıp rızık elde etmeyi haber vermektedir. Ayrıca bu hadisten anlaşıldığına göre, baba damadının iznini almadan onun evine yani onun hanımı olan kızının evine girebilir. Çünkü Hz. Ömer, Hz. Muhammed'den (SAV) izin almadan kızı Hz. Hafsa'nın evine girmiştir. Yine bu hadiste bildirildiğine göre, başkasının evine girmek için kapıyı çalıp izin istemek ge-

zeri tabiilerden de ilmi yönden istifade etmiştir. Ata b. Ebî Rabâh ve Ömer b. Abdulaziz, onun hocaları olmalarına rağmen, kendisinden hadis almışlardır. Ayrıca Malik b. Enes, Ma'mer b. Râşid, Süfyan b. Uyeyne ve daha pek çok kişi ondan hadis almışlardır. Hicri 124 yılında Şam yakınlarında bulunan Bedâ denilen yerde vefat eden ez-Zuhrî, özellikle hadis tedvininde önemli bir yere sahip olduğu için, hadis kaynaklarında onun hakkında geniş bilgi verilmektedir.¹⁵⁵³ İbn Vehb: Ebû muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri (ö. 197/813). Hicri 125 yılında Mısır'ın Kahire şehrinde doğan İbn Vehb, Benî Fihri kabilesinin azatlılarından. O, İmam Malik'in önde gelen talebelerinden olan önemli bir fahih ve muhaddistir. Ayrıca o, Leys b. Sa'd, Süfyan es-Sevri, Süfyan b. Uyeyne, İbn Cüreyc ve benzeri pek çok âlimden hadis almıştır. İbn Vehb, son derece güvenilir bir hadis ravisi olarak kabul edildiğinden dolayı, kendisine bu konuda çok rağbet edilmiştir. Hatta bir seferinde hadis rivayet ederken, aşırı izdiham meydana gelmiş ve kendisi bu izdihamda yaralanmıştır. Bunun üzerine o, bir daha hadis rivayet etmeyeceğine dair yemin etmiştir. Fakat sonradan yemininin kefareti ödüyerek, tekrar hadis rivayet etmeye devam etmiştir. Onun hocaları İmam Malik ve Leys b. Sa'd da kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. İbn Hanbel, İbn Vehb'in salih bir âlim, fakih ve geniş bilgi sahibi olduğunu kaydetmiştir. İbn Sa'd, Yahyâ b. Ma'in, Nesâi, İbn Adî ve Zehebî gibi âlimler, Onun hadis rivayetinde sikâ, hüccet ve hafız olduğunu kabul etmişlerdir. Her şeye rağmen, onu tenkit edenler de olmuştur. Hicri 197 yılında Kahire'de vefat eden İbn Vehb, kendisine teklif edilen her türlü idari görevi reddetmiştir.¹⁵⁵³ Yunus: Ebû Yezid Yunus b. Yezid b. Ebî en-Neccâd (ö. 159/775). Ona, İbn Mişkân b. Ebî en-Neccâd el-Eylî de denmektedir. O, başta kardeşi Ebû Ali b. Yezid, İbn Şihâb ez-Zührî, Abdullah b. Ömer'in azatlısı Nafi', Hişam b. Urve, İkrime ve daha pek çok kişiden hadis almıştır. Cerir, Amr b. el-Haris, Leys b. Sa'd, Evzâi, Süleyman b. Bilal, İbnü'l-Mubârek, İbn Vehb, Bekiye b. el-Velid, Hassân b. İbrahim, Abdullah b. Ömer en-Nemirî ve daha pek çok kişi, kendisinden hadis almışlardır. O, hadis münekkitleri tarafından sika ve saduk olarak kabul edilmiştir. Yunus, hicri 159 yılında Mısır'da vefat etmiştir.¹⁵⁵³ *Ubeydullah b. Abdillâh b. Ebî Sevr*: O, tabiîndendir ve sika bir ravidir. (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 20 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 495). Abdullah b. Abbas: Ebû'l-Abbas Abdullah b. Abbas b. Abdilmuttalib el-Kureşîdir (ö. 68/687-688). O, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) amcasının oğludur, tefsir ve fıkıh ilminde olduğu gibi, hadis alanında da önemli bir yeri vardır. İbn Abbas, çok hadis rivayet edenler arasında yer alan bir sahâbîdir, müksiründandır ve 1660 hadis nakletmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) vefat ettiği zaman, o 13 yaşlarında idi. Dolayısı ile o, hadislerin pek çoğunu diğer sahabeden nakletmiştir. Onun rivayet ettiği hadisler, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere pek çok hadis kaynaklarında yer almaktadır. O, bazı tabiiler hakkında cerh anlamı taşıyan bazı değerlendirmelerde bulunmuş, hadis öğretiminde arz veya kıraat metodunun geçerli olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵³

rekir. ¹⁵⁵⁴ Hz. Ömer'in sadece Müslim'de rivayet edilen hadislerinden bir örneği ise şöylece vermek istiyoruz.

4. Hz. Ömer'in Müslim'deki Rivayetleri

Hz. Ömer'in Müslim'de rivayet ettiği 21 hadisten bir örnek vereceğiz:

حَدَّثَنِي أَبُو حَبِيبَةَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، عَنْ وَكَيْعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيِّ - وَهَذَا حَدِيثُهُ - حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا كَهْمَسٌ، عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدْرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبُدُ الْجَهَنِّيِّ، فَأَنْطَلَقْتُ أَنَا وَحَمِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجَهْمِيُّ حَاجِبِينَ - أَوْ مُعْتَمِرِينَ - فَقُلْنَا: لَوْ لَقِينَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُولُ هُوَ لَاءٌ فِي الْقَدْرِ، فَوَقَّعَ لَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ دَاخِلًا الْمَسْجِدِ، فَأَكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي أَحَدًا عَنْ يَمِينِهِ، وَالْآخَرَ عَنْ شِمَالِهِ، فَطَلَعْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ لِي، فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قَبْلَنَا نَاسٌ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ، وَيَتَقَرَّرُونَ الْعِلْمَ، وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ، وَأَتَمَّ يَزْعُمُونَ أَنْ لَا قَدَرَ، وَأَنَّ الْأَمْرَ أَتَى، قَالَ: «فَإِذَا لَقِيتَ أَوْلِيكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَيُّ بَرِيءٍ مِنْهُمْ، وَأَتَمَّ بَرَاءَ بَيْتِي»، وَالَّذِي يَخْلُفُ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ «لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، فَأَنْفَقَهُ مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ» ثُمَّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الشَّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يَرَى عَلَيْهِ أَثَرَ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِمَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْتَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتُحَاجَّ النَّبِيَّ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجَبْنَا لَهُ بِسَأَلِهِ، وَبُصَدِّقَهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَسَرِّهِ»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: «أَنْ تُعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: «مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ» قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ أَمَانَتِي، قَالَ: «أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةَ رِجَاتًا، وَأَنْ تَرَى الْخُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ»، قَالَ: ثُمَّ أَسْأَلْتُ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ لِي: «يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مِنَ السَّائِلِ؟» قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «فَإِنَّهُ جَبْرِيْلُ أَنَا كُمْ يَعْلَمُكُمْ دِينَكُمْ»

Ömer b. el-Hattâb (RA) şöyle demiştir:

“Bir gün Resulullah’ın (SAV) huzurunda bulunduğumuzda, bembeyaz elbiseli, simsiyah saçlı, üzerinde yolculuk eseri bulunmayan ve hiçbirimizin tanımadığı bir adam çıkageldi. Peygamber’in (SAV) önüne oturdu, dizlerini Peygamber’in (SAV) dizlerine dayadı, ellerini kendi dizlerinin üstüne koydu ve ‘Ey Muhammed! Bana İslâm’dan haber ver’ dedi. Hz. Muhammed (SAV), ‘İslâm, Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in (SAV) Allah’ın Resulü olduğuna şahadet etmen, namazı kılman, zekâtı vermen, ramazan orucunu

¹⁵⁵⁴ Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî*, II, 99; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 245; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, II, 147; Gürânî, *el-Keşerü'l-Cârî*, I, 197; Kastalânî, *İrşâdu's-Sâri*, I, 280; Sâbûnî, Muhammed Ali, *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2014, I, 162.

tutman ve güç yetirebilersen hac ibadetini yerine getirmendir' diye buyurdu. Adam, 'Doğru söyledin' dedi. Onun hem sorup hem de tasdik etmesi tuhafımıza gitti. Bunun ardından adam, 'Bana imandan haber ver' dedi. Hz. Muhammed (SAV), 'Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe inanmandır. Yine kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna iman etmendir' diye buyurdu. Adam, 'Doğru söyledin' diye tasdik etti. Ardından adam, 'Bana ihsandan haber ver' dedi. Hz. Muhammed (SAV) 'İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına ona ibadet etmendir. Her ne kadar sen onu görmüyorsan da O seni görür' diye cevap verdi. Adam yine, 'Kıyamet'ten bana haber ver' dedi. Hz. Muhammed (SAV), 'Kendisine soru sorulan, bu konuda sorandan daha bilgili değildir' cevabını verdi. Adam, 'Bana kıyametin alametlerinden haber ver' dedi. Hz. Muhammed (SAV), 'Cariyelerin sahiplerini doğurması, yalın ayak, baldırı çıplak koyun çobanlarının, yüksek binaları yapmada birbirleriyle yarışmalarıdır' diye buyurdu. Adam, çekip gitti. Ben bir süre öylece kalakaldım. Daha sonra Hz. Muhammed (SAV) 'Ey Ömer! Soru soran kişinin kim olduğunu biliyor musun?' diye sordu. Ben, 'Allah ve Resülü daha iyi bilir' dedim. Hz. Muhammed (SAV), 'O Cebrail'di, size dininizi öğretmeye geldi' diye buyurdu."¹⁵⁵⁵

Müslim, bu hadisi ayrı iki senetten nakletmiştir. Birinci senette hadisi Ebu Hayseme Züheyr b. Harb'den, o Veki'den, o Kehmes'ten, o Abdullah b. Büreyde'den, o Yahya b. Ya'mer'den, o Abdullah b. Ömer'den, o da babası Ömer b. el-Hattâb'dan nakletmiştir. İkinci senette ise, Müslim bu hadisi Ubeydullah b. Muaz el-Anberî'den, o babası Muaz'dan, o da Kehmes'ten, o Abdullah b. Büreyde'den, o Yahya b. Ya'mer'den, o Abdullah b. Ömer'den, o da babası Ömer b. el-Hattâb'dan nakletmiştir. Görüldüğü gibi bu iki senette Kehmes, ortak ravidir. Onunla Hz. Ömer arasındaki raviler, iki senette aynıdır. Bu hadisin her iki senesinde toplam sekiz ravi vardır.¹⁵⁵⁶

¹⁵⁵⁵ Müslim, İmân, 1, hadis no: 8; Tirmizi İmân, 4, hadis no: 2610; Ebû Dâvûd, Sünnet 16, hadis no: 4695. Bu hadis, parçalı bir şekilde değişik ifadelerle ve farklı rivayet zincirleri ile başka kaynaklarda da yer almaktadır. (Bkz. Müslim, İmân, 19-22, hadis no: 16; 23-26, hadis no: 17; Buhârî, İmân 37, hadis no: 50)

¹⁵⁵⁶ Müslim, İmân, 1, hadis no: 8. Bu hadisin rivayetinin adı geçen raviler hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz: Ebû Hayseme Züheyr b. Harb; Ebû Hayseme Züheyr b. Harb b. Şeddâd (Eştâl) en-Nesâî (ö. 234/849). Ebû Hayseme, Süfyân b. Ueyyne, İsmail b. Uleyye, Yahya b. Said el-Kattan, Veki', Abdurrazzak b. Hemmam, Velid b. Müslim ve daha pek çok âlimden hadis almıştır. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Ebû Zur'a, Ebû Hâtım, Ebû Ya'lâ ve daha pek çok kişi ondan hadis nakletmişlerdir. Hadis âlimleri, onu hadis alanında sika, sadûk ve hüccet olarak kabul etmişlerdir. Ömrünü Bağdat'ta ilim ile meşgul olmak sureti ile geçiren Ebû Hayseme, âlimlerin övgüsünü kazanmış ve hicri 234 yılında orada vefat etmiştir. (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, VII, 354; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XI, 489 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 303 vd.; Tuğ, Salih, "Ebû Hayseme, Züheyr b.

Cibril hadisi, Müslim'in naklettiği bu senet zinciri ile Buhârî'nin dışında kütübü sittenin tümünde yer almaktadır. Müslim, bu rivayeti ile Buhârî den ayrılmaktadır. Müslim'de yer alan bu rivayetin bir benzeri, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe (ö. 235 / 849) *el-Musannaʿ*ında ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241 / 855) *Müsned*'inde yer almıştır.¹⁵⁵⁷ Bu hadis, Buhârî'nin dışında kalan *kütübü sitte*'de nakledildiği halde, neden Buhârî bu rivayete yer vermemiştir? Buhârî'nin şarihleri bu soru üzerinde durmuşlar ve Buhârî'nin,

Harb", *DİA*, İstanbul 1994, X, 151). Vekî':Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrah b. Melih er-Ruâsî el-Kûfî (ö. 196/811).Vekî', başta babası olmak üzere İsmail b. Ebî Hâlid, Eymen b. Nâbil, İkrime b. Ammâr, Hişam b. Urve, A'meş, Cerîr b. Hazm, Abdullah b. Said b. Ebî Hind, Seleme b. Nebît, İsa b. Tehmân, Mus'âb b. Selîm, İbn Cüreyc, el-Evzâî, Malik, Usâme b. Zeyd el-Leysî, İsrâîl, Bedr b. Osman, Cafer b. Burkân, Süfyân es-Sevrî, Şu'be, İbn Ebî Leylâ, Ya'lâ b. el-Hâris ve daha pek çok kişiden hadis rivayet etmiştir. Kendi oğulları Süfyân, Melih/Müleyh, Übeyd ve hocası Süfyân es-Sevrî, kendisinden hadis nakletmişlerdir. Ayrıca Abdurrahmân b. Mehdî, Ahmed, Ali, Yahyâ, İshâk, Ebû Şeybe'nin iki oğlu, Ebû Haysame, Humeydî, Ka'nebî, el-Eşecc, Ali b. Haşrem, Musedded, İbn Ebî Amr, Nasr b. Ali, Yahya b. Yahya en-Nisâbü'rî, Muhammed b. es-Sabbâh ed-Dolâbî, İbrahim b. Sa'd el-Cevherî ve daha pek çok kişi, kendisinden hadis nakletmişlerdir. Hicri 196 yılında vefat eden Vekî', birçok âlim tarafından övülmüş, sika, hafız, güvenilir ve faziletli olarak kabul edilmiştir.(İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, XI, 109 vd.;a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, II, 338). Kehmes: Ebû'l-Hasen Kehmes b. el-Hasen et-Tamîmî el-Basrî (ö. 149/766). (Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîyya Yahyâ bin Şeref, *Sahîhu Muslim bi Şarhi'n-Nevevî*, thk. Ridvan Câmî' Rıdvan, el-Mektebetu's-Sakafî, Kahire 2001, I, 194). Abdullah b. Büreyde: Merv'li olan Abdullah b. Büreyde, hicri 115, miladi 733 tarihinde vefat etmiştir. (İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, V, 140 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, I, 383). Yahya b. Ya'mer: Ebû Süleyman, Ebû Said, Ebû Adî Yahya b. Ya'mer (ö. 90/708), Basralıdır. (Nevevî, *Sahîhu Muslim bi Şarhi'n-Nevevî*, I, 194; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, XI, 264 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, II, 369). Ubeydullah b. Muaz el-Anberî: Basralı olan Ubeydullah b. Muaz el-Anberî, hicri 237, miladi 851 yılında vefat etmiştir. (İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VII, 43; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, I, 500). Muaz: Basralı olan Muaz b. Muaz el-Anberî, hicri 196, miladi 812 yılında vefat etmiştir. (İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, X, 177 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, II, 263). Abdullah b. Ömer (ö. 73/692): Ebû Abdırrahman Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî. Abdullah b. ömer, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kayın biraderi olduğu için, her sahabinin elde edemediği yakınlığa sahip olmuş, onun konuşmalarını dinlemiş ve hareketlerine şahit olmuştur. O, 2630 hadis nakletmek sureti ile Ebû Hureyreden sonra en çok hadis rivayet eden ikinci sahabi olmuştur. Onun rivayet ettiği hadislerin 168'i hem Buhârî hem de Müslim'de, 81'i sadece Buhârî'de, 31'i de sadece Müslim'de yer almıştır. Abdullah b. Ömer, doğrudan Hz. Muhammed'den (s.a.v.) hadis naklettiği gibi, babası Hz. Ömer, kız kardeşi Hz. Hafsa, Hz. Hz. Ebubekir, Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, Hz. Bilal, Abdullah b. Mesud ve daha pek çok sahabeden hadis nakletmiştir. Çocukları Bilal, Hamza, Zeyd, Salim, Abdullah, Ubeydullah, Ömer ve torunları kendisinden hadis nakletmişlerdir. Bununla beraber onun Nafî', Urve b. ez-Zübeyr, Said b. el-Müseyyeb, Harmele ve daha pek çok kişi kendisinden hadis nakletmişlerdir. Ayrıca Abdullah b. Ömer, en çok fetva veren yedi sahabeden biridir. Pek çok âlimin övgüsüne mazhar olan Abdullah b. Ömer, hicri 73, miladi 692 senesinde Mekke'de vefat etmiştir. (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, IV, 142 vd.; Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 203 vd.; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, V, 291 vd.; Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb" *DİA*, İstanbul 1988, I, 126 vd.

¹⁵⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 154; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 415 vd.; Tatlı, Bekir, *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 131.

bu senet zincirinde yer alan bazı raviler hakkında ihtilaf bulunması nedeni ile yer vermediğini ileri sürmüşlerdir. Şarihlerin bu konuda çeşitli yorumları vardır.¹⁵⁵⁸

Bu hadisin metninde ise, çok değişik konulara yer verilmektedir. Her şeyden önce cemaatten hiç kimsenin tanımadığı yabancı bir kişi gelmiş, cemaatin içerisinde Hz. Muhammed'e yaklaşarak ona çeşitli soruları yöneltmiştir. Hz. Muhammed (SAV) bu sorulara cevap verince, adam onu tasdik etmiş ve sonuçta ayrılıp gitmiştir. Bu durum, sahabe arasında garip karşılanmıştır. Bu hadiste işaret edildiği gibi, zaman zaman Cebrail insan suretinde Hz. Muhammed'in huzuruna varmış ve ona vahyi intikal ettirmiştir. Nitekim burada, Cebrail'in Hz. Muhammed'e (SAV) gelerek, dini konuları açıklamasını istemiştir. Bu hadiste ifade edildiğine göre, Cebrail (AS) Hz. Muhammed'e (SAV) iman, İslâm, ihsan, kıyametin ne zaman kopacağı ve kıyamet alametleri ile ilgili sorular sormuş, Hz. Muhammed (SAV) de bu konulara açıklık getirmiştir.¹⁵⁵⁹

Bu hadisin, hadis kültüründe önemli bir yeri vardır. Ayrıca hadiste yer alan konular, fıkıh ve kelam gibi, hadis ilminin dışındaki ilim dallarını da ilgilendirdiği için, diğer ilim dallarında da araştırma konusu olmuştur. Bu nedenle bu hadis hakkında çeşitli ilmi çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Bekir Tatlı, bu hadisin senet ve metni hakkında beş yüz sahifeye yakın bir doktora çalışması yapmıştır.¹⁵⁶⁰ Ayrıca Tatlı, "Modern Hadis Tenkit Üslubu Üzerine – Cibril Hadisi İle İlgili Temelsiz Bir Eleştirinin Eleştirisi" başlıklı bir makale yazmış ve bu makale, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanmıştır.¹⁵⁶¹ Bütün bu bilgilerden sonra ise şimdi de hem Buhârî ve hem de Müslim'den ortak olarak rivayet edilen hadislerden bir tanesini inceleyip gerekli açıklamalarda bulunmak istiyoruz.

¹⁵⁵⁸ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 154; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 415 vd.

¹⁵⁵⁹ Bu hadisin metninde yer alan konular hakkında geniş bilgi için bkz. Nevevî, *Sahîhu Muslim bi Şarhi'n-Nevevî*, I, 198 vd.; Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî*, I, 432 vd.; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 155 vd.; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 416 vd.; Gürânî, *el-Keveserü'l-Cârî*, I, 123 vd.; Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 203 vd.; Sâbüni, *eş-Şerhu'l-Muyesser*, I, 106 vd.

¹⁵⁶⁰ Bkz. Tatlı, *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, s. 1 vd.

¹⁵⁶¹ Bkz. Tatlı, "Modern Hadis Tenkit Üslubu Üzerine – Cibril Hadisi İle İlgili Temelsiz Bir Eleştirinin Eleştirisi", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Adana 2010, cilt: 10, sayı: 1, s. 68 vd. Bu hadis ile ilgili diğer bazı çalışmalar için bkz. Nazlıgül, Habil, Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri, Laçın Yayınları, Kayseri 2005, . 5 vd.; Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 63; Topaloğlu, Bekir, "İslâm", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 5 vd.; Kahraman, Hüseyin, "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 2005, cilt: 14, sayı: 2, s. 143 vd.

5. Hz. Ömer'in Buhârî ve Müslim'deki Ortak Rivâyetleri

Hz. Ömer'in rivayet ettiği 26 hadis, hem Buhârî hem de Müslim'de ortak olarak geçmektedir. Bu hadislerden bir örnek şöyledir:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، قَالَ: سَمِعْتُ بَجِيَّ بْنَ سَعِيدٍ، يَقُولُ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصِ اللَّيْثِيِّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِأَمْرِي مَا تَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَتَرَوَّحُهَا، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»

“Muhakkak ki ameller, niyete göredir. Kim Allah ve Resulü için hicret ederse, onun hicreti Allah'a ve Resulünedir. Kim dünya menfaati veya evlenmek istediği bir kadın için olursa, onun hicreti niyet ettiği şeyedir.”¹⁵⁶² Aynı hadis, Hz. Ömer tarafından Buhârî'de aynı anlamda benzer kelimelerle de nakledilmiştir.¹⁵⁶³

Buhârî, bu hadisi Kuteybe b. Said'den, o da Abdülvahap'tan nakletmiştir.

Müslim bu hadisi Abdullah b. Mesleme b. Ka'neb'ten, o da Malik'ten nakletmiştir. Hem Abülvahap ve hem de Malik, ikisi de bu hadisi Yahya b. Said'den, o Muhammed b. İbrahim'den, o Alkame b. Vakkâs el-Leysî'den ve o da Hz. Ömer'den nakletmiştir. Hem Buhârî hem de Müslim'de son üç ravi ortak, ondan önceki iki ravi ayrıdır. Her ikisinde de rivayet zinciri südasidir.¹⁵⁶⁴

¹⁵⁶² Buhârî, Eymân, 23, hadis no: 6689; Müslim, İmârât, 155, hadis no:1907.

¹⁵⁶³ Buhârî, Bedü'l-Vahyi, 1, hadis no: 1; İmân, 41, hadis no: 54.

¹⁵⁶⁴ Bu rivailer hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz: Kuteybe b. Saîd: Ebû Reca' Kuteybe b. Said b. Cemil b. Tarif b. Abdillâh es-Sekâfî (ö. 240/855). Kuteybe, çeşitli yerleri dolaşıp hadis toplayan bir hadis hafızıdır. O, Leys b. Sa'd, İbn Lehîa, Ebû Avâne el-Vâsîfî, Malik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Süfyân b. Uyeyne, Mervan b. Muaviye, Vekî' ve daha pek çok kişiden hadis almıştır. İbn Mace'nin dışında Kütüb-i sitte âlimleri kendisinden hadis nakletmişlerdir. Ayrıca Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Zübeyr el-Hümejdî, Ali b. Medîni, Nuaym b. Hammad, Ebû hayseme, Züheyr b. Harb, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, Ahmed b. Said ed-Dârîmî, Muhammed b. Yahya ez-Zühli, Ebû Hâtim ve daha pek çok kişi kendisinden hadis nakletmişlerdir. Buhârî 380, Müslim ise ondan 668 hadis nakletmiştir. Kuteybe, âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Onun hadis rivayetinde sika, saduk ve me'mun olduğu rivayet edilmektedir. Kuteybe, hicri 240 yılında Belh'e bağlı Bağlan köyünde vefat etmiştir. (Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XI, 13 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 311 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, II, 130; Çakın, Kamil, "Kuteybe b. Said", DİA, Ankara 2002, XXVI, 491 vd.). Abdülvahap: Ebû Muhammed Abdülvahhab b. Abdilmeccid b. Salt b. Übeydillâh b. el-Hakem b. Ebî'l-As es-Sakefî el-Basrî (ö. 194/809). (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 392 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 489). Abdullah b. Mesleme b. Ka'neb: Ebû Abdirrahman Abdullah b. Mesleme b. Ka'neb el-Ka'nebî el-Harisî el-Medenî (ö. 221/835). (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 30 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 423). Malik: Ebu Abdillâh Mâlik bin Enes bin Mâlik bin Ebî Âmir b. Amr b. el-Hâris b. Çeymân b. Huseyl, b. Amr b. el-Hâris el-Asbahi el-Medenî el-Yemenî (ö. 179/795). Bir fakih olupMalikî mezhebinin kurucusu olan Malik b. Enes, aynı zamanda bir muhaddistir. Onun en önemli eseri, "*el-Muwattâ*"dır. Onun bu eseri, hem fıkıhta hem de hadiste kaynak eser olarak kabul edilmektedir. Malik, Abdullah b. Ömer'in azatlısı Nafî', Said el-Makburî, Amir b. Abdillâh, b. ez-Zübeyr, İbnü'l-Münkedir, İbn Şihâb ez-Zühri, Abdullah b. Dinâr ve daha pek

Bu hadisin metnine gelince, onun hadis kültüründe son derece önemli bir yeri vardır. Pek çok hadis âlimi, hadis ile ilgili kitap yazınca, kitabına bu hadis ile başlamıştır. Çünkü bu hadis, iyi niyeti vurgulamaktadır. Rivayet edildiğine göre, Mekke’de bir adam Ümmü Kays adındaki bir kadını sevmiş ve ona evlenme teklifinde bulunmuştur. Kadın, adama Medine’ye hicret edeceğini, şayet oraya geldiği takdirde onunla evlenebileceğini söylemiştir. Kadını seven adam, Mekke’den Medine’ye hicret ederek onunla evlenmiştir. Adam, Medine’de Ümmü Kays’ın muhaciri diye meşhur olmuştur. Bu olayı duyan Hz. Muhammed (SAV), bu hadisi söylemiştir. Bu hadis, anlam itibarı ile pek çok şeyi ifade etmektedir. Şarihler, bunun anlamı üzerinde çok durmuşlardır.¹⁵⁶⁵

SONUÇ

Hz. Ömer, İslâm tarihinde ve İslâm siyaset hayatında önemli bir yere sahip olduğu gibi, Kur’ân ve hadis kültüründe de önemli bir yere sahiptir. O, Hz. Muhammed’in (SAV) vefatından sonra, Müslümanlar arasında dağınık halde

çok kişiden hadis almıştır. İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha, Eyyüb b. Ebî Temime es-Sahtiyânî, Eyyüb b. Hübeyb el-Cühenî, Cafer b. Muhammed, Salim Ebü’n-Nadr, Seleme b. Dînâr, Abdullâh b. Dînâr, Salih b. Keysân, Abdurrahman b. el-Kasım, Ebü’z-Zübeyr, Muhammed b. Amr el-Alkame, Nafî’, Vehb b. Keysân, Hişâm b. Urve, Yahya b. Said el-Ensârî, İmam Ebü Hanife, el-Evzâî, Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Üyeyne, Şü’be, Abdullâh b. el-Mübârek, Leys b. Sa’d ve daha pek çok kişi, kendisinden hadis almıştır. Bunların çoğu, onun yaşlılarıdır. Aynı zamanda onun hocaları olan İbn Şihâb ez-Zührî, Yahya b. Ebî Kesîr, Yahya b. Said, Yezid b. el-Hâd, Zeyd b. Ebî Üneyse, Ömer b. Muhammed b. Zeyd ve benzeri kişiler de ondan hadis almışlardır. Onun öz amcası Ebü Sühey, onun hem hocası hem de talebesidir ve ondan ahdis nakletmiştir. Malik b. Enes, âlimler tarafından büyük çapta övülmüştür. O, hem fıkıh hem hadis alanında, bütün olumlu vasıfları taşımıştır. Malik b. Enes, hicri 179 yılında vefat etmiştir. (Ebü Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, thk. Said b. Sa’düddin Halil el-İskenderânî, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut 2001, VI, 274 vd.; İbn Hallikân, Ebu’l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefâyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Daru’s-Sadr, Beyrut tsz., IV, 135 vd.; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, VIII, 48 vd.; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, X, 5 vd.; a. mlf. *Takrîbü’t-Tehzîb*, II, 231; Özel, Ahmet, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 506 vd.). Yahya b. Said: Yahya b. Said b. Kays b. Amr b. Sehl b. Sa’lebe b. el-Haris b. Zeyd b. Sa’lebe b. Çanm b. Malik b. Neccâr (ö. 144/761). (İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, XI, 193 vd.; a. mlf. *Takrîbü’t-Tehzîb*, II, 356). Muhammed b. İbrahim: Ebü Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. el-Haris b. Halid b. Sahr b. Âmir b. Ka’b b. Sa’d b. Teym b. Mürre el-Küreşî et-Teymî el-Medenî (ö. 120/737). (İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IX, 6 vd.; a. mlf. *Takrîbü’t-Tehzîb*, II, 149). Alkame b. Vakkâs el-Leysî: Alkame b. Vakkâs b. Mihsan b. Keledeh b. Abd Yâ Leyl b. Tureyf b. Utvâre b. Âmir b. Malik b. Leys b. Bekr b. Abdimenât b. Kinâne el-Leysî el-Utvârî el-Medenî. (ö. 86/705). (İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VII, 240; a. mlf. *Takrîbü’t-Tehzîb*, II, 37; Kandemir M. Yaşar, “Alkame b. Vakkâs”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 468).

¹⁵⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. Nevevî, *Sahîhu Muslim bi Şarhi’n-Nevevî*, XIII, 85 vd.; Kirmânî, *Şerhu’l-Kirmânî*, I, 177 vd.; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 15 vd.; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, I, 50 vd.; Gürânî, *el-Keuserü’l-Cârî*, I, 30 vd.; Kastalânî, *İrşâdu’s-Sârî*, I, 74 vd.; Sâbûnî, *eş-Şerhu’l-Muysesser*, I, 18 vd.

bulunan yazılı Kur'ân metinlerinin bir araya toplanıp Mushaf haline getirilmesinde etkili rol oynamıştır. Çünkü Hz. Ebu Bekir'i bu konuda o ikna etmiştir. Bununla beraber Hz. Ömer'in, hadislerin ilk dönemdeki tespitinde, rivayetinde ve şekillenmesinde de katkıları olmuştur. Özellikle o, hadislerin tespitinde hadis uydurma gibi olumsuz faaliyetlere karşı ciddi tavır koymuş ve sahabeyi de bu konuda uyarmıştır. Hz. Ömer, hadis rivayetinde bulunan sahabeden naklettikleri hadisler hakkında şahit getirmelerini istemiştir. Onun rivayet etmiş olduğu pek çok hadis, hadis mecmualarında yer almaktadır. Özellikle *Kütüb-i Sitte*'de onun nakletmiş olduğu 539 kadar hadis vardır. Bunların 81 tanesi Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiü's-Sahih* isimli eserlerinde bulunmaktadır. Onun rivayet ettiği 26 hadis, hem Buhârî hem de Müslim'de ortak olarak geçmektedir. Yalnız Buhârî'de 34 ve yalnız Müslim'de de 21 hadisi vardır. Hz. Ömer'in naklettiği hadisler, daha çok fıkıh ağırlıklıdır.

KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- , *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*, trc. Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1999.
- , "İslâm'ın İlk Döneminde Kadın ve Devlet", *BELGÜ*, trc. M. Hanefi Palabıyık ve Betül Kınay, *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi*, I, ss. 103-124, Ardahan 2015.
- Akdokur, Fatma, "*Tehzibü'l-Âsâr*" Bağlamında *et-Taberî'nin Hadisçiliği*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara 2010.
- Aşık, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivâyeti*, Akyol Neşriyat, İzmir 1981.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855 / 1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, I-XVI, Beyrut 2002.
- Buhârî, EbuAbdillah Muhammed b. İsmâil (ö. 256 / 870), *el-Câmiü's-Sahîh*, Şirketu Darî'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut tsz.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usulü*, Diyanet İşleri Balkanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Çakın, Kamil, "Kuteybe b. Said", *DİA*, ss. 491-492, Ankara 2002.
- Çelik, Ali, "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 1995.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275 / 888), *SünenüEbiDâvud*, thk. Muhammed MuhyiddinAbdulhamid, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, I-II, İstanbul tsz.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-İsfahânî (ö. 430 / 1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*, thk. Said b. Sa'düddin Halil el-İskenderânî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-X, Beyrut 2001.

- Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkıh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed bin Ahmed bin el-Ezher el-Herevî (ö. 370 / 980), "selime", *Tehzîbu'l-Luğâ*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I- XII, Beyrut 2004.
- Gürânî, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî'dir. (ö. 893 / 1488). Onun "*el-Kevsere'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*", thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-XI, Beyrut 2008.
- Halil Bin Ahmed, EbuAbdirrahman el-Ferâhîdî (ö. 150 / 791), *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 2003.
- Hatib El-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit (ö. 463 / 1071), *Takyîdu'l-İlm*, thk. Said Abdulğaffâr Ali, Dâru'l-İstikâme, Kahire 2004.
- Hatiboğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, I-X, İstanbul 2012.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusufb. Abdillah (ö. 463 / 1071), *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlih ve Mâ Yenbeğî fi Rivâyetihî ve Hamlih*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, Dîmaşk 2012.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî (ö. 852 / 1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I- XV, Beyrut 2005.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 1994.
- , *Takribü't-Tehzîb*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Darü'l-Ma'rife, I-II, Beyrut 2001.
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681 / 1282), *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Daru's-Sadr, I-VIII, Beyrut tsz.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (ö. 241 / 855), *Müsned*, I-XXX, Beyrut tsz.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276 / 889), *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, Mısır 1326.
- İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273 / 886), *Sünen*, thk. Beşşâr, Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Cil, I-VI, Beyrut 1998.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711 / 1311), *Lisanu'l-Arap*, Dâru'l-Fikr, I-XV, Beyrut 1994.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed (ö. 230 / 844), *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Daru Sadr, I-VIII, Beyrut 2014.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi Kıraati'l-Aşr*, thk. Muhammed Salim Muhaysin, Matbaatu Mustafa, Kahire tsz.
- Kahraman, Hüseyin, "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 133-163, Bursa 2005.
- Kandemir, M. Yaşar, "Alkame b. Vakkâs", *DİA*, İstanbul 1989.
- , "Abdullah b. Ömer b. Hattâb" *DİA*, ss. 126-128, İstanbul 1988.
- Karakaş, Ali, "Oksidentalizmde Etik Değerler", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Akader, Diyarbakır 2015.
- Karataş, Mustafa, "Hadis Rivayeti Karşısında Sahabenin Tutumu", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2000.

- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1987.
- Kastalânî, Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 923 / 1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 2012.
- Keskin, Halife, İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Kirmânî, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf (ö. 787 / 1084), *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 2010.
- Koçak, Muhsin, "Ömer", *DİA*, ss. 51-53, İstanbul 2007.
- Koçyiğiy, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992.
- Malik B. Enes, Ebu Abdullah (ö. 845 / 1442), *el-Muvatta'*, Daru'l-Hyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, I-VI, Mısır 1938.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261 / 874), *SahîhuMuslim*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1998.
- Nazlıgül, Habil, Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri, Laçın Yayınları, Kayseri 2005.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahyâ bin Şeref (ö. 676 / 1277), *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvan, el-Mektebetu's-Sakafî, I-XVIII, Kahire 2001.
- Özaydın, Abdülkerim, "İbn Kesir, Ebü'l-Fida", *DİA*, ss. 132-134, İstanbul 1999.
- Özdemir, Veysel, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilahının Ortaya Çıkışı", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul 2013.
- Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *DİA*, ss. 506-512, Ankara 2003.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I-V, Beyrut 2014.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *Hz. Ömer*, trc. Mehmet Akbaş, Ravza Yayınları, İstanbul 2016.
- Süyûtî, Abdürrahman Celalüddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1978.
- Şafîî, Muhammed b. İdris (ö. 204 / 819), *er-Risâle*, thk. Abdüllatif el-Humeym ve Mahir Yasin el-Fahl, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Tatlı, Bekir, Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- , "Modern Hadis Tenkit Üslubu Üzerine – Cibril Hadisi İle İlgili Temelsiz Bir Eleştirinin Eleştirisi", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ss. 67-85, Adana 2010.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (ö. 279 / 892), *Sünen*, I-V, İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, "İslâm", *DİA*, XXIII, ss. 5-10, İstanbul 2001.
- Tuğ, Salih, "Ebu Hayseme, Züheyr b. Harb", *DİA*, ss. 151, İstanbul 1994.
- Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul 1991.

Vida, G. Levi Della, "Ömer b. Hattâb", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, ss. 468-471, İstanbul 1964.

Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif (ö. 893 / 1488), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, I-XII, Ankara 1970.

Zehebî, Ebu Abdillah Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, (ö. 748 / 1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Me'mûn Sağırçî, Müessesetu'r-Risale, I-XXX, Beyrut 2014.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz.

Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fi Ü'lûmi'l-Kur'ân*, Darü'l-Fikr, I_III, Beyrut 1996.

Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fikh*, el-Mektebtü'l-İslamiyye İstanbul 1979.

Zeydân, Abdülkerim ve Abdulkahhar Davud Abdullah, *Ulûmu'l-Hadîs*, Müessesetu'r-Risâle, Dimeşk 2011.

HADİS KAYNAKLARINDA HZ. ÖMER'İN HANGİ KONULARDA ZİKREDİLDİĞİ

Cemal AĞIRMAN*

GİRİŞ

Tebliğimizin başlığı genelde “Hz. Ömer’in fedâili”ni, özelde de “Hz. Ömer’in muvafakâti” olarak ifade edilen vahye uygun düşen fikir ve düşüncelerini; diğer bir ifade ile “vahyin onayladığı görüş ve beyanları”nı ifade eder.

Naklin senedi dışında Hz. Ömer ismen ya bir fazileti dile getirilirken hadis kaynaklarının “Fedâilu Ashâbin-Nebi” Bölümlerinde (Buhârî, 62; Müslim, 44) ya da bir fikir veya beyanına vahyin muvafakat ettiği konularda, muhtevası gereği hadis kaynaklarının değişik yerlerinde yer almaktadır.

Tebliğimizde vahyin Hz. Ömer’e muvafakat ettiği konuların olayları, tek tek detaylı bir şekilde değil sadece ismen zikredilecek, nakilden ziyade değerlendirmelere yer verilecektir.

İnmeden önce bir kimsenin izhar ettiği görüşlere vahyin muvafakat etmesi veya kişinin vahye muvafakat etmesi inanan bir kimse için önemli bir meziyettir. Böyle bir meziyete **ilâhî bir mevhîbeye** mazhar olanlar ancak sahip olabilirler.

Üstün meziyetler ilâhî bir mevhîbe olduğu için bir yönü ile **fitrî**dir. Ancak **fitrî** olarak bahşedilen bir kabiliyeti Yaratanın rızasına uygun olarak sonuna kadar kullanma gayret ve çabasında olmakla da bir yönüyle **irâdî**dir. Aslında Hz. Ömer’i övgüye lâyık kılan ve örnek alınması gerektiği noktasında mesaj vermeye değer kılan da bu yönüdür.

İnsanlar iradeleriyle ortaya koydukları güzel ve yararlı eylemlerinden dolayı ancak örnek alınır, takdir edilir ve ilâhî mükâfata mazhar olurlar; irâdî olmayan ilâhî mevhîbeler karşısında insana düşen ancak o kabiliyetleri verene, yani Allah’a şükretmektir. O hâlde konumuzla alakalı söylemek gerekirse, biz, Hz. Ömer’i bu kabiliyetleri **vahyi anlama** ve **yaşama** yönünde kullandığı için takdir etmek ve örnek almak durumundayız.

O hâlde Hz. Ömer’i vahyin muvafakatine mazhar kılan özellik veya özellikler nelerdir? Onları anlamaya çalışalım.

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. Hz. Ömer'i Farklı Kılan Özellikler

Hz. Ebu Bekir (ö.13 / 634) 'den sonra İslam Devletinin dört **Râşit Halife-sinden ikincisi** olan Hz. Ömer daha çok **adaletiyle** ün salmış önde gelen sahabîlerden biridir. Adalet konusunda göstermiş olduğu hassasiyetten dolayı **Ömerü'l-Âdil**; hakla bâtılı, doğru ile yanlış ayırt etme sezgi ve kabiliyetinden dolayı da **Ömeru'l-Fârûk** vasfını almıştır.

Hz. Ömer **zühd** ve **verâ** sahibi, **takva** ve **murakabe** ehli, **Allah korkusu** yüksek bir kişiliğe sahipti. Allah'a olan korkusundan dolayı sürekli ağlardı. **Feraset** sahibiydi. **Zekâ** ve **basireti** yüksek, son derece **uyanık**, **hevâ** ve **nefsin arzularından uzak** durmak gibi meziyetleri vardı. **Aşere-i Mübeşşereden** olup ahabın **en büyük âlimlerindendi**¹⁵⁶⁶. İslamiyet'i yeryüzüne yerleştirip hâkim kılmak için Rasûlullah'ın verdiği **tevhdî mücadelede** ona en yakın olan sahabîlerdendi. Bu vasıflarından dolayı olmalı ki **ilâhî ilhâma** mazhar olmuştur.

Normal hayatında **sert mizaçlı** olan Hz. Ömer **Allah'ın emirlerine karşı** son derece mütevazıydı; **az güler**, pek kimse ile **şakalaşmazdı**. Yüzüğünde **"Ölüm sana vâiz olarak yeter Yâ Ömer"** yazılıydı¹⁵⁶⁷.

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in duasıyla **bi'setten altı sene sonra** Müslüman olmuştur. Tirmizî'nin hasen-sahîh-garib olarak değerlendirdiği bir nakle göre Allah Rasûlü; **"Allah'ım sana sevimli şu iki adamla İslâm'ı yücelt: Ebû Cahil veya Ömer b. Hattab'la!"**¹⁵⁶⁸, İbn Mâce'nin (ö.273 / 886) nakline göre de, **"Allah'ım İslamiyet'i özellikle Ömer b. Hatab'la yücelt!"** diye dua etmişti¹⁵⁶⁹. Müslüman olması yeni bir davet merhalesinin bir dönüm noktası olarak kabul edildi. İbn Mesûd (ö.32 / 652); **"Ömer Müslüman olduğundan beri izzetli bir şekilde hayatımıza devam ettik"**¹⁵⁷⁰, demiştir. Zirâ herkes gizli hicret ederken o açıktan hicret etmişti.

İşte onun bu korkusuz tavrı ve **şecaatinden dolayı** Ömer'e hitaben Allah Rasûlü, **"Şeytan seni yolda görse yolunu değiştirir."** iltifatında bulunmuş¹⁵⁷¹, **mânevî mertebesinin** yüksekliğinden dolayı **"Benden sonra nebî / peygamber olsaydı, o, Ömer b. Hattâb olurdu."** buyurarak¹⁵⁷²ilmî ferasetine işaret

¹⁵⁶⁶ Buhârî, "Fedâilu Eshâbî'n-Nebî", 6; Dârimî, *Sünen "Rü'yâ"* 13; Ahmed, b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut 1405/1985, II, 83.

¹⁵⁶⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, Birleşik Arab Emirlikleri, 1425/2004, VI, 85, (266)

¹⁵⁶⁸ Ahmed, b. Hanbel, II, 95; Tirmizî, "Menâkıb" 17; İbn Mâce, "Mukaddime" 11. Tirmizî bu hadisin hasen-sahîh-garib olduğunu söyler.

¹⁵⁶⁹ İbn Mâce, Mukaddime 11.

¹⁵⁷⁰ Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr" 35, "Fedâilu Ashâbî'n-Nebî" 6.

¹⁵⁷¹ Buhârî, "Fedâilu Ashâbî'n-Nebî" 6, Edeb 68, "Bed'u'l-Halk" 1; Müslim "Fedâilü's-sahâbe" 22.

¹⁵⁷² Buhârî, "Edeb" 109; Tirmizî, "Menâkıb" 17; Ahmed b. Hanbel, IV, 154, 303. Tirmizî bu hadisin hasen garib olduğunu söyledi.

etmiş, vahye muvafakatinden dolayı da **“Allah hakkı Ömer’in lisanı ve kalbi üzere yaratmıştır.”** demiştir¹⁵⁷³.

İbn Mes’ûd (ö.32 / 652), **“Aramızda Allah’ı en iyi bilenimiz, Allah’ın kitabını en çok okuyamız ve onu en iyi anlayanımız Ömer’dir”**, itirafında bulunmuştur¹⁵⁷⁴.

Hz. Ömer halife iken bir gün **Uyeyne b. Hısn**, huzuruna çıkmak için izin istemiş, kendisine izin verilip huzuruna çıkınca; **“Ey İbnu’l-Hattab! Bize bol mal vermiyorsun. Aramızda da adaletle hükmetmiyorsun”** demiş; Hz. Ömer buna sinirlenerek üzerine yürümek üzere harekete geçmişti ki, teşrifatçı Hürr; **“Yâ emîre’l-muminîn Allah Teâlâ Nebîsine:”** (*Resûlüm!*) *Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.*” [A’raf, 7 / 199] **buyurdu. Şüphesiz bu da cahillerdendir”**, demiş. Bunun üzerine Hz. Ömer olduğu yerde kala kalmış, bir adım daha ileri gitmemiştir. Zirâ **Hz. Ömer’inKur’an’a karşı boynu kıldan inceydi**¹⁵⁷⁵.

Hz. Ömer, Kur’ân ehline hep ikramlarda bulunmuştur. Bir nakle göre Müslüman olduktan sonra şiiri bırakıp Ku’ân’a yönelen, bir şiir okumasını istediğinde şiir yerine Kur’an okuyan şâir **Lebîd b. Rabî’a’ya iki bin dirhem** para veriyor iken, bunu, Kur’an’a olan iştiyakından dolayı **beş bin dirheme** çıkarmıştır.¹⁵⁷⁶

Hz. Ömer; **Bakara, Nisa, Hacc** ve **Nûr** sûrelerinin öğrenilmesini emreder, **“Çünkü onlarda farzlar vardır.”** derdi.¹⁵⁷⁷

Yine **“Aziz ve Yüce Allah’ın kitabına sımsıkı sarılmanız gerekir. Zira ona tâbi olduğunuz sürece asla sapıtmazsınız”** der¹⁵⁷⁸, **“Kur’an’ın kabı, ilmin kaynakları, ilim akan olukları olunuz”**, diye de tavsiye ederdi¹⁵⁷⁹.

Netice itibariyle Hz. Ömer **fitrî kabiliyetlerini** diğer bir ifade ile **ilâhî mevhibelerini akıl ve irâde ile bütünleştiren** ilâhî ilhâma mazhar olmuş¹⁵⁸⁰, bunun sonucunda da birçok konuda **vahiy kendisine muvafakat** etmiştir.

¹⁵⁷³ Tirmizî, “Menâkıb” 17; Ebû Dâvûd, “İmâre” 17, 18; İbn Mâce, “Mukaddime” 11; Ahmed b. Hanbel, II, 53, 95, 401, V, 145.

¹⁵⁷⁴ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, th. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1409, VI, 355 (31988)

¹⁵⁷⁵ Buhârî, “Tefsîr”, Sûre 7, 5, “İ’tisâm”, 2, 28.

¹⁵⁷⁶ el-Kurtubî, *Tefsîru’l-Kurtûbî*, Kâhira 1384/1964, I, 153.

¹⁵⁷⁷ Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü’rî (405), *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, th., Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 1411/1990, II, 429 (3493); Beyhakî, *Şuâbu’l-İmân*, Bombay 1423/2003, IV, 89 (2226). İbn Kesîr, *Musnedu’l-Fârûk*, Mısır1430/2009, I, 58 (95).

¹⁵⁷⁸ Ali el-Muttakî, *Kenzu’l-ummâl*, Beyrut 1434/2004, XII, 301 (36034).

¹⁵⁷⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-İlel ve Marifetu’r-ricâl*, Riyâd 1422, III, 161 (4719)

2. Hz. Ömer'in Faziletleri İle İlgili Bazı Rivâyetler

Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'in **fezâîli** ile ilgili söylediği bazı sözler vardır. Vahyin Hz. Ömer'e muvafakatini daha iyi anlamak için bir kaçını zikretmekte fayda var.

1- Abdullah b. Ömer'den (ö.74 / 693) nakletmiştir. Dedi ki, Rasûlullah (SAV) şöyle buyurmuştur: **"Ben uyurken (rüyamda bir kâse) süt içtim. O kadar içtim ki, hâlâ onun kanıklığını tırnaklarımda hissediyorum. Sonra (geri kalanını içmesi için) Ömer'e verdim"**. Sahâbîler: "Yâ Rasûlallah, bu rüyanızı neye yordunuz?" diye sordular. Rasûlullah: **"İlme yordum"** diye buyurmuştur¹⁵⁸¹. Bu hadis Hz. Ömer'in ilmine ve ilimdeki ferasetine işaret etmektedir.

2-Sa'd İbn Ebî Vakkâs (ö.53 / 675) şöyle nakleder: (Dedi ki:) Bir gün Ömer b. el-Hattâb, Rasûlullah'ın huzuruna girmek için izin istedi. O esnada Rasûlullah'ın yanında Kureyş kabilesinden birtakım kadınlar vardı, Rasûlullah ile konuşuyorlardı. Sesleri de Rasûlullah'ın sesinden daha yüksek çıkıyordu. Ömer b. el-Hattâb izin isteyince bu kadınlar hemen kalktılar ve süratle perdenin arkasına geçtiler. Rasûlullah, Ömer'in gelmesine izin verdi. Ömer içeri girdiği sırada Rasûlullah (kadınların bu hâline) gülüyordu. Bunun üzerine Ömer: **Yâ Rasûlallah! Allah seni bütün ömründe güldürüp sevindirsin! dedi (böylece gülmesinin sebebini sormuş oluyordu).**

Peygamber (SAV) ; **"Yanımda bulunan şu kadınların hâline şaşıyorum. Senin sesini işitince acele ile perdenin arkasına koştular."** buyurdu.

Bunun üzerine Ömer; **"Yâ Rasûlallah! Sen onların tazimine daha lâyıksın!"** dedi ve kadınlara hitaben; **"Ey nefisleri düşman olan kadınlar! Rasûlullah'a tâzim etmeyip de benden mi çekiniyorsunuz?"** dedi.

Kadınlar da; **"Evet senden çekiniyoruz! Çünkü sen Rasûlullah'tan daha sert sözlü ve daha katı yüreklisin"**, dediler.

Bunun (bir münakaşa hâlini alması) üzerine Rasûlullah: **"Sus ey Hattâb oğlu! Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, sen bir yolda giderken şeytan asla sana yaklaşamaz. O muhakkak senin yolundan başka bir yola yönelip gider."** buyurdu¹⁵⁸².

3-Ebû Hurayra'den (ö.58 / 677) nakledilmiştir. Peygamber (SAV) : **"And olsun İsrâîloğullarından sizden önce gelip geçen insanlar içinde öyle kimse-ler vardı ki, onlar peygamberler (derecesinde) olmadıkları hâlde kendilerine**

¹⁵⁸⁰ *Buhârî*, "Fedâilu's-sahâbe" 6, "Enbiyâ" 54; *Müslim*, Fedâilu's-sahâbe 23; *Tirmizî*, "Menâkıb" 17, *Ahmed b. Hanbel* VI, 55.

¹⁵⁸¹ *Buhârî*, İlim 22, Fedâilu's-sahâbe 6.

¹⁵⁸² *Buhârî*, "Fedâilu's-sahâbe" 6, "Edeb" 68, "Bed'u'l-Halk" 11; *Müslim*, "Fedâlü's-sahâbe" 22; *Ahmed b. Hanbel*, I, 171, 182.

ilhâm olunurdu. Eğer ümmetim içinde de bunlardan bir kimse bulunuyorsa, o da Ömer'dir." buyurdu¹⁵⁸³.

4-Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74 / 693-94) şöyle demiştir: Ben Rasûlullah'dan (SAV) işittim, şöyle buyuruyordu: "**Ben uyuduğum sırada (rüyamda) birtakım insanlar gördüm. Onlar bana arz olundular. Üstlerinde gömlekler vardı. Bu gömleklerin kimi göğüslerine ulaşıyor, kimi de bundan daha aşağı yere kadar ulaşıyordu. Ömer de bana arz olundu. Üstünde (eteklerini yerde) sürdüğü bir gömlek vardı**".

Sahâbîler; "Yâ Rasûlallah, bunu ne ile te'vîl (ta'bîr) ettin?" diye sordular. "**Dînile**" cevabını verdi¹⁵⁸⁴. Bu hadis de Hz. Ömer'in dinî konulardaki hassasiyetine işaret etmektedir.

3. Vahyin Hz. Ömer'e Muvafakat Ettiği Hususlar

Hz. Ömer akıllı ve gönlü ile Kur'an'aboyun eğmiş, kalbi ondan haşyet duymuş, Allah da ona birtakım özel ikramlarda bulunmuştur. Her şeyden önce Hz. Peygamber'in ifadesiyle Allah onu **mülhemlerden** kılmış¹⁵⁸⁵, birçok noktada **lafzen** ve **mânen** rabbi ona muvafakat etmiştir.

Vahyin Hz. Ömer'e muvafakat ettiği hususların bir kısmı **sahih rivâyetlere** ve **sağlam kaynaklara** dayanıyor iken bir kısmı **tefsir kaynaklarında**, ilgili âyetlerin tefsirlerinde, özellikle **sebeb-i nüzullerin** zikredilişlerinde yer almaktadır. Bu rivâyetlerin bir kısmı **zayıf** ve **tartışmalıdır**. Bir kısmı sadece Hz. Ömer'le değil, başkaları ile de irtibatlandırılmıştır.

Vahyin Hz. Ömer'e muvafakatini başka bir açıdan değerlendirmek gerekiyorsa bir kısmının **lafzî** bir kısmının **mânevî** muvafakat olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bir ifade ile **Hz. Ömer'in sözü bazı âyetlerde kısmî olarak olduğu gibi yer almışken, bazı âyetlerde mânâ olarak yer almıştır**.

Vahyin Hz. Ömer'e muvafakatlerini sebeb-i nüzul olarak ifade etmek mümkün mü? sorusuna da cevap aramak gerekir.

Meselâ soruyu, '**Âyet Hz. Ömer'in arz ettiği görüş için mi inmiştir?**' yoksa '**beyan ettiği görüşü kabul ve tasdik için mi inmiştir?**' şeklinde sorduğumuzda cevabı da vermiş oluruz. Bu çerçevede vahyin Hz. Ömer'e olan **muvafakatlerinin tamamını olmasa da en azından bir kısmını sebeb-i nüzul kapsamında zikretmek** mümkündür.

¹⁵⁸³ *Buhârî*, "Fedâilu's-sahâbe" 6, *Enbiyâ* 54; *Müslim*, "Fedâilu's-sahâbe" 23; *Tirmizî*, "Menâkıb" 17, *Ahmed b. Hanbel*, VI, 55.

¹⁵⁸⁴ *Buhârî*, "İmân" 15, "Fedâilu's-sahâbe" 6.

¹⁵⁸⁵ *Buhârî*, "Fedâilu's-sahâbe" 6, "Enbiyâ" 54; *Müslim*, *Fedâilu's-sahâbe* 23; *Tirmizî*, "Menâkıb" 17, *Ahmed b. Hanbel*, VI, 55.

İbn Ömer'in "**Bir konuda insanlar bir şey söylesin Ömer de bir şey söylesin de Kur'an Ömer'in dediği gibi gelmiş olmasın**¹⁵⁸⁶" söylediği nakledilir.

Mucâhid'in (ö.103 / 721), "**Ömer bir görüş beyan ederdi. Sonra o Kur'an olarak inerti.**" dediği nakledilir¹⁵⁸⁷.

Hz. Ömer'in vahye muvafakat ettiği meseleleri **yirmiden fazlasına** çıkarırlar vardır¹⁵⁸⁸. Biz bu tebliğimizde vahyin Hz. Ömer'e olan muvafakatlerini **konu olarak 14, âyet olarak 22** şeklinde tespit ettik. Kaynaklarda da kesin bir sayı verilmemekle beraber farklı rakamlar verilmiştir.

Vahyin Hz. Ömer'e muvafakat ettiği konuları şu şekilde sıralamak mümkündür:

3.1. Hz. İbrahim'in Makamını Namazgâh Edinmek

Hz. Ömer şöyle dedi, "Ben Allah'a üç konuda muvafakat ettim. Veya Rabbim bana üç konuda muvafakat etti: 'Yâ Rasûlallah! Makam-ı İbrahim'i bir namazgâh edinseniz?' dedim. Ardından şu âyet nâzil oldu"¹⁵⁸⁹: **(1) "Hani Kâbe'yi insanlar için toplanma ve güven yeri yapmıştık. 'İbrahim'in makamını (Kâbe'nin tümünü) namaz yeri edininiz!' İbrahim ile İsmail'e; 'Bu evimi ziyaretçiler, kendilerini ibadete adayınlar, rükû ve secde edenler için temiz tutun!' diye emir vermiştik.**" [Bakara, 2 / 125]

Müfessirler buradaki makam ile neyin kastedildiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimine göre "**bütünüyle harem-i şerif**"tir. Kimine göre "**Kâbe'de İbrahim makamı olarak bilinen yer**"dir. Kimine göre de "**Arafat'taki buluşma, Meş'ar-i Haram, Mina, taş atma ve Safa ile Merve arasında tavaf**"tır, hatta İbrahim'in makamı "**bütünüyle hacc**"dır, diyenler de vardır¹⁵⁹⁰.

Saîd b. Cübeyr (ö. 94 / 713) âyetteki "**makam**" hakkında "**Haceru'l-esvedin; Allah'ın Nebisi İbrahim'in makamı olduğunu**, Allah onu rahmet olarak gönderdiğini, İbrahim (a.s.) 'ın onun üzerinde durup Hz. İsmail'in ona taş ulaştırdığını da nakletmektedir¹⁵⁹¹.

¹⁵⁸⁶ Tirmizî, "Menâkıb" 17, 19; Ebû Dâvûd, "İmâre" 17, 18; İbn Mâce, "Mukaddime" 11; Ahmed b. Hanbel, II, 53, 95, V, 145.

¹⁵⁸⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru Tayyibe, 1420/1999, I, 418; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, Beyrut trs, Dâru'l-fikr, I, 290; Ahmed el-Mezîd-Âdil eş-Şi'î, *Ömer b. el-Hattâb*, Dâru'l-Vatan, byy, trs., s. 9.

¹⁵⁸⁸ Ahmed el-Mezîd-Âdil eş-Şi'î, *Ömer b. El-Hattâb*, s. 9; Muhammed Bedruddîn b. Yûsuf el-Mağribî el-Hasenî (1935), *Fethu'l-Vehhâb fî Muvâfakâti Seyyidina Ömer b. El-Hattâb*, th. Râhâ Fâris, 1435/2014.

¹⁵⁸⁹ Buhârî, "Salât" 32, "Tefsîr", Sûre 2, 9; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe" 24; *Dârimî*, "Menâsik" 23; Ahmed b. Hanbel, I, 23, 24, 26.

¹⁵⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 413.

¹⁵⁹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 414.

Diğer bir rivâyet şöyledir. Câbir (ö.78 / 697) 'den nakledildiğine göre; Rasûlullah (SAV), tavafı yapınca **Ömer** burası babamız İbrahim'in makamı değil mi? dedi. Rasûlullah '**evet**', cevabını verince, Hz. Ömer 'orayı namazgâh edinmeyelim mi?' dedi, ardından Yüce Allah; "*Siz de İbrahim'in makamından bir namazgâh edinin*" [Bakara, 2 / 125] âyetini indirdi, demiştir¹⁵⁹².

Hz. Ömer burada inşaat banisi olarak Hz. İbrahim'in hatırasının yaşatılması, hürmetle anılması ve hatırlanmasını arzu etmektedir. Onun bu arzusuna ve arzusunu dile getirirken kullandığı sözcüklere vahiy muvafakat ederek makam-ı İbrahim'in namazgâh edinme arzusunu onaylamıştır.

3.2. Kadınların Örtünmesini Emreden Hicâb Âyeti

Hz. Ömer; "Ya Rasûlallah! Hanımlarınızla iyiler de konuşuyor, kötüler de. Hanımlarınıza emretseniz de örtünseler." dedim, ardından: **(2)** "*Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle; bu, onların hür ve namuslu bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar. Allah başışlar ve merhamet eder.*" [Ahzâb, 33 / 59]âyeti indi, dedi¹⁵⁹³.

Hz. Ömer'e muvafakat çerçevesinde zikredilen ve yine örtünme ile alakalı olan Ahzâb Suresinin 53.âyeti şöyledir: **(3)** "*Ey inananlar! Peygamber'in evlerine, yemeğe çağırılmaksızın vakitli vakitsiz girmeyin; fakat davet edilmeniz girin ve yemeği yiyince, dağılın. Sohbet etmek için de girip oturmayın. Bu hâliniz Peygamber'i üzüyor, o da size bir şey söylemeye çekiniyordu. Allah gerçeği söylemekten çekinmez. Peygamber'in eşlerinden bir şey isteyeceğinizde onu perde arkasından isteyin. Bu sayede sizin gönülleriniz de, onların gönülleri de daha temiz kalır. Bundan sonra ne Allah'ın Peygamber'ini üzmeniz ve ne de O'nun eşlerini nikâhlamanız asla caiz değildir. Doğrusu bu, Allah katında büyük şeydir.*" [Ahzâb, 33 / 53]

Hz. Ömer'e muvafakat eden âyetlerin sayısını 15, 20 ve daha fazlasına çıkaranlar, bu tür âyetleri de saymaktadırlar.

3.3. Peygamber Hanımlarının Kıskanmaları

Hz. Ömer, "Peygamberin hanımları birbirlerini kıskandıkları bir konuda peygambere karşı birleştiler de 'Eğer onları boşarsa belki rabbi sizin yerinize ona daha hayırlı eşler verir.' dedim. Âyet bu şekilde nâzil oldu." dedi¹⁵⁹⁴ Ve: **(4)** "*Ey Peygamberin eşleri! Eğer o sizi boşarsa, Rabbi ona; sizden daha iyi olan, kendini*

¹⁵⁹² İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, I, 414.

¹⁵⁹³ Buhârî, "Salât" 32, "Tefsîr", Sûre 2, 9; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe" 24; Dârimî, "Menâsik" 23; Ahmed b. Hanbel, I, 23, 24, 26.

¹⁵⁹⁴ Buhârî, "Salât" 32, "Tefsîr", Sûre 2, 9; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe" 24; Dârimî, "Menâsik" 23; Ahmed b. Hanbel, I, 23, 24, 26.

Allah'a veren, inanan, boyun eğen, tevbe eden, kulluk eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verebilir." [Tahrîm, 66 / 5] âyeti nâzil oldu.

Bu âyet-i kerîmede lafzî bir muvafakat söz konusudur ve Hz. Ömer'in "عَسَىٰ رَبُّهُ إِنَّمَا طَلَّقَكَ أَنَّ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ" şeklindeki ifadesi olduğu gibi âyette de yer almıştır.

3.4. Bedir Esirleri Hakkında Arzettiği Görüş

Müslim'in (ö.261 / 875) rivâyetinde Hz. Ömer: "Üç konuda Rabbime muvafakat ettim: Makam-ı İbrahim, hicap ve Bedir esirleri hakkında" demektedir¹⁵⁹⁵.

Dolayısıyla bu hadiste Buhârî'nin rivâyetine ilâveten dördüncü bir muvafakat olarak Bedir esirleri hakkında ileri sürdüğü görüş de yer almaktadır. Şöyle ki:

İbn Ömer'den (r.a.) nakledildiğine göre Bedir günü Müslümanlar esirleri aldıktan sonra Rasûlüllah (SAV) "Bu esirler hakkında görüşünüz nedir?" diye Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'le istişare etti. Ebû Bekir, esirlerden fidye alınıp serbest bırakılmaları görüşündeydi. Hz. Ömer, Ebû Bekir'in fikrinde olmadığını, boyunlarının vurulması, zira bunların her birinin küfrün imamı / önderleri ve eşrafı olduklarını söyledi. Bunun üzerine Rasûlüllah (SAV) Ebû Bekir'in söylediğine meyletti. Ve nihâyet fidye alarak esirleri serbest bıraktı. Ardından şu âyetler nâzil oldu¹⁵⁹⁶: (5) "Yeryüzünde ağır basıp (küfrün belini kırıncaya) kadar, hiçbir peygambere esir bulundurması yaraşmaz. Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için ebedî olan) âhireti istiyor. Allah, Azîz'dir, Hakîm'dir." (Enfâl, 8 / 67)

(6) "Daha önceden Allah'tan verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldıklarınızdan ötürü size büyük bir azap erişirdi." [Enfâl, 8 / 68]

(7) "Elde ettiğiniz ganimetleri temiz ve helâl olarak yiyin; Allah'tan sakının, doğrusu Allah bağışlar ve merhamet eder." [Enfâl, 8 / 69]

Esir meselesi o güne kadar Müslümanların ilk defa karşılaştıkları bir durumdu. Ve o güne kadar bu konuda Allah'tan gelen bir beyan da yoktu.

Küfrün beli kırılıp, hak ve adalet hâkim olup zulüm ortadan kalktıktan sonra günün şartlarına göre esirler tutulabilir, salıverilebilir veya fidye karşılığı serbest bırakılabilir. Nitekim "Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığınızda boyun-

¹⁵⁹⁵ Müslim, "Fedâilu's-ahâbe" 24 (2399).

¹⁵⁹⁶ Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, th. Kemal Yusuf el-Hût, Meketebetü'r-rüşd, Riyad 1409, VI, 497 (33261); Ahmed b. Hanbel, III, 243; el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, II, 359, (3270); İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetinde Enfâl sûresinin 67. âyetinin nâzil olduğu söylenirken, Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde aynı sürenin 68. âyetinin nazil olduğu ifade edilmektedir. Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn, *Mevsû'atü's-Sahîhi'l-Mesbûr mine't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-meâsir, Medîne 1420/1999, II, 419.

larını vurun; sonunda onlara üstün geldiğinizde onları esir alın; savaş sona erince onları ya karşılıksız, ya da fidye ile salıverin; Allah dilemiş olsaydı, onlardan başka türlü öç alabilirdi, bunun böyle olması, kiminizi kiminizle denemek içindir. Allah, kendi yolunda öldürülenlerin işlerini boşa çıkarmaz.” [Muhammed, 47 / 4] âyeti bunu açıkça beyan etmektedir.

Esirlerin serbest bırakılması düşmanın Müslümanlara zarar veremeyecek derecede gücünün zayıflamasından sonra mümkün olacaktı. İslam'ın bu ilk savaşında düşman ordusu üzerinde henüz tam bir hâkimiyet sağlanmış değildi. Düşmanın toparlanıp Müslümanlara yeniden saldırması felakete sebep olabilirdi. Peki, bu tehlikeyi Hz. Ömer gördü de peygamber göremedi mi? sorusu akla gelebilir. Elbette peygamber de bunu biliyordu. Ancak o, beşerî imkânlar ölçüsünde merhametin en son noktasını zorlamak arzusundaydı. Çünkü o bir peygamberdi. Yanıldığında Rabbi tarafından uyarılıp yanılığının düzeltileceğini biliyordu. Peygamberin içtihadında yanılması ilâhî kudretin bir tecellisidir. Zira tek yanılmaz varlığın Yüce Allah olduğunun gösterilmesi de ilâhî kudretin bir muradı olsa gerektir.

Ayrıca Hz. Ömer peygamberden daha rahat hareket etme imkânına sahiptir. Çünkü nihaî sorumluluk ve serdedilen görüşün tatbik emrini verecek olan yine Allah Rasûlü'dür. Eğer peygamber, Hz. Ömer olsaydı o ağır sorumluluk altında belki de peygamberden farklı düşünemeyecekti.

Aslında Allah Rasûlü de belki aynı düşüncedydi. Fakat yeryüzünde af ve müsamaha ikliminin yegâne temsilcisi, başkalarının iman etmemesi karşısında neredeyse kendisini helak edecek derecede üzülen Allah Rasûlü (SAV), belki de bi'setten bu yana Müslümanlara zulmeden bu azılı müşriklerin kalplerine girme, onları ebedî azaptan kurtarma adına bir yol olabilir düşüncesiyle Hz. Ebu Bekir'in görüşüne meyletmiş, **fakat ilâhî irâde, Hz. Ömer'e muvafakat etmiştir.**

3.5. Münafıkların Cenaze Namazını Kılmak Meselesi

İbn Abbâs'ın (ö.68 / 687) naklettiğine göre Hz. Ömer: “Abdullah b. Übeyy b. Selûl öldüğünde Rasûlüllah (SAV) cenaze namazını kılmak için çağrıldı. Ona gitmek üzere harekete geçince acele ile önüne geçtim ve ‘Ey Allah'ın Rasûlü! Şu günde şöyle şöyle diyen Allah'ın düşmanının namazını mı kılmaya gidiyorsunuz?’ dedim. –Ve onun sözünü tekrar ettim- Rasûlüllah tebessüm ederek “Çekil ya Ömer!” buyurdu. Sözümde ısrar edince; “Ben muhayyer bırakıldım ve **ben de namaz kılmayı tercih ettim.** Ona yetmiş kereden daha fazla istiğfar dileyip mağfired olacağını bilseydim ona mağfired dilemeyi arttırdım.” buyurdu. Allah Rasûlü namazını kıldırdı sonra dönüp gitti. Aradan az bir zaman geçti ki: (8) “Onlardan ölen kimsenin **namazını sakın kılma, mezarı ba-**

şında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkâr ettiler, fâsık olarak öldüler." [Tevbe, 9 / 84] âyeti nâzil oldu, dedi.¹⁵⁹⁷

Hz. Ömer: 'Daha sonra Allah Rasûlüne karşı göstermiş olduğum bu cüretkârlığıma hep taaccüp etmişimdir.' derdi.¹⁵⁹⁸

3.6. Münafık Bir Kavme İstiğfar Dilemek

Rivayete göre, (9) "Onlar için ister mağfiret dile, ister dileme. Onlar için yetmiş kere mağfiret dilesen de Allah onları affetmeyecektir. Bu, onların Allah'ı ve Resulünü inkâr etmelerinden dolayı böyledir. Allah, böylesine baştan çıkmış fasıklar güruhuna hidayet etmez." [Tevbe, 9 / 80] âyeti nâzil olunca Ömer b. Hattâb; " (Ey Allah'ın Rasûlü) Allah sizi nehyettikten sonra **artık bunlar için mağfiretdilemeyin!**" dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ; (10) "Onlar için, başıslanma dilesen de dilemesen de birdir; Allah onları başıslamayacaktır. Doğrusu Allah, yoldan çıkmış milleti doğru yola eriştirmez." [Münâfikûn, 63 / 6] âyetini indirdi¹⁵⁹⁹.

Başka bir rivayete göre de Abdullah b. Übey öldüğünde Rasûlullah (SAV) **namazını kılmak istedi**. Ömer b. Hattâb elbisesinden tutarak "Ey Allah'ın Rasûlü Allah Teâla 'Onlar için ister mağfiret dile, ister dileme. Onlar için yetmiş kere mağfiret dilesen de Allah onları affetmeyecektir. Bu, onların Allah'ı ve Rasûlünü inkâr etmelerinden dolayı böyledir. Allah, böylesine baştan çıkmış fasıklar güruhuna hidayet etmez.'" [Tevbe, 9 / 80] buyurarak **bunu sana emretmedi**." dedi. Rasûlullah da; "Yap ya da yapma diye Allah beni muhayyer bıraktı." diye karşılık verdi.

Bazı rivayetlerde ise Hz. Ömer Allah Rasûlüne (SAV) : "**Ona istiğfar dilemeyin** Allah sizi bundan nehyetti." dedi. Rasûlullah (SAV) "Yüce Allah 'Onlar için ister mağfiret dile, ister dileme. Onlar için yetmiş kere mağfiret dilesen de Allah onları affetmeyecektir. Bu, onların Allah'ı ve Resulünü inkâr etmelerinden dolayı böyledir. Allah, böylesine baştan çıkmış fasıklar güruhuna hidayet etmez.'" [Tevbe, 9 / 80] buyurarak bu konuda Allah beni muhayyer bıraktı. Ben de yetmişten daha fazla istiğfar dileyeceğim" buyurdu. Bunun üzerine Yüce Allah; "Onlar için, başıslanma dilesen de dilemesen de birdir; Allah onları başıslamayacaktır. Doğrusu Allah, yoldan çıkmış milleti doğru yola eriştirmez." [Münâfikûn, 63 / 6] âyetini indirdi.¹⁶⁰⁰

¹⁵⁹⁷ Buhârî, "Cenâiz" 84, "Tefsîr", Sûre 9, 12; Tirmizî, "Tefsîr", Sûre 9, 12; Nesâî, "Cenâiz" 69; Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, th. Şuayb el-Arnâvud, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, IV, 449 (3176)

¹⁵⁹⁸ Ahmed b. Ali b. Hacer (852), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, VIII, 333, 334. Buhârî bu kıssayı üç hadiste anlatır.

¹⁵⁹⁹ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, th. Abdullâh Mahmûd Şahâteh, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1423, II, 186.

¹⁶⁰⁰ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Tefsîru'l-Mâtüridî (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, th. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, V, 436.

Bu olay Hz. Peygamber'in merhamet tecellisinin bir örneği olarak karşımızda durmaktadır. Bu tutum ve merhamet örnekliği ile gelecek Yahudî nesline bir mesaj vermek ve belki de İslam'a girmelerine bir vesile kılmak amacıyla olduğunu söylemek yanlış olmaz.

3.7. İçkinin Haram Kılınması Meselesi

Elmalılı (ö.1361 / 1942) içkinin haram kılınmasının aşamalarını şöyle nakleder: İslâm dininde şarabın ve sarhoşluk verici şeylerin yasak edilmesi tedricen olmuştur. İslâm'ın geldiği ilk zamanlar, şarap henüz serbestti. İçkinin yasaklanması konusunda derece derece dört âyet inmiştir. Önce Mekke'de, "Hurma bahçelerinin ve üzüm bağlarının meyvelerinden, hem bir sarhoşluk verici şey çıkarırsınız, hem de bir güzel rızık." (Nahl, 16 / 67) âyeti inmişti. O zamanlar Müslümanlar da içki içerler, Hz. Peygamber de ses çıkarmazdı. İkinci olarak **Hz. Ömer**, Muaz ve diğer bazı sahabîlerin, "Ey Allah'ın Resulü, şarap hakkında bize bir fetva ver, çünkü o aklı gideriyor." şeklinde içkinin hükmünü sormaları üzerine; "*Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: 'İkisinde de hem büyük günah ve hem insanlara bazı faydalar vardır. Günahları faydasından daha büyüktür'...*" [Bakara, 2 / 219] âyeti nâzil oldu ve ilk haram kılma bununla başladı. Bu âyette yasaklık açık olmakla beraber caiz olma ihtimali de vardı. Bunun üzerine hemen terk edenler bulunduğu gibi, henüz terk etmeyenler de vardı¹⁶⁰¹.

Sonra bir gün akşam namazını kılmaya gelen bir adam; "De ki Ey kâfirler sizin ibadet ettiğinize ben ibadet ederim, benim ibadet ettiğime siz ibadet etmezsiniz" şeklinde kâfirün sûresini yanlış okudu. Adam sarhoşluktan dolayı ne okuduğunu bilmiyordu. Ardından "Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar... namaza yaklaşmayın..." [Nisâ, 4 / 43] âyeti nâzil oldu¹⁶⁰².

Bunun üzerine içenler pek azaldı ise de içenler yine vardı. Bir gün İtbân b. Mâlik (ö.50 / 670), Sa'd b. Ebî Vakkâs ile beraber birkaç kişiyi davet etmiş, içki içmişler, sarhoş olduklarında, övünmeye ve şiir söylemeye başlamışlar. Bu sırada Sa'd, Ensardan birinin hicvini (şiir yolu ile yerme) konu alan bir şiir okumuş, o da bir çene kemiği ile ona vurup başını yarmıştı. Bundan dolayı Sa'd, Hz. Peygamber'e giderek şikâyet etmiş, bunun üzerine Rasûlüllah'ın; "Allah'ım! Şarap hakkında bize yeterli beyanda bulun!" diye, dua etmesi üzerine Mâide Sûresindeki; "Ey iman edenler! İçki, kumar, putlar ve fal okları hep şeytanın işinden olan murdar bir şeydir. O halde ondan kaçın ki kurtuluşa eresiniz. İçki ile kumarda şeytan sırf aranızda düşmanlık ve kin düşürmeyi ve sizi Allah'ı anmaktan ve

¹⁶⁰¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, II, 763-764.

¹⁶⁰² Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer et-Taberî (310), *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, th. Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetü'r-Risâle, 1420/2000, X, 569.

namaz kılmaktan alıkoymayı ister. Artık vaz geçiyorsunuz değil mi?" (Maide, 5 / 90, 91) âyetleri nâzil olmuş ve bununla şarabın haramlığı son derece şiddetli bir şekilde yasaklanmıştır. **Hz. Ömer** bunu dinleyince, "İnteheynâ ya Rabbî" yani "tamamen vazgeçtik ya Rabbî" demiştir¹⁶⁰³.

Elmalılı'nın naklettiği bu rivâyete göre içkinin nihaî manada yasaklanması konusunda dua eden Allah Rasûlüdür.

Ancak **Hz. Ömer**'den nakledilen bir rivâyete göre içki haram kılındığında Hz. Ömer; "Allah'ım bize içki konusunda sadra şifa bir beyanda bulun", diye dua etmiş. Ardından Bakara Sûresindeki; **(11)** "*Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: "İkisinde hem büyük günah ve hem insanlara bazı faydalar vardır. Günahları faydasından daha büyüktür..."* [Bakara, 2 / 219] âyeti nâzil oldu. Bunun üzerine Hz. Ömer çağrıldı ve kendisine bu âyet okunduğunda **yine**, "Allah'ım bize içki konusunda sadra şifa bir beyanda bulun", diye dua etti, bu kez Nisâ sûresindeki; **(12)** "*Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar... namaza yaklaşmayın..."* [Nisâ, 4 / 43] âyeti nâzil oldu¹⁶⁰⁴.

Bu âyetin inzalından sonra namaza çağırın Allah Rasûlünün münâdisi namaz için kamet getirdiğinde 'Sarhoşken namaza yaklaşmayın!' diye nidâ ederdi¹⁶⁰⁵.

Çağrılıp bu âyet de Hz. Ömer'e okunduğunda bu kez yine "Allah'ım bize içki konusunda sadra şifa bir beyanda bulun", diye dua etti, ardından Mâide suresindeki; **(13)** "*Şeytan şüphesiz içki ve kumar yüzünden aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan, namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?"* [Mâide, 5 / 91] âyeti indi. Hz. Ömer çağrılıp bu âyet de kendisine okunduğunda ve "vaz geçtiniz değil mi?" noktasına gelindiğinde Hz. Ömer: "vaz geçtik, vaz geçtik" diyerek mukabele etti.¹⁶⁰⁶

İbn Ebî Hâtim'in (ö.327 / 938) naklinde "çünkü malı ve aklı gideriyor" dediği ziyadesi yer almaktadır¹⁶⁰⁷. Böylece Hz. Ömer'i bu duaya sevk eden saik de tasrih edilmiş olmaktadır.

¹⁶⁰³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 764. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (321), *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, th., Şuayb el-Arnâvûd, Muessesetu'r-risâle, byy., 1415/1994, IV, 139, (1494), (1495); et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kurân*, X, 570.

¹⁶⁰⁴ Ebû Dâvûd, "Eşribe" 1; Tirmizî, "Tefsîr" Sûre 5, 8, 9; Ahmed b. Hanbel, III, 323.

¹⁶⁰⁵ Ebû Dâvûd, "Eşribe" 1. Et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, IV, 139, (1494)

¹⁶⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 112; Ahmed b. Hanbel, I, 53, Ebû Dâvûd, "Eşribe" 1; Tirmizî, "Tefsîr" Sûre 5, 8; Nesâî, "Eşribe" 1; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 143. Hâkim isnadının sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de ona muvafakat etmiştir. Ali el-Medenî ve Tirmizî bu hadisin sahih olduğunu söylemişlerdir. Bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 325 (3670) dipnot.

¹⁶⁰⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî er-Râzî b. Ebî Hâtim (327), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, th. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 1419, IV, 1200, (6769)

Taberî (ö.310 / 922) de içkinin yasak edilmesinin aşamalarını şöyle nakleder: Muhammed b. Kays'ın naklettiğine göre Rasûlullah (SAV) Medine'ye geldiğinde insanlar içki içiyor kumar oynayıp paralarını da yiyorlardı. Rasûlullah (SAV) 'e gelip bunu ona sordular: Yüce Allah; "*Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: 'İkisinde hem büyük günah ve hem insanlara bazı faydalar vardır. Günahları faydasından daha büyüktür'...*" [Bakara, 2 / 219] âyetini indirdi. 'Bunun hakkında ruhsat geldi, kumar parasını yeriz, içki de içeriz sonra da istigfar ederiz', dediler. Ta ki bir gün akşam namazını kılmaya bir adam geldi. "De ki Ey kâfirler sizin ibadet ettiğinize ibadet ederim, benim ibadet ettiğime siz ibadet etmezsiniz" şeklinde kâfirûn sûresini yanlış okudu. Tabii ki bu caiz değildi. Adam ne okuduğunu bilmiyordu. Ardından "*Ey İnananlar! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar... namaza yaklaşmayın...*" [Nisâ, 4 / 43] âyeti nâzil oldu. İnsanlar namaz vakti gelinceye kadar içki içer, içmeye de davet ederlerdi. Söylediklerini bilecek halde iken de namaza gelirdiler. "*Şeytan şüphesiz içki ve kumar yüzünden aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan, namazdan alkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçersiniz değil mi?*" [Mâide, 5 / 91] âyeti ininceye kadar böyle devam etti. Onlar da 'Sakındık yâ Rabbi' dediler¹⁶⁰⁸.

3.8. "Tebârekellâhu Ahsanu'l-hâlikîn" Âyeti

Hz. Ömer; ben rabbime dört konuda muvafakat ettim. "Ey Allah'ın Rasûlü (İbrahim'in (a.s.) makamının arkasında namaz kılsanız" dedim. "*İbrahim'in makamında namazgâh edin*" [Bakara, 2 / 125] âyeti nâzil oldu. "Ey Allah'ın Rasûlü hanımlarınızı örttürseniz. Çünkü yanınıza iyilerde giriyor fâcirler de", dedim "*Onlardan (Peygamberin hanımlarından) bir şey istediğinizde perde arkasından isteyin.*" [Ahzab, 33 / 53] âyeti nâzil oldu. "*Andolsun Biz insanı süzölmüş bir çamurdan yarattık*" [Mu'minûn, 23 / 12] âyeti indiğinde, "Yaratıcıların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir" dedim. (14) "*Yaratıcıların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir.*" [Mu'minûn, 23 / 14] âyeti indi. (Bir kıskançlık yüzünden bir araya geldiklerinde) Nebî (SAV) 'in hanımlarının yanına gittim. Onlara: Ya bu tutumunuzdan vaz geçersiniz ya da Allah sizin yerinize ona sizden daha hayırlı eşler verir." dedim. "*Şâyet o sizi boşarsa belki de Rabbi sizin yerinize ona, sizden daha hayırlı, kendisini Allah'a teslim eden, inanan, içtenlikle itaat eden, teobe eden, ibadet eden, oruç tutan dul ve bakire eşler verir.*" [Tahrîm, 66 / 5] âyeti nâzil oldu, dedi.¹⁶⁰⁹

¹⁶⁰⁸ et-Taberî, Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kurân, X, 569.

¹⁶⁰⁹ Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî (204), *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, th. Muhammed b. Abdü'l-Muhsin et-Turkî, Dâru'l-hicr, Mısır 1419/1999, I, 46 (41)

3.9. Bedir Savaşına Çıkma Konusunda İstişare

Rasûlullah (SAV) Bedir savaşına çıkma konusunda ashâbı ile istişare ettiğinde Hz. Ömer çıkma yönünde görüş beyan etmiş, ardından (15) *"Nitekim Rabbin seni hak uğrunda evinden savaş için çıkarmıştı, oysa Müslümanların birtakımı bundan hoşlanmamıştı."* [Enfâl, 8 / 5] âyeti nâzil olmuştur¹⁶¹⁰. Ancak savaşa çıkma konusunda olumlu görüş beyan eden sadece Hz. Ömer değildir.

Elmalılı'nın ilgili âyetin tefsirinde ifade ettiğine göre Yüce Allah Rasûlünü, Medine'deki evinden çıkarıp Bedir tarafına doğru hareket etmesini emrettiği zaman, hakkı yerine getirmek gibi gerçek bir sebeple çıkarmıştı. İşte o sırada müminlerin bir kısmı gönülsüzdüler. Savaşı arzu eder bir durumda değildiler. Bunun için ilk yola çıkışta işin içyüzünü bilmiyorlardı. Gerekli hazırlıklarını yapmadan sadece bir kervana gidiliyor diye gelişigüzel çıkmış bulunuyorlardı, savaşmayı da istemiyorlardı.

Savaşın kaçınılmaz olduğu iyice anlaşıldıktan sonra hâlâ peygambere karşı mücadele ediyorlardı, sanki göz göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi davranıyorlardı. Yani doğal olarak savaşmaktan gocundukları veya harp için hazırlanmış olmadıkları için, iki süvari ve üçyüz on üç piyadeden oluşan küçük bir birlikle düşmana karşı savaşmayı bazı müminler çok tehlikeli ve mahzurlu görüyor, savaşı hoş karşılamıyorlardı.

O vakit Yüce Allah iki taifeden birinin müminlerin olacağını vaat etmişti; hâlbuki müminler, şevketi olmayan şeyi istiyorlardı. Bu iki taifenin birisi Ebu Süfyân'ın yönetiminde 'Amr b. el-As ile 'Amr b. Hişâm'ın içinde bulunduğu kırk süvari muhafazasında Şam'dan gelmekte olan büyük bir ticaret kervanı idi. Hz. Peygamber bu kervanın gelişini haber vererek Medine'den hareket etmişti. Sahabenin birçoğu, hareketin hedefinin yalnızca bu kervanı vurma olduğu düşüncesinde bulduklarından bu harekete fazla ağırlık kuşanmadan katılmışlardı. Oysa öte yandan bütün Mekke halkı ayaklanmış büyük bir kalabalık teşkil ederek Ebû Cehil kumandasında hareket etmiş, güçlü ve şevketli bir orduydü. Bin kişilik silahlı bir Kureyş ordusu Bedir'e doğru geliyordu. O zaman Cebrail inmiş ve, "Ey Muhammed, Allah Teâlâ size iki taifenin birini vaat etti; ya kervan veya Kureyş ordusu." demişti. Bunun üzerine Rasûlullah yolda ashâbı ile istişare edip "ne diyorsunuz? Kureyşliler yola çıktılar, her türlü zorluğa ve sıkıntıya rağmen bize doğru geliyorlar. Sizce kervan mı daha iyi,

¹⁶¹⁰ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. Musennâ el-Mavsîlî (307), *Müsnevu Ebi Ya'lâ*, th. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımaşk 1404/1984, VI, 407 (3766); Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbüri (468), *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, th. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid vdğ., Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1415/1994, II, 174 (280), Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî (597), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, th. Abdurrezâk el-Mehdî, Dâru'l-kutubi'l-arabî, Beyrut 1422, I, 534.

yoysa onları karşılamak mı?" buyurdu. Büyük bir kısmı: "Hayır, bizce düşmanı karşılamaktansa kervanı takip etmek daha iyi." dediler. Buna karşı Rasûlullah'ın mübarek yüzlerinde bir burukluk hâsıl oldu. Sonra da: "Kervan deniz kenarından geçti gitti, Ebû Cehil ise bize doğru geliyor" buyurdu. Bunun üzerine yine de "Ya Rasûlallah, kervana bak, düşmanı bırak." dediler. Hz. Peygamber öfkelenmişti, Ebû b-Bekir ve **Ömer** (r.a.) kalktılar, güzel sözler söylediler. Sonra Sa'd b. Ubâde kalktı ve dedi ki; "Ey Allah'ın Resulü! Kendi emrine bak ve icra et, vallahi sen Aden körfezine gitsen Ensar'dan bir kişi bile geri kalmaz." dedi. Daha sonra Mikdat b. 'Amr, kalktı ve dedi ki "Ya Rasûlallah! Allah Teâlâ sana ne emrettiyse onu icra et, ne tarafa gidersen biz kesinlikle seninle beraberiz. Biz, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya dedikleri gibi, "Git, sen ve Rabb'in birlikte savaşın, biz işte burada oturup bekliyoruz." [Mâide 5 / 24] demeyiz, lâkin Sen Rabb'inle git, ikiniz onlarla savaşınız, biz de sizinle beraberiz, gören bir tek gözümüz bulunduğu müddetçe savaşacağız." deriz. Bunun üzerine Rasûlullah'ın yüzü güldü, "Şimdi bana söyleyin, insanlar bu iki görüşten hangisinden yanadır?" buyurdu¹⁶¹¹.

Sahabîlerin çoğu kervandan yana olmakla beraber Hz. Peygamber'in arzusu olan Kureyş ordusundan yana olan sahabîler de vardı. Burada eğer bir muvafakattan söz etmek gerekirse Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Sa'd b. Ubâde, Mikdat b. 'Amr (r.a.) ve adları zikredilmeyen başka sahâbîler de söz konusudur. Ancak birebir sahâbîlerden bahsedeceksek Hz. Ömer'in muvafakatinden söz etmek yanlış olmaz.

3.10. "Fe lâ ve Rabbike" Âyetinin İnzâli

Buhârî'nin (ö.256 / 870) Urve'den naklettiğine göre, Zübeyr, Ensârî olan bir adamla Harre adı verilen yerdeki hurma bahçelerini sulama konusunda anlaşmazlığa düştüler. Durumun kendisine intikal ettirilen Hz. Peygamber (SAV) : "Ey Zübeyr bahçeni sula, sonra suyu komşuna serbest bırak", buyurdu. Zübeyr'in komşusu olan Ensârî: Ey Allah'ın elçisi, halanın oğlu olduğu için mi böyle (diyorsunuz) ? deyince Allah Rasûlü (SAV) 'nün yüzünün rengi değişti ve: "Ey Zübeyr bahçeni sula, duvarı aşıncaya kadar da suyu tut, hapset. Sonra da suyu komşuna serbest bırak!" buyurdu. Böylece Ensârî kendisini öfkelen dirince Hz. Peygamber Zübeyr'in hakkını açık bir delile dayalı olarak tam olarak vermiş oldu. Hâlbuki daha önce her ikisi için de toleranslı olan daha uygun bir duruma işaret buyurmuşlardı. Zübeyr, işte; *"Hayır; Rabbine and olsun ki, aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip, sonra senin verdiği hüküm içlerinde*

¹⁶¹¹ Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2368-2370.

bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar.” [Nisâ, 4 / 65].” âyeti bu konuda nâzil olmuştur, dedi¹⁶¹².

Bu âyeti Hz. Ömer’in muvafakati ile ilişkilendirenler âyetle ilgili şöyle bir sebebi nüzul naklederler:

İbn Ebî Hâtîm’in, Yûnus b. Abd’ü'l-A'lâ kanalıyla Ebu'l-Esved'den naklettiğine göre, anlaşmazlığa düşen iki adam Allah Rasûlünün huzurunda muhâkeme oldular; Allah Rasûlü de aralarında hüküm verdi. Aleyhine hüküm verilen kişi: ‘Bizi Ömer İbn Hattâb'a gönder’, dedi. Allah Rasûlü de: “Peki ona gidiniz!”, buyurdu. Her ikisi de Hz. Ömer'e vardıklarında; onlardan birisi: ‘Ey Hattâb'ın oğlu, Allah Rasûlü bunun aleyhine ve benim de lehime hüküm verdi. O, bizi Ömer'e gönder dedi, Rasûlullah da bizi sana gönderdi’, dedi. Ömer’in: ‘Böyle mi?’ sorusuna öteki de ‘evet’ diye cevâb verince, Ömer: ‘Ben sizin yanınıza gelip aranızda hüküm verinceye kadar yerinizden ayrılmayınız!’, dedi. Ömer, kılıcını alarak yanlarına geldi ve Bizi Ömer'e gönder, diyenin boynunu vurarak onu öldürdü, öteki arkasını dönerek Rasûlullah (SAV) ’ın yanına kaçtı ve: ‘Ey Allah'ın elçisi, Allah'a yemin ederim ki, Ömer arkadaşımızı öldürdü. Şâyet müdahale etseydim beni de öldürürdü’, dedi. Allah Rasûlü (SAV) : “Ömer'in bir mümini öldürmeye kalkışacağını sanmazdım”, buyurdu. Allah Teâlâ: **(16)** “*Hayır; Rabbine and olsun ki, aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip, sonra senin verdiği hüküm içlerinde bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar.*” [Nisâ, 4 / 65] âyetini indirdi. Böylece o kişinin kanı heder edilirken onu öldürmesinden dolayı Hz. Ömer de temize çıkarıldı.¹⁶¹³

Başka bir nakle göre haklarında hüküm verilenler önce Hz. Ebû Bekr'e gittiler, Ebû Bekir de Allah Rasûlünün verdiği hükme razı gelmeleri gerektiğini söyleyip farklı bir şey söylemeyince Hz. Ömer'e gitmeye karar verdiler¹⁶¹⁴.

3.11. İzin İsteme Hâdisesi

Nakledildiğine göre Esmâ binti Ebî Mersed (ö.73 / 692) ’in köleleri uygunsuz bir vakitte yanına girdiler ve şu âyet indi¹⁶¹⁵.

¹⁶¹² *Buhârî*, “Şurb” 6, 7, 8, “Tefsîr”, Sûre 4, 12,” Sulh” 12; *Müslim*, “Fedâil” 129; *Ebû Dâvûd*, “Akdiyye” 31; *Tirmizî*, “Ahkâm” 36; *Nesâî*, “Kudâd” 19, 27; *İbn Mâce*, “Mukaddime” 2, “Ruhûn” 20; *Ahmed b. Hanbel*, IV, 5. Hadîs mürsel gibi görünüyorsa da, mânâ itibariyle muttasıl bir hadîstir. Aynı hadîsi bu şekliyle İmâm Ahmed de mürsel olarak rivayet etmiştir. Hadîsin isnadı Urve ve babası Zübeyr arasında kopuktur. Çünkü o, babasından işitmemiştir. Bilâkis kardeşi Abdullah'dan bu hadîsi işitmiştir.

¹⁶¹³ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azîm*, th. Es'ad Muahammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419, III, 994, (5560); İbn Kesîr bu hadîsi İbn Merdûyeh'in İbn Lehîa kanalıyla Ebu'l-Esved'den rivayet ettiğini, ancak bu tarihin **garîb** ve **mürsel** olup İbn Lehîa **zayıf** bir râvî olduğunu söylemektedir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 351.

¹⁶¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 351.

“Ey iman edenler; ellerinizin altında olan köle ve cariyeler ve sizden henüz erginlik çağına gelmemiş olanlar; sabah namazından önce, öğle sıcağında soyunduğunuz zaman ve yatsı namazından sonra yanınıza girecekleri vakit üç defa izin istesinler. Bunlar, sizin üç mahrem vaktinizdir. Bu vakitlerin dışında birbirinizin yanına girip çıkmakta size de, onlara da bir sorumluluk yoktur. Allah, size âyetleri böylece açıklar. Ve Allah Âlîm’dir, Hakîm’dir.” [Nûr, 24 / 58]

Diğer bir nakle göre Rasûlüllah (SAV) Ensar’dan bir köle olan Müdlic b. ‘Amr’ı bir öğlen vaktinde çağırmak için Ömer’e gönderdi. Elbisesi açılmış bir vaziyette uyumakta iken yanına girdi. Bunun üzerine uyandığında **Hz. Ömer**; “Keşke Yüce Allah babalarımızı, çocuklarımızı ve hizmetçilerimizi bu saatlerde izinsiz yanımıza girmelerini yasaklasa.” dedi. Sonra da onunla birlikte Nebî (SAV) ’e gitti. Yanına vardığında: **(17)** *“Ey iman edenler; ellerinizin altında olan köle ve cariyeler ve sizden henüz erginlik çağına gelmemiş olanlar; sabah namazından önce, öğle sıcağında soyunduğunuz zaman ve yatsı namazından sonra yanınıza girecekleri vakit üç defa izin istesinler. Bunlar, sizin üç mahrem vaktinizdir. Bu vakitlerin dışında birbirinizin yanına girip çıkmakta size de, onlara da bir sorumluluk yoktur. Allah, size âyetleri böylece açıklar. Ve Allah Âlîm’dir, Hakîm’dir.”* [Nûr, 24 / 58] âyeti henüz inmişti¹⁶¹⁶

(18) *“Çocuklarınız erginlik çağına vardığında, kendilerinden öncekilerin izin istediği gibi onlar da izin istesinler. Allah, size âyetlerini böyle açıklar. Ve Allah Âlîm’dir, Hakîm’dir.”* [Nûr, 24 / 59]

(19) *“Eolenme ümidi kalmayan, yaşlanıp oturmuş kadınlara, zînetlerini açığa vurmamak şartıyla dış elbiselerini çıkarmaktan dolayı bir vebal yoktur. Ama iffetli davranmaları onlar için daha hayırlıdır. Ve Allah Semî’dir, Âlîm’dir.”* [Nûr, 24 / 60]

Bu âyet-i kerîmeler akrabaların, birbirlerinin yanına girmelerinde izin istemeleri hükmünü içermektedir. Sûnenin başında geçen âyetler ise yabancıların birbirleri yanına girerken izin istemeleri hükmünü düzenlemekte, Allah Teâlâ müminlere; kölelerinden oluşan hizmetçileri ve erginlik çağına ulaşmayan çocukları yanlarına girmek istediğinde, üç durumda onlardan izin istemelerini emretmektedir. Bu durumlardan birincisi sabah namazından öncedir. Çünkü o zamanda insanlar yataklarında uyurlar. İkincisi öğle sıcağında soyunulan zamandır ki, bu vakit öğle uykusu vaktidir. Çünkü insan bu durumda, ailesi ile beraber olarak elbisesini çıkarmış olabilir. Üçüncü durum yatsı namazından sonradır. Bu vakit de uyku zamanıdır. Kişinin ailesi ile be-

¹⁶¹⁵ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (685), *Tefsîru'l-Beydâvî*, (Envâru't-Tenzîj ve Esrâru't-Te'vîl, th. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, Beyrut 1418, IV, 113; Ebussuûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (982), *Tefsîru Ebussuûd*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-arabî, Beyrut, trs. VI, 193; El-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Medine 1424/2003, III, 588.

¹⁶¹⁶ Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, (Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, IV, 113; Ebussuûd, *Tefsîru Ebussuûd*, VI, 193.

raber olması ve benzeri durumlardan çekinildiği için bu durumlarda hizmetçilerin ve çocukların ailelerinin yanına ansızın ve habersiz girmemeleri emrolunmuştur. Bu sebeptendir ki Allah Teâlâ: “Bunlar, sizin üç mahrem vaktinizdir. Bu vakitlerin dışında birbirinizin yanına girip çıkmakta size de, onlara da bir sorumluluk yoktur.” [Nûr, 24 / 58] buyurmuştur.

3.12. Cebrâîl ve Mikâîl'e Düşman Olanlar Hakkındaki Âyet

İbn Ebu Hâtim (ö.327 / 938) şöyle bir nakilde bulunur: Bana Ebu Saîd el-Eşacc > Ebû Usâme > Mucâlid > Âmir'den haber verdi, o şöyle demiştir: “Hz. Ömer bir grup Yahûdinin yanına gitti ve “Tevrat'ı Musâ'ya indiren Allah adına size söylüyorum, siz Peygamberin geleceğini kitaplarda görüyor musunuz?” dedi. Onlar “evet” dediler. “Öyleyse sizi Muhammed'e tâbi olmaktan alıkoyan şey nedir?” dedi. Onlar, “Allah hiç bir peygamber göndermemiştir ki, beraberinde ona yoldaş olan bir melek bulunmasın. Muhammed'in de yoldaşı Cebrâîl'dir. Ona gelen bu melek, bizim düşmanımızdır. Mikâîl ise dostumuzdur. Eğer ona Mikâîl gelmiş olsaydı biz Müslüman olurduk” dediler. Hz. Ömer: “Tevrat'ı Musâ'ya indiren Allah adına size söylüyorum, bu iki meleğin âlemlerin Rabbi katında mertebesi nasıldır?” dedi. Onlar: “Cebrâîl sağında, Mikâîl de solundadır.” dediler. Ömer; “Ben de şehadet ederim ki her iki melek Allah'ın izniyle inerler. Mikâîl'in, Cebrâîl'in düşmanına dost olması, Cebrâîl'in de Mikâîl'in düşmanına dost olması imkânsızdır, derim”, dedi. Bu sırada Hz. Peygamber (SAV) oradan geçiyordu. Yahûdiler; “Ey Hattâb'ın oğlu, işte senin arkadaşım gidiyor” dediler. Hz. Ömer kalktı ve Rasûlüllah'ın yanına geldi. Bu sırada Allah Azze ve Celle: “*Kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâîl'e ve Mikâîl'e düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.*” [Bakara, 2 / 98] âyetini inzal buyurdu¹⁶¹⁷.

İbn Ebî Hâtim bir de şöyle bir nakilde bulunur: Der ki; bana Muhammed b. 'Ammâr > Abdurrahmân ed-Deşteki > Ebû Ca'fer > Husayn b. Abdurrahmân > Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (Dedi ki) : Bir Yahâdi Ömer b. Hattâb'la karşılaştı. Ve; “Arkadaşınızın bahsettiği Cebrâîl varya, o bizim düşmanımızdır.” dedi. Bunun üzerine Ömer; “Kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâîl'e ve Mikâîl'e düşman ise bilsin ki Allah kâfirlerin düşmanıdır.” dedi. Ardından Abdurrahmân b. Ebî Leylâ, “Ömer b. Hattâb'ın lisanı üzere; (20) “*Kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikâîl'e düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır.*” [Bakara, 2 / 98] âyet indi”, dedi¹⁶¹⁸.

¹⁶¹⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 181 (no.960).

¹⁶¹⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 182 (no.961); Selîm b. İdü'l-Hilâfi ve Muhammed b. Mûsâ Âlu Nasr, *el-İstî'âb fî Beyâni'l-Esbâb* “Evvelu Mevsû'atin İlmîyyetin Hadîyyetin Muhakkakatın fî Esbâbi Âyi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, nşr. Dâru İbni'l-Cevzi li-Neşr ve't-Tevzi', Sudi Arabistan, 1325, I, 39.

3.13. İfk Olayı İle İlgili Beyanı

Bir rivâyette haber verildiğine göre Allah Rasûlü (SAV) ifk hadisesi konusunda ashâbıyla istişare ettiğinde Ömer (r.a.) : “Ey Allah’ın Rasûlü onunla seni kim evlendirdi?” diye sordu. Rasûlüllah (SAV) “Allah” diye cevap verdi. Ömer (r.a.) “Bu konuda Rabbin seni ihmal edeceğini mi zannediyorsun?!. Hâşâ bu büyük bir iftiradır.” dedi. Âyet (21) “O’nu işittiğinizde: ‘Bu konuda konuşmamız yakışık almaz; hâşâ, bu büyük bir iftiradır’ demeniz gerekmez miydi?” [Nûr, 24 / 16] şeklinde indi¹⁶¹⁹. Bazı rivâyetlerde Hz. Ömer olarak değil de “Ensardan bir adam”, bazı rivâyetlerde Sa’d b. Muaz el-Ensârî, bazı rivâyetlerde de de Ebû Eyyüb el-Ensârî olarak geçmektedir. Şöyle ki:

Bir nakle göre, Sa’d b. Muaz el-Ensârî ifk olayını duyunca “Sübhâneke hâzâ buhtânun azîm: sübhaneke bu büyük bir iftiradır” dedi¹⁶²⁰.

Bazı haberlere göre de Ümmü Eyyüb el-Ensârî, Ebû Eyyüb’e “İnsanların Aişe hakkında söylediklerini duydun mu?” dedi. Ebû Eyyüb, “O konuda konuşmak bize yakışmaz. Sübhâneke! Bu büyük bir iftiradır.” dedi¹⁶²¹. Bunu da âyet inmeden önce söyledi. Sonra âyet onun sözüne uygun bir şekilde indi¹⁶²². Zeyd b. Hârîse ve Ebû Eyyüb’un de bu sözü söyledikleri rivâyet edilir.¹⁶²³ Aynı sözü başka sahabîlerin söylediği de nakledilir.¹⁶²⁴

¹⁶¹⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, Beyrut, trs., İhyâu’t-turâsî’l-arabî, IV, 144. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *es-Sevâ’iku’l-muhrîka alâ ehli’r-rafada ve’d-delâle ve’z-zenâdika*, th. Abdurrahman b. Abdullah et-Türki-Kâmil Muhammed el-Harrât, Muessesetü’r-risâle, Lübnan 1417/1997, I, 289. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulmelik el-Kastallânî, *İrşâdüs-sârî li-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. El-Matbaatü’l-kubra el-Emîriyye, Mısır, 1323, VII, 300, (4790); Muhammed el-Hadîr b. Seyyid Abdullah b. Ahmed el-Cekenî eş-Şînkîti (1354), *Keuseru’l-Meânî ed-Derârî fi Keşfi Hebyâ Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muessesetü’r-risâle, Beyrut 1415/1995, VII, 58; Yahya b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Yahya el-Âmirî el-Haradî (893), *Tefsîr*, nşr. Dâru sadr, Beyrut trs., II, 70; Rufça Râfî’ b. Bedevî b. Ali et-Tahtâvî (1290), *Dâruz-z-Zehâir*, Kâhira 1419, I, 304; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî (911), *ed-Durru’l-mensûr*, th. Hamdî ed-Demirtâş, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz 1425-2004, I, 100; Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik el-’Usâmî el-Mekkî, *Sımtunnucûm el-Avâli, fi Enbâi’l-evâli ve’t-tevâli*, th. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Dâru’l-kutubî’l-ilmiyye, Beyrut 1419/1998, II, 484.

¹⁶²⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, VIII, 2549 (14239); Sülyman b. Ahmed et-Taberânî (360), *El-Mu’cemu’l-kebîr*, th. Sa’d b. Abdullah el-Hamîd-Hâlid b. Abdurrahman el-Cureysî, byy., 1427/2006, XXIII, 144 (204).

¹⁶²¹ Et-Taberânî (360), *Müstedû’s-Şâmiyyîn*, th. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî, Muessesetü’r-risâle, Beyrut 1405/1984, III, 74, 332 (2425)

¹⁶²² Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’ânî (489), *Tefsîru’l-Kur’ân*, th. Yâsir b. İbrahim-Çuneyn b. Abbâs, Dâru’l-Vatan, Riyâd 1418/1997, III, 512; Muhyissunne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ûd el-Bağâvî (516), *Me’âlimu’t-Tenzil fi Tefsîri’l-Kur’ân: Tefsîru’l-Beğâvî*, th. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-arabî, Beyrut 1420, III, 394 (1505); es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, VI, 153, 160.

¹⁶²³ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî (911), *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut trs., VI, 161.

¹⁶²⁴ Muhammed Cemaluddîn el-Kâsimî (1332), *Mehâsinü’t-Te’vîl: Tefsîru’l-Kâsimî*, th. Muhammed Bâsil, Dâru Kutubî’l-ilmiyye, Beyrut 1418, VII, 343.

Buhârî (ö.256 / 870) > Muhammed b. Harb > Yahyâ b. Ebî Zekeriyâ el-Ğassânî > Hişâm > Urve > Âişe (r.a.) tarikiyle şöyle bir nakilde bulunmaktadır: Rasûlüllâh (SAV) insanlara hitap etti, Allah'a hamt ve sena etti, sonra: "Aileme dil uzatan bir kavim hakkında bana ne dersiniz. Onların aleyhine asla kötü bir şey bilmiyorum." buyurdu. Urve'nin nakline göre: Âişe'ye ifk hadisesi haber verildiğinde, "Ey Allah'ın Rasûlü. Aileme gitmeme bana izin verir misin?" dedi. Rasûlüllah da ona izin verdi ve bir köleyi de beraberinde gönderdi. Ensardan bir adam bu hâdiseyi duyunca: "Sübhâneke! Bu konuda söz söylemek bize yakışmaz. Sübhâneke! Bu büyük bir iftiradır." dedi¹⁶²⁵. Burada Ensardan biri olarak ifade edilenin Ebû Eyyüb Hâlid b. Zeyd (r.a.) olduğu ifade edilmektedir¹⁶²⁶. Diğer rivâyetlerde bu isim açıkça tasrih edilmiştir.

Et-Taberânî (ö.360 / 971) 'nin naklettiği bir rivâyete göre, ifk hâdisesi vuku bulduğunda Nebî (SAV) insanlara minberden hitap ettikten sonra indi. Ve Âişe hakkında vahyi bekledi. İfk hadisesinde bir kişi hakkında Ali, Üsâme ve Berîre ile istişare etmek için birini gönderdi. Ali'y'e: "Âişe hakkında ne dersin? İnsanların Âişe hakkında söyledikleri beni üzüyor" dedi. Ali ona: "Ey Allah'ın Rasûlü insanlar söylediklerini söylediler. Artık onu boşaman sana helâl oldu." dedi. Usâme'ye: "Sen ne dersin?" dedi. "Sübhânellah! Bu konuda söz söylemek bize helâl olmaz, sübhâneke. Bu büyük bir iftiradır", dedi¹⁶²⁷. Berîre'ye: "Sen ne dersin ey Berîre?" dedi. Berîre, "Vallahi ya Rasûlallah ailen hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum", dedi¹⁶²⁸. Dikkat edilirse Hz. Ömer'e atfedilen söz bu nakilde Hz. Usâme'ye atfedilmektedir.

3.14. Oruç Tutulan Gecede Eşlerle Beraber Olma Meselesi

Ali b. Ebî Talha (ö.143 / 760), İbn Abbâs (ö.68 / 687) 'ın şöyle dediğini nakleder: Ramazân ayında yatsı namazını kıldıktan sonra Müslümanlara ertesi akşamaya kadar yemek yemek ve eşleriyle birleşmek yasaktı. Sonra Müslümanlardan bazı kişiler Ramazân ayında yatsıdan sonra yemek yemiş ve eşleriyle birleşmişler. Bunların arasında Ömer b. Hattâb (r.a.) da vardı. Durumu Rasûlüllah'a dertlenerek anlattıklarında, şu âyet-i kerîme nâzil oldu¹⁶²⁹: "*Oruç tuttuğunuz günlerin gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helâl kılındı, onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz. Allah nefsinize güvenemeyeceğinizi biliyordu, bu sebeple tevbenizi kabul edip sizi affetti, artık onlara yaklaşabilirsiniz. Allah'ın sizin için takdir ettiğini dileyin. Tan yerinde, beyaz iplik siyah iplikten sizce ayırt edilinceye kadar, yi-*

¹⁶²⁵ Buhârî, İ'tisâm 28.

¹⁶²⁶ Et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, III, 74, 332 (2425)

¹⁶²⁷ Et-Taberânî, *El-Mu'cemu'l-kebir*, XXIII, 143 (202).

¹⁶²⁸ Et-Taberânî, *El-Mu'cemu'l-kebir*, XXIII, 74, 125.

¹⁶²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 511. Ayrıca bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, I, 315 (no.1673)

yin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescitlerde itikâfa çekildiğinizde kadınlara yaklaşmayın. Allah insanlara yasaklardan sakımsınlar diye âyetlerini böylece apaçık bildirir.” [Bakara, 2 / 187]

Bu rivâyeti ‘Avfi de İbn Abbâs'tan nakleder¹⁶³⁰.

Mûsâ b. Ukbe (ö. 141 / 758), Kureyb kanalıyla İbn Abbâs'ın şöyle dediğini nakleder: Müslümanların yemelerini, içmelerini ve eşleriyle birleşmelerini helâl kılan oruçla ilgili âyet nâzil olmadan önce; bir kişi uyuyacak olursa, bir daha ertesi akşama kadar yiyemez, içemez ve eşiyile birleşemezdi. Bize ulaştığına göre; Hattâb oğlu Ömer (r.a.) uyumuş, oruç başladıktan sonra eşiyile birleşmişti. Sonra Rasûlullah'a (SAV) gelip; “Yaptığım şeyden dolayı kendimi size ve Allah'a şikâyet ediyorum.” dedi. Hz. Peygamber “ne yaptın ya Ömer?” diye sordu. O da, “Ben nefsim uydum ve uyuduktan sonra eşimle birleştim. Hâl-buki oruç tutmak istiyordum”, dedi. Halk; Rasûlullah'ın (SAV) ; sen bunu yapacak adam değildin, demesini bekliyordu. Ancak o sırada âyet-i kerîme nâzil oldu. Ve Rasûlullah (SAV) ; “*Oruç gecesi kadınlara yaklaşmak size helâl kılındı*” [Bakara, 2 / 187] âyetini okudu¹⁶³¹.

4. Genel Bir Değerlendirme

Hz. Ömer'in nesebi Ka'b b. Lüey'de Hz. Peygamberle birleşir¹⁶³². Ancak bir insana soy hiçbir zaman bir meziyet kazandırmaz. Soy bakımından bütün insanlar eşit ve kardeşler. Zira bütün insanlar Hz. Âdem'in çocuklarıdır.

Hz. Ömer'in beyan ettiği birçok fikrinin vahye muvafık düşmesi; bir yönüyle onun **anlayışı, fetâneti ve karakter yapısı** ile ilgilidir. Fıtraten **akıllı ve zeki** olduğu bir gerçektir. **Ancak doğuştan akıllı ve zeki olmak ilâhî ilhâma mazhar olmak için tek başına yeterli değildir.** O, **aklını ve zekâsını vahyi anlamaya ve vahyin ruhunu kavramaya** teksîf etmiş, birçok olay ve gidişatın vahyin genel rûhu çerçevesinde nasıl olması gerektiği yönünde **öngörü ve sezilerde** bulunabilmiş, belki de **aceleci yapısıyla** o konuda peygamberin veya vahyin ne diyeceğini beklemeden arzusunu dile getirmiş, netice itibarıyla zaman zaman vahiy onun bu arzu ve isteklerine muvafakat ederek inmiştir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Hz. Ömer, peygamberden daha zeki, öngörüsü daha mı ilerideydi ki peygambere rağmen Hz. Ömer'i tasdiklen vahiy inmiştir? Örneğin içkinin yasak olmasının gerekliliğini Hz. Peygamber öngöremedi de, o bir şey söylemeden veya bu istikamette bir şey arzulamadan Hz. Ömer arzu ve istekte bulunmuştur?

¹⁶³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 511.

¹⁶³¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 511.

¹⁶³² El-Fermânî, *Ahbârü'd-duvel ve Âsârü'l-evvel fi't-tarih*, s. 95; Beyhâkî, *el-İ'tikâd*, s. 225.

Aslında durum böyle değildir. Şöyle ki: **Peygamberin konumu** ile ümmetten herhangi birisinin konumu aynı olmadığı gibi; Peygamberin arzusunu beyan etmesi ile ümmetten herhangi birisinin arzusunu beyan etmesi de aynı değildir.

Peygamber **meleke-i nübüvvet** ile kendi konumunu ve sorumluluğunu çok iyi bilmekte ve bu konumun yüklediği sorumluluk bilinci ile hareket etmektedir. Bunun tabii sonucu olarak vahyin olaylara ne zaman müdahale etmesi gerektiğini gayet iyi bilmekte ve vahyi kendi akışına bırakmaktadır. Peygamber bir arzu ve istekte bulunduğu elbette Allah onun arzu ve isteğine cevap verir. Ancak o bir peygamber olmakla beraber aynı zamanda bir beşerdir; hayatın temel meselelerinin kendi arzusu ve isteğine göre değil, ilâhî vahyin şekillendirmesinin arzusu ve beklentisi içindedir. Bunun en büyük delili ümmetten kendisine gelen soruların bir kısmında vahyi beklemeden cevap vermesi, bir kısmında ise vahyi beklemesidir. Bazı olaylar karşısında Hz. Peygamber'in suskun kalmasını böyle anlamak gerekiyor.

Ayrıca gelen vahyin toplum tarafından kabul edilip özümsemesi için **ona susaması**, ona **su gibi ihtiyaç duyması** gerekir. Vahyin inişinin zamana yayılmasının bir hikmeti de budur. Yoksa yüce Allah bir defaya mahsus bütün emir ve yasaklarını; diğer bir ifade ile Kur'an'ın tamamını indirmeye kadirdir. Fakat Yüce Allah öyle yapmadı. Özellikle hüküm içerikli ve hayatı şekillendiren hususlarda **vahiy, olay / olgu-illet / sebep ilişkisi** çerçevesinde **aklı da ikna ederek** nâzil olmuştur. Burada **vahyin bir kısmını**, yeryüzünde buharlaşan olayların göğe yükselip yağmur hâlinde **rahmet olarak tekrar yeryüzüne inmesi** şeklinde ifade etmek de mümkündür. Bu durumda **en az bir kısmı için sünnet önce, vahiy sonradır**, denebilir. Vahyin, özellikle sosyal hayatla ilgili olanların bir kısmını olaylar, diğer bir ifade ile **sünnet yönlendirmiştir**, denebilir.

Vahyin Hz. Ömer'e muvafakatine dönecek olursak Hz. Ömer Yüce Allah'ın kendisine vermiş olduğu akli çok iyi kullanıp onu **vahyi anlama** ve **ruhunu kavramaya** yoğunlaştırdığı bir gerçektir. Şüphesiz **o bir Kur'an âşığıydı**. Vahiy onun ruhunu kuşatmış, o da vahye vurulmuştu. Onun Müslüman olmasına vesile olan da Kur'an'a vurulmasıydı. Onu ilk duyduğunda bu söz beşer sözü olmaz demiş, ilk vurulduğu andan itibaren de hep vahiyle haşır neşir olmuş, âdeta onunla bütünleşmişti. Medineli Ensardan bir komşusuyla nöbetleşerek bir gün kendisi, bir gün komşusu Rasûlullah'ın yanında kalır; kendisi nöbette kaldığında vahiy ya da başka varid olan o günün haberlerini komşusuna getirir, komşusu nöbette kaldığında o da aynısını yapardı¹⁶³³. Kur'an'a olan bu aşk onu mülhemlerden kılmış, ardından **vahyin ona muvafakatini getirmiştir**.

¹⁶³³ *Buhârî*, "İlim" 27, "Mezâlim" 25, "Nikâh" 83, 92; *Müslim*, "Talâk" 34.

Vahyin Hz. Ömer'e muvafakatinin **öngörü** dediğimiz **ferasetle** de ilgisi vardır. Hakkı ve hakikati keşfetmenin birçok yolu vardır. Bunların başında **vahiyden** sonra **akıl** gelir. Bazı alanlarda hakikatin keşfinde akıl tek başına yeterli olabiliyor iken bazı alanlarda mutlak vahye ihtiyaç vardır. Örneğin yaratıcının keşfinde vahye ihtiyaç duymadan akıl tek başına yeterli iken Allah'a karşı sorumluluklarda tek başına yeterli değildir.

Hz. Ömer'in bazı fikir ve düşüncelerinin vahiy ile örtüşmesini aklî melekelerini iyi kullanmak ve **irâde** ile **fitrî** yapısının bütünleşmesinin bir yansıması olarak kabul etmek gerekir. Nitekim hakla bâtili ayırt etme ferasetindeki üstünlüğünden dolayı **fârûk** vasfını aldığı herkesçe bilinen bir husustur.

Bir mukayese ile ifade etmek gerekirse Hz. Ebû Bekir, teslimiyette zirve olduğu için **sıddîkiyet** makamına ermiştir. Hz. Ebû Bekir sorgulamadan ve mucizesiz teslim olmuş iken Hz. Ömer sorgulayarak ve ancak mucize ile teslim olmuştur. Hz. Ebû Bekir'i Hz. Ömer'den üstün kılan da bu meziyettir ve **sıddîkiyet, fârûkiyetten** daha üstündür. Karakter sınıflandırılmasında Hz. Ebû Bekir **mucizesiz**, Hz. Ömer **mucize** ile teslim olabilen kategoriye sahiptirler. Hz. Ebû Bekir'de duygusal teslimiyet ağır basarken Hz. Ömer'de aklî teslimiyet daha ağır basmaktadır. Zirâ aklî vahye teslim olmadan teslim olamamıştır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bazı doğruları aklıyla keşfedip dillendirmesi ve vahyin ona muvafakat etmesini olağanüstü bir durum olarak değerlendirmemek gerekir. Hz. Peygamber'in henüz bir şey söylemeden Hz. Ömer'in bir fikir beyan edip vahyin ona muvafakat etmesini, bazı konularda Hz. Peygamber'in özellikle vahyi beklemesini, hem **olayların kıvamına gelmesi** hem de **vahyi öncelemesi** şeklinde anlamak gerekir. Ayrıca Hz. Ömer, ne söylerse söylesin, sonunda son sözü Hz. Peygamber'in söyleyeceğini bildiği için daha rahat davranabilmiştir.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki **fitrî kabiliyetleriradî tercihlerle bütünleştirildiğinde** Allah katında değerli bir eyleme dönüşmekte ve doğuştan bahşedilen **mevhîbî kabiliyetlerin gelişmesini** ve **devamını** sağlamaktadır. Nitekim Kur'an'da kim olduğu açıkça ifade edilmeyen ancak tefsirlerde Bel'am b. Bâura olduğu ifade edilen ve kendisine birtakım mevhîbî kabiliyetler bahşedilen, duası makbul Allah katında makamı yüksek bir kul iken, bu mevhîbî özelliklerini gereği ve ilâhî irâdeye ters düşen istikamette kullanmaya başlayınca bütün o mevhîbî özelliklerini Yüce Allah çekip almıştır. **Dolayısıyla maharet fitrî üstün kabiliyetlerle dünyaya gelmek değil, o kabiliyetleri ilâhî iradeye uygun kullanmaktadır.** Hz. Ömer'i vahyin muvafakatine mazhar kılan onun mevhîbî kabiliyetlerini irâdî bir çaba ile vahiyle bütünleştirmesinden kaynaklanmaktadır.

Aslında Ebu Cehil’de de Hz. Ömer’de de aynı fitrî kabiliyetler mevcuttu. Hz. Peygamber Hz. Ömer ve Ebû Cehil’deki bu kabiliyetleri gördüğü için ve onların Müslüman olmasıyla kutlu davetin güç kazanacağını umduğu için iki Ömer’den birinin Müslüman olması yönünde dua etmiştir. Hz. Ömer fitrî kabiliyetlerini **vahyin kabûlü** ve **vahyi anlama** ve **yaşama** yönünde kullandığı için o ilâhî mevhîbelerin **gelişmesine** ve **devamına** mazhar olmuş, bu mevhîbelerini irâdî bir tercih ve gayretle vahiyle bütünleştirdiği için birçok görüşünde **vahyin muvafakatine** mazhar olmuştur. Aslında bu, Hz. Ömer’e bu tercih ve çabasının bir mükâfatıdır. Ebu Cehil ise ilâhî mevhîbe yani Hz. Peygamber’in duasına mazhar olan fitrî kabiliyetlerini irâdî bir tercihle **vahyi inkâr yönünde** kullandığı için akıbeti Bel’âm b. Bâura gibi olmuştur. Onun için takdir şayan olan fitrî kabiliyetler değil bu kabiliyetleri irâdî bir tercih ve gayretle **vahye bende kılmaktır**.

SONUÇ

1-Hakkında henüz vahiy inmediği, olmasını arzu edip fikir beyan ettiği birçok konuda Hz. Ömer’in görüş ve arzusuna mutabık, onu tasdik ve teyid eden birçok vahiy nâzil olmuştur.

2-Bu mutabakat inanan bir kimse için elbette önemli bir meziyettir. Böyle bir meziyete ancak ilâhî bir mevhîbeye mazhar olanlar sahip olabilirler. Kendisine doğuştan verilen üstün kabiliyetlerini ilâhî irâdeye uygun kullanma irâdesi ve çabası içinde olanlar ancak birtakım ilâve mevhîbe ve üstünlüklere mazhar olabilirler. Hz. Ömer’i anmaya ve övgüye layık kılan da, örnek almaya değer kılan da bu yönüdür.

3-Onu **Ömerü’l-Âdil** ve **Ömerü’l-Fârûk** yapan fitrî kabiliyetlerini irâdî çabalarıyla bütünleştirmesinden doğan ve bundan dolayı ilâhî mevhîbelere mazhariyet kazandıran üstün melekeleridir.

4-Dolayısıyla onu vahyin muvafakatine mazhar kılan da akılla bütünleştirilen bu üstün melekelerdir.

5-Vahyin muvafakati, **ilâhî ilhâmamazhariyetin** sünnetullah gereği doğal bir sonucudur. Kutsî hadiste belirtildiği gibi **siz Yüce Allah’ın sevgisini kazanırsanız Allah da sizin gören gözünüzün, tutan elinizin, yürüyen ayağınızın kılavuzu, rehberi olur. İlhama mazhariyet budur.**

6-Netice itibarıyla Hz. Ömer fitrî kabiliyetlerini akıl ve irâde ile bütünleştirdiğinden ilâhî ilhâma mazhar olmuş, bunun sonucunda da birçok konuda vahiy kendisine muvafakat etmiştir.

7-Vahyin Hz. Ömer’e muvafakat ettiği hususların bir kısmı **sahîh hadis kaynaklarındasahih** rivâyetlere dayanmaktadır. Bir kısmı ise **tefsir kaynakla-**

rında, ilgili âyetlerin tefsirlerinde, özellikle sebab-i nüzullerin zikredilişlerinde yer almaktadır.

8-Bu rivâyetlerin bir kısmı **zayıf** ve **tartışmalıdır**. Bir kısmı sadece Hz. Ömer'le değil, başkaları ile de irtibatlandırılmıştır.

9-Bu muvafakatlerin bir kısmı **lafzî** bir kısmı **manevîdir**. Bazı âyetlerde Hz. Ömer'in sözü **kısmî olarak olduğu gibi** yer almış, bazılarında **mânâ olarak muvafakat** etmiştir.

10-Hz. Ömer'in vahye muvafakat ettiği konuları **yirmiden fazlasına** çıkarırlar vardır. Biz bu tebliğimizde vahyin Hz. Ömer'e muvafakatlerini **konu olarak 14, âyet olarak 22** şeklinde tespit ettik. Kaynaklarda farklı rakamlar da verilmiştir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaluddîn es-Suyûtî (911), ed-Durru'l-mensûr, th. Hamdî ed-Demirtaş, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz 1425 / 2004.

Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaluddîn es-Suyûtî (911), ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs..

Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik el-'Usâmî el-Mekkî, Sımtunnucûm el-'Avâlî, fî Enbâi'l-evâlî ve't-tevâlî, th. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muav-vid, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1419 / 1998.

Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852), Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

Ahmed b. el-Hasan b. Alî b. Mûsâ Ebû Bekr el-Beyhâkî (458), El-İ'tikâd ve'l-Hidâyeilâ sebîlî'r-reşâdalâ mezhebî's-selef ve Ashâbî'l-hadîs, th. Ahmed İsâm el-Kâtib, nşr. Dârû'l-Afâkî'l-Cedîde, Beyrût 1401

Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî (974), es-Sevâ'iku'l-muhrika alâ eh-lî'r rafada ve'd-delâle ve'z-zenâdika, th. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî-Kâmil Muhammed el-Harrât, Muessesetü'r-risâle, Lübnan 1417 / 1997.

Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülmelik el-Kastallânî, İrşâdüs'sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, nşr. El-Matbaatülkubra el-Emîriyye, Mısır, 1323.

Ahmed el-Mezîd-Âdil eş-Şî'î, Ömer b. el-Hattâb, Dâru'l-Vatan, byy, trs.

Ahmed, b. Hanbel, el-Müsned, Beyrut 1405 / 1985.

Ali el-Muttakî, Kenzu'l-ummâl, Beyrut 1434 / 2004.

Beyhakî, Şuâbu'l-İmân, Bombay 1423 / 2003.

Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî (597), Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr, th. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-kutubi'l-arabî, Beyrut 1422.

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (241), Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, th., Şuayb el-Arnâvûd-Âdil Mürşid ve dğr., Müessesetü'r-risâle, byy, 1421 / 2001.

- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, el-İlel ve Marifetu'r-ricâl, Riyâd 1422.
- Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî (405), el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, th., Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1411 / 1990.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî: el-Câmiü's-Sahîh (256), İstanbul ts., 1315'den ofset.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî: İbn Mâce (273), Sünenü İbn Mâce, th., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut trs.
- Ebû Abdîrrhman Ahmed b. Şu'ayb en-Neseî (303), Sünenü'n-Nesâî, th., Abdulfettâh Ebû Ğudde, Hâleb 1406 / 1986.
- Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî (211), el-Musannef, th., Habîbürrahman el-A'zamî, el-Meclisu'l-ilmî, Beyrut 1403.
- Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (235), el-Musannef, th. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.
- Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (321), Şerhu Müşkili'l-Asâr, th., Şuayb el-Arnâvûd, Muessesetu'r-risâle, byy., 1415 / 1994.
- Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlîsî (204), Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlîsî, th. Muhammed b. Abdü'l-Muhsin et-Turkî, Dâru'l-hicr, Mısır 1419 / 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî (275), Sünenü Ebî Dâvûd, İstanbul trs. ofset.
- Ebû İsâ et-Tirmizî (279), Sünenü't-Tirmizî, th., Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerkleri, Beyrut ts., (Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî).
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân en-Dârimî (255), Sünenü'd-Dârimî, (th. Mustafa el-Buğâ), Dımaşk, 1412 / 1991.
- Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî er-Râzî b. Ebî Hâtîm (327), Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azîm, th. Es'ad Muahammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî Bedruddîn el-Aynî (855), Umdetü'l-kârî, Dâru İhyâi't-türâsi'larabî, Beyrut trs.
- Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. Musernâ el-Mavsîlî (307), Müsnedü Ebî Ya'lâ, th. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımaşk 1404 / 1984.
- Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mubârekfûrî, Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmî'î't-Tirmizî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, trs.
- Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nîsâbü'rî (468), el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'an'î'l-Mecîd, th. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid vdğ., Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrut 1415 / 1994.
- Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Belhî, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, th. Abdullâh Mahmûd Şahâteh, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1423.
- Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (489), Tefsîru'l-Kur'an, th. Yâsir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbâs, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1418 / 1997.

- Ebu'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyrî (261), Sahîhu Müslim (el-Câmi'u's-sahîh), nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, İstanbul ts. ofset.
- Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Et-Taberânî (360), Müsnedü'ş-Şâmiyyîn, th. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî, Muessesetü'r-risâle, Beyrut 1405 / 1984.
- Ebussuûd el-Îmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (982), Tefsîru Ebussuûd, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-arabî, Beyrut, trs.
- El-Cezâirî, Eyseru't-Tefâsîr, Medine 1424 / 2003.
- El-Fermânî, Ahbâru'd-duvel ve Âsâru'l-evvel fi't-tarih, byy, trs.
- El-Kurtubî, Tefsîru'l-Kurtûbî, Kâhira 1384 / 1964.
- Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.
- Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn, Mevsû'atü's-Sahîhi'l-Mesbûr mine't-Tefsîr bi'l-Me'sûr, Dâru'l-meâsir, Medîne 1420 / 1999.
- Îmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, Musnedu'l-Fârûk, Mısır1430 / 2009.
- Îmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, Tefsîr, Dâru Tayyibe, 1420 / 1999.
- Mâlik b. Enes, el-Muvattâ, Birleşik Arab Emirlikleri, 1425 / 2004.
- Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer et-Taberî (310), Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kurân, th. Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetü'r-Risâle, 1420 / 2000.
- Muhammed b. Hibbân, Sahîhu İbn Hibbân, th. Şuayb el-Arnâvud, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1414 / 1993.
- Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (256), el-Câmiu's-sahîh, th., Muhammed b. Züheyr b. Nâsir, Dâru Tavkî'n-necât, byy., 1422.
- Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturidî, Tefsîru'l-Mâturidî (Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne), th. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1426 / 2005.
- Muhammed Bedruddîn b. Yûsuf el-Mağribî el-Hasenî (1935), Fethu'l-Vehhâb fi Muvâfakâti Seyyidinâ Ömer b. El-Hattâb, th. Râhâ Fâris, 1435 / 2014.
- Muhammed Cemaluddîn el-Kâsimî (1332), Mehâsinü't-Te'vîl: Tefsîru'l-Kâsimî, th. Muhammed Bâsil, Dâru'l Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1418.
- Muhammed el-Hadır b. Seyyid Abdullah b. Ahmed el-Cekenî eş-Şunkîfî (1354), Kevseru'l-Meânî ed-Derârî fi Keşfi Hebyây Sahîhi'l-Buhârî, nşr. Muessesetü'r-risâle, Beyrut 1415 / 1995.
- Muhyissunne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Bağâvî (516), Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân: Tefsîru'l-Beğâvî, th. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-arabî, Beyrut 1420.
- Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (685), Tefsîru'l-Beydâvî, (Envâru't-Tenzîj ve Esrâru't-Te'vîl), th. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut 1418.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb Ebû Abdurrahmân, ed-Duafâ' ve'l-Metrûkîn, th., Mahmûd İbrâhim Zâid, Hâleb 1369.
- Rufça Râfî' b. Bedevî b. Ali et-Tahtâvî (1290), Dâruz'z-Zehâir, Kâhira 1419.

Selîm b. İdû'l-Hilâlî ve Muhammed b. Mûsâ Âlu Nasr, el-İstî'âb fî Beyâni'l-Esbâb "Ev-velu Mevsû'atin İlmiyyetin Hadîyyetin Muhakkakatin fî Esbâbi Âyi'l-Kur'âni'l-Kerîm", nşr. Dâru İbni'l-Cevzî li-Neşr ve't-Tevzî', Suudi Arabistan, 1325.

Sülyman b. Ahmed et-Taberânî (360), El-Mu'cemu'l-kebîr, th. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd-Hâlid b. Abdurrahman el-Cureysî, byy., 1427 / 2006.

Yahyâ b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Yahya el-Âmirî el-Haradî (893), Tefsîr, nşr. Dâru sadr, Beyrut trs.

HZ. ÖMER'İN HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARINA YAKLAŞIMI BAĞLAMINDA HİKMET ARAMA ANLAYIŞININ KRİTİĞİ

*Muammer BAYRAKTUTAR**

ÖZET

Müslüman toplumlar arasında dinî düşüncede, birbirinden farklı ve hatalı anlayışlar dün olduğu gibi günümüzde de gözlemlenebilmektedir. Toplumda birtakım kimselerin ve düşünce sahiplerinin söz ve düşüncelerine mutlak doğru gözüyle bakılması, söz konusu kişilerin neredeyse hatadan berî oldukları yönünde bir kanaate sahip olunması, bir hikmetinin bulunabileceği düşünce-sine binâen herhangi bir sorgulama ve eleştiriden uzak teslimiyetçi bir yaklaşım sergilenmesi, sözünü ettiğimiz durumu resmeder niteliktedir. Bahse konu ettiğimiz 'bir hikmeti vardır' anlayışının ve düşüncesinin İslâm'daki yerinin, Hz. Peygamber-sahabe örneğinde ortaya konulması gerekmektedir.

Bir görevi de insanlara hikmeti öğretmek olan bir Peygamber'in, davranış ve tasarruflarında bir hikmet ve gayeyi gözetmemesi düşünülemez. Ancak burada sahabenin Hz. Peygamber'in ictihad ve tasarruflarına nasıl yaklaştığı, farklı saik ve düşüncelerle ilk başta kabulde zorlanmaları halinde, yine de bir hikmeti olabileceği düşüncesiyle her halükarda tam bir teslimiyet mi sergiledikleri hususu oldukça önem arz etmektedir. Zira muhatapları sıradan bir beşer olmayıp, Allah'ın kendisiyle iletişim kurduğu ve vahyine muhatap kıldığı bir peygamberdir. Bu sebeple sahabenin Hz. Peygamber'in söz, düşünce ve uygulamalarında hikmet arayıp aramadıkları, kendilerine ma'kul gelme bile yine de hikmetine yormak suretiyle tam bir kabulle karşılayıp karşılamadıkları hususunun incelenmesi gerekmektedir. Ancak sahabe genelinde konuyu almak, tebliğin sınırlarını aşacağından, konunun Hz. Ömer örneğinde değerlendirilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Hz. Ömer'in bazı hususlarda Hz. Peygamber'e itirazları ve muhalefeti bilinen bir husustur. Tebliğimizde hikmet arama ve hikmetine yorma anlayışı, Hz. Ömer'in itirazları bağlamındaki örneklerden hareketle değerlendirilmeye çalışılacaktır. Öncelikle hikmet kavramının anlamı, mahiyeti ve dindeki yeri üzerinde bilgiler verilecek, akabinde

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in davranış ve tasarruflarına, aldığı kararlara hikmeti açısından yaklaşip yaklaşmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonuçta elde edilen bilgi, bulgu ve tespitlerden hareketle, dinde hikmet arama düşüncesinin boyutları, bu hususta isabetli ve hatalı yaklaşımların bulunup bulunmadığı, Hz. Peygamber'in kendisinden farklı düşünenlere karşı nasıl bir tavır sergilediği gibi hususlara ilişkin olarak bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hz. Ömer, Sünnet, Hikmet, Yorum

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde ifade edilen kelime ve kavramlardan biri de hikmettir. Hikmetin anlamı ve muhtevası kadar hikmeti sorgulamaya ve öğrenmeye dönük tutumun da irdelenmesi şüphesiz önem arz etmektedir.

Allah'ın Kur'an'da bildirdiği her vahyin şüphesiz bir hikmeti ve gayesi vardır. Kur'an'da yer alan her ilâhî buyruğun arkasında, kullarının dünya ve âhiretlerine taalluk eden bir takım maslahatlarını gerçekleştirmeye yönelik hikmet ve amaçlar bulunmaktadır. Bu, aynı zamanda dinin temel amacıdır. Allah'ın her bir fiili, yaratması, emri, buyruğu ve hükmü vs. sebep ve hikmetlerle doludur. Allah'ın abesle iştigal etmesi, yaratmasında ve hükümlerinde bir hikmet ve gayeyi gözetmemesi, O'nun şânı ile bağdaşmaz. Bu hususta O'nun bir benzeri de yoktur. Zira mutlak ve yegâne hikmet sahibi ve hakîm olan sadece Allah'tır.

Kur'an'da pek çok ayette Hz. Peygamber'in Müslümanlara Kitab'ı ve hikmeti öğretmekle ilgili görevinin bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁶³⁴ Şüphesiz Hz. Peygamber de bir hususta hüküm verdiğinde veya bir karar aldığında, bir davranış, tasarruf ve uygulamada bulunduğu, birtakım mana, maksat, maslahat, sebep ve hikmetler gözetmektedir. Tebliğde konu edinilecek olan husus da, bir eylem veya hükmün hikmetini öğrenme ve sorgulama anlayışının dindeki yerine dikkat çekmektir. İnsanların hikmete yönelik yaklaşım ve tavırlarında farklılıklar görülmektedir. Bazıları hikmet sorgulaması yapmaksızın doğrudan itiraz eden, bazıları hikmetini merak edip sorup araştıran, bazıları da sorup soruşturmadan tartışmasız olduğu gibi benimseyen bir yaklaşım sergileyebilmektedir. Bu sebeple İslam'da hikmet arama anlayışının incelenmesi ve kritiğinin yapılması, bu hususta doğru ve hatalı anlayışlara dikkat çekilmesi gerekmektedir. Zira bu hususta doğru ve sağlıklı bir anlayışın sergilenmemesi, zaman zaman hatalı hikmet anlayışlarının doğmasına ve benimsemesine yol açmaktadır. Sonuçta Müslümanlar arasında bazı kimselerin dü-

¹⁶³⁴ Âl-i İmrân, 3/164. Diğer âyetler için bkz. el-Bakara, 2/129; el-Cum'â, 62/2.

şünce, davranış ve uygulamalarında birtakım hatalar ve çelişkiler bulunsa bile yine de onda bir hikmet arama fikri gibi bir hatalı durum ortaya çıkmakta; bu da beraberinde isabetli olmasa dahi her halükarda yine de söz konusu hususu olduğu gibi benimseme ve her hangi bir eleştiri ve sorgulamada bulunmama gibi bir tavrın sergilenmesine neden olmaktadır.

1. Hikmetin Anlamı ve Mahiyeti

Kur'ân-ı Kerîm¹⁶³⁵ ve hadislerde¹⁶³⁶ çokça kullanılan 'hikmet', alimler tarafından değişik açılardan detaylı ve kapsamlı tanımı yapılmış bir kelime ve kavramdır.¹⁶³⁷ Sözlükte hikmet, 'men etmek anlamının yanı sıra bilmek, anlamak, kavramak ve düşünmek' gibi anlamları ifade etmektedir.¹⁶³⁸ er-Râgıb el-İsfehânî hikmeti "ilim ve akılla gerçeği bulma" diye tarif etmiştir.¹⁶³⁹ İshak b. İbrâhim el-Fârâbî ise hikmeti "mânaları idrak etmek" şeklinde açıklamıştır.¹⁶⁴⁰

Hikmetin lugat anlamı dışında tanımı üzerinde bir çok farklı tariflerde bulunulmuş, farklı disiplinler tarafından farklı şekillerde tanımlanmaya çalışılmıştır. Kavramın tanımı ve mahiyetine ilişkin olarak şu açıklamalar, hikmetin ne olduğu hakkında bir fikir vermektedir: "İnsanları, iyi ve güzel olana yönelmek maksadıyla kötü ve çirkin olan şeylerden alıkoymak manasına gelen hikmet, sırf bir bilgi, mücerred ve nazari bir ilim değildir. Varlıklar arasında alaka ve irtibatı, olaylar arasındaki sebep-sonuç münasebetini anlamak maksadıyla, harcanan çabalarsonuncunda elde edilmiş ameli, tatbiki ve tecrübi bir bilgidir."¹⁶⁴¹ "İlerisi gerisi düşünülerek; gayesi, temin edeceği faydalar ve gerçekleşme şartları dikkate alınarak yapılan işlere ve söylenen sözlere hikmet veya hakimâne iş ve söz denir."¹⁶⁴² Buna göre insanın kendisi için faydalı olanı edinip zararlı olandan uzak durması için düşünüp taşınmasına hikmet denilmiştir.¹⁶⁴³ Sufiler ise genellikle "hikmet" yerine, "sır" kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁶⁴⁴

¹⁶³⁵ Hikmet ifadesinin kullanıldığı ayetler için bkz. el-Bakara, 2/129, 151, 231, 251, 269, Âl-i İmrân, 3/48, 81, 164, en-Nisâ, 4/54, 113, el-Mâide, 5/110, en-Nahl, 16/125, el-İsrâ, 17/39, Lukmân, 21/12, el-Ahzâb, 33/23, Sad, 38/20, ez-Zuhruf, 43/63, el-Kamer, 54/5.

¹⁶³⁶ Hikmet ifadesinin kullanıldığı hadisler için bkz. Buharî, Zekât 5, Bed'u'l-halk 6, Edeb 90, Menâkıb 2; Müslim, İmân 82, 265; Tirmizî, İlim 19, Menâkıb 43, 72.

¹⁶³⁷ Hikmetin tanımına ilişkin toplu bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV yay., Ankara 1992, s. 7-8; Ögüt, Salim, *Dinî Hükümlerin Değerlendirilmesinde Hikmet*, Hititkitap, Çorum 2009, s. 29-34.

¹⁶³⁸ Râgıb, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1412, s. 248-250; Uludağ, *age.*, s. 7.

¹⁶³⁹ Râgıb, *el-Müfredât*, s. 249; Kutluer, İlhan, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 503.

¹⁶⁴⁰ Kutluer, "Hikmet", XVII, 503.

¹⁶⁴¹ Uludağ, *age.*, s. 8.

¹⁶⁴² Uludağ, *age.*, s. 8.

¹⁶⁴³ Uludağ, *age.*, s. 7.

¹⁶⁴⁴ Uludağ, *age.*, s. 20.

İslâm hukukçuları ise hikmeti, “hükümün konuluş amacı” veya “bu hükmüle kullara sağlanmak istenen maslahat” anlamında kullanmışlardır.¹⁶⁴⁵ Hükümlerin illeti ile hikmeti arasında ayrıca bir fark bulunmaktadır. Hükümle eylem arasındaki anlam bağlantısını ve uygunluk ilişkisini ortaya çıkarmaya illet denilirken, Şâri’nin bir hükmü koymadaki amacını anlamaya ise hikmet denilmektedir.¹⁶⁴⁶ Tanımlardan anlaşılacağına göre, hikmetten anlaşılan bir eylem veya hükümde gözetilen amaç ve faydadır. Dolayısıyla ‘hikmetini aramak’ veya ‘hikmetinden sual etmek’ ifadesini, bir eylem veya hükümde gözetilen fayda, maksat ve gayeyi araştırmak, sorgulamak ve öğrenmek olarak değerlendirmek mümkündür. Biz de tebliğimizde hikmet ve hikmet arama anlayışını bu manada ele alarak değerlendirmelerde bulunacağız.

2. Sahabenin Hikmeti Açısından Hz. Peygamber’in Tasarruflarına Yaklaşımı

Sahabenin Hz. Peygamber’in re’yine bağlı olarak ortaya koyduğu eylem, hüküm ve tasarruflarına nasıl yaklaştığı konumuz açısından önem arz etmektedir. Elbette sahabenin bilgi, kavrama, anlayış ve karakter bakımından bireysel farklılıklara sahip olması, onları bu hususta farklı eğilimlerde bulunmaya sevk etmesi tabii bir durumdur.

Hz. Peygamber bir taraftan insanlara Kitab ve hikmeti öğretirken, diğer taraftan vahiy bulunmayan konularda birtakım uygulama ve eylemlerde bulunmuş, hüküm ve tasarruflarında birtakım hikmet ve gayeler gözetmiştir. Bir görevi de insanlara hikmeti öğretmek olan bir Peygamber’in, davranış ve tasarruflarında bir hikmet ve gayeyi gözetmemesi düşünülemez. İşte bu noktada sahabenin Hz. Peygamber’in söz konusu re’y ve tasarruflarına nasıl yaklaştığı, kendilerine farklı saik ve düşüncelerle ilk başta kabulde zorlanarak yine de bir hikmeti olabileceği düşüncesiyle her halükarda tam bir teslimiyet mi sergiledikleri oldukça önem arz etmektedir. Zira muhatapları, sıradan bir beşer olmayıp, Allah’ın kendisiyle iletişim kurduğu ve vahyine muhatap kıldığı bir peygamberdir.

Hz. Peygamber hakkında vahiy bulunmayan bir meseleyle karşılaştığında, bir müddet vahiy bekler, vahyin gelmemesi durumunda akli muhakemesi ve tecrübesiyle veya ashabıyla iştişare ederek dinî ve dünyevî meselelerde bir takım içtihad ve tasarruflarda bulunurdu.¹⁶⁴⁷ Ancak sahabe Hz. Peygamber’in

¹⁶⁴⁵ Koca, Ferhat, “Hikmet’, *DİA*, XVII, 514.

¹⁶⁴⁶ Koca, “Hikmet’, *DİA*, XVII, 516.

¹⁶⁴⁷ Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu yay., Ankara 2010, s. 414, 418-419; Krş. Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûl, Dâru’l-ma’rife ty.*, II, 94-95. Bir hadiste de Hz. Peygamber: “Ben, hakkında bana (bir vahiy) inmemiş olan hususlarda kendi re’yimle hüküm veririm” buyurmuştur. Ebû Dâvûd, Akdiye 7.

her fiilinin ve kararının vahye dayanmadığının bilincindeydi. Bazen “Ey Allah’ın Rasûlü bu vahiy midir, yoksa kendi re’yin midir?” şeklinde yönelttikleri sorular bu duruma açıkça işaret etmektedir.¹⁶⁴⁸ Bu da sahabenin Hz. Peygamber’in re’yiyle karar verdiği durumlarda her zaman isabet edemediği fikrinde olduklarını göstermektedir. Zira Kur’ân’ın da ifade ettiği üzere Hz. Peygamber, Allah’ın bir elçisi olmasının yanı sıra, aynı zamanda bir beşerdir.¹⁶⁴⁹ Bu sebeple Hz. Peygamber’in bir takım davranış ve tasarrufları vahye dayanmamakta, onun beşerî yönünün bir gereği olarak tezâhür etmektedir. Buradan hareketle sahabe, Hz. Peygamber’in tasarrufunun vahiy olmadığını öğrendiklerinde ve uygulama ve kararı yerinde bulmadıklarında hemen kabul ve teslim olmayı tercih etmemişler, Hz. Peygamber’in bundaki hikmet ve amacını öğrenmek üzere sorular sormuşlardır. Kısacası sahabe nebevî tasarrufun kaynağının vahye dayanmayıp Hz. Peygamber’in kendi görüşüne dayanması durumunda, bazı gerekçelere binâen uygun görmedikleri kararlara itiraz edebiliyor ve Hz. Peygamber’i düzeltme cihetine gidebiliyordu.¹⁶⁵⁰

Hz. Peygamber’in nebevî tasarruflarına her halükarda hiç sebebini, amaç ve hikmetini sorgulamadan teslim olmak için, Hz. Peygamber’in re’yiyle aldığı karar ve uygulamalarının hatadan uzak olması ve daima karar ve uygulamalarında isabet edebilmesi gerekmektedir.

İslâm âlimleri konuyu Hz. Peygamber’in ichtihadında hata yapmasının caiz olup olmadığı açısından değerlendirmişlerdir. Bazı âlimler Hz. Peygamber’in ichtihadında hata yapmasını caiz görmemektedir. Ancak âlimlerin çoğunluğuna göre, Hz. Peygamber’in ichtihadında hata etmesi caizdir.¹⁶⁵¹ Hz. Peygamber’in bazı re’y ve tasarruflarında Kur’ân tarafından uyarılması ve kararlarının tashih edilmesi, onun bazen kararlarında isabet edememesinin caiz ve mümkün olduğunu göstermektedir. Kur’ân’da Bedir savaşında alınan esirlere muamele konusunda Hz. Peygamber’in uygulama ve kararının isabetli bulunmaması ve uyarılması bu duruma bir örnektir.¹⁶⁵² Şu halde bu tür âyetler, Hz. Peygamber’in de bazen hata etmesinin mümkün olmasını göstermesinin yanısıra, hatasız hiç kimsenin bulunmadığını, hatta diğer insanların hata yapma ihtimalinin daha fazla olduğunu insanlara öğretmeyi de amaçlamaktadır.¹⁶⁵³

¹⁶⁴⁸ Sahabenin bu tarz yönelttiği sorular için bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka vd., Dâru İbn Kesîr, ty., II, 620, III, 223.

¹⁶⁴⁹ el-Kehf, 18/110, Fussilet 41/6.

¹⁶⁵⁰ Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV yay., Ankara 1999, s. 231, 239

¹⁶⁵¹ Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, s. 430 (Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye Beyrût 1405, II, 440-441'den naklen).

¹⁶⁵² el-Enfâl, 8/67-68. Konuyla ilgili rivayet hakkında ayrıca bkz. Müslim, Cihâd 58.

¹⁶⁵³ Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, s. 434.

Hz. Peygamber'in kendisine iletilen davalarda, zahire göre hüküm verdiğini belirterek "Bu durumda (gerçekte haklı olmadığı halde) kime kardeşinin hakkından bir şey hükmedersem, o kimse ondan bir şey almasın. Ben ancak ona cehennem ateşinden bir parça vermiş olurum"¹⁶⁵⁴ buyurması kendisine gelen davalar üzerine verdiği kararlarda hata yapabileceğini belirtmiş olmaktadır.

Hz. Peygamber'in yine bazen kendi görüş, kanaat ve tasarruflarında yanılabilmesine ilişkin bizzatihi kendi ifadeleri mevcuttur. Meselâ Rasuluallah, Medînelilere hurma aşılamanın bir faydası olacağını zannetmediğini belirtmiş, onlar da aşılamaı terk etmişlerdir. Aşılama yapmadıklarında verimin düşük olduğu görülünce ve durum Hz. Peygambere haber verilince "Eğer bundan bir fayda görüyorlarsa yapsınlar, ben ise böyle bir zanda buldum. Beni zan sebebiyle muaheze etmeyin. Ancak Allah'tan bir şey haber verdim mi işte onu alın. Zira ben Allah konusunda hiç hatalı konuşmam" buyurmuştur.¹⁶⁵⁵ Rafi b. Hadic'in rivayetine göre yine Hz. Peygamber: "Ben bir insanım, sizin dininizle ilgili bir şey emredersem ona mutlaka uyun. Ama kendi re'yimden bir emirde bulunursam, bilin ki ben bir insanım" buyurmuştur.¹⁶⁵⁶

Bazı âlimler ise Hz. Peygamber'in re'y ve içtihadında yanılmasını câiz görürken, hata da devam etmesini ve hata üzere bırakılmasını caiz görmemektedir.¹⁶⁵⁷ Hattâbî'ye göre Allah, Hz. Peygamber'i derece bakımından insanlardan üstün kılmış olsa da, beşere arız olan şeylerden hali kılmamıştır. Nitekim bir namazda rek'at sayısını unutmüş, arkasında bulunan sahabe kendisine hatırlatmıştır.¹⁶⁵⁸ Dolayısıyla kendisine gelen vahyin dışında, büyük bir hikmete de sahip olmasına rağmen Hz. Peygamber hatadan hali değildir ve verdiği kararlarda hataya düşmesi olası bir durumdur.¹⁶⁵⁹ Bu bakımdan bir beşer olarak Hz. Peygamber'in zaman zaman bir takım zan, tahmin ve kanaatine dayalı olarak ifadede bulunmasının tabii karşılamak gerekir. Zannın neticesinde isabet etmek de, yanılmış olmak da ihtimal dahilindedir.¹⁶⁶⁰ Burada şunu da ifade et-

¹⁶⁵⁴ Buhârî, Ahkâm 20, 29, 31; Müslim, Akdiye 3; Tirmizî, Ahkâm 11; Ebû Dâvûd, Akdiye 7; Nesâî, Kudât 13.

¹⁶⁵⁵ Müslim, Fezâil 139.

¹⁶⁵⁶ Müslim, Fezâil 140.

¹⁶⁵⁷ Mesela bkz. Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu yay., Ankara 2009, s. 103.

¹⁶⁵⁸ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *A'lâmu'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd Âl-i Suûd, Câmîatu Ummi'l-kurâ, Mekke 1409/1988, I, 225, 411. Hz. Peygamber Kabe'nin içinde asılı bulunan iki boynuzun üzerinin örtülmesini emretmeyi de unutmıştır. Bkz. Ebu Dâvûd, Hac 95.

¹⁶⁵⁹ Bağcı, Beşer Olarak Hz. Peygamber, s. 433.

¹⁶⁶⁰ Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, s. 243.

mek de yarar vardır. Hz. Peygamber dinin tebliği ile alakalı konularda vahyin kontrolü altındadır ve isabet edemediği durumlarda tashih edilmiştir.¹⁶⁶¹

Hz. Peygamber'in vahye dayanmayan nebevî tasarrufları karşısında sahabenin itirazlarının, ona muhalefet anlamına gelip gelmeyeceği de değerlendirilmelidir. Her ne kadar bir söz veya tavra karşı çıkmak, muhalefet etmek ve eleştirmek itiraz olarak değerlendirilmiş olsa da, sahabenin itirazı peygamberlik göreviyle alâkalı emre muhalefet anlamındaki bir itiraz değildir. Sahabenin Hz. Peygambere itirazlarının hepsi, sevgi ve itaat temelli itirazlardan müteşekkildir.¹⁶⁶² Dolayısıyla bu itirazlar, sahabenin sevgi ve itaatla birlikte, Hz. Peygamber'in kendi re'iyine dayalı birtakım tasarruflarının doğru bulunmaması, bunların eleştirilmesi ya da yerine getirilmesinde ağırdan alınması şeklinde tezahür eden itirazlardır.¹⁶⁶³ Şu halde bu tür itirazlar vahye dayanmayan konularla ilgilidir. Zira vahye dayanan şer'î hükümlerde ona muhalefet ittifakla caiz değildir.¹⁶⁶⁴

Hâsılı, sahabenin Hz. Peygamber'e itiraz ve muhalefetinin kaynağı vahye dayanmayan hususlarda cereyan ettiğini söylemek mümkündür. Sahabe vahye dayanmayan konularda itirazda bulunmuş, öncelikle vahye dayanıp dayanmadığını sormuş, vahye dayanmadığını öğrenmeleri üzerine, kendi düşüncelerini beyan ederek, bu hususta ona iştirak etmediklerini belirtmişlerdir. Ancak sahabe bu düşüncelerini ve itirazlarını Hz. Peygamber'e karşı çıkmak anlamında dile getirmemiştir. Onların amacı, bu hususta kendi görüşlerini ortaya koymak ve Hz. Peygamber'le bu hususta aynı kanaatte olmadıklarını ifade etmektir. Bu da Rasulullah'ın arzu ettiği ve makul karşıladığı bir durumdur. Bu durum, sahabenin fikir hürriyeti bağlamında zaman zaman birer beşer olarak Hz. Peygamber'in bazı görüşlerine katılmadıklarını ifade etmelerinden ibarettir. Zira sahabe olsun veya olmasın bir Müslümanın 'Rasulullah' olarak Hz. Peygamber'e muhalefet etmesi düşünülemez. Sahabenin Hz. Peygamber'e peygamber olarak ve 'tavır koyma' şeklinde bir muhalefetleri söz konusu değildir.¹⁶⁶⁵ Şu halde sahabenin bu tür itirazları, bazen bir karar ve uygulamada bulunurken onun amacını ve hikmetini sorgulama anlamını ifade etmektedir. Dolayısıyla sahabe Hz. Peygamber'in kendi re'iyiyle her hususta mutlak olarak en isabetli kararı vereceğini öngörmemiş, yeri geldiğinde kendi kanaat ve önerilerini ifade etmekten çekinmemişlerdir.

¹⁶⁶¹ Osmânî, Muhammed Tâkî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, Akademi yay., İzmir 2007, s. 45- 46.

¹⁶⁶² Kavaklıoğlu, "Sahabe-i Kirâm'ın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber", s. 61.

¹⁶⁶³ Kavaklıoğlu, agm, s. 61.

¹⁶⁶⁴ Bağcı, Beşer Olarak Hz. Peygamber, s. 436.

¹⁶⁶⁵ Ünalın, Abdullah, "Sahabenin Hz. Peygamber'e Muhalefeti", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2010, sayı: 9-10, Bışkek 2010, s. 145-146.

3. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e İtirazları

Hz. Peygamber'in birtakım düşünce ve tasarruflarına yönelik eleştirel bir yaklaşım sergileyen, zaman zaman itirazlarda bulunan sahabilerin önde gelenlerinden biri de, Hz. Ömer'dir. Burada örneklerle Hz. Peygamber'in tasarruflarına Hz. Ömer'in nasıl yaklaştığı ve hikmet aramak konusunda nasıl bir bakışa ve tavra sahip olduğu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

3.1. Soran ve Sorgulayan Bir Karakter Olarak Hz. Ömer

Hz. Ömer, Allah'ın âyetlerini anlama, Hz. Peygamber'in sözlerini ve tasarruflarını değerlendirme noktasında daima zihnî bir çaba göstermiş, aklen makul bulmadığı durumlarda meselenin künhüne vakıf olmak amacıyla sorgulayan bir yaklaşım sergilemiştir. O, inen ayetlerin mana ve maksadını anlamakta güçlük çektiği durumlarda Hz. Peygamber'e sormuş, nazil olan ayetlerin kendisi ve toplum için ifade ettiği anlamı kavramaya çalışmıştır.¹⁶⁶⁶ Hz. Ömer'in sorduğu sorulara bakıldığında onun, bireyi ve toplumu ilgilendiren iman, ibadet, ceza, adab-ı muâşeret, savaş hukuku gibi hususlarda ne kadar duyarlı olduğu görülmektedir.¹⁶⁶⁷

Hz. Ömer'in soran ve sorgulayan yapısının temelinde eleştirel bir anlayış ve bakışa sahip olması bulunmaktadır. O, herhangi bir hususta itiraz ya da eleştiride bulunmaktan ve fikrini ortaya koymaktan çekinmeyen bir kimsedir. Diğer bazı sahabiler gibi o da, Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının vahye dayanıp dayanmadığını sorabilmiş, vahye dayanmaması durumunda gerektiğinde konuyla ilgili şahsî düşüncesini dile getirebilmiş bir sahabîdir.¹⁶⁶⁸ Hz. Ömer'in hacet-i esved'le ilgili sözleri, onun soran ve sorgulayan yönünü en iyi ifade eden bir örnektir. Rivayete göre Hz. Ömer Hacer-i esved'e yaklaşarak onu öpmüş sonra da "Biliyorum ki, sen sadece bir taşsın. Sen zarar ve fayda da veremezsin. Şayet Rasulullah (sas) 'ın seni öptüğünü görmeseydim, seni öpmezdim" demiştir.¹⁶⁶⁹ Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'e yönelttiği sorular ve sorgulamalar sıradan ve gelişigüzel olarak ortaya çıkmamıştır. Hepsinde ve bunların arkasında tefekkür, gerçeği ve hakkı arama gibi düşünceler bulunmaktadır. Nitekim ileri sürdüğü görüş ve önerilere muvafakat eden âyetlerin nazil olduğu görülmektedir.¹⁶⁷⁰ Dolayısıyla o, çoğu zaman Allah Rasulüne bazı hu-

¹⁶⁶⁶ Atmaca, Gökhan, "Nüzul Sürecinde Bir Muhatap Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21 (2010), s. 44-45.

¹⁶⁶⁷ Atmaca, "Hz. Ömer ve Muvâfakatları", s. 67.

¹⁶⁶⁸ Özkan, Mustafa, "Hudeybiye Antlaşması Özelinde Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi", *İSTEM*, yıl:8, Sayı: 15 (2010), s. 47.

¹⁶⁶⁹ Buhârî, Hac 50, 57; Müslim, Hac 41; Nesâî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Hasen Abdulmun'im Şelebî, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 2001/1421, (I-X), IV, 124.

¹⁶⁷⁰ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Atmaca, Gökhan, "Nüzul Sürecinde Bir Muhatap Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21 (2010),

suslarda teklifler sunuyor, bazı taleplerde bulunuyor, bazı konularda sorular yöneltiyor ve bir takım meselelerde müzakerelerde bulunuyordu. Bu onun asla terk edemediği bir tabiatı ve huyuydu.¹⁶⁷¹

Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in bazı karar ve uygulamalarına karşı, kendi şahsî tercih ve kararlarını öne sürmesi kritik zaman ve durumlarda cereyan etmiştir. Hz. Ömer, esasında bu tür durumlarda bir bakıma, Müslümanların konuşan dili olmuştur.¹⁶⁷² Zira Hz. Ömer stratejik düşünen, şartlara göre alternatif çözümler üretebilen, olaylara bir bütün olarak bakabilen, kararlarını aklın ve hayatın gerçeklerini dikkate alarak oluşturabilen, hakikate ulaşmak için soran ve sorgulamayı ehemmiyet gösteren ileri görüşlü ve ufku geniş bir insandır.¹⁶⁷³ Hâsılı, Hz. Ömer'in soran ve sorgulayan ağırlıklı bu yönü, Hz. Peygamber'in tasarruflarına yaklaşımında önemli bir rol oynamıştır.

3.2. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in Bazı Tasarruflarına İtirazları ve Hikmeti Sorgulama Açısından Tahlili

Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e birtakım karar ve tasarruflarına yine birtakım gerekçelerle itiraz ettiği, amacını ve hikmetini öğrenmeye çalıştığı, gerektiğinde kendi görüş ve önerilerini arz ettiği görülmektedir. Bu hususta sunacağımız örneklerin konuyla ilgili yeterince bilgi vereceği kanaatindeyiz.

3.2.1. Hz. Peygamber'in "Lâilâhe illallâh" Diyenlerin Cennetlik Olduğu Müjdesinin İnsanlara Duyurulmasını Emretmesine İtirazı

Hz. Peygamber (s), bir gün Ebu Hureyre'ye "kalbi yüzde yüz inanarak "Allah'dan başka hiç bir ilâh yoktur" diye şehâdet getiren her kime rast gelersen onu hemen cennetle müjdele" buyurmuş, Ebu Hureyre de ilk karşılaştığı Hz. Ömer'e bunu haber vermiş, Hz. Ömer de Ebu Hureyre'ye sert bir müdahalede bulunmuştur. Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'e bu tavrının nedenini sorunca, Hz. Ömer "Ey Allah'ın Rasülü! Anam babam sana feda olsun. Sen, kalbi yüzde yüz inanmış olarak Allah'tan başka hiç bir ilâh yoktur diye şehâdet geti-

s. 43-67. Mehmet Azimli bu hususta şu ayrıntıya dikkat çekmektedir. "Şunu da belirtmekte yarar vardır ki Hz. Ömer, Hz. Peygamber döneminde sürekli olarak ayetlere muvafık görüşler serdememiştir. Zaten böyle bir durum, beşer için mümkün olmayan bir özelliktir. Bunun en meşhur örneği Hudeybiye'deki tavırlarıdır ki nazil olan ayetler Hz. Ömer'in görüşlerini nakzetmiştir." Azimli, Mehmet, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*, Ankara Okulu, Ankara 2012, s. 62.

¹⁶⁷¹ Şeyh, Abdussettâr, *Umer ibnu'l-Hattâb*, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1433/2012, s. 98.

¹⁶⁷² Demirci, Abdurrahman, "Hz. Muhammed'in Öfke Kontrolü (Hz. Ömer'le Diyalogları Bağlamında)", *Mukaddime*, 5 (2), s. 119.

¹⁶⁷³ Özkan, "Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi", s. 48; Gezgin, Ali Galip, *Özgün Bir Kur'an Yorumu-Hz. Ömer Örneği-*, Rağbet yay., İstanbul 2009, s. 69; Azimli, *Hz. Ömer*, s. 12.

ren kime rastlarsa, onu cennetle müjdelesin diye Ebû Hüreyre'yi gönderdin mi?" diye sormuş, Hz. Peygamber de "Evet" diye buyurması üzerine Hz. Ömer "Aman yapma! Zira korkarım insanlar buna güvenip kalırlar. Şu halde bırak şunları amel etsinler" demiştir. Allah Rasulu (sas) de: "Öyle ise bırak şunları!" buyurmuştur.¹⁶⁷⁴

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'yle gönderdiği bu müjdeye güvenerek insanların ibadet ve kulluk konusunda gevşemelerinden ve rehavete kapılmalarından duyduğu endişeden hareketle Hz. Peygamber'in söz konusu tasarrufuna / müjdesine sıcak bakmamıştır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in bu emrine itirazının arkasında, kendi re'yine göre bu müjdenin insanlardan gizli tutulmasının, onların maslahatı ve kulluktan geri kalmamaları için daha uygun olması düşüncesi bulunmaktadır. Hz. Ömer'in bu konudaki farklı yaklaşımını, Hz. Peygamber'e bir itiraz ve red olarak algılamak da pek isabetli değildir. Zira Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in önerisine olumlu bir yaklaşım sergilemiş ve tasvib etmiştir.¹⁶⁷⁵ Hatta İmam Nevevî, devlet başkanının (imâm) veya büyük bir zatın, bir konuda bir fikir beyan etmesi durumunda, tebaasından birisinin onun fikrine muhalif bir değerlendirmesinin bulunması halinde, büyüğün fikrini gözden geçirmesi için ona düşüncesini ve mütalaasını arzetmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şayet mütalaasının doğru ve isabetli olduğu görülürse, büyük onun görüşünü dikkate alır, değilse ona yanıldığını söyler.¹⁶⁷⁶ Bu hâdisede görüldüğü gibi, Hz. Ömer, muhatabının Allah'ın bir peygamberi olmasına, ayrıca itiraz ettiği hususun dünyevî değil, Allah'a kullukla ve insanların ahiret hayatını ilgilendiren uhrevî bir mesele olmasına rağmen, bu durumu 'bir hikmetine yorarak ve havale ederek' kabul etmiştir. O, bu müjdenin insanları Allah'a kulluktan geri bırakabileceğini, bunun da aleyhlerine olacağını düşünerek fikrini Hz. Peygamber'e arz etmiş, Hz. Peygamber de onun bu düşüncesini ve önerisini tasdik etmiştir.¹⁶⁷⁷ Hâsılı Hz. Ömer Hz. Peygamber'in Allah'ın bir elçisi olması hasebiyle, eğer kendisinden böyle bir müjde sadır olduysa, mutlaka (dinî, ilahî) bir hikmetinin olmasının muhtemel olabileceği düşüncesiyle fikrini ifade etmekten ve önerisini sunmaktan geri durmamıştır. Ancak o, dünyevî değil, din ve ibadetle ilgili bir konuda Hz. Peygamber'e görüş ve önerilerini sunabilmiştir.

¹⁶⁷⁴ Müslim, İman 52.

¹⁶⁷⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Müessesetü Kurtuba, 1414/1994, I, 325-326.

¹⁶⁷⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, I, 326.

¹⁶⁷⁷ Bu hâdisede Hz. Peygamber'in huzurunda ashabın kendi re'yini açıklamasının ve ictihadda bulunmasının da caiz olduğuna bir delil teşkil etmektedir.

3.2.2. Hudeybiye'de Mekke'ye Elçi Olarak Gönderilmesine İtirazı

Hz. Peygamber, Kabé'yi umre niyetiyle ziyaret etmek üzere ashabıyla birlikte Mekke'ye doğru harekete geçmiş, ancak Kureyş'in buna izin vermeyeceği anlaşılınca Hudeybiye'de konaklamıştır. Hz. Peygamber, amaçlarının savaş değil, umre ziyareti olduğunu bildirmek ve ikna etmek üzere Hz. Ömer'i Kureyş'e elçi olarak göndermeye karar vermiş ve kararını Hz. Ömer'e bildirmiştir. Ancak Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in kendisini tercih etmesiyle ilgili kararını, Mekke'nin dinî, siyâsî ve sosyal gerçeğinden hareketle isabetli bulmayarak, bu teklifi kabule yaklaşmamış, gerekçesini izah ederek, Hz. Osman'ın elçi olarak gönderilmesinin daha uygun olacağını dile getirmiştir.

Hz. Ömer bu görüşünü ve teklifini şu sözleriyle ifade etmiştir: "Mekke'de Adîoğullarından beni koruyacak herhangi bir kimse yoktur. Kureyşliler, benim onlara beslediğim düşmanlığı da çok iyi bilirlere. Mekke'ye gitmem durumunda, onların bana zarar vermelerinden korkuyorum. Bu sebeple, elçi olarak Mekke'ye Osman'ı gönder. Onu orada koruyacak olan pek çok akrabası ve adamı vardır."¹⁶⁷⁸ Hz. Peygamber de, Hz. Ömer'in bu önerisini makul bulmuş ve elçi olarak Osman'ı göndermiştir. Bu örnek Hz. Ömer'in hâdiselere duygusallıktan uzak, şartları ve gelişmeleri doğru okuyabilen, zaman zaman Hz. Peygamber'in karar ve planlarını bile –gerçeği öğrenmek veya göstermek amacıyla- sorgulayabilen bir kişilik olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁷⁹ Hâsılı Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in bu kararına 'vardır bir hikmeti' düşüncesiyle yaklaşmamış, gerekçesini de izah etmek suretiyle Hz. Osman'ın gönderilmesinin daha uygun olacağını önerisinde bulunmuştur.

3.2.3. Hudeybiye Anlaşmasında Hz. Peygamber'in Sergilediği Tutuma İtirazı

Hudeybiye anlaşmasının bazı maddelerinin görünürde Müslümanların aleyhine olması sahabenin zoruna gitmiş ve anlaşmayı kabullenmekten imtina eden bir tutum sergilemişlerdir. Nitekim Hz. Ömer de dahil sahabenin geneli, Hz. Peygamber'in anlaşmayı kabul eden tutumuna karşı bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Elbetteki bu itirazlarının temelinde Hz. Peygamber'e saygısızlık ve isyan değil, görünürde müşriklere boyun eğme anlamına gelen böyle bir anlaşmayı kabullenememe bulunmaktadır. Oysa Hz. Peygamber de, anlaşmanın Müslümanların aleyhinde görüldüğünün bilincindeydi. Ancak bu anlaşmada

¹⁶⁷⁸ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *es-Sîretu'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefa*, thk. Es-Seyyid Azîz Bek, el-Kütübü's-sikâfiyye, Beyrut, 1987, I, 282; Özkan, "Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi", s. 47.

¹⁶⁷⁹ Özkan, "Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi", s. 47-48.

Hz. Peygamber'in ileriye dönük stratejik planları ve düşünceleri bulunmaktaydı. Nitekim çok geçmeden anlaşmanın Müslümanların lehine olduğu ve İslam'ın lehine sonuçlar verdiği görülmüştür.¹⁶⁸⁰

Anlaşma maddeleri yazılırken Hz. Ömer dışında başka sahabilerin de bazı itirazları olmuştur. Örneğin, Hudeybiye anlaşmasının metninde geçen "Muhammed Rasulullah" ifadesinde Hz. Peygamber'in "Rasulullah" olarak nitelendirilmesini Kureyş'in temsilcisi kabul etmemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber anlaşmayı yazıya geçen Hz. Ali'den "Rasulullah" ifadesinin silmesini istemiş, ancak Hz. Ali, Hz. Peygamber'in bu isteğini kabul etmeyerek silmeyeceğini ifade etmiştir¹⁶⁸¹. Yine Hudeybiye anlaşmasını müteakiben Hz. Peygamber ashabına kurbanlarını keserek traş olmalarını birkaç kez emretmesine rağmen ashab bu emri yerine getirmekte ağır davranmıştır. Kendisi kesip traş oluncaya kadar da bu emre uymamışlardır.¹⁶⁸² Dolayısıyla sahabenin bu tavırlarından 'bir hikmeti vardır' diyerek itirazdan kaçınmadıkları görülmektedir. Aslında sahabenin bu tavrı İslam'a bağlılıklarının bir yansımasıdır. Müşriklere taviz verilmesini imanlarıyla bağdaştırmakta zorlanmışlardır. Burada Hz. Peygamber'in peygamberliğine yönelik bir saygısızlık söz konusu değildir.

Hz. Ömer ise, Hz. Peygamber'in anlaşma gereği Ebu Cendel'i iade etmesi üzerine Rasulullah'a itirazlar yöneltmeye başlamıştır. İslâm'a girdiği için zulme uğrayan ve bu durumdan kurtulmak için bir yolunu bularak zincirli bir şekilde Müslümanlara sığınan Ebû Cendel'in antlaşma gereğince iade edilmesi bütün Müslümanlara ağır gelmiştir.¹⁶⁸³ Böyle bir tablo karşısında Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e adeta onu sorgular derecesinde; 'Sen Allah'ın hak peygamberi değil misin?', 'Biz müslümânlar hak üzerinde, düşmanlarımız ise bâtil üzerinde bulunmuyorlar mı?' 'Vaktiyle Sen bize: "Yakında Kabe'ye varıp tavaf edeceğiz!" diye haber vermez miydin?' şeklinde itirazlar yöneltmiştir. Hz. Peygamber ise Hz. Ömer'e cevap olarak kendisinin hak peygamber, Müslümanların hak, müşriklerin batıl üzere olduğunu ifade ederek, kendisinin Allah'ın Rasulü olduğunu, bu anlaşmayı kabul etmekle Allah'a âsî olmadığını, Allah'ın kendisinin yardımcısı olduğunu belirtmiştir. Yine Hz. Peygamber Hz. Ömer'e, vakit tayin edeyerek bu sene mutlaka tavaf edeceğini haber vermediğini, ancak yakın zamanda Beyt'e varıp tavaf yapacağını bildirmişti.¹⁶⁸⁴ İbn Şihâb ez-

¹⁶⁸⁰ İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl*, çev. Kemal Sandıkçı, Muhittin Koçak, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, XIII, 163.

¹⁶⁸¹ Buhârî, Şurût 15; Megazi, 44; Müslim, Cihad 90, 92.

¹⁶⁸² Buhârî, Şurût 15. Ayrıca bkz, Erul, s. 140.

¹⁶⁸³ Arslan, İhsan, "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 12, sy, 3, 2012, s. 127.

¹⁶⁸⁴ Buhârî, Şurût 15.

Zührî, Hz.Ömer'in daha sonra "Bu itirazlarımdan dolayı keffâret olarak birçok iyi işler yapmışımdır" dediğini nakletmektedir.¹⁶⁸⁵

Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e yukarıda zikredilen itirazlarda bulunması konumuz açısından önem arz etmekte ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Burada hemen şunu ifade etmek gerekir ki, Hz. Peygamber Müslümanların tamamını ilgilendiren bu tür konularda genellikle ashabıyla birlikte istişarelerde bulunarak çoğunluğun görüşüne göre karar vermiş ve hareket etmiştir. Ancak Hz. Peygamber muhtemelen stratejik birtakım amaç ve düşünceleri olduğundan ve de bunların gizli tutulmasının daha uygun olacağını düşünerek ashabıyla paylaşmamış, onlarla anlaşmayı müzakere etmemiş ve istişarede bulunmamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ashabıyla istişare etmeksizin hareket ettiği ve tek başına karar aldığı en önemli hâdiselerden birinin Hudeybiye anlaşması olduğunu söylemek mümkündür. Ancak burada dikkat çeken yön, Hz. Ömer ve ashâbın, Hz. Peygamber'in kendileriyle istişare etmedikleri böyle kritik bir konuda dahi itirazda bulunabilmiş olmalarıdır. Oysa Hz. Peygamber'in kendileriyle istişare etmediği bir konuda ve devlet başkanı sıfatıyla tam yetkili olduğu bir hususta, sahabenin normalde fikir beyan etmemesi ve itaatkâr bir tutum sergilemesi gerekmektedir. Ancak onlar yine de itiraz etmekten ve fikirlerini beyan etmekten geri duramamışlardır.

Burada meseleyi Hz. Ömer ekseninde değerlendirdiğimiz için, onun bu tavrının irdelenmesi gerekmektedir. Hz. Ömer'in, her ne kadar kendi görüşüne göre isabetli bulmasa dahi, Hz. Peygamber'in bu tasarruflarına daha başlangıçta 'bir hikmeti olabileceği' şeklinde bir tutum sergilememiş ve sukutla geçirtmemiş olması dikkat çekicidir. O, Hz. Peygamber'e samimi olarak inanan ve bağlanan bir mü'min olarak Hz. Peygamber eğer böyle bir tasarrufta bulunuyorsa, bir amacı ve hikmeti olabileceğini düşünür ve itiraz etmekten uzak dururdu. Hz. Peygamber'in zahiren olumsuz görünen böyle bir anlaşmayı imzalaması hususunda elbette birtakım amaç, hikmet ve düşünceleri vardı. İşte Hz. Ömer de esasen anlaşmadaki bu amaç ve düşünceleri öğrenmek amacıyla Hz. Peygamber'e 'hikmet'inden sual etmekte, Rasulullah'dan izah beklemektedir. Bu bakımdan itirazının nedenlerinden birinin bu düşünce olduğunu söylemek mümkündür. Şu halde Hz. Ömer, sorgusuz sualsiz 'hikmetine havale eden' değil, sorgu ve sualde bulunarak 'hikmetini kavramaya çalışan' bir anlayış ve bakışa sahip bir kişiliktir.

Hz. Ömer'in bu itirazları Hz. Peygamber'e saygısızlık anlamında bir muhalefet değildir. O, arka planını / hikmetini ve muhtemel sonuçlarını bilmediği bir anlaşma hususunda sorular yöneltmiştir. Hz. Ömer'in iki tarafın

¹⁶⁸⁵ Buhârî, Şurût 15.

güç dengesini karşılaştırması, anlaşmanın gerekçelerini tartışması, anlamakta zorlandığı maddelerin ne anlama geldiğini sorgulaması; aslında onun gerçeği öğrenmeye çalışan, körü körüne kabullenmek ya da reddetmek istemeyen, doğruyu bulmaya yönelik samimi, bilinçli ve cesur bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.¹⁶⁸⁶ Hz. Ömer'in bu yaklaşımı ise Hz. Peygamber tarafından makul karşılanmıştır. Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in olayın etkisi altında duygu ve hislerine hâkim olamadığını düşünerek bu davranışından dolayı onu kınamamıştır.¹⁶⁸⁷

3.2.4. Münafıkların Cenaze Namazının Kılınmasına İtirazı

Hz. Ömer'in itirazda bulunduğu konulardan biri de, Hz. Peygamber'in münafıkların lideri Abdullah b. Übeyy b. Selûl'un cenaze namazını kılmak istemesidir. Buhârî'nin rivayetine göre, Abdullah b. Übeyy vefat edince Hz. Peygamber cenaze namazını kaldırması için çağırılmıştır. Hz. Peygamber cenaze namazını kaldırmak üzere kalkınca, Hz. Ömer 'Ey Allah'ın Rasülü, İbn Übeyy'in cenaze namazını kılacak mısın? Oysa o daha önce şöyle şöyle demiştir' diyerek Hz. Peygamber hakkında İbn Übeyy'in söylediği çirkin sözleri hatırlatmıştır. Ancak Hz. Peygamber, Hz. Ömer'e geri çekilerek kendisini serbest bırakmasını istemiştir. Hz. Ömer'in yine de kılmaması hususunda ısrarcı olması üzerine Hz. Peygamber "Ben muhayyer kıldım da istiğfar etmeyi tercih ettim. Eğer ben yetmişden fazla istiğfar ettiğim takdirde ona mağfiret edileceğini bilir olaydım, muhakkak yetmiş defadan ziyâde mağfiret isterdim" buyurmuş ve akabinde İbn Übeyy üzerine namaz kılmıştır. Hz. Ömer'in bildirdiğine göre bunun üzerine "Onlardan ölen hiçbir kimseye ebedî duâ etme, kabrinin başında da durma. Çünkü onlar Allah'ı ve Rasûlünü inkâr ile kâfir oldular; onlar fasıklar olarak öldüler"¹⁶⁸⁸ âyeti nazil olmuştur.¹⁶⁸⁹ Şu halde bu örnekte de Hz. Ömer'in yine Hz. Peygamber'e itirazları sözkonusudur. Öyle ki bizzat Hz. Peygamber'in elbisesinden tutup çekerek cenaze namazını kılmasına engel olmak istemiştir.¹⁶⁹⁰

Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in namazını kaldırmasının birtakım sebepleri vardır. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in oğlu Abdullah'a derin bir sevgi beslemesi, Abdullah b. Übeyy b. Selûl'un gölgesinde münâfıklık yapanların gerçek imanlarına vesile olmak istemesi, Bedir savaşında esir alınan Hz. Peygamber'in amcası Abbas'a o gün bir gömlek aranması, Abdullah b.

¹⁶⁸⁶ Özkan, "Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi", s. 51-52.

¹⁶⁸⁷ Arslan, "Sahabenin Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı", s. 127.

¹⁶⁸⁸ et-Tevbe 9/84.

¹⁶⁸⁹ Buhârî, Cenâiz 84; Müslim, Fedâilu's-sahâbe 25; Tirmizî, Tefsir 10; Nesâî, Cenâiz 69.

¹⁶⁹⁰ Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 25.

Übeyy'in de gömleğini ona hediye etmesi, Hz. Peygamber'in de buna karşılık gömleğini ona vererek İbn Übeyy'in hakkını ödemek istemesi bu sebepler arasında zikredilmektedir.¹⁶⁹¹

Hz. Ömer'in itirazına bakıldığında ise, onun Abdullah b. Übeyy'in geçmişti Hz. Peygamber ve İslâm'ın aleyhinde bulunduğu düşmanlıklara ve faaliyetlere bakarak Hz. Peygamber'in böyle bir münafığın cenaze namazını kılmasını uygun görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu görüşünü Hz. Peygamber'e açıkça dile getirmekten geri durmamıştır. Oysa Hz. Ömer, muhatabının Allah'ın bir peygamberi olduğunu, dolayısıyla İbn Übeyy'in namazını kılmaya karar veriyse mutlaka bunun bir 'hikmetinin bulunabileceğini' düşünerek Hz. Peygamber'e itiraz etmeyebilir ve tepki göstermeyebilirdi. Buna rağmen ciddî anlamda Hz. Peygamber'e itirazda bulunmuş ve cenaze namazını kılmasına mani olmaya çalışmıştır. Dolayısıyla o, bu örnekte de görüldüğü üzere, kendi düşüncesine ve çıkarımına göre doğru bulmadığı bir hususu, muhatabı Allah'ın elçisi de olsa sorgulamadan, amacını ve hikmetini kavramadan hemen kabul eden bir yaklaşımdan uzak bakışa sahiptir.

Hz. Peygamber, yukarıda bahsedilen sebeplere binâen, İbn Übeyy'in namazını kılmış olsa da, inen ayetler Hz. Ömer'in görüşünü ve yaklaşımını teyit eder mahiyette nazil olmuş ve vahiy tarafından onaylanmıştır.¹⁶⁹² Hz. Ömer, münafıkların namazını kılmaması hususunda Hz. Peygamber'e itiraz edip sorgulamış olsa da ve de sonuçta kendi görüşüne muvafakat eden âyetler nazil olmuş olsa da, yine de bu hâdise ve itirazıyla ilgili olarak "Ben Rasûlullah'a karşı olan o günkü cür'etimden dolayı hayret ettim" demiştir.¹⁶⁹³

3.2.5. Hz. Peygamber'in Zina Edip Recmedilen Kadının Cenaze namazını Kılmasına İtirazı

Hz. Peygamber döneminde Cüheyneli bir kadın zina edip suçunu itiraf ederek, Hz. Peygamber'den kendisine recm cezası uygulamasını istemiş, Hz. Peygamber de velisine kadına iyi bakmalarını, doğum yaptıktan sonra da kendisine getirmesini söylemiştir. Kadın doğum yaptıktan sonra Rasûlullah'ın emri üzerine recm cezası yerine getirilmiş, Hz. Peygamber de kadının cenaze namazını kılmıştır. Ancak Hz. Ömer "Ya Rasûlallah! zina etmiş bir kadının namazını mı kılıyorsun?" diye itirazda bulunmuş, Hz. Peygamber de ona "Andolsun ki, o kadın öyle bir tevbe etti ki, şayet bu, Medine ahalisinden yet-

¹⁶⁹¹ Tekin, Deniz, Abdullah b. Übey b. Selul ve Hz. Peygamber'le İlişkileri, AÜSBE, Ankara 2007, s. 68.

¹⁶⁹² et-Tevbe 9/84.

¹⁶⁹³ Buhârî, Cenâiz 84

miş kişiye paylaşılsaydı, hepsine yeterdi. Sen, Allah'ın rızasını kazanmak için can vermekten daha üstün bir şey biliyor musun?" sözleriyle cevap vermiştir.¹⁶⁹⁴

Bu örnekte ise Hz. Ömer'in cenaze namazı gibi bir konuda Hz. Peygamber'in kararına ve uygulamasına itiraz ettiği görülmektedir. Hz. Ömer'in itiraz etmesinin nedeninin ise, zina eden veya recmedilen bir kimsenin cenaze namazının kılınmayacağını düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Hz. Peygamber, Cüheyneli kadının samimi bir tevbe ile tevbe ettiğini belirtmek ve onun cenaze namazını kılmak suretiyle, recmedilen kimsenin cenaze namazının kılınacağını göstermiştir.¹⁶⁹⁵

Bizim için burada önem arz eden, recmedilen bir kadının cenaze namazının kılınıp kılınmasının hükmü gibi dinî ve fikhî bir konuda bile Hz. Ömer'in Allah Rasûlü'nün kararını ve uygulamasını sorgulamış olmasıdır. Oysa Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak böyle bir tasarruf ve uygulamasından açıkça anlaşılan, recm edilen kadının cenaze namazının kılınmasının caiz olmasıdır. Hz. Peygamber'in caiz olmayan bir şeyi yapmayacağı düşüncesiyle Hz. Ömer pekâlâ bu hususta Allah Rasûlüne itirazda bulunmayabilirdi. Buna rağmen, Hz. Ömer, "O, Allah'ın Rasûlüdür, kıldıysa vardır bir hikmeti" düşüncesiyle hareket etmemiş, niçin kıldığını sormaktan geri durmamıştır.

3.2.6. Seferde Develerin Kesilmesine İtirazı

Seleme b. Akvâ'nın rivayetine göre Hevâzin seferinde yiyeceklerinin azalması sebebiyle sahabe aç ve muhtaç duruma düşmüştü. Bunun üzerine sahabiler develerini kesme hususunda izin almak üzere Hz. Peygamber'e gelmişler, Hz. Peygamber de onlara izin vermiştir. Bu durumdan haberdar olan Hz. Ömer "Develeriniz gittikten sonra (bu uzun yolculukta) hayatta kalmazsınız, demiş, akabinde Hz. Peygamber'in yanına vararak "Ey Allah'ın Rasûlü! Bunların develeri gittikten sonra, bunların hiçbiri (sağ) kalmaz" demiş ve insanlara yiyeceklerinin fazlasını getirme konusunda davette bulunmasını, sonra bereket ihsan eylemesi için Allah'a dua etmesini, ola ki Allah'ın da yiyeceklere bereket vereceğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber de Ömer'e hak vermiş ve bunun üzerine insanlar yiyeceklerini getirerek bir yaygı üzerinde toplamışlar, Hz. Peygamber de onlara bereket duasında bulunmuştur. İnsanlar kaplarla yiyeceklerini almışlar, doyuncaya kadar yemişler, hatta bir hayli yiyecek de artmıştır. Hz. Peygamber ayrıca bu esnada "Allah'tan başka ilâh olmadığına ve kendi-

¹⁶⁹⁴ Müslim Hudûd 24; Ebu Dâvûd, Hudûd 24; Tirmizî, Hudûd 9; Nesâî, Cenâiz 64; İbn Mace, Hudûd 9.

¹⁶⁹⁵ Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası-Âyet ve Hadis Tahlilleri-*, Beyan yay., İstanbul 2001, s. 246.

min Resulüllah olduğuma şehâdet ederim. Eğer bir kul, şüphe etmemek şartıyla Allah'a bu iki sehâdetle kavuşursa cennete girmekten men olunmaz" buyurmuştur.¹⁶⁹⁶

Bir araştırmada da ifade ettiği üzere, ashabının aç ve muhtaç duruma düşüklerine şahit olunca ve kendisinden develerini kesme hususunda izin istemeleri üzerine Hz. Peygamber'in, ümmetine ve ashabına olan düşkünlüğüünün, şefkat ve merhametinin bir sonucu olarak onlara söz konusu hususta izin verdiği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in bu izni, Hz. Ömer tarafından insanların develerini kestikten sonra geriye bir şeyleri kalmayacağı, dolayısıyla daha da muhtaç duruma düşecekleri düşüncesiyle isabetli görülmemiş ve akabinde fikrini Hz. Peygambere bildirerek, onun bu izin ve tasarrufuna itiraz etmiştir. Oysa Hz. Peygamber'in söz konusu iznine Hz. Ömer tam bir teslimiyetle yaklaşır, onun iznine müdahale etmeye kalkışmazdı. Ancak o husustaki kanaatini açık yüreklilikle Hz. Peygamber'e ifade etmekten kaçınmamıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in kendi tasarrufları hususunda ashabının görüş ve önerilerine açık olduğunu ve müsamaha ile yaklaştığını gözler önüne sermektedir. Kezâ O (sas) ashabının bu tür ma'kûl ve yerinde önerilerini uygulamaktan kaçınmamıştır. Bu hadisede de görüldüğü üzere Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in bu konudaki öngörüsünü ma'kûl ve maslahata daha uygun bularak daha önce verdiği karardan derhal vazgeçmiştir.¹⁶⁹⁷

İmâm Nevevî'ye göre bu hadis ve hâdise, devlet başkanlarının ve yöneticilerin emri altında bulunan bir kimsenin, onların düşündüklerinin aksine doğru bildiklerini ve gördüklerini onlara bildirerek, kendilerine verilen emri geri aldirmaya çalışmalarının caiz olduğuna işaret etmektedir.¹⁶⁹⁸ Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e fikrini beyan etmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in develerin kesilmesine vahiyle değil, insanların maslahatına ve iki zarardan hafif olanını tercih etme düşüncesine binâen kendi re'yine göre izin vermiştir. Her ne kadar itiraz gibi görülse de, esasında Hz. Ömer'in bu husustaki temel amacı, Hz. Peygamber'in tasarrufuna yönelik bir itiraz değildir. Bu, Hz. Ömer'in kendi kanaatine göre bu hususta doğru gördüğü maslahatı devlet başkanına sunmasından ibarettir. Hadis, gerekirse iptaline neden olsa bile, daha iyi görülen bir maslahatı sunma konusunda devlet başkanı ile istişarede bulunmanın ve emir altında bulunanların âmirlerine doğru bildikleri şeyleri arz etmelerinin caiz olduğuna delil teşkil etmektedir.¹⁶⁹⁹

¹⁶⁹⁶ Buhârî, Şerike 1; Müslim, İmân 45.

¹⁶⁹⁷ Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, s. 240.

¹⁶⁹⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, I, 309.

¹⁶⁹⁹ Lâşin, Musa Şâhin, *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîhi Müslim*, Dâru'ş-şurûk, 1423/2002, I, 102.

Hâsılı bu örnek, yeri geldiğinde yönetici ve âmir konumunda bulunan kimselerin icraat ve tasarruflarının yerindeliği hususunda yöneticilere kararını gözden geçirmesi hususunda öneride bulunabileceğini göstermekte, yerinde bulunmayan kararların sükutla geçiştirilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Burada Hz. Peygamber'in aynı zamanda bir peygamber olarak vahiy dışında kendi re'yi ile aldığı kararlarda insanların önerilerine açık olduğunu ve verdiği kararı değiştirebileceğini ortaya koymaktadır.

3.2.7. Hz. Peygamber'in Bir Malı Taksim Etmedeki Tasarrufuna İtirazı

Müslim'in rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber bir malı taksim etmiş, bunun üzerine Hz. Ömer "Vallahi Ey Allah'ın Rasûlü, bunlardan başka kimseler, bu mala onlardan daha layıktır" demiştir. Bunun üzerine Rasulullah (sas) Hz. Ömer'e cevap olarak "Bunlar, çirkin ve kaba sözlerle benden mal istemekle, beni cimriliğe nispet etmek arasında muhayyer bıraktılar. Bense cimri değilim" buyurmuştur.¹⁷⁰⁰ Hz. Peygamber bir başka ifadeyle böyle bir taksimde bulunmasının gerekçesine şöyle izah etmektedir: Onlar bu durumda ya kendisinden nezaket dışı sözlerle mal isteyecekler, ya da şayet onlara mal vermezse bu defa Hz. Peygamber'i cimri olmakla itham edeceklerdi. Hz. Peygamber onların bu şekilde bir tavır sergileyeceklerini hallerinden anlayarak, bu duruma fırsat vermeksizin onlara bağışta bulunmuştur.

Hz. Ömer ise geride daha faziletli, İslam'a daha çok hizmeti geçmiş insanların olduğunu, ganimetten öncelikle onlara pay verilmesinin daha uygun olacağını Rasulullah'a hatırlatmıştır. Hz. Peygamber ise, kendisinden ısrarla istenmesi ve cimrilikle itham edileceği gerekçesiyle bedevilere öncelik vermeyi uygun bulmuştur. Çünkü onlara vermekle gönüllerini kazanacak ve onların İslam'a olan bağlılıkları kuvvetlenecekti. Vermediği takdirde kendisini cimrilikle itham edecekler ve günaha gireceklerdi.¹⁷⁰¹

Hz. Ömer'in bu örnekteki yaklaşımına konumuz açısından baktığımızda, o Hz. Peygamber'in tasarrufunu 'bir hikmeti olabileceği' düşüncesine hamle ederek sukutla geçiştirmemiş, kendi kanaatine göre malın, daha başka muhtaç kimseler arasında paylaşılması gerektiği şeklindeki görüşünü Hz. Peygamber'e iletmiş ve adeta Hz. Peygamber'in davranışını ve kararını sorgulamıştır. Aslında Hz. Ömer'in, Rasulullah'ın adâletinden bir şüphesi yoktu. Dolayısıyla sorgulama ihtiyacı da duymayabilirdi. Ancak o, Hz. Peygamber'in bu şekilde taksimde bulunmasının gayesini ve hikmetini tam kavrayamadığı ve kendince isabetli bulmaması üzerine Hz. Peygamber'e düşüncesini arz etmiş, adeta ta-

¹⁷⁰⁰ Müslim, Zekât 44.

¹⁷⁰¹ İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, VII, 628.

sarrufunun amacını ve hikmetini sormuştur. Bu bakımdan Hz. Ömer, kendi anlayışına göre isabetli bulmadığı durumlarda Hz. Peygamber'in tasarrufları karşısında sorup sorgulamadan 'hikmet aramak' yerine, sorup sorgulamak suretiyle tasarrufunun amacını ve 'hikmetini öğrenmek' isteyen bir yaklaşıma sahiptir.

3.2.8. Hz. Peygamber'in Bir Abdestle Bütün Namazları Kılmasına Yönelik Sorusu

Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e yönelttiği soru ve sualleri esasında onun Hz. Peygamber'in her söz ve davranışını son derece dikkate almasının ve takip etmesinin, mana ve maksadını kavramaya önem vermesinin bir yansımasıdır. Nitekim şu örnek de bu durumu teyit etmektedir. Rivayete göre, Hz. Peygamber (sas), fetih günü bütün namazları bir abdestle kılmış ve mestlerinin üzerine mesh etmiştir. Bu duruma şahit olan Hz. Ömer Allah Rasulüne 'Vallahi sen bugün şimdiye kadar yapmadığın bir şeyi yaptın' demiş, Rasulullah da "Ben bunu kasten yaptım ya Ömer" buyurmuştur.¹⁷⁰²

Her namaz için abdest alan Hz. Peygamber'in bu defa bir abdestle namazlarını kılması Hz. Ömer'in dikkatini çekmiş, niçin böyle yaptığını öğrenmek istemiştir. Bu durum Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in farklı uygulamalarının nedenini ve hikmetini soran bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Elbetteki Hz. Peygamber'in bu uygulamasının bir nedeni bulunmaktaydı. İmam Nevevî'ye göre, Hz. Peygamber (sas) o gün, bir abdestle bir kaç namazın kılınması caiz olduğunu göstermek için öyle hareket etmiştir. Rasulullah'ın "Ben bunu kasten yaptım ya Ömer!" buyurması bunun en açık ifadesidir.¹⁷⁰³ Hz. Ömer aslında 'bir hikmeti vardır' deyip sormadan hareket edebilirdi. Ancak o, adeta 'hikmetinden sual ederek', 'hikmetini öğrenmeye' çalışmıştır. Bu ikinci yaklaşımın daha isabetli olduğu ortadadır. Hz. Ömer'in bu yaklaşımının uygun ve yerinde olduğunu yine Nevevî şu şekilde ifade etmektedir: "Bir kimse kendinden fazilet bakımından daha üstün olan bir zâtın, bazı amellerini âdete (uygulamaya) muhalif görerek "bunu niçin yaptın?" diye sorabilir. Zira bunları unutarak yapmış olması ihtimali vardır. Bu durumda sorulan soruyla dikkati uyanır ve o işi bir daha yapmaz. Bazen de soranın bilmediği gizli bir manadan dolayı kasten yapmış olabilir. Bu takdirde sebebini izah edince, soran kimse bundan müstefid olmuş olur."¹⁷⁰⁴

¹⁷⁰² Müslim, Taharet 86.

¹⁷⁰³ Nevevî, *el-Minhâc*, III, 227.

¹⁷⁰⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, III, 227.

3.2.9. İçkinin Yasaklanmasına Yönelik Öneri ve Çabaları

Hz. Ömer'den konumuzla ilgili başka örnekler de bulunmaktadır. Meselâ, Hz. Ömer'in içkinin yasaklanması konusundaki görüş, öneri ve çabaları bunlardan biridir. Hz. Ömer, içkinin haram kılınmasını Müslümanlar için büyük bir maslahat olarak görmüş, bu yasağın konulması hususunda zaman zaman "Allah'ım, bize içki hakkında, sıkıntımızı giderecek bir açıklama gönder" şeklinde duada bulunmuştur. Bunun üzerine içkiyi tamamen yasaklayan âyetler (Maide 90-91) nazil olmuştur.¹⁷⁰⁵ Burada konumuz açısından dikkat çeken husus, daha Şâri' tarafından düzenlenmeyen şer'î konularda bile Hz. Ömer'in konuyu her zaman hikmetine yormayıp, maslahat gördüğü şeyin Şâri' tarafından yürürlüğe konulması için gayret, çaba ve duada bulunmasıdır. Oysa Hz. Ömer, Şâri' eğer içkiyi yasaklamıyorsa, bunda da 'bir hikmet olabileceğini' düşünür, sükut eder ve bu yönde durumu önce Hz. Peygamber'e iletmez, sonra Allah'a dua ve niyazda bulunmazdı.

Konumuz açısından sunacağımız daha başka örnekler olmasına rağmen, bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Hâsılı Hz. Ömer, zaman zaman Hz. Peygamber'in davranış, tasarruf ve uygulamalarına mana ve maksadını öğrenmek birtakım sorular yöneltmiş, sorgulamalarda bulunmuş, itirazlar yöneltmiş, kendi görüş ve düşüncelerini sunmuş ve önerilerde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in tasarruflarının kaynağının vahye dayanmadığı durumlarda, muhatabı bir peygamber olmasına rağmen, uygun ve yerinde bulmadığı durumlarda, bunlara 'vardır bir hikmeti' anlayışıyla teslimiyetçi bir tavırla yaklaşmamış, kendi görüş ve önerilerini Allah Rasulü'nün dikkatine sunmuştur. Kısacası Hz. Ömer, 'hikmetini öğrenmek için', 'hikmetinden sual eden' anlayışın en önemli ve başta gelen temsilcilerinden biridir. Hz. Ömer'in itiraz ve sorguda bulunduğu konula bakılırsa, sadece dünyevi değil dini konularla ilgili hususlarda da görüşünü dile getirdiği ve önerilerde bulunduğu görülmektedir.

3.3. Hz. Ömer'in Sorgulamaları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı

Hz. Peygamber (sas), Hz. Ömer'in sorgulamalarını ve itirazlarını anlayışla ve müsamaha ile karşılamıştır. Şayet Hz. Ömer'in bu tür bir bakışı ve yaklaşım biçimi hatalı bulunmuş olsaydı, Hz. Peygamber'in müsamaha göstermesi beklenemezdi. "Hz. Peygamber ise insana ve fikre verdiği değer ve hoşgörüsü gereği, Hz. Ömer'in bu tür davranışlarını oldukça normal karşılamıştır."¹⁷⁰⁶ Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'in sorgulayıcı yaklaşımlarına menfi bir yaklaşım sergilememesini, Hz. Peygamber'in sünneti olarak da değerlendirmek mümkündür.

¹⁷⁰⁵ Ebû Dâvud, Eşribe 1; Tirmizi, Tefsir 6. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Atmaca, "Hz. Ömer ve Muvâfakatları", s. 59-61.

¹⁷⁰⁶ Özkan, "Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi", s. 47.

Hz. Peygamber (sas) insanların aklına ve zihnine hitap etmiş ve onları düşünmeye, her meselenin hakikatini anlamaya davet etmiştir.¹⁷⁰⁷ Zira “İslâm insanları düşünmeye ve anlamaya çağırırken, körü körüne inanmayı da kerih görmüştür. Çünkü kör inanç insanı başarıya ulaştırmaz. Cehalete dayanan bir iman verimli olmaz ve böyle bir kişinin herhangi bir hususta mükemmel bir iş becermesi beklenemez. Sonuç uzun ömürlü ve etkili olamadığı gibi, cehaletin ne inanana, ne de başkalarına yararı olur. Ne kendi ruhunu aydınlatabilir, ne de başkalarının kalplerini ve hayatlarını. Bu yüzden İslam körü körüne itikadı hoş görmemiştir.”¹⁷⁰⁸

Hz. Peygamber, Hz. Ömer’in sorularından ve sorgulamalarından rahatsızlık duymamış, çoğunlukla Allah Rasülü de onun işaret ettiği ve itiraz ettiği hususlarda ona muvafakat etmiş ve memnun kalmıştır.¹⁷⁰⁹ Hz. Peygamber’e itaatle emrolunmak, müşavere ve müzakereye engel değildir. Zira Ona itaat etmek, onun emrine karşı gelmeye ve isyana manidir. Hz. Ömer’de Hz. Peygamber’in emrine karşı gelme ve isyan söz konusu değildir. Zira o, Hz. Peygamber’e itaate son derece ehemmiyet veriyor, işaret ve tekliflerinin akabinde, yapılması gerekenleri yapmaktan geri kalmıyordu.¹⁷¹⁰

Bu hususta şu değerlendirmeyi de zikretmekte fayda görüyoruz: “Hz. Ömer, hem Kur’ân’ın hem de Hz. Peygamber’in “Neyi?”, “Niçin?”, “Nasıl” gerçekleştirmek istediğini çok iyi kavramış; bizzat kendi içinde bunu hissetmiş, oradan da İslamî bir dünya görüşüne ulaşmıştır. Onu böyle bir dünya görüşüne sahip kılan da, Hz. Peygamber’den aldığı dolaylı eğitimidir. Zira Hz. Peygamber sahabesini, sadece kendisini adım adım izleyen, ama bunu bilinçsizce ve şekilci bir zihniyetle yapan fertler olarak değil, gerek Kur’ân’ın öğretilerinden, gerek kendisinin Sünnet’inden ilham alarak bir dünya görüşüne ulaşan kimseler olarak yetiştirmiştir.”¹⁷¹¹

Hz. Peygamber’in, Hz. Ömer’e birçok görüşünü ve teklifine olumlu bir yaklaşım sergilemesinde ve benimsemesinde, yöneticiler için, her türlü samimi, olumlu fikir ve düşünceye kulak vermeleri, dinin kulların ve memleketlerin maslahatı için bunları uygulaması hususunda bir talim vardır. Bu durum onların bulunduğu konumlarına herhangi bir halel getirmez. Zira beşerin en hayırlısı ve vahyin emini olan Allah Rasülü Ömer’in istişarelerini dikkate almıştır.¹⁷¹² Bu, esasında İslam’ın insanların özgürce fikirlerini söylemelerine verdiği izin ve hakkın sonucudur.

¹⁷⁰⁷ Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Yusuf Balcı vd., İnkılâb yay., İstanbul 2003, I, 202.

¹⁷⁰⁸ Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, I, 206.

¹⁷⁰⁹ Şeyh, Umer ibnu'l-Hattâb, s. 98.

¹⁷¹⁰ Şeyh, *Umer ibnu'l-Hattâb*, s. 98-99.

¹⁷¹¹ Gezgin, Özgün Bir Kur'an Yorumu-Hz. Ömer Örneği-, s. 143.

¹⁷¹² Şeyh, Umer ibnu'l-Hattâb, s. 108.

Hz. Peygamber sadece Hz. Ömer'e değil sahabenin farklı fikir, öneri ve itirazlarına karşı da olumlu bir yaklaşım sergilemiştir. Bu hususta yapılan bir değerlendirmede ifade edildiği üzere, sahabe Hz. Peygamber'in davranışlarının içyüzünü kavrayamadıkları veya meseleyi tam olarak anlayamadıkları ya da maslahata muvafık görmedikleri zaman gayet samimi ve tabii bir şekilde ona itiraz edebildikleri görülmektedir. Sahabenin itirazlarının altında yatan temel gaye ise, İslam'ın ve Müslümanların menfaat ve maslahatını temin etmek, maddi ve manevi gelebilecek zararlara mani olmak, ümmeti daha iyi ve ideal olan davranışlara sevk etmektir. Hz. Peygamberi çok iyi tanıdıkları için sahabe böylesi durumlarda hiç çekinmeden, gayet açık ve cesur bir şekilde ona itiraz edebilmekte; Rasulullah (sas) da onların iman, ihlas ve niyetlerinin yanı sıra, mizaçlarını ve psikolojilerini fazlasıyla göz önünde bulundurduğu için onlardan bazılarının itirazlarını makul bulup kabul etmekte, diğer bazılarını ise mazur görüp, anlayışla karşılayabilmektedir. Bu yüzdendir ki, Hz. Peygamber bu tavırları sebebiyle sahabilerin itirazlarından pek rahatsız olmamış, onlara gücenmemiştir.¹⁷¹³

4. Hikmet Aramada Hatalı Anlayışlar

Sahabenin ve Hz. Ömer'in hikmeti öğrenmeye yönelik soruları ve sorgulamaları karşısında Hz. Peygamber olumlu bir yaklaşım sergilerken, sonraki dönemlerde bunun yerini hikmetinden sual etmeden benimsemi anlayışının aldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu defa muhatapları bir peygamber de olmadığı halde, üstün gördükleri bazı kimselerin görüş ve düşüncelerine, akılla ve dinin gerçekleriyle örtüşmese bile, yanlışları kabullenmek anlamında hatalı bir hikmet anlayışıyla yaklaşıldığına şahit olunmaktadır. İnsanları ve toplumları yakından ilgilendiren gelişmeler ve durumlar hakkında, dinin ve aklın gerekleri ile açıkça çelişen bir takım görüş ve yaklaşımları 'vardır bir hikmeti' diye kabullenmek, haklı görmek ve teslimiyet göstermek hatalı bir yaklaşımdır. Doğrusu akla ve dine ters düşen uygulamaları, kararları ve görüşleri kabul etmemek, akıl ve dince doğru görüleni yapmaktır. Şu halde yapılması gereken meseleyi hikmetine hamlederek geçiştirmek değil, aksine burada gözetilen esas, gaye ve hikmetin ne olduğunu anlamak, düşünmek ve sorgulamaktır. Bunun gözardı edilmesi durumunda, zaman zaman birtakım yanlış ve hatalar 'vardır bir hikmeti' düşüncesiyle örtbas edilebilmekte normal karşılanabilmektedir. Oysa hatada hikmet aramak isabetli bir yaklaşım değildir. Yapılması gereken hataların olabileceğini açık yüreklilikle dile getirmek ve kabullenmek, tekrar aynı hatalara düşülmemesi için dersler çıkarmak ve üzerinde düşünmektir.

¹⁷¹³ Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, s. 138-9.

Birtakım şahısların kararlarında gözettikleri her hikmet ve amacın mutlak doğru olduğunu iddia etmek ve kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in bile bazen re'y ve ictihadlarında yanılabilmiş düşünülürse, mutlak olarak yanılmaktan muaf herhangi bir beşer bulunmamaktadır. Bu sebeple her beşerin yanılabilmesi daima ihtimal ve imkan dahilindedir. Dolayısıyla ölçü olarak 'bir hikmeti vardır' düşüncesi yerine Kur'ân ve sünnete, akla ve Müslümanların maslahatına vs. uygun mu, değil mi ona bakılmalıdır.

Hz. Peygamber dahi vahiy üstü bir konuma sahip değilken ve de vahye tam anlamıyla uymak ve itaat etmekle yükümlüyken, konumu ve vasfı ne olursa olsun diğer insanların her türlü sözlerini, davranış ve tasarruflarını bir hikmete hamlederek her hâlükârda mutlak manada doğru olduğunu ve hatalı olmasının mümkün olmadığını kabul edilmesi, söz konusu kimselere peygamber üstü bir muamelede bulunmaktır. Hz. Peygamber'in dahi re'y ve ictihadında her hâlükârda isabet edemediği yerde, diğer âlim ve müctehidlerin de daima isabet edemeyeceği bir gerçektir. Görüş ve düşüncelerinde isabet etmeleri de, etmemeleri de mümkündür. Bu bakımdan âlim de olsa, bir kimsenin görüş ve re'yinin mutlak manada ve her hâlükârda isabetli ve doğru kabul etmek dinle bağdaşır bir durum değildir. Onların her düşünce ve tasarrufunu mutlak manada doğru görmek, hatta isabetli olmadığı bilindiği halde yine de bir hikmetinin bulunabileceğini düşünmek, bu tür kimseleri peygamberden bile daha yukarı bir seviyeye çıkarmak demektir.

Bazen karşılaşılan her olumsuz durumu ve hadiseyi bir hikmetine bağlayarak kabullenip duruma razı olmak, harekete geçmemek ve bir şeyler yapmamak da hatalı bir hikmet anlayışıdır. Zira Hz. Peygamber (sas) bazen karşılaştığı olumsuz durumları ve gelişmeleri bir hikmete bağlayarak ve dayayarak mazur görüp kabullenmemiş, yapılması gereken en doğru şey ne ise onu yapmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber (sas), Müslümanlara Mekkelilerin baskıları artınca 'vardır bir hikmeti' diye hiçbir şey olmamış gibi hareket etmemiş, Müslümanları müşriklerin baskılarından kurtaracak, onların yaşamalarını sağlayacak ve dinin yayılmasına zemin hazırlayacak hicret gibi çözümler oluşturmak üzere çabada bulunmuştur. O (sas) Medine döneminde, anlaşmayı bozarak ihanet eden Yahudileri 'bunda da vardır bir hikmet' diye görmezlikten gelmemiş, ihanetlerinin cezası ne ise onu uygulamaktan kaçınmamıştır.

Bir hususta yine önceden sorma, öğrenme, müzakere etme, gözden geçirme ve önlem alma gibi yapılması gerekenleri yapmayarak 'olanda hayır vardır' anlayışına sığınmak da her hâlükârda doğru bir yaklaşım değildir. Aslında bu 'olanda hayır vardır.' Eğer bir hususta tedbir ve gayret ortaya konulduktan sonra bir takım olumsuz ve beklenmedik hadiseler yaşanıyorsa, bu du-

rumu 'olan da hayır vardır' şeklinde değerlendirmekte elbette bir beis yoktur. Zira âyette de belirtildiği üzere bazen 'bizim bildiğimiz şeylerde şer, bilmediğimiz şeylerde hayır olabilmektedir.'¹⁷¹⁴ Şüphesiz en iyisini ve gaybı bilen Allah'tır. Bazen hikmetine yorarak belki sukut etmek de isabetli olabilir. Böyle bir yaklaşım ise akla ve dine açıkça aykırılık görülmediği durumlar için mazur görülebilir, hatta uygun bir tavır olarak da kabul edilebilir. Burada hatalı hikmet anlayışı, dinen meşrû ve aklen ma'kul olmayan durumlar karşısında sormadan sorgulamadan sebep ve hikmetini öğrenip araştırmadan hareket etmektir. Bir takım aklî ve dinî çelişkileri hikmetine hamlederek örtbas etmektir. Bu tür hata ve çelişkileri sürdürmek de zaten olası değildir. Zira gerçeklerin ve doğruların birgün mutlaka ortaya çıkacağı bir hakikattir.

SONUÇ

Bir düşünce, hüküm ve tasarrufta gözetilen fayda, maksat ve gayeyi araştırmaya, sorgulamaya ve öğrenmeye yönelik çabaları hikmet arama olarak ifade etmek mümkündür. Kaynağı vahiy olan bir hususta iman eden bir kimseye gereken, hikmetini kavrayamamış olsa bile mutlak olarak teslimiyet göstermektir. Ancak hikmet arama hususunda bazen hatalı yaklaşımlara da rastlanabilmektedir. Birtakım kimselerin ve düşünce sahiplerinin söz ve düşüncelerine mutlak doğru gözüyle bakılabilmekte, dinin ve aklın gerçekleri ve ilkeleri ile bağdaşmayan bir takım söz ve düşünceler, bir hikmeti bulunabileceği düşüncesiyle sorgulanmaksızın benimsenebilmektedir. Bu bakımdan hikmet arama anlayışının kritik edilmesi gerekmektedir. Sahabe Hz. Peygamber'in tasarruflarının kaynağının kendi re'y ve kanaatine dayandığını öğrendiklerinde, bazen kendi kanaat ve düşüncelerine uygun bulmadıkları durumlarda Hz. Peygamber'in tasarruflarına yönelik itiraz ve önerilerde bulunmuşlardır. Bu durum, sahabenin Hz. Peygamber'in bu tür tasarruflarına yine de bir hikmetinin olabileceği şeklinde bir yaklaşım sergilemediğini ortaya koymaktadır. Soran ve sorgulayan bir karaktere sahip olan Hz. Ömer de bir çok hususta Hz. Peygamber'in şahsî re'yine dayalı tasarrufları karşısında, kendi re'y ve kanaatine göre isabetli bulmadığı durumlarda Hz. Peygamber'e itirazlarda bulunmuş, tasarrufunun gerekçesi, anlamı ve maksadı konusunda sorular yöneltmiştir. Hz. Ömer muhatabının bir peygamber olduğunu, dolayısıyla bir hikmetinin bulunabileceğini varsayarak sormaktan ve sorgulamaktan geri durmamıştır. Bu bakımdan Hz. Ömer, 'hikmetini öğrenmek için', 'hikmetinden sual eden' anlayışın en önemli ve başta gelen temsilcilerinden biridir. Hz. Ömer'in itiraz ve sorguda bulunduğu konula bakılırsa, sadece dünyevî değil dinî konu-

¹⁷¹⁴ el-Bakara, 2/216.

larla ilgili hususlarda da görüşünü dile getirdiği ve önerilerde bulunduğu görülmektedir. Hz. Peygamber de Hz. Ömer'in sorularından ve sorgulamalarından rahatsızlık duymamış, çoğunlukla Allah Rasülü de onun işaret ettiği ve itiraz ettiği hususlarda ona muvafakat etmiş ve memnuniyetini izhar etmiştir.

Hâsılı 'vardır bir hikmeti' anlayışıyla, bдинin ve aklın temel öğretisi ve ilkelere açıkça aykırılık arz eden bir takım görüş ve kanaat sahipleri kimselerin düşünce ve tasarrufları hakkında hikmetini, amacını sorgulamaksızın kabul eden ve teslimiyet sergileyen yaklaşımı makul görmek mümkün değildir. Mesele sahabe, Hz. Ömer ve Hz. Peygamber örneğine göre değerlendirildiğinde, isabetli olmadığı hatalı bir hikmet anlayışından ibaret olduğu ve Hz. Peygamber dönemindeki hikmet arama anlayışıyla bağdaşmadığı görülmektedir. Şu halde "vardır bir hikmeti" anlayışıyla makul ve meşrû olmayan herhangi bir düşünce ve tasarrufu araştırmadan kabul etmek yerine, doğrusu, hikmet ve amacının ne olduğunu sorarak, soruşturarak ve araştırarak öğrenmek ve buna bağlı bir tutum sergilemektir.

KAYNAKÇA

- Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Yusuf Balcı vd., İnkılâb yay., İstanbul 2003.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye Beyrût 1405.
- Arslan, İhsan, "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavni", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 12, sy, 3, 2012.
- Atmaca, Gökhan, "Nüzul Sürecinde Bir Muhatab Olarak Hz. Ömer ve Muvafakatları *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 21, s. 43-67.
- Azimli, Mehmet, *Dört Halîfeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*, Ankara Okulu, Ankara 2012.
- Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu yay., Ankara 2010.
- Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu yay., Ankara 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256 / 870), *el-Câmiu's-sahîh*, thk. M. Zührey b. Nâsir en-Nâsir, Dâru tavkî'n-necât, 1422.
- Demirci, Abdurrahman, "Hz. Muhammed'in Öfke Kontrolü (Hz. Ömer'le Diyalogları Bağlamında)", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, cilt: V, sayı: 2, s. 113-139.
- Ebu Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275 / 889), *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd., Dâru'r-risâletî'l-âlemiyye, 1430 / 2009.
- Gezgin, Ali Galip, *Özgün Bir Kur'an Yorumu-Hz. Ömer Örneği*, Rağbet yay., İstanbul 2009.
- Hattabî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *A'lâmu'l-hadis*, thk. Muhammed b. Sa'd Âl-i Suûd, Câmiatu Ummi'l-kurâ, Mekke 1409 / 1988.

- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (ö. 354 / 965), *es-Sîretu'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefa*, thk. Es-Seyyid Azîz Bek, el-Kütübü's-sikâfiyye, Beyrut, 1987.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka vd., Dâru İbn Kesîr, ty.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273 / 887), *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût, vd., Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430 / 2009.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl*, çev. Kemal Sandıkçı, Muhittin Koçak, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Kavaklıoğlu, Mahmut, "Sahabe-i Kirâm'ın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:7, Sayı: 15, Bahar 2003, s. 43-67.
- Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası-Âyet ve Hadis Tahlilleri-*, Beyan yay., İstanbul 2001.
- Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, TDV yay., XVII, 514-518.
- Kutluer, İlhan, "Hikmet", *DİA*, TDV yay., İstanbul 1998, XVII, 503-510.
- Lâşîn, Musa Şâhîn, *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîhi Müslim*, Dâru's-şurûk, 1423 / 2002.
- M. Fuâd Abdulkakî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 1412 / 1991.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261 / 875), *Sahîhu Müslim*, thk. thk. M. Fuâd Abdulkakî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 1412 / 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sunenu'n-Nesâî (el-Muctebâmine's-sunen)*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebu'l-matbûâtî'lislâmîyye, Haleb 1406 / 1986.
- Nesâî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Hasen Abdulmun'im Şelebî, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 2001 / 1421.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Müessesetu Kurtuba, 1414 / 1994.
- Osmânî, Muhammed Tâkî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, Akademi yay., İzmir 2007.
- Öğüt, Salim, *Dinî Hükümlerin Değerlendirilmesinde Hikmet*, Hititkitap, Çorum 2009.
- Özkan, Mustafa, "Hudeybiye Antlaşması Özelinde Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 15, s. 43-59.
- Râgıb, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî, el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1412.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, Usûl, Dâru'l-ma' rife ty.
- Şeyh, Abdussettâr, *Umer ibnu'l-Hattâb*, Dâru'l-kalem, Dimaşk 1433 / 2012.
- Tekin, Deniz, *Abdullah b. Übey b. Selul ve Hz. Peygamber'le İlişkileri*, AÜSBE, Ankara 2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra (ö. 279 / 892), *Sünenu't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrût 1998.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV yay., Ankara 1992.
- Ünalın, Abdullah, "Sahabenin Hz. Peygamber'e Muhalefeti", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 2010, sayı: 9-10, Bişkek 2010, s. 141-159.

BİR DEVLET POLİTİKASI OLARAK HZ. ÖMER'İN HADİS RİVAYETLERİYLE İLGİLİ TUTUMU

*Sema TOMBUL**

İslam Devleti Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile teşekkül etmeye başlamış, Mekke'nin fethiyle varlığını ortaya koymuştur. Bu süreçte devleti yapılandıran iki temel unsur; devam eden vahiy Kur'an-ı Kerim ve yaşayan peygamber Hz. Muhammed'dir. Hz. Peygamber Kur'an'ı tebliğ, tebyin eden gerektiğinde teşrii kaynağı dini bir önder iken aynı zamanda devlet reisidir. Bu durumda vefatının ardından Hz. Peygamber'in yerine geçecek kimsenin iki temel misyonu vardır. Bunların ilki İslam dinini korumakla mükellef olmak ikincisi ise devlet başkanlığı görevini yüklenmektir.

İslam devleti vahyin tamamlanmasının üzerinden çok süre geçmeden peygamberlik iddiasında bulunanlar kimseler ve dinden dönme (ridde) hareketleri gibi hem devleti hem dini tehdit eden eylemlerle karşı karşıya kalmıştır. Hz. Ebu Bekir devletin bekası ve kuruluş amaçları açısından bu gibi eylemlerin doğuracağı tehlikeyi ileri görüşlülüğü ile bertaraf etmiştir.

Hz. Ebu Bekir'in istihlafi ile İslam Devleti'nin başına geçen Hz. Ömer de selevi gibi devleti ve dini koruma misyonunu yüklenmiştir. Zira onun döneminde İslam coğrafyası on yıl gibi kısa bir sürede Hz. Peygamber dönemine oranla üç katı genişlemiştir. İslam toplumu ise bu genişlemeyle birlikte farklı din, kültür ve etnik kimlikleri de içerisine almıştır. Her devlet bekasını tesis etmek ve kuruluş amaçlarını gerçekleştirebilmek için birtakım politikalar takip etmek durumundadır. Hz. Ömer de Hz. Peygamber'in çekirdek yapısını oluşturduğu İslam Devleti'nin bekası için bazı tedbirler almıştır. Bu tebliğde Hz. Ömer'in hilafeti esnasında hadis rivayetleriyle ilgili tutumu incelenmiştir. Çıkarılan sonuçlarda Hz. Ömer'in devlet için ümmetin birliğini tesis etme ve hukuk devleti oluşturma gibi makro hedefleri olduğu görülmüştür. Hadis rivayetleri söz konusu olduğunda ise bu iki hedef hadislerin yazımının yasaklanması, rivayetlerin azaltılması ve ravilerden şahit istenmesi politikalarıyla desteklenmiştir.

* Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı.

1. Ümmet Birliğini Tesis Etme

Hz. Ömer fetih hareketleriyle İslam coğrafyasının sınırlarını az zamanda hızlı bir şekilde genişletmiştir. Genişleyen İslam topraklarında müsait görülen yerlere yeni şehirler kurdurulmuş, mevcut yerleşim yerleri için de bazı iskân politikaları uygulanmıştır.¹⁷¹⁵ Böylece bu coğrafyalarda İslam dini ve kültürünün yayılması hedeflenmiştir. Hem sahabeyi takip eden yeni nesil hem de coğrafya sınırlarına dahil edilen bu topraklardaki yeni kimlikler, İslam'ın doğru anlaşılması ve bu konuda birliğin sağlanması noktasında Hz. Ömer'in gündemine konu olmuştur. Gerek Hz. Peygamber'in vefatının öncesi gerekse sonrasında Müslüman olanların, sınırlı bir ilmihalî bilgiye sahip olmaları sebebiyle Kur'an-ı Kerim'in ve sünnetin murad ettiği mananın anlaşılmasıyla ilgili eksiklikleri olabilmektedir. Fetihlerin sonucunda Müslümanlar ve diğer din mensupları arasındaki dini ve kültürel etkileşim bu eksiklikleri istenmedik şekilde tamamlayabilecektir. Nitekim kaynaklarda Ebu Cendel ve Dırar isimindeki kişiler içkiyi yasaklayan ayeti¹⁷¹⁶ kendilerince yorumlamış ve şarap içmişlerdir. Yine bir dönem şarap içenlerin sayısındaki artışı fark eden Hz. Ömer bu konuda ciddi tedbirler almıştır. Başta kendi oğlu olmak üzere şarap içenlere kırk kırbaç had cezası uygularken daha sonra bu durumun artış eğilimi göstermesi sebebiyle cezayı seksen kırbaça çıkarmıştır.¹⁷¹⁷

Devletin varoluş amaçlarından dini korumak görevini de üstlenen Halife Hz. Ömer bir taraftan Kur'an-ı Kerim'in yanlış anlaşılıp yorumlanmasına mâni olmaya çalışırken ümmeti Allah'ın Kitabı etrafında birleştirmeyi amaçlamıştır. Diğer yandan Kur'an için taşıdığı endişeyi sünnet / hadis için de taşımıştır. Bunun yanı sıra Kur'an ve sünnetin / hadisin birbirlerine karıştırılmamasına, ikisi arasında dine kaynak olmak bakımından fark bulunduğuna her zaman önem vermiştir. Hz. Ömer'in bu husustaki tedbirleri; hadislerin yazımının yasaklanması ve hadis rivayetlerinin azaltılması şeklinde sıralanmaktadır.

1.1. Hadislerin Yazımının Yasaklanması

Hz. Ömer, resmî olarak hadisleri yazdırıp bir kitapta toplamak istemiş ve bu durumu sahabeyle istişarede bulunmuştur. Görüşlerin alınmasının ardından Hz. Ömer bir ay kadar da istihare etmiş, sonunda Kur'an-ı Kerim'in ihmal

¹⁷¹⁵ Hz. Ömer dönemi oluşturulan şehirler için bk. Yılmaz Can, "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine", *İstem* 6, (2005): 215 – 235.

¹⁷¹⁶ Mâide 91.

¹⁷¹⁷ Hz. Ömer dönemi sosyal değişime dair daha fazla örnekler için bk. Hayri Erten, "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme", *Marife* 1: 175-193; M. Bahaüddin Varol, "Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İstem* 6 (2005): 195 – 213.

edileceği düşüncesiyle bu karardan vazgeçmiştir. Kaynaklarda konuyla ilgili geçen ifadesi: “Hadisleri yazdırmayı düşünüyordum. Fakat sizden önce yaşamış olan kavimleri hatırladım. Onlar da böyle kitaplar yazmışlar ve onlara öylesine kapanmışlardı ki, sonunda Allah'ın kitabını ihmal ettiler ve terkettiler. Allah'a yemin olsun ki ben Allah'ın kitabına asla bir şey ilave ettirmeyeceğim (karıştırmayacağım).”¹⁷¹⁸ şeklindedir.

Hadislerin yazıya geçirilmesiyle ilgili karardan dönüldükten sonra Hz. Ömer hadislerin yazılmasını yasaklamış ve halkın elinde bulunan hadis nüshalarının yok edilmesini istemiştir. Kaynaklardaki bilgilere göre Abdullah bin el-A'la, el-Kasım bin Muhammed'den birkaç hadis yazdırmasını istemiş, bunun üzerine Kâsım hadislerin Hz. Ömer döneminde çoğaldığını ve Hz. Ömer'in, halktan kendilerinde bulunan hadis nüshalarını getirmelerini istediğini daha sonra bunların yakılmasını emrettiğini nakletmiştir. Daha sonra da Hz. Ömer'in şöyle söylediğini rivayet etmiştir: “Kitap ehlinin Mişnası gibi, Müslümanların da Mişnası'dır bunlar.” Böylece el-Kasım bin Muhammed, Abdullah bin el-A'la'nın isteğini geri çevirmiştir.¹⁷¹⁹ Yahya bin Ca'da'nın rivayeti ise şöyledir: “Ömer, sünneti yazmak istedi, sonra yazmaması gerektiğini anladı. Ardından diğer şehirlerdeki sahabeye mektuplar yazarak ellerindeki hadis nüshalarını yok etmelerini istedi.”¹⁷²⁰ Hz. Ömer'in, vilayetlerdeki valilere de mektuplar yazdığı ve “Kimin yanında yazılı bir şey (hadis nüshası) varsa yok etsin” dediği de kaynaklarda yer alan rivayetlerdendir.¹⁷²¹

Hz. Ömer'in hadis nüshaları karşısındaki bu tutumunu Ehl-i Kitab'ın kaynaklarından alınma yazılı sayfalar için de sergilediği görülmektedir. Hilafeti döneminde elinde bu neviden sayfalar bulunduranlara sopasıyla vururken, Yusuf suresinin, “Elif, Lâm, Râ. İşte bunlar sana o açık seçik Kitab'ın ayetleridir. Muhakkak ki biz onu, anlayasınız diye Arapça bir Kitap olarak indirdik. Sana bu Kur'an'ı vahyetmekle biz, kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Gerçek şu ki, senin daha önce bundan hiç haberin yoktu” mealindeki ayetlerini okumuştur.¹⁷²²

Aslında Hz. Ömer'in Kur'an-ı Kerim'i korumak adına gerçekleştirdiği bu eylemler Hz. Peygamber'in de uyguladığı bir devlet politikasıdır. Zira Hz.

¹⁷¹⁸ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1996), III: 152; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463/1071), *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih ve mâ yenbegî fi rivâyetihî ve hamlih* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1402/1982), 109; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (463/1071), *Takyîdu'l-ilm*, (Dimaşk, 1395/1975): 49-51.

¹⁷¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, V: 140; Bağdâdî, *Takyîdu'l-ilm*, 52.

¹⁷²⁰ İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, I: 64-65.

¹⁷²¹ İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 109-110; Bağdâdî, *Takyîdu'l-ilm*, 53.

¹⁷²² İbnu'l-Cevzî, *Menâkıbu Emîri'l-Mü'minin Ömer b. el-Hattâb*, 123- 124.

Peygamber de -belli kimseler hariç¹⁷²³-hadislerin yazıya geçirilmesini onaylamamıştır.¹⁷²⁴ Buna gerekçe olarak o dönemde yazının iyi olmaması ve okur yazar oranının düşük olması gösterilir.¹⁷²⁵ Nitekim Hz. Ömer'in kendisi de Arap yazının henüz mükemmel hale gelmemesi sebebiyle Kehf sûresinin *فأبو ان يضيفوها* ayetini, anlamı değiştirecek şekilde *فأتو ان يضيفوها* şeklinde okumuştur.¹⁷²⁶

Hz. Ömer zamanında Fırat bölgesi fethedildiğinde ordu içerisinde elde edilen ganimetlerin yazılıp sayılmasını ve hesaplamasını yapabilecek yaşça küçük yalnızca Ziyad isimli bir genç vardır. Bu olay o dönemde bile okuma-yazma bilenlerin sınırlı sayıda olduğunu göstermektedir.¹⁷²⁷ Bu gibi örnekler Hz. Ömer'in hadislerin Kur'an'a karışma konusundaki endişelerini haklı kılmaktadır.

Görüldüğü gibi Hz. Ömer hadislerin Kur'an'a karışma ihtimali için duyduğu endişe neticesinde hadislerin yazımının yasaklanması ve hadis nüshalarının yok edilmesi emrini vermiştir. Fakat bu ihtimal karşısında devlet eliyle bir tedbirin de alınması gerekmektedir. Zira İslam dininin devletleşme sürecinde kuzeyde Bizans, doğuda Sâsâni, batıda ise Mısır ve Kuzey Afrika topraklarına fetihler gerçekleştirilmiştir. Fethedilen bu topraklardaki insanlar tebliğ faaliyetleri esnasında Kur'an-ı Kerim kadar -belki daha fazla- Hz. Peygamber'in de adını duyacak ve O'nun sözlerini, yaşantısını, fiziksel özelliklerini merak edeceklerdir. İşte bu yüzden tebliğin yanısıra İslam'ın doğru anlaşılıp yaşanmasını amaçlayan eğitim-öğretim faaliyetlerinin fetihlere paralel olarak geliştirilmesi gerekmektedir. Böylelikle Hz. Ömer Kur'an-ı Kerim'in ihmal edilmesini engellemek ve sünnetin ehil kimselerden öğrenilmesini sağlamak adına fethedilen bölgelere ashabin ileri gelenlerinden muallimler göndermiştir. Şam bölgesine Edu'd-Derda, Muaz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit, Basra'ya Ebû Musa el-Eşari, Ebu Necid İmran b. Husayn ve Enes b. Malik, Kûfe'ye Abdullah b. Mesud bu amaç doğrultusunda görev verilenlerdendir.¹⁷²⁸ Hz. Ömer bu öğreticilere maaş bağladığı gibi ahkama dair ayetleri ihtiva eden en az dört sureyi

¹⁷²³ Ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, trc. Abdullah Aydınlı (İstanbul: Madve Yayınları, 1994), "Mukaddime", 43; Buhârî, "İlm", 39; Tirmizî, "İlm", 12; Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995), I: 261.

¹⁷²⁴ Müslim, "Zühd", 72; Dârimî, "Mukaddime", 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III: 12, 21, 56; Bağdâdî, *Takvîdu'l-ilm*, 32-35.

¹⁷²⁵ İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1408/1988), II: 964,966.

¹⁷²⁶ İlk dönem Arap yazısı hakkında genel bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2014), 30-35.

¹⁷²⁷ Erten, "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme", 175-193.

¹⁷²⁸ Mehmet Akbaş, "Hz. Ömer Dönemindeki Fetihlerin Ardından Gerçekleştirilen Tebliğ Faaliyetleri (Irak-Suriye-Cezire-Mısır)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, 2 (2011): 115-137.

ezberleyen Kur'an talebelerine de maaş vermiştir.¹⁷²⁹ Hz. Ömer'in bu tutumu ise öncelikli olarak Kur'an'ın ve ahkâmının öğrenilmesi hususundaki gayretini gözler önüne sermektedir.

Özetle; zikredilen rivayetler göz önüne alındığında, Hz. Ömer'in hadislerin yazımını yasaklama nedeninin hadis metinlerinin Kur'an ayetleriyle karışma ihtimalinin önüne geçmek ve hadislerin yazımı sebebiyle Kur'an'ın ihmal edilmesine karşı bir tedbir olduğu söylenebilir.

1.2. Hadis Rivayetlerinin Azaltılması

Din-devlet ilişkileri söz konusu olduğunda, toplumun değişim süreci içerisinde yönetimler tepki çekmemek için tederici tedbirler alırlar. Fakat başından beri ifade ettiğimiz yeni Müslüman olmuş kimseleri ve dinin devletleşme sürecini kontrol altına almak için din adına anî ve kesin kararlar alınması gerekebilir. Genişleyen İslam coğrafyasıyla birlikte ümmetin birliğini sağlamak için Hz. Ömer'in ilk adımı, hadislerin yazılmasını yasaklayıp Kur'an-ı Kerîm'in ihmali ni engellemeye çalışmak olmuştur. O'nun döneminde hadislerle kastedilen mana ve hükmün kavranması gibi meseleler konusunda halkın büyük çoğunluğu yeterli birikime sahip değildir. Bu yüzden toplumsal ayrışmaya mâni olmak için hadis rivayetlerinin azaltılması da Hz. Ömer'in ikinci adımıdır.

Hz. Ömer Karaza bin Ka'b'la (50 / 670) birlikte bazı sahabeyi Irak'a (Kufe'ye) gönderirken onlarla bir müddet yürümüş ve neden kendilerine eşlik ettiğini bilip bilmediklerini sormuştur. Onlar da kendilerini hoşnut etmek için böyle bir yol seçtiğini ifade etmişlerdir. Buna müteakip Hz. Ömer: "Ben şunları söylemek için sizinle geliyorum. Sizler, halkı, arı uğultusu gibi Kur'an okuyan bir topluluğa gidiyorsunuz. Hadis rivayetleriyle onları (Kur'an okumaktan) alı koymayınız ve onları meşgul etmeyiniz. Aksi taktirde Kur'an'ı bırakırlar. Rasûlullah'tan hadis rivayet etmeyi azaltınız. Bu konuda ben de sizinleyim" demiştir. Irak'a geldiklerinde halk Karaza'dan hadis dinlemek istemiş, fakat O, "Ömer bizi bundan menetti" demiştir.¹⁷³⁰

Bahsi geçen rivayette Hz. Ömer'in bu davranışı, din konusundaki hassasiyetiyle ve Müslümanlara olan iyi niyetiyle değerlendirilir. Zira hadisi her işiten onu anlamış olamayabilir. Bütün hadislerin hükmü de zahirine göre değil-

¹⁷²⁹ Şiblî Numânî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, trc. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Hikmet yay., 1986), II: 182.

¹⁷³⁰ İbn Mâce, "Mukaddime", 3; Dârimî, "Mukaddime", 28; el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ty.), I: 102; et-Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (321/933), *Şerhu Müşki-lî'l-Âsâr*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415/1994), XV: 316; İbn Abdilberr, *Câmi' u beyâni'l-ilm*, 453-454.

dir. Bazen hadis mücmel olarak gelirken, onun manası istinbat edilir, tefsiri ise bir başka hadisle anlaşılmalıdır. Bu sebeple Hz. Ömer Müslümanların zahire bakarak amellerde kusur etmelerinden korkmuştur.¹⁷³¹

Farklı anlayışlara sahip kitleler arasında dengeyi sağlamak içinse hassas bir politika izlemek gerekmektedir. Tartışmaya açık veya ayrışmaya sebep olabilecek konuların gündeme getirilmesi hem henüz kurumsallaşmamış devlete hem de İslam'a zarar verecektir. Normal şartlar altında Hz. Peygamber'den nakledilen aynı konudaki farklı söz ve uygulamalar hakkında mutabakat sağlanamayabilir. Fakat sahabe arasında devam eden bu farklı uygulamalar, kendilerinden sonraki nesiller arasında büyüyerek devam edebilir. Bu durum ise toplumsal bir kargaşaya neden olabilecektir. Bu yüzden Hz. Ömer sahabe'nin amellerinde farklılıklar bulunmasını hoş karşılamamış, farklı uygulamaları mümkün olduğu kadarı ile bertaraf etmeye çalışmıştır. Hz. Ömer döneminde sahabe cenaze namazını farklı sayılarda tekbir alarak kılıyordu. O, zamanla bu farklılığın karışıklığa yol açacağı düşüncesini: "Sizler Muhammed'in (sav) ashabı-sınız. Sizin ihtilaf ettiğiniz konularda sizden sonrakiler de ihtilaf eder. Oysa insanlar cahiliyeden yeni çıktılar. Bu yüzden siz bir görüş üzerinde toplanın ki, sizden sonrakiler de toplansın..."¹⁷³² sözleriyle ifade etmiştir. Bu durumu sahabe ile istişare ederek Hz. Peygamber'in ilgili konudaki son amelinin gerekçe göstererek tekbir sayısını 4 olarak belirlemiştir.¹⁷³³

Hz. Ömer'in hadislerin anlaşılmasıyla ilgili endişesine ek olarak hadislerin rivayeti esnasında Hz. Peygamber'in söylemediği kelimelerin o rivayetlere eklenmesiyle ilgili kaygıları da bulunmaktadır. Bir rivayette Hz. Ömer'e yemek getirilince orada bulunanları da davet eder. Bir adam oruçlu olduğunu söyleyerek yemek istemez. Hz. Ömer, "Bu hangi oruçtur? Eğer artırma veya eksiltme yapma endişesi taşımasaydım size, Râsûlullah'ın, bir bedevi kendisine tavşan eti getirdiğinde söylediği sözü naklederdim" dedikten sonra Ammâr b. Yâsir'i (37 / 657) çağırmasını ister. Ammâr gelince: "Râsûlullah'a bir bedevi tavşan getirdiğinde sen de orada mıydın?" diye sorar. Ammâr "Evet. Tavşanı gördüm, üzerinde kan vardı. Râsûlullah: 'Onu yiyin.' buyurdu. Adam: 'Ben oruçluyum.' dedi. Allah Râsûlü: 'Bu tuttuğun hangi oruçtur?' diye sordu. Adam: 'Ayn başında ve sonunda tuttuğum oruçtur' dedi. Bunun üzerine

¹⁷³¹ Hatib, Bağdadi, *Şerefu Ashâbi'l-hadis*, thk. M.S. Hatiboğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 88-89.

¹⁷³² eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, İmam (189/804), *Kitâbu'l-Âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), II: 62.

¹⁷³³ Bu konudaki rivayetlerin topluca zikri için bk. ez-Zeylâî, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ahâdîsi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1407/1987), II: 267; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *et-Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ahâdîsi'r-râfi'i el-kebîr*, (Yy.: Müessesetu Kurtuba, 1416/1995), II: 234.

Râsulullah: 'Eğer oruç tutacaksan, ayın onüçüncü, ondördüncü ve onbeşinci günlerinde tut.' buyurdu." demiştir.¹⁷³⁴

Bu hadisede Hz. Ömer'in rivayet ettiği hadislerle artırma veya eksiltmeler yapmaktan endişe duyduğunu ifade ettiğini görüyoruz. O'nun hadislerle yapılabilecek herhangi bir artırma ve eksiltmeyi birtakım kimselerin kötü amaçları için kullanması hususunda tedirginlik yaşadığı söylenebilir. Bu durumu İbn Kuteybe (276 / 899) şöyle ifade etmektedir: "Hz. Ömer, bu tutumuyla, rivayetlerin çoğalmamasını, münafıkların, cahillerin, sapık kimselerin, söz konusu rivayetlerin arasına yalanlar, bozuk sözler ve şüpheler sokuşturmamasını amaçlıyordu."¹⁷³⁵ Nitekim Hz. Ömer döneminde az sayıda da olsa toplum içerisinde İslam ahlakına uymayan bazı davranışlara rastlamak mümkündür. Muğire b. Şu'be Basra valisi iken zina işlemekle itham edilmiş, olaya şahit olduğunu iddia edenlerden birinin şahitliğinden vazgeçmesi üzerine, diğer üç kişiye had cezası uygulanmıştır. Bunun gibi dürüst olmama, şarap içme ve yalan söyleme gibi birtakım günahların İslam toplumunda artma eğilimi gösterdiğini farkeden Hz. Ömer, düşmanlıkları hatırlatan anıları içerdiği için hiciv türü şiirlerin okunmasına da yasak getirmiştir.¹⁷³⁶

Hadis rivayetinde bulunan kişiler kötü niyetli olmasalar bile rivayet adâbına şamil olmadıklarında da Hz. Ömer'in endişelerini haklı kılmaktadır. Bişr b. Sa'îd (?) 'in: "Allah'a yemin olsun ki biz Ebû Hureyre'nin meclisinde bulunurduk, O bize Rasûlullah'tan ve Ka'b el-Ahbâr'dan rivayet ederdi. Ebû Hureyre kalkıp gittikten sonra bizimle birlikte oturan bazı insanların, Rasûlullah'ın hadisini Ka'b'ın sözü, Ka'b'ın sözünü de Rasûlullah'ın hadisi diye naklettiğini işitirdim. Allah'tan korkun ve hadis konusunda korunun!"¹⁷³⁷ sözleri bu durum için verilecek iyi örneklerden biri olabilir.

O'nun döneminde sahabenin topluma yön veren, önder bir rolü vardır. Özellikle toplum nazarında sahabenin önde gelenlerinin devletin oluşum sürecine etkisini Hz. Ömer devlet kontrolü altında tutmak istemiş olabilir. Bu bakımdan Hz. Ömer'in hadis rivayetlerinin azaltılmasını istemesinin yanısıra sahabeden İbn Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ; Ebû Mes'ûd el-Ensârî; Ebû Zerr; Ebû Mes'ûd Ukbe b. Amr; Huzeyfe; Ebû Hureyre'yi Hz. Peygamber'den çokça ha-

¹⁷³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I: 31; et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârud el-Basrî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.),10; İbn Kesîr, *Müsnedü'l-faruk emiri'l-mü'minin ve akvaluhu ala ebvâbi'l-ilm* (Mansure: Dârü'l-Vefa, 1992), I: 286.

¹⁷³⁵ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (276/889), *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1408/1988), 48.

¹⁷³⁶ İsrail Balçı, "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2003): 185-200.

¹⁷³⁷ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1414/1993), VIII: 112.

dis naklettikleri gerekçesiyle uyardığı ve Hz. Ömer suikaste uğrayana kadar onları Medine'de hapsedtiği (alıkoyduğu) kaynaklarda yer almaktadır.¹⁷³⁸ Rivayetlerin sıhhat değerleriyle ilgili tartışmaları¹⁷³⁹ bir kenara bırakacak olursa Talat Koçyiğit, kaynaklarda adı geçen sahabenin, Hz. Ömer tarafından Medine dışına çıkarılmaması veya belli bir müddet için çıkarılmasını, şöyle açıklamaktadır: "... Ömer bin Hattab'ın siyaseti gözden geçirilecek olursa, onun bu sahabilerin Medine'den ayrılmalarını menettiği veya çıkmaları gerektiği zaman muayyen bir vakte kadar izin verdiği görülür. Çünkü bunlar, İslam'a ilk girmiş olan kimselerdi. Hz. Peygamber'in nazarında da mümtaz bir mevkie sahip bulunuyorlar, birçok meselede onun müşaviri oluyorlardı. Daha o zamandan geniş bir tenkid hürriyetine alışmışlardı. Bu bakımdan, Ömer bin Hattab, Hz. Peygamber'in ve yine onun yolundan giden Hz. Ebu Bekir'in siyasetini takip ediyor ve bu sahabilerin Medine'den ayrılmalarına müsaade etmiyordu. Her türlü devlet işlerindeki tasarruflarından onlara hesap veriyor, iyi veya kötü neticelenebilecek her türlü işte onlara danışıyordu. Onların tenkidleri, Ömer'in devlet idaresindeki siyasetine yön veriyordu. Bu suretle bir taraftan, onlardan istifade ediyor, diğer taraftan onların Medine haricinde kalmaları halinde, devam edeceklerinden şüphe etmediği tenkid hareketlerinin, halk arasında yaratabileceği karışıklıkları önlemiş oluyordu."¹⁷⁴⁰

Hz. Ömer'in ismi geçen sahabeyi Medine'de alıkoyduğuna dair rivayetler belli bir dönem için uygulanmış olabilir. Zira daha önce değindiğimiz eğitim-

¹⁷³⁸ ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Tezkiretu'l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ty.), I: 7; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu (İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1987), I: 94; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannef* (Dâru'l-Fikr, 1414/1994), VI: 201; et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (360-970), *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1406/1986), IV: 268; Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'l-âsâr*, XV: 311-312; el-Halîfî, Ebû Ya'lâ el-Halîl b. Abdillâh (446/1054), *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 27; Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-hadîs*, 87; İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiyy el-Cürçânî (365/975), *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), I: 4; İbn Hibbân, Ebu Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî (354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1412/1992), I: 35; Hâkim, *Müstedrek*, I: 110; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, II: 419; İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan (571/1175), *Târihu Medîneti Dimâşk*, thk. Muhibbuddîn el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001), XXXIII: 159, XLVII: 142; XLVI: 191, XL: 500-501, L: 172, LXVII: 343; İbn Kesîr, *Müsnedu'l-Fârûk*, II: 624; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâût - Muhammed Nu'aym el-Arkûsî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1996), II: 600-601; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I: 7.

¹⁷³⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, XI: 555; Mustafa Sibai, *İslam Hukukunda Sünnet*, trc E. Gönenç (İstanbul, 1981), 72-73; Muhammed Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafası*, trc. M. E. Özafşar, M. Görmez (Ankara, 1990), I: 110-112; Ebubekir Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevi Sünnet* (İstanbul: Rihlekitap, 2016), 158-191.

¹⁷⁴⁰ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara, 1984), 22.

öğretim faaliyetlerinde adı geçen sahabe'den bir kısmı Medine haricinde Hz. Ömer tarafından muallim olarak görevlendirilmiştir. Fakat böyle bir döneme münhasır uygulamanın bile 'Hz. Peygamber'e bile bile yalan isnad etmeme hassasiyetinin' toplumun her kesmine yerleşmesi için bahsi geçen sahabede kendini gösterdiği söylenebilir. Kaynaklarda söz edilen bu sahabenin rivayet ettikleri hadis sayısı ve hadislere karşı genel durumu da bunu destekler mahiyettedir. Nitekim Ebû Amr eş-Şeybânî (95 / 713 civarı) İbn Mes'ûd'la ilgili olarak: "İbn Mes'ûd ile bir yıl birlikte bulundum. 'Rasûlullah buyurdu ki...' demezdi. Bu sözü söylediğinde kendisini ter basardı; 'Buna benzer veya bunun gibi yahut buna yakın veya Allah'ın dilediği gibi buyurdu.' derdi." demiştir.¹⁷⁴¹ Yine İbn Mes'ûd'un: "Bir topluluğa, akıllarının almadığı bir hadis rivayet etmen, onlardan bazısı için ancak bir fitne olur."¹⁷⁴² ve "Her işittiğini aktarmak kişiye yalan olarak yeter"¹⁷⁴³ dediği de kaynaklarda yer alan bilgilerdendir. O'nun rivayet ettiği hadis sayısı 840'tır.¹⁷⁴⁴

Rivayetlerde adı geçen sahabeden Ebû Mes'ûd el-Ensârî'nin rivayet ettiği hadislerin sayısı 102'dir.¹⁷⁴⁵ Yine rivayetlere göre Hz. Ömer tarafından Medine'de alıkonan sahabeden Ebu'd-Derdâ (Uveymir b. Abdillah) (35 / 655) Hz. Ömer'in Şam'a gönderdiği muallimler içerisinde yer almıştır.¹⁷⁴⁶ Rivayet ettiği hadis sayısı kaynaklarda 179 olarak geçmektedir.¹⁷⁴⁷ Ebû Zerr'in rivayet ettiği hadis sayısı ise 300'e yakındır.¹⁷⁴⁸

Bu isimlerden yalnızca Ebû Hureyre muksirûndandır.¹⁷⁴⁹ Kaynaklarda Hz. Ömer'in Ebû Hureyre'ye çok hadis rivayet etmemesi konusunda uyarıda bulunmasının yanısıra, hadis rivayetinden vazgeçmemesi halinde kendisini Devs denilen bir yere süreceği tehdidinde bulunması¹⁷⁵⁰ ve naklettiği rivayetlerin doğruluğunu kontrol ettiği de yer alan bilgilerdendir. Ebû Hureyre'nin kendisi hadis rivayetiyle ilgili Hz. Ömer'le arasında geçen bir diyalogu şöyle nakleder: "Hadis rivayet ettiğim, Ömer'e ulaştınca, beni çağırdı ve şöyle dedi: 'Falanca gün, filanca gün, filanca gün evinde sen bizimle beraber miydin?' Ben: 'Evet, o gün

¹⁷⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1404/1984), IX: 122.

¹⁷⁴² Müslim, "Mukaddime", 5; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IX: 171.

¹⁷⁴³ Müslim, "Mukaddime", 5; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IX, 107.

¹⁷⁴⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, II: 252.

¹⁷⁴⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, II: 494.

¹⁷⁴⁶ Buhârî, *et-Târîhu's-sagîr*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986), I: 66-67; İbn Sa'd, *Tabakât*, II: 430; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, II: 344.

¹⁷⁴⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, II: 337.

¹⁷⁴⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, II: 75.

¹⁷⁴⁹ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yay., 1989), 161.

¹⁷⁵⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, L: 172, LXVII: 343; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, II: 600-601; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VIII: 110.

Rasûlullah: 'Her kim bana yalan isnad ederse cehennemdeki yerini hazırlasın' dedi, dedim. Bunun üzerine Ömer: 'O halde git, hadis rivayet et.' dedi."¹⁷⁵¹

İbn Kesîr'e (774 / 1372) göre, Hz. Ömer'in Ebû Hureyre'yi çok hadis rivayet etmemesi konusunda uyarması, hadislerin anlam ve hükümlerini kavrayacak dirayet ve birikimden yoksun halkın fitneye düşmesini engellemek içindir.¹⁷⁵² Bununla birlikte rivayetteki davranışıyla Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in sözlerini korumadaki hassasiyetini göstermekte ayrıca ilmin gizlenemeyeceğini de ortaya koymaktadır. Nitekim Haris bin Abdillâh bin Evs'in Hz. Peygamber'den: "Rasûlullah: 'Kim hacceder ya da umre yaparsa, onun son ayrılışı beyt (Kâbe) olsun.' buyurdu." şeklindeki rivayeti Hz. Ömer'e ulaştınca, Hz. Ömer: "Bunu Rasûlullah'tan duydun da bize (neden) haber vermedin?" şeklinde uyarıda bulunmuştur.¹⁷⁵³

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e bile bile yalan isnad etmeme hassasiyetine dayalı rivayet adabının toplumda yer etmesini amaçlayarak hem Hz. Peygamber'i hem de O'nun sözlerini korumak için hadis rivayetlerinin azaltılmasını istemektedir. O'nun bu tavrı, döneminde hızlı bir şekilde gerçekleşen toplumsal değişim ile yakından alakalıdır. Hz. Ömer'in bu değişim sürecini, kendi kontrolü altına almak istemesi, ileri vadede İslam ve devlet adına önlenemez birtakım sorunlara yol açmaması için takip ettiği genel politikadır. Bu kontrolü sağlamak için hadis rivayetlerinin azaltılmasının yanısıra Hz. Ömer, Kur'an ayetlerinin tefsirindeki keyfiyete asla müsamaha göstermemiş¹⁷⁵⁴ ve sahabe arasındaki sünnete ilişkin farklı uygulamaları sonraki nesillerde kargaşaya sebep olabileceği gerekçesiyle belirli bir düzene koymaya çalışmıştır¹⁷⁵⁵. Bununla birlikte eyaletlere gönderdiği valileri denetlemiş¹⁷⁵⁶, özellikle sınır boylarında yaşayan Müslümanların, farklı kültürlerden etkilenmemesiyle ilgili uyarılarda bulunmuştur¹⁷⁵⁷. Bu bağlamda Hz. Ömer'in özelde hadis rivayetleriyle ilgili tutumu genel yönetim politikasının bir parçası olup, ümmetin birliğini sağlamaktır.

2. Hukuk Devleti Oluşturma

¹⁷⁵¹ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), IV: 209; Sıbai, *Sünnet*, 73.

¹⁷⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VIII: 112.

¹⁷⁵³ Tirmizî, "Hac", 99; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III: 416-417; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 11; Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, II: 232.

¹⁷⁵⁴ Gökhan Atmaca, "Hz. Ömer'in Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011/2): 53-84.

¹⁷⁵⁵ İbrahim Sarıçam, *Hz. Ömer* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 150,151.

¹⁷⁵⁶ Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik* (Konya: Yediveren Kitap), 165-185.

¹⁷⁵⁷ Ali Muhammed Sallâbî, *II. Halife Hz. Ömer, Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 271-286.

Yazılı bir anayasanın olmadığı bu dönemde bazen günlük hayata ilişkin kimi zaman da devletin yapılanmasıyla ilgili konular zaman içinde çözüme kavuşmaktadır. Böylesi zamanlarda ise devlet yönetimi kural ve kurumlardan ziyade insan unsuru tarafından şekillenmektedir. İslam'ın devletleşme sürecindeki bu teşekkülde ise devlet kurumlarının doğal olarak dinî referanslara göre düzenlenmesi beklenir. Bu dinî referanslardan ilki İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim olacaktır. Kur'an'ın devletin kurumsallaşmasındaki yeri ise O'nun ahkâmını bilen, kendisinden hüküm istinbat edebilen dirayetli insanlarca belirlenir. Hal böyle olunca da her söyleyen ve her söylenene taviz verilmesi birçok açıdan problem doğuracağı gibi en çok da hukuksal açıdan sorun oluşturacaktır. Bu yüzden Hz. Ömer devletin adlî yapılanmasında Kur'an'a bütün yönleriyle vakıf, güvendiği, şura meclisine aldığı seçkin sahabe ile hareket etmiştir. Hz. Osman (644-656), Hz. Ali (656-660), Muğîre b. Şu'be (öl. 48-51 / 668-671), Ebu Ubeyde b. el-Cerrah (öl. 18 / 639), Sa'd b. Ebi Vakkas (öl. 50-58 / 670-78?), Abdurrahman b. Avf (öl. 32 / 652), Muaz b. Cebel, Amr b. el-As (öl. 43 / 664), Nu'man b. Mukarrin, Ebu Musa el-Eş'ari (öl. 42 / 662- 63) idaresi süresince Hz. Ömer'in faydalandığı ve sürekli istişare halinde olduğu yetkin kimselerdir. Şura üyelerinin büyük çoğunluğu ilk Müslüman olanlardan, ilk hicrete katılanlardan olup, Bedir ve Uhud harbinde yer almışlar ve Hz. Peygamber'in dizinin dibinde eğitim görmüşlerdir.¹⁷⁵⁸

Devletin yapılanmasındaki ikinci dinî referans ise Nebevî sünnettir. Sünnetin / hadisin Hz. Ömer tarafından yönetimde nasıl kullanıldığını daha iyi anlamak adına onun bir ravi olarak konumu bu konuda fikir verecektir. O'nun genellikle ahkam hadisleri rivayet ettiği görülür. Ahkama dair rivayetleri haricinde niyet, iman, kader, hacere'l-esved, infak, zühd, tevekkül, giyim kuşam, yiyecekler, edeb, tefsir ve benzeri konularda da nakilleri bulunmaktadır. Onun bir ravi olarak rivayetlerini Mevlâna Şibli, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin şu sözleriyle yorumlar: "Hz. Faruk, Rasûlü Ekrem'in Müslümanlığı tebliğe ait ve insanlığı tekemmüle sevkeden hadislerini, sair mevzulara dair hadislerden ayırmağa ziyadesiyle çalışmıştır. Bundan dolayıdır ki, Hz. Faruk, Hz. Peygamber'in şemailine yahut peygamberlerin giyinme tarzına vs. adetlerine dair hadisleri nadiren rivayet ederdi. Bunun sebebi, bu gibi şemail ve adetlerin teklifi ve teşrii mahiyeti haiz bulunmamasıdır. Hz. Faruk, bu mahiyette olan hadisleri rivayette ısrar etmiş olsa bunlar, peygamberliğin hedefini izah eden hadislerle karışır." Şibli devamla: "Hz. Ömer, bazı duaların özel kelimelerle yapılmasına dair olan hadislerin neşrine meylenmemiştir ... Hz. Ömer'in bu durumu ihtiyar etmesinin sebebi, Şah Veliyyullah'ın dediği gibi Cenab-ı Hakk'a yapılan ni-

¹⁷⁵⁸ Balcı, "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer", 185-200.

yazların kabulü kelimelelere değil, gösterilecek ihlas ve yakarışa bağlı olduğunu bilmesidir.” der.¹⁷⁵⁹

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda ise Hz. Ömer, hadislerle verilmek istenen mesaja ulaşılmasını hedeflemektedir. Bunun için uyguladığı yöntemlerden biri, hadislerin Kur'an'a uyup uymadığına bakmaktır. Bu konuda verilen meşhur örnek Fâtıma binti Kays hadisidir. Nitekim O'nun: “İyice belleyip bellemediğini bilmediğimiz bir kadının rivayetiyle Allah'ın Kitabı'nı ve Rasûlü'nün sünnetini terk etmeyiz.”¹⁷⁶⁰ dediği rivayet edilmiştir. Bu mevzudaki tartışmalar araştırmamızın kapsamı dışında kaldığından verilen örnekle yetinilmiştir.

Hadis rivayetlerinin kabulü konusunda ise Hz. Ömer'in ravilerden şahit istediğiyle ilgili bazı bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır. O'nun bu şartı haber-i vahidin kabulünde öne sürdüğü iddia edilmektedir.¹⁷⁶¹ Konuyla ilgili birkaç rivayet ve Hz. Ömer'in bu hadiseler karşısındaki tutumu incelenmeye çalışılacaktır.

2.1. Şahit İstemesi

Hz. Ömer nasıl ki Kur'an'a bir şey karışın istememiş, O'nun ihmalini engellemeye çalışmışsa, aynı şekilde Hz. Peygamber'in de sözlerine yalan karışmasını istememiş ve bu hususta birtakım tedbirler almıştır. Daha önce açıklanan hadis yazım yasağı ve rivayetlerin azaltılmasına ek olarak sınırlı sayıda meydana gelen raviden şahit isteme hadisesi de Hz. Ömer'in tedbirlerinden biridir.

Ebû Sa'îd el-Hudrî (74 / 693) 'nin nakline göre o dönemde Basra valisi olan Ebû Musa el-Eş'arî (50 / 679 veya sonrası) Hz. Ömer'i görmek için gelmiş ve huzura çıkmak için izin istemek amacıyla kapıda üç kere selam vermiştir. İçeriden müsaade alamayınca geri dönmüştür. Hz. Ömer, bir ara Ebû Musa el-Eş'arî'nin içeri alınmasını istemiş, O'nun gittiğini öğrenince kendisine gelmesi için haber göndermiş ve neden geri döndüğünü sormuştur. Ebû Musa el-Eş'arî, Hz. Peygamber'in, “Biriniz bir eve girmek istediği zaman kapıda üç kere selam versin. Cevap alamazsa dönsün” buyurduğunu, bu yüzden geri döndüğünü ifade etmiştir. Hz. Ömer, bu hadis için bir şahit istemiş, Ebû Sa'îd el-Hudrî,

¹⁷⁵⁹ Ali Çelik, “Hz. Ömer'in Hadisçiliği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 253-272.

¹⁷⁶⁰ Müslim, “Talâk”, 46; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 38; Tirmizî, “Talâk”, 6; Nesâî, “Talâk”, 70; Dârimî, “Mukaddime”, 24, “Talâk”, 1; el-Muvatta, “Kader”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I: 75, III: 212, 286, IV: 206, V: 30; Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, III: 67; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, X: 63; ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer (385/995), *Sünenu'd-Dârekutnî*, (Beirut: Darü'l-Mehasin li't-Tıbat, t.y.), IV: 25-26; İbn Ebî Seybe, *Musannef*, IV: 108.

¹⁷⁶¹ Örnek olarak bk. Mahmud Ebu Reyeye, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, 39-40; İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 48.

kendisinin de bu rivayeti Hz. Peygamber'den işittiğini söyleyince Hz. Ömer kabul etmiştir.¹⁷⁶² Müslim'in rivayetinde Ubey bin Ka'b'ın Hz. Ömer'e: "Ey Hattaboğlu, ben Rasûlullah'ı böyle söylerken işittim. Sakın O'nun sahabilerine baskı yapma" dediği, Hz. Ömer'in de: "Sübhanallah, bir şey işittim, ancak o şeyi de tespit etmek istemiştin." şeklinde mukabelede bulunduğu yer alır.¹⁷⁶³ İmam Şafii de Hz. Ömer'in: "Ben yalan söylüyor diye itham etmemiştim. Lakin rastgele kimseler Rasûlullah'a isnad ederek söz uydururlar diye korktum." şeklindeki sözlerini aktardıktan sonra: "Zaten Ebû Musa, Hz. Ömer'in yanında sözü makbul bir kimsedir. Hz. Ömer burada ihtiyat yolunu tutmuştur." der.¹⁷⁶⁴

Bir kısım alimler, bu davranışıyla Hz. Ömer'in kendisinin de ifade ettiği gibi Ebû Musa'yı itham etmek istemediğini; o dönemde yeni Müslüman olanların içinde buldukları herhangi bir durum karşısında Hz. Peygamber'e ait sözler uydurmaya tevessül edeceklerinden endişe etmiş olabileceğini söylemişlerdir. Bunu önlemek için de Hz. Ömer'in toplum nezdinde, yeni bir rivayet nakledenden şahid getirmediğe rivayetinin reddedileceği gibi caydırıcı bir baskının yaygınlık kazanmasını istemiş olma ihtimalini dile getirmişlerdir. Bazı alimler ise Hz. Ömer'in bu davranışının hedefinde Ebu Musa olmadığını, bilakis onun rivayetinden şüphe etmediğini, amacının başkalarını caydırmak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle Hz. Ömer, hadîs uydurmaya düşünecek olanların, bu hadiseyi işitmelerinin ardından Ebu Musa'nın yaşadıklarını kendilerinin de tecrübe etmelerinden korkmalarını istemiştir.¹⁷⁶⁵

Nitekim, Hz. Ömer'in bu düşüncüyü onaylayacak mahiyette benzer davranışları da olmuştur. Buna örnek olarak Hz. Ömer'in, Mescid-i Nebevi'nin cemaate dar gelmesi üzerine, Hz. Abbas'ın mescidin yanındaki evini satın almak istemesiyle ilgili rivayet verilebilir. Mescid'i genişletme kararı veren Hz. Ömer, Mescid'in etrafındaki evleri satın almak ister. Hz. Abbâs'ın (32 / 652) evi de bu sınırlar içindedir. Hz. Ömer, Hz. Abbas'ın ya evini satmasını ya istediği yere bir ev yapılmasını ya da evini tasadduk etmesini teklif etmiş fakat O, bunların hiçbirini kabul etmemiştir. Bunun üzerine mevzu Ubeyy b. Ka'b'a götürülür. Ubeyy b. Ka'b Hz. Peygamber'den işittiği bir hadisi rivayet ederek meseleyi çözmek ister. Rivayet şu şekildedir: "Allah Rasûlü'nün şöyle buyurduğunu işittim: 'Allah Teala Dâvûd'a, 'İçinde zikredileceğim bir ev yap' diye vahyetti. O da şu sınırları (Beyt-i Makdis'in sınırlarını) çizdi. Ancak İsrailoğulları'ndan birisinin evinin bir köşesi, çizdiği sınırların içinde kalmıştı. Evin sahibinden, evini kendisine satmasını istedi. Evin sahibi razı olmayınca Dâvûd, evi sahibi-

¹⁷⁶² Buhârî, "Buyû", 9; Müslim, "Âdâb", 36; el-Muvatta, "İsti'zân", 3.

¹⁷⁶³ Müslim, "Adab", 37.

¹⁷⁶⁴ eş-Şâfi'i, Muhammed b. İdris, İmam (204/819), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 196.

¹⁷⁶⁵ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Akçağ Yayınları), I: 42-43.

nin elinden almayı içinden geçirdi. Bunun üzerine Allah Teala şöyle vahyetti: ‘Ey Dâvûd! Ben sana, içinde zikredileceğim bir ev yapmanı emrettim. Sen ise benim evime gasp karışmasını arzu ettin. Gasp benim şanıma yakışmaz. Bunun karşılığı o evi yapmamandır...’ Bunun üzerine Hz. Ömer, Übeyy b. Ka'b'ın yakasından tutarak: “Sana bir mesele getirdim; sen de işi daha da zora soktun” demiş ve kendisini alıp Mescid'e götürmüştür. Mescid'de oturan bir grup sahabînin yanına vardıklarında Übeyy b. Ka'b: “Allah için Hz. Dâvûd'un Beyt-i Makdis'i inşasıyla ilgili hadisi Rasûlullah'tan işiten varsa söylesin.” demiştir. Ebû Zerr ve bir başka sahâbi hadisi Hz. Peygamber'den duyduklarını söyleyince Hz. Ömer Übeyy b. Ka'b'ı serbest bırakmıştır.¹⁷⁶⁶ Bir başka rivayette Ubeyy b. Ka'b'ın naklettiği hadisi Hz. Abbas nakletmiş, bunun üzerine Hz. Ömer O'ndan şahit istemiş ve beraberce sokağa çıkmışlardır. Ensardan bir gruba rastladıklarında bahsi geçen rivayeti bilip bilmediklerini sormuşlar, ensar da rivayetten haberdar olduklarını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Abbas'a hitaben: “Ben seni itham etmiyorum, fakat işi sağlama bağlamak istiyorum.” demiştir.¹⁷⁶⁷

Hz. Ömer, sünneti korumak için evvela sahabenin söz ve davranışlarının kontrolünü sağlamaya çalışmıştır. Zira onların topluma aktaracağı eksik ya da yanlış rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait zannedilmesi halinde, halk arasında sünnete ilişkin yanlış söz ve eylemler yayılacaktır. Hz. Ömer, Huzeyfe Medain valisi iken, hanımı Yahudi olduğu için onu boşamasını istemiştir. Huzeyfe bu evliliğin helal olduğunu bildiği halde, Halife'ye itiraz amacıyla bunun helal mi haram mı olduğunu sorduğunda Hz. Ömer evliliğin helal olduğunu fakat yabancı kadınların tatlı dilli ve aldatıcı olduklarını; eğer sahabîler onlarla evliliğe devam ederse, bu kadınların Müslüman kız ve kadınlarına üstün geleceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Huzeyfe hanımını boşamıştır. Hz. Ömer, fetihlerle birlikte Müslümanlar erkekler arasında yaygınlaşan bu türden evliliklerin önüne geçmek istemiştir. Zira Ehl-i kitapla olan evliliklerin artmasına müsaade edilmesi demek çocuğun eğitimi ile öncelikli olarak mesuliyeti bulunan annenin de Gayr-ı Müslim olmasına izin vermek demektir. Bu ise Müslüman çocukların İslâmî eğitimden geçmelerine engel bir durum olacaktır. Neticede Hz. Ömer Gayr-i Müslim kadınlarla evlenilmemesine dair kararını uygulamaya,

¹⁷⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV: 329. Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, I: 8. Rivayetlerle ilgili değerlendirmeler için bk. Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Dâru'l-Fikr, ty.), I: 254-255; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, (Beyrut: Mensûrâtu Müesseseti'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1406/1986), I: 445. Konuyla ilgili diğer rivayetler için bkz. Buhârî, “Diyât”, 25, “İ'tisâm”, 13; Müslim, “Kasâme”, 38; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI: 338, VII: 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV: 244, 253; Tayâlisî, *Müsned*, 194; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (458/1065), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), IV: 178; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV: 179.

¹⁷⁶⁷ Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, I: 8.

toplum nezdinde itibarı bulunan ve diğer Müslümanlara örnek olan valisinden başlamıştır.¹⁷⁶⁸ Bu olay da göstermektedir ki; kendisine yönetimle ilgili bir vazife verdiği sahabînin özel hayatına bir maslahata binaen müdahale eden Hz. Ömer'in aynı vasfa haiz kimselerin Hz. Peygamber'e isnad ederek söyledikleri cümlelere müdahale etmesi pek tabidir.

Hz. Ömer'in, sahabeden yapmış olduğu rivayete şahid getiremeyenlerin, rivayetlerini kabul etmediği de olmuştur. İbn Hacer de konuyla ilgili: "Ömer (r.a) haber-i vahidi kabul ederdi. Tek kişinin haberini kabul edip etmeme konusunda ondan nakledilen tevakkuf, bazı konularda duyduğu bir şüphe sebebiyle olmuştur."¹⁷⁶⁹ yorumunda bulunmuştur.

Hz. Ömer'in, hadis rivayet eden herkesten şahid istemesi her zaman yaşanan bir durum değildir. O'nun şahit istemeden hadisi kabul ettiği zamanlar da olmuştur. Üstelik ravi dirayet sahibi, zâbit ve Hz. Ömer'in bilgisine güvendiği bir kimse ise, O'ndan böyle bir tahkik istemeksizin hadisi kabul etmiştir. Abdullah b. Ömer (73 / 692), Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan (55 / 674) abdest alırken mestler üzerine mesh etmenin sünnetten olduğunu öğrenmiş ve bunu Hz. Ömer'e de sormuştur. Hz. Ömer: "Sa'd sana Rasûlullah'tan hadis rivayet ettiğinde artık onu başkasına sorma. Evet, Allah Rasûlü mestler üzerine mesh ederdi."¹⁷⁷⁰ cevabını vermiştir.

Hz. Ömer'in tek kişinin haberiyle de şahit istemeden amel ettiğine dair kaynaklarda bilgiler mevcuttur. Abdullah b. Abbâs'tan (61 / 680) gelen şu rivayet konu için örnek gösterilebilir: "Ömer b. el-Hattâb Şam'a gitmek üzere yola çıktı. "Serg" denilen yere geldiğinde Ebû Ubeyde b. el- Cerrâh (18 / 639) ve beraberindekiler kendisini karşıladılar. Şam'da veba salgını olduğunu haber verdiler. Bunun üzerine Ömer, 'Bana ilk muhacirleri çağır' dedi. Onları çağırdım. Muhacirlere Şam'da veba salgını olduğunu haber verip ne yapılması gerektiği konusunda fikirlerini almak istediğini söyledi. Onlar da bu hususta ayrılığa düştüler. (...) Sonra Ömer, 'Bana Ensar'ı çağır' dedi. Onları da çağırdım. Kendileriyle istişare etti. Ancak onlar da Muhacirler gibi ihtilaf ettiler. (...) Ömer: 'Bana Fetih muhacirlerinden burada bulunan Kureyş ihtiyarlarını çağır' dedi. Çağırdım. Onlar da: "Biz, insanları geri çevirmeni, onları vebanın üzerine götürmemeni uygun görüyoruz" dediler. Bunun üzerine Ömer: "Ben sabah atımın sırtında olacağım, siz de binin" dedi. (...) Biraz sonra Abdurrahman b. Avf (32 / 652) geldi; bir haceti için gitmişti. (Meseleyi öğrenince) "Bu konuda benim bilgim var. Rasûlullah'ın: 'Bir yerde taun çıktığını duyarsanız oraya girmeyin. Bu hastalık bulunduğunuz yerde ortaya çıkarsa, ondan kaçmak için

¹⁷⁶⁸ Balcı, "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer", 185-200.

¹⁷⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), I: 306.

¹⁷⁷⁰ Buhârî, "Vudû", 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 15.

orayı terk etmeyin." buyurduğunu işittim.' dedi. Bunun üzerine Ömer b. el-Hattâb Allah'a hamdetti. Sonra da oradan ayrıldı.¹⁷⁷¹

Hadis kaynaklarında yer alan bir rivayete göre Hz. Ömer, Ebû Vâkid el-Leyisî'ye (40 / 660 sonrası) Hz. Peygamber'in Kurban ve Ramazan Bayramı namazlarında hangi sureleri okuduğunu sormuş, O da Kaf ve el-İnşikâk surelerini okuduğunu söylemiştir.¹⁷⁷² Bir diğer rivayette ise Hz. Ömer'e dövme yapan bir kadın getirilmiş ve yanında bulunanlara: "Allah için söyleyin; hanginiz Allah Rasûlün'den dövme yapmakla ilgili bir şey işitti?" diye sormuştur. Ebû Hureyre: "Ey Mü'minlerin Emiri! Ben işittim. Rasûlullah: 'Sizler (başkasına) dövme yapmayın, (kendinize de) dövme yaptırmak istemeyin.' buyurdu." demiştir.¹⁷⁷³ Bu rivayetlerde Hz. Ömer'in ravilerden açıkça şahit istediğiyle ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

Sonuç olarak Hz. Ömer hadis nakleden her raviden mutlaka şahit istemiştir. O'nun ravilerden şahit istediğini anlatan rivayetlerden bir kısmı muhaddislerce tenkid edilmiş, bir kısmı ise güvenilir bulunmuştur. Bunların ise kişiye özel ya da duruma özel olarak meydana geldiği söylenebileceği gibi, Hz. Ömer bu tutumuyla herhangi bir durumda Hz. Peygamber'e ait sözler uydurmaya teşebbüs edilmesine müsamaha gösterilemeyeceğinin mesajını vermek istemiş olabilir.

SONUÇ

Kur'an ve Sünnet İslam toplumunun vazgeçilmez iki temel kaynağıdır. Hz. Ömer de hilafeti esnasında devletin denetim kontrolünü kaybetmemesi, devlet sınırları içerisindeki sınıf farklılıklarının korunması, vergilerle ilgili özel politikalar gibi birçok konuda bu iki temel kaynağı merkeze alarak devleti yönetmeyi ilke edinmiştir. O'nun dönemi devlet yapılanmasının toplum yapısına paralel seyrettiği bir zaman dilimidir. Hz. Ömer bu zamanı gelecek zamanı da örgütleyecek şekilde yönetmiş ve uyguladığı devlet politikaları ile bir medeniyetin temellerini atmıştır. O'nun bu başarısında, arkasına aldığı güçlü alim kadrosu ve sürekli teşvik ettiği eğitim politikası en önemli etkenlerdendir.

¹⁷⁷¹ Buhârî, "Tıb", 30; Müslim, "Selâm", 98; el-Muvatta, "Câmi", 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I: 194; Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, IV: 303-304.

¹⁷⁷² Müslim, "İydeyn", 14; Tirmizî, "İydeyn", 4; İbn Mâce, "İkâme", 157; el-Muvatta, "İydeyn", 4; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak b. Yesâr, "es-Sahîh", thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1395-1975), II: 346-347; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI: 475-6; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhin*, VII: 60. Diğer rivayet örnekleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II: 409; Hâkim, *Müstedrek*, I: 325, III: 270, IV: 285, 328; eş-Şâfi'î, *el-Müsned*, 81-2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I: 190-193; Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, I: 433; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (458/1065), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), VIII: 5.

¹⁷⁷³ Buhârî, "Libâs", 87; en-Nesâî, "Zinet", 25.

İslam tarihinde önemli ilklerin adını atan Hz. Ömer, hadis ilmiyle ilgili olarak kendisinden “**Hadîs naklinde hadîsçiler için tessebüt (araştırma, titiz davranma) yolunu açtı.**” diye bahsettirmiştir. Yine hadis yazımının yasaklanması, hadis rivayetlerinin azaltılması ve şahit isteme mevzularında Hz. Ömer Kur’an’ın ihmalini, Kur’an’a hadis karışma ihtimalini, Hz. Peygamber’in sözlerine yalan karışmasını engellemeye çalışmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in saygınlığının korunmasını hedeflerken, sünnetle ilişkilendirilen mistik düşüncenin halk arasında yayılmasına da mâni olmak istemiştir.

Hz. Ömer’in yönetimi altındaki toplumu en basit şekliyle sahabe ve sıradan halk olarak sınıflandırdığı düşünülebilir. Hz. Ömer sahabeyi toplumun âkil kimseleri, topluma yön veren bir grup olarak görmüş bu yüzden birçok konuda olduğu gibi hadis rivayetleri konusunda da onları devlet kontrolü altında tutmak istemiştir. Zira sahabenin birikimi ve anlayışı ile yeni Müslüman olanların ve Hz. Peygamber’in meclisinde yetişmemiş yeni neslinki aynı olmayacaktır. Bu sebeple onların hadis rivayetlerini azaltmalarını isterken, toplumda “Hz. Peygamber’e bile bile yalan isnad etmeme” hassasiyetinin oluşmasını istemiştir. Bu hassasiyet hem Hz. Peygamber’in sözlerini hem de Hz. Peygamber’in saygınlığının korunmasını beraberinde getirecektir.

Hz. Ömer’in sahabeye biçtiği vazifeyi günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat fakülteleri ve sivil kuruluşların üstlendiğini söylemek mümkündür. Yine Hz. Ömer dönemindeki toplum yapısı ile günümüz toplumunu kıyasladığımızda; halkın büyük çoğunluğunun ilmihali düzeyde bir dini birikime sahip olması noktasında benzerlik arzettiği gözlenebilir. Fakat iki dönemde halkın bilgiye ulaşma vasıtaları birbirinden oldukça farklıdır. Hz. Ömer döneminde halk sünneti sahabenin bulunduğu mescidde, çarşı-pazarda yüzyüze görüşülen somut mekanlarda öğrenmektedir. Günümüz dünyasında ise sünnetin öğrenimini Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde faaliyet gösteren camiler ve Kur’an kursları gibi mekanların yanısıra Başkanlığa ait yazılı ve görsel basın aracılığı ile gerçekleştirmektedir. Diğer yandan İlahiyat fakülteleri örgün ve uzaktan eğitimlerle bu öğretimi gerçekleştirmektedir. Bu alandaki bir diğer cephe ise sivil kuruluşlardır. Bu kuruluşlar sahip oldukları dernek ve vakıflar medya kanalları ve sosyal medya aktiviteleri ile gönüllü bir şekilde sünnete hizmet etmektedir. Fakat bu hizmetlerde bahsi geçen tüm kuruluşlar adına birtakım eksiklikler bulunmaktadır. Hz. Ömer dönemi ve politikalarından çıkarabildiğimiz mesajlarla bazı önerilerinde bulunarak tebliği sonuçlandırmak istiyoruz.

1. Hz. Ömer’in rivayetlerin azaltılmasını isteyerek sahabeye yüklediği Hz. Peygamber’in saygınlığını ve sözlerini koruma görevini manevi değerleri korumakla mükellef üstlenmelidir. Bu açıdan devlet Hz. Peygamber’in saygınlığını korumak adına her hadisin her ortamda dile getirilebilmesinin önüne geçmelidir.

2. Hadis'i / Hz. Peygamber'i / Sünnet'i savunma faaliyetleri üzerinden ehli sünnet inşası, sürekli "öteki"nin söylemine göre şekillenirse ciddi bir vizyonsuzluk problemi ortaya çıkacaktır. Üstelik "öteki"nin adı dile alınarak şuyû'u yaygınlaşmış, iyi ya da kötü reklamı yapılarak halk nazarında tanınmaları sağlanmış olacaktır. Bu yüzden İlahiyat fakülteleri savunma dilinden kurtulmalı ve sünnetin önemine dair ileri hamleler düşünmelidir. Bu anlamda Hadis'in / Sünnet'in önemini anlatmak görevi akademik anlamda yalnızca Hadis Bilim Dalında görevli öğretim elemanlarının değil tüm ilmî branşların vazifesidir.

3. Arama motorlarında güncel hadis tartışmalarıyla ilgili yapılan aramalarda çıkan sonuçlar resmî kurumlardan ziyade gönüllü olarak hadis savunusunu / karşıtlığını kendine vazife edinmiş vakıf / dernek / kişilerce kurulan web siteleri, sosyal medya hesapları / kanallarından oluşmaktadır. Bu ise kontrolsüz ve hesabı sorulamaz bilginin yayılması demektir. Bu açıdan Diyanet İşleri Başkanlığı sosyal medya hesaplarını daha aktif ve pratiğe uygun bir şekilde kullanmalıdır. Zira 140 karakterle laf cambazlığı yapanlara karşı sayfalarca savunuyu elbetteki birçok kimse tarafından hızlıca bir göz gezdirme ile geçiştirilebilecektir. Bir dakikaya bir fetva gibi kısa zamanda çok şey öğretebilecek videolar bir teklif olarak sunulabilir.

4. İlahiyat fakülteleri ise kaynakların Türkçe olduğu şamile benzeri programlar için devlet destekli projeler oluşturabilir. Bu programlar lisans düzeyindeki öğrencilere hem kaynaklara ulaşım konusunda hem de maddi açıdan kolaylık sağlayacağı gibi, yüksek lisans / doktora öğrencilerine bunların yanında zamandan da tasarruf sağlayacaktır. Oluşturulan projelerde kullanılan dil ise neslin anlayacağı bir dil olmalıdır, özellikle Türkçe'ye çevrildiğinde farklı anlaşılacak edebî ifadelerle bilhassa dikkat edilmelidir.

5. Medeniyetler ardından kendilerini ifade eden semboller bırakmışlardır. Kur'an ve Hadisleri uzmanları ile çalışarak sembollere aktararak İslam medeniyetine bizlerin de katkısı sunulmalıdır.

6. Dizi / Film sektörü de güçlü bir nebevi sünnet algısı için kullanılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. 2 cilt. (İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1987).
- Akbaş, Mehmet. "Hz. Ömer Dönemindeki Fetihlerin Ardından Gerçekleştirilen Tebliğ Faaliyetleri (Irak-Suriye-Cezire-Mısır)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:2 (2011), 115-137.
- Balcı, İsrail. "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003) : 185-200.

- Can, Yılmaz. "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine", *İstem Dergisi* 6 (2005) : 215 – 235.
- Canan, İbrahim. Hadis Ansiklopedisi: *Kütüb-i Sittetecrüme ve Şerhi*. 18 cilt. (İstanbul: 2012)
- Çelik, Ali. "Hz. Ömer'in Hadisçiliği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995) : 253-272.
- Ebu Reyve, Mahmud. Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması. Trc. Muharrem Tan (İstanbul, 1988).
- Ebu Şehbe, Muhammed. *Sünnet Müdafası*. Trc. M. E. Özafşar, M. Görmez. 2 cilt. (Ankara, 1990).
- ed-Dârekutrî, Ali b. Ömer. *Sünenu'd-Dârekutrî*. 4 cilt. (Beyrut : Darü'l-Mehasin li't-Tıbata, t.y.).
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenu'd-Dârimî*. 6 cilt. (İstanbul : Madve Yayınları, 1994).
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenu'l-Kübrâ*. 10 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1408 / 1988).
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu's-Sagîr*. 2 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406 / 1986).
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 5 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife).
- el-HALÎLÎ, Ebû Ya'lâ el-Halîl b. Abdillâh (446 / 1054), "el-rsâd Fî Ma'rifeti
- el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Takyidu'l-İlm*. (Dimaşk, 1395 / 1975).
 _____ *Serefu Ashâbi'l-Hadis*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).
- Erten, Hayri. "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme". *Marife Dergisi* 1, s.175-193
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, İmam. *er-Risâle*. (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye) *el-Müsned*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye).
- eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, İmam. *Kitâbu'l-Âsâr*. 2 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413 / 1993).
- et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. 11 cilt. (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1406 / 1986).
 _____ *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. 25 cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1404 / 1984).
- et-Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. 16 cilt. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415 / 1994).
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârud el-Basrî. *el-Müsned*. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife).
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretu'l-Huffâz*. 4 cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî)
 _____ *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 26 cilt. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1417 / 1996).
 _____ *Mîzânu'l-İ'tidâl Fî Nakdi'r-Ricâl*. 4 cilt. (Dâru'l-Fikr).
- ez-Zeylâî, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-Râye li Ahâdîsi'l-Hidâye*. 4 cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1407 / 1987).
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî. *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih ve Mâ Yenbegî fi Rivâyetihî Ve Hamlih*. (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l- İslâmiyye, 1402 / 1982).

- İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiyy el-Cürcânî. *el-Kâmîl fî Du'afâi'r-Ricâl*. 8 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405 / 1985).
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421 / 2001).
- İbn Ebî Şeybe, Ebî Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef*. 8 cilt. (Dâru'l-Fikr, 1414 / 1994).
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife).
- _____ *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. 8 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412 / 1992).
- _____ *et-Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ahâdîsi'r-Râfi'î el-Kebîr*. 4 cilt. (Müessesetu Kurtuba, 1416 / 1998).
- _____ *Lisânu'l-Mîzân*. 7 cilt. (Beyrut: Mensûrâtu Müesseseti'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1406 / 1986).
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1408 / 1988).
- İbn Hibbân, Ebu Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddîsîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1412 / 1992).
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak b. Yesâr. *es-Sahîh*. 4 cilt. (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1395-1975).
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 cilt. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414 / 1993).
- _____ *Müsnedü'l-faruk emiri'l-mü'minin ve akvaluhu ala evvabi'l-ilm*. 2 cilt. (Mansure: Dârü'l-Vefa, 1992).
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1408 / 1988).
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zühfî. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. 8 cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417 / 1996).
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Menâkıbu Emîri'l-Mü'minîn Ömer b. el-Hattâb*. (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1417 / 1997).
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. (Ankara, 1984).
- Naim, Ahmed ve Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Tecrîd-i Sarih Tercemesi*. 12 cilt. (Ankara, 1976).
- Sibâî, Mustafa. *İslam Hukukunda Sünnet*. Trc. E. Gönenç (İstanbul, 1981).
- Sifîl, Ebubekir. *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*. (İstanbul, 2016).
- Şiblî, Numânî. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. Trc. Talip Yasar Alp. 2 cilt. (İstanbul: Hikmet yay., 1986).
- Ulemâi'l-Hadîs", Dâru'l-Fikr, Beyrut-1414 / 1993.
- Varol, M. Bahaüddin. "Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *İstem Dergisi* 6 (2005) : 195 – 213.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. (İstanbul: İFAV, 2014).

HZ. ÖMER'İN KADER ANLAYIŞI

Metin ÖZDEMİR*

1. GENEL BİR DEĞERLENDİRME

1.1. Kavramsal Çerçeve

Kader lügatte, kaza, hüküm ve bir şeyin miktarı, ölçüsü, aynı kökten türeyen takdir ise bir işi sonuçlandırmak için iyiden iyiye düşünüp taşınma gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷⁷⁴

Kelam literatüründe kader, “[Allah’ın] zatî iradesinin, eşya ile özel vakitleri içinde ilintili olmasıdır. Eşyanın hallerinden her bir hâlin, belirli bir zaman ve sebebe bağlanması kaderden ibarettir. Mümkün varlıkların, yokluk [alanından] kazaya uygun olarak teker teker varlık [alanına] çıkmasıdır. Kaza, [olayların] ezel [boyutunu], kader ise, ebed [boyutunu kapsar]. Kaza ve kader arasındaki fark şudur: Kaza, tüm mevcudların Levh-i Mahfuz’daki toplam varlığıdır. Kader ise, tüm mevcudatın, şartları oluşuktan sonra objeler âleminde ayrı ayrı varlık bulmasıdır.”¹⁷⁷⁵

Râgıb el-İsbehânî, Allah’ın eşyayı takdirinin iki şekilde olduğunu belirtmektedir: “Birincisi, Onun eşyaya kudret vermesi, ikincisi ise, eşyayı hikmetin gerektirdiği şekilde, belli bir ölçüde ve tarzda yaratmasıdır. İsbahânî, kader bağlamında Allah’ın fiillerini iki kısma ayırır: Birincisi, Onun gökleri ve yeri yaratmasında olduğu gibi, varlığı yok etmeyi ya da değiştirmeyi dilediği bir vakte kadar tek bir defada, fazlası ve noksanı olmaksızın tam olarak bilfiil yaratmasıdır. Diğeri ise, Onun varlığın asıllarını bilfiil yaratıp, parçalarını bilkuve var etmesidir. Varlığın bu tarzını Allah öylesine takdir eder ki, ondan takdir ettiği şeyden başkası ortaya çıkamaz. Örneğin, hurma çekirdeğinden, elma veya zeytin değil, sadece hurma çıkar. İnsan spermasından da başka hayvanlar değil, sadece insan meydana gelir. Bu itibarla Allah’ın takdiri genel olarak iki kısma ayrılır: Birincisi, Onun, ister zorunlu isterse mümkün kabilinden olsun, bir şeyin şöyle olması ya da olmaması hakkında hüküm vermesidir.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹⁷⁷⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhîb*, Beyrut 1406. H. s. 591.

¹⁷⁷⁵ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitabu't-ta'rifât*, tahkik: İbrahim el-Ebyârî, Birinci Baskı, Beyrut, 1405 H. s. 221.

“Allah her şey için bir ölçü tayin etmiştir”¹⁷⁷⁶ ayetinde ilahi takdirin bu türüne işaret edilmiştir. İkincisi ise Onun varlığa kudret vermesidir.¹⁷⁷⁷

Kur’an’da, eşyaya ilişkin kaderin iki temel boyutuna dikkat çekildiğini görmekteyiz: Birincisi, Allah’ın her şeye kendisi için yararlı olan [tüm özellikleri ve kabiliyetleri] vermesi, diğeri ise, Onun ister imkân verme isterse öğretme yoluyla olsun her şeye kendisini kurtuluşa götürecektir şeyleri göstermesidir. “[Allah] her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir”¹⁷⁷⁸ ayetinde bu hususa işaret edilmektedir.¹⁷⁷⁹

Kader kavramı hadislerde ise daha çok *kaza / Allah’ın olaylardan önceki hükmü, takdiri ve Levh-i Mahfuz’daki yazgı* anlamlarına gelmektedir. Şu rivayetlerde bu anlamı açıkça görmek mümkündür:

Ebu Hureyre şöyle rivayet etmiştir: Âdem ile Musa tartıştılar da; Âdem Musa’ya üstün geldi. Musa ona: “Sen insanları azdıran ve onları cennetten çıkaran Âdem’sin” dedi. Âdem de: “Sen Allah’ın her şeyin ilmini verdiği ve risaletiyle insanlar üzerine seçkin kıldığı kimsesin” dedi. Musa: “evet” cevabını verdi. Âdem: “O halde ben yaratılmazdan önce bana takdir edilen bir şey üzerine beni kınıyor musun? dedi.”¹⁷⁸⁰

Hz. Ömer’e isnat edilen bir başka hadiste, Hz. Peygamber’in A’raf suresinin 172. ayetine ilişkin yorumu şöyle aktarılır: “Allah, Âdem’i yarattı. Sonra sağ eliyle sırtını sıvazladı. Ondan zürriyetini çıkardı. ‘Bunları cennet için yarattım. Cennet ehlinin amellerini işleyeceklerdir’ buyurdu. Sonra sırtını yine sıvazladı. ‘Bunları Cehennem için yarattım. Cehennem ehlinin amellerini işleyeceklerdir’ buyurdu.”¹⁷⁸¹

Görüldüğü üzere her iki rivayetin ortak noktası, Allah’ın insan fiillerini, yaratılmalarından önce belirlemesi ve onları belli bir hükme bağlamasıdır.

1.2. Bazı Mezheplerin ve Âlimlerin Kader Tanımları

İmam-ı Azam Ebu Hanife’ye göre kader, Dünya ve âhirette var olacak olan her şeyin Allah’ın dilemesi, bilgisi, takdiri, hükmü ve Levh-i Mahfuzdaki

¹⁷⁷⁶ et-Talak 65/3.

¹⁷⁷⁷ el-İsbehânî, Râgıb, *el-Müfredât fi Şarîhi’l-Kur’ân*, haz. Muhammed Ahmed Halefullah, Mısır 1970, s. 596.

¹⁷⁷⁸ Ta-ha 20/50.

¹⁷⁷⁹ İsbehânî, a.g.e., s. 597.

¹⁷⁸⁰ Buharî, “Kader”, 10. Bu hadisin diğer kaynakları, değişik versiyonları ve kritiği için bkz., H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi, Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara 2009, 61-65.

¹⁷⁸¹ Tirmizî, “Tefsir”, 8. Özdemir, Metin, “Problematik Boyutlarıyla Kader Mes’alesi”, *İnsan İradesi ve Kudret-i İlahiye Bağlamında Kader Mes’alesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 12-13 Aralık 2009, İSAV, İstanbul 2011, s.22. Söz konusu hadisin diğer kaynakları ve kritiği için bkz., H. Musa Bağcı, a.g.e., 68-69.

yazması ile gerçekleşmesidir. Fakat Onun yazması tasvirî (vasf ile) olup belirleyici (hükmi) bir tarzda değildir¹⁷⁸² Yani Ona göre kader, olayların her şeyi kuşatan ilahi bilgi aynasına nasıl gerçekleşecekler ise öylece yansımalarıdır.

Mâtürîdîlere göre takdir, “[Allah’ın] her bir mahluku, güzellik, çirkinlik, fayda, zarar, kendisini kuşatan zaman-mekan ve kendisine terettüp eden sevap ve cezayönünden var edileceği sınırlarla tahdit etmesidir.” Bu yüzden onlara göre, kulların fiillerinin tamamı, Allah’ın iradesi, meşfeti, hükmü ve kazası ile dir. Onlar kaza ile makzî arasında bir ayırmda bulunurlar. Onlar açısından kaza, Allah’ın takdirinin ve emrinin gerçekleşmesi, makzî ise, Allah’ın kulun fiillerini onun iradesine ve kesbine uygun olarak yaratmasıdır.¹⁷⁸³

Eş’arîlere göre kader, “Allah’ın eşyayı, ezeli bilgisi ve [takdir] kaleminin yazdıkları doğrultusunda, zatlarında ve sıfatlarında özel bir ölçüye ve belli bir takdire göre var etmesidir.”¹⁷⁸⁴

Genel olarak Ehl-i Sünnete göre, “her şey Allah’ın kazası ve kaderiyledir. Allahü Teâlâ kulların tüm fiillerinin yaratıcısıdır... Kuşkusuz Allah kâfirden küfrü diler ve irade eder. Ancak O küfre razı olmaz ve ondan hoşlanmaz. Onun [kulun iradesine ve kesbine uygun olarak] var olmasını diler, fakat din bakımından ona rıza göstermez.”¹⁷⁸⁵

Selefe göre kader, “ezelden ebede Allah’ın meydana gelecek olan her şeyi bilmesi ve [takdir] kaleminin onları yazmasıdır. Allahü Teâlâ yaratıkların miktarını ve meydana gelecek olan şeyleri meydana gelmelerinden önce ezelde takdir etmiştir. Allah onları, kendi katında malum olan vakitlerde ve belli özelliklerde takdir ettiği şekilde gerçekleşeceklerini bilir.”¹⁷⁸⁶

İbn Teymiye, Kur’an’ı ve Hz. Peygamberin sünnetini izleyen sahabenin ve dinde onlara tabii olanların kader inancının şu şekilde olduğunu iddia eder: “Allah her şeyin yaratıcısı, rabbi ve melikidir. Kulların fiilleri olan ve olmayan tüm nesnelere, sürüp giden zatları ve sıfatlarıyla birlikte bu kapsamdadır. Bütün noksan sıfatlardan münezzehe olan Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Hiçbir şey Onun dilemesi ve kudreti olmadan varlık alanında boy gösteremez. Dilediği hiçbir şey Ona imkânsız değildir. Onun her şeye gücü yeter. Onun dileyip de gücü yetmediği hiçbir şey yoktur. Bütün noksan sıfatlardan münezzehe olan Allah, geçmişte ve şimdi var olanı bilir. Yine O, henüz var olmayanı da

¹⁷⁸² İmam-ı Azam, *el-Fıkhu'l Ekber*, (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), İstanbul 1992, 72.

¹⁷⁸³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid ma'a hâşiyeti cem'i'l-fevâid*, Pakistan-Karaçi 2012, s. 205-207.

¹⁷⁸⁴ es-Sifârîni, Muhammed b. Ahmed b. es-Salim el-Hanbelî, *Levâihu'l-envâr*, tahkik: Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî, Riyad 1994, II-113.

¹⁷⁸⁵ Ebu'l-Izz, *Şerhu'l-Akâidet-i-Tahaviyye*, (tahkik; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Şuayb el-Arnâvut), Beyrut, 1993, s. 321.

¹⁷⁸⁶ es-Sifârîni, *Levâihu'l-envâr*, II/118.

olduğu takdirde nasıl var olacağını bilir. Kulların fiillerinden olan ve olmayan her şey bu kapsamdadır. Allah mahlûkatın kaderini, onları yaratmadan önce takdir etmiştir. O, onların ecellerini, rızıklarını ve amellerini takdir etmiştir. O bunları [Levh-i Mahfûz'a] ve kullarından [kimin iman bakımından] mutlu ve [kimin de] bedbaht olacağını yazmıştır. Kısacası onlar, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna, Onun her şeye gücü yettiğine, var olan her şeyi dilediğine, var olmalarından önce eşyayı bildiğine, onları takdir ettiğine ve nihayet var olmalarından önce onları yazdığına inanırlar.¹⁷⁸⁷

İnsanın rüzgârın önünde sürüklenen bir yaprak misali ne iradesinin ne de kudretinin bulunduğunu söyleyen Cehm b. Savfan, cebrî / kaderci olmakla suçlansa da, o bu görüşü kaderciliği savunmak için değil, Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah ile insan arasında zat ve sıfatlar yönünden bir benzerlik gören grupları reddetmek için söylemiştir.¹⁷⁸⁸

Mutezile, kaderin, şeylerin hallerinden haber verme anlamında kullanılmasını doğru bulmakla birlikte, onun kulların hayır ve şerre nispet edilen tüm fiillerinin yaratılması anlamında kullanılmasını ise kabul etmez. Bu yüzden onlar, kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığını savunmuşlardır.¹⁷⁸⁹ Kuşkusuz onlar, bu bağlamdaki yaratma fiili ile yalnızca Allah'a ait olan yoktan var etmeyi değil, kulların kendilerinde önceden yaratılmış olan bir kudret ile fiillerini gerçekleştirmelerini kastetmektedirler.¹⁷⁹⁰

Diğer taraftan Müslümanlar arasında, sayıları az da olsa, Allah'ın bilgisinin henüz var olmayan şeyleri kapsamadığını iddia edenler de vardır. Örneğin Rafizî Mutezilesinden olan Hişam b. Amr el-Fuvâtî şu iddiayı dillendirme cesaretini göstermişti: "Allah zatından başkasını bilmez, çünkü Onun zatının dışında kalan her şey yok (*ma'dûm*) kategorisine girmektedir, ilmin henüz var olmayan ile ilintisi (*taalluk*) ise imkânsızdır."¹⁷⁹¹ Bu iddiasından hareketle o, Allah'ın ezeli olarak âlim olduğunu kabul etmekle birlikte, Onun eşyayı ezeli ola-

¹⁷⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, (hazırlayan; Abdürrahman b. Muhammed b. Kâsım), Riyad, 1961, VIII/449-450.

¹⁷⁸⁸ Bkz., Özdemir, Metin, a.g.e., s. 41.

¹⁷⁸⁹ Abdülcebbar, Kâdî, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1974, s. 169-170.

¹⁷⁹⁰ Abdülcebbar, Kâdî, *el-Muğnî*, thk. Tevfik et-Tavîl vd. ed-Darü'l-Mısriyye, Kahire 1963, VIII/162.

¹⁷⁹¹ en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în, I, 196. el-Hayyât, bu görüşün Hişam'a atfedilmesinin doğru olmadığını, Hişam'ın asla böyle bir şey söylemediğini, aksine, sadece 'hâdis olan eşyanın Allah'ın onları var etmesinden önce eşyâ olarak nitelendirilemeyeceğini' ifade ettiğini kaydetmektedir. Bkz., *el-İntisar*, 92. Hişam b. Amr el-Fuvâtî'nin görüşleri için, keza bkz., eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 74; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 127; Fahrüddin er-Râzî, *el-Erba'în*, I, 199; *el-Metâlibu'l-Âliye*, III, 165. Krş. Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 86.

rak bildiğini söylemekten kaçınmaktaydı. Çünkü ona göre bu, eşyanın da Allah ile birlikte ezeli olduğunu kabul etmek anlamına gelmekteydi.¹⁷⁹²

Kısaca ifade etmek gerekirse, Müslümanlar kader konusunda üç farklı görüşe sahip olmuşlardır. Birinci gruba göre, Allah her şeyi, ezeli bilgisine göre takdir eder, diler ve yaratır. Kulların fiilleri de bu kapsamdadır. Allah'ın bilgisi, kulların fiillerine cibrî bir etkide bulunmadığı için, onlar yapıp ettiklerinden sorumludurlar. Mutezilenin benimsediği görüşe göre, Allah'ın her şeyi ezeli bilgisine göre takdir etmesi, onun gelecek olaylardan haber vermesi kabilindedir. Allah kendi fiillerinin eserlerini yoktan var ederken, insanın fiillerini yaratmaz. İnsan kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Elbette bu bağlamdaki yaratma yoktan var etme anlamında değildir. Bu bağlamda yaratma sadece Allah'a mahsustur. Hişam b. el-Hakem el-Fuvâtî'nin başını çektiği gruba göre ise, Allah'ın bilgisi, henüz var olmayan şeyleri kapsamaz. Allah onları var oluşları anında bilir.

1.3. Hadislerde Kader

Hadis edebiyatına bir bütün olarak baktığımızda, kader meselesine ilişkin geniş bir literatürün oluştuğunu görmekteyiz. Bu bağlamda rivayet edilen hadislerin daha çok kaderciliği telkin ettikleri açıkça görülmektedir.¹⁷⁹³ Biz burada konuyu fazla dağıtmamak için sadece birkaç örnek zikretmekle yetineceğiz.

Câbir radiyallahu anh'dan: (Allah Resulü sallallahu aleyhi ve sellem buyurdu:) "Biliniz ki, [kişi] kaderin hayrına da, şerrine de iman etmedikçe iman etmiş olamaz. [Yine o], başına gelecek olanın mutlaka geleceğini; başına gelmemesi mukadder olanın da mutlaka gelmeyeceğini bilmedikçe (iman etmiş sayılmaz)."¹⁷⁹⁴

İmrân bin Husayn radiyallahu anh'dan: "O, Ebû'l-Esved ed-Deyli (ed-Düelî) 'ye dedi ki: 'İnsanların yorulup çabaladıkları daha önce kendileri hakkında takdir ve tespit edilen şeyler midir, yoksa geleceklerine dair peygamberlerin kendilerine getirdiği ve haklarında hüccet sabit olan hususlar mıdır?' Bilakis daha önce takdir ve tespit edilen şeylerdir." "Öyleyse bu, onlar hakkında bir zulüm olmaz mı?" Ben bundan çok korktum ve dedim ki: Hepsi Allah'ın yaratmasıyla ve elinin mülküdür. O, yaptıklarından asla mesul değildir, onlar (mahlûklar) ise yaptıklarından mesuldürler.'" Sonra bana dedi ki:

¹⁷⁹² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, tahkik; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1969, I, 237. Keza bkz., Albert N. Nâder, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, İskenderiye 1950, I, 60.

¹⁷⁹³ Bu konuda yapılan detaylı bir çalışma için bkz., Bağcı, H. Musa, *İnsanın Kaderi, Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara Okulu, Ankara 2009.

¹⁷⁹⁴ Tirmizî, hadisin tercümesi için bkz., Râdânî, *Büyük Hadis Külliyyatı*, (Cem'ul-fevâid, çev., Naim Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, IV/206.

“Allah seni esirgesin! Sana sorduklarımla sadece senin aklını denemek istedim. Müzeyne’den iki adam Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem’e gelip şöyle dediler: ‘Ey Allah’ın Resulü! Bugün insanların yorulup çabaladıkları daha önce kendileri hakkında takdir ve tespit edilen şeyler midir, yoksa geleceklerine dair peygamberlerin kendilerine getirdiği ve haklarında hüccet sabit olan hususlar mıdır?’ Şöyle cevapladı: *‘Hayır, bilakis daha önce takdir ve tespit edilen şeylerdir.* Allah’ın Kitabı’ndaki şu ayet de bunu desteklemektedir: ‘Nefse ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene (ilham edene) and olsun ki¹⁷⁹⁵...’”

Ali radiyallahu anh’dan: (Allah Resulü sallallahu aleyhi ve sellem buyurdu:) “İçinizden hiç kimse yoktur ki cehennem ve cennetteki yeri yazılmış olmasın.” dediler ki:“Ey Allah’ın Resulü! Öyleyse hakkımızda yazılana güvenip (her şeyi) oluruna bırakalım, olmaz mı?”“Siz çalışıp amel edin, zira herkes ne için yaratılmışsa o kendisine kolaylaştırılacaktır. Eğer saadet ehlinden ise, saadet (e götüren) amelde (muvaftak) olacaktır. Şekavet ehlinden ise, şekavet (e götüren) amelde (muvaftak) olacaktır.”Sonra şunu okudu: “Kim bağışta bulunur, günahattan kaçınır ve dinin en güzelini tasdik ederse, biz de ona hayır ve kolaylık yolunu kolaylaştırırız.”¹⁷⁹⁶

Hz. Ali’den gelen bu rivayet, şu rivayetle de örtüşmektedir: Bir gün Hz. Peygamber, uyumakta olan Hz. Ali ve Fatıma’nın kapılarını çalar ve şöyle seslenir: “Namaza kalkmayacak mısınız?” Bunun üzerine Hz. Ali, yatağından şöyle cevap verir: “Ey Allah’ın elçisi, nefislerimiz Allah’ın tasarrufu altındadır. İsterse alıkoyar isterse salıverir.” Bu sözü duyan Hz. Peygamber, oradan ayrılırken şu Kur’an ayetini¹⁷⁹⁷ okur: “Tartışmaya en çok düşkün varlık insandır.”¹⁷⁹⁸

Hz. Ömer’den ise bu konuda iki önemli rivayet gelmektedir. Bunlardan birisinde kader konusunu münakaşa etmek yasaklanmaktadır: “(Allah Resulü sallallahu aleyhi ve sellem buyurdu:) “Kaderi tartışma konusu yapanlarla ne oturun; ne de onlarla bu konuyu konuşun!”¹⁷⁹⁹

İbn Ömer’in babası Hz. Ömer kanalıyla rivayet ettiği meşhur Cibril hadisinde ise, insan kılığında Hz. Peygamber’e gelen Cebrail’in iman nedir sorusuna Hz. Peygamber’in verdiği cevapta, “kadere iman” maddesi de eklenmiştir.¹⁸⁰⁰ Bu rivayetin farklı versiyonlarında kadere imanun zikredilmemiş olma-

¹⁷⁹⁵ eş-Şems 98/7-8.

¹⁷⁹⁶ el-Leyl 92/5-7. Hadisin metni için bkz., Buhari, “Tefsir” 434; Tirmizî, “Kader”, 3. Tercüme Râdânî’ye aittir. Bkz., a.g.e., IV/209.

¹⁷⁹⁷ el-Kehf, 18/54.

¹⁷⁹⁸ Bu rivayet için bkz., Buharî, “İ’tisam”, 18; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/112.

¹⁷⁹⁹ Ebû Dâvud, “Sünne”, 17; Rudânî, a.g.e., IV/214.

¹⁸⁰⁰ İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, I/315.

sı¹⁸⁰¹, onun sonradan ilave edilmiş olabileceği kuşkusunu doğurmaktadır. Ayrıca Abdullah b. Ömer'in kaderciliği inkâr eden Kaderiyeye karşı son derece öfke duyması ve onlar hakkında çok ağır ifadeler kullanması da bu kuşkuyu artırmaktadır.¹⁸⁰²

Bunlara ecel ve rızkın ezelde belirlendiğini ve bu ikisini değiştirmenin mümkün olmadığını ifade eden hadisleri de ekleyebiliriz.¹⁸⁰³

Bunların yanında, az sayıda da olsa, kaderciliği reddeden hadisler de vardır. Hz. Peygamber'in veba salgınıyla ilgili hadisleri bu kabildendir. Hz. Peygamber onunla ilgili şöyle demiştir: "Bir yerde veba salgını olduğunu duyar-sanız, oraya gitmeyin. Eğer bulunduğunuz yerde veba salgını çıkarsa, sakın kaçmak için oradan *çıkmayınız*."¹⁸⁰⁴

Yukarıdaki rivayetlere baktığımızda, Hz. Ömer'den biri kader konusunda münakaşa etmeyi yasaklayan, diğeri de kadere imanın, iman esasları içinde yer aldığını gösteren iki rivayetin geldiğine tanık olmaktadır. Diğer rivayetlerde ise¹⁸⁰⁵ kadere imanın detaylarının verildiğine ve çoğunlukla kaderci bir anlayışın telkin edildiğini müşahede etmekteyiz.

Hz. Peygamber'in kader konusunda nakledilen sözleriyle uygulamaları karşılaştırıldığında, arada büyük bir tezadın olduğu görülmektedir. O, Bedir'de, Uhud'da, Hendek'te ve diğer savaşlarında, elinden gelen her türlü tedbiri almış, harp stratejisi ve kararı gibi önemli konularda daima arkadaşlarıyla istişare etmiştir. Örneğin o, müşriklerin Medine üzerine yürüdüğünü haber alınca, Medine'de kalıp savunma savaşı yapmak veya düşmanı şehir dışında karşılamak konusunda arkadaşlarının görüşüne başvurdu. Müzakerelerin sonucunda, savunma savaşı yapmaya ve savunma metodu olarak da Selmân-ı Fârisî'nin tavsiyesi üzerine şehrin geçilmesi kolay olan bölgelerine hendek kazılmasına karar verdi.¹⁸⁰⁶ Hz. Peygamberin hayatında bu örneklerin yüzlercesini bulmak mümkündür. Onun her alandaki fiillerinden, tutumlarından ve davranışlarından seçilen somut örnekler, insanın kaderinin kendi seçimlerine bağlı olarak belirlendiğini açıkça gösterir. Bu yüzden Hz. Peygamberin hiçbir

¹⁸⁰¹ Örneğin, Buharî'nin aktardığı versiyonlarında kader zikredilmemektedir. Ayrıca Müslim'in ve İbn Mace'nin rivayet ettiği bazı versiyonlarda da kader söz konusu edilmemiştir. Rivayetlerin kaynakları için bkz., Bağcı, a.g.e., s. 196-200.

¹⁸⁰² Abdullah b. Ömer'in babasından naklettiği Cibril hadisinin başlangıcında onun şöyle dediği aktarılmaktadır: "Kaderiyeye'den olan bu insanların yanına döndüğünüzde, onlara üç kere 'İbn Ömer sizden uzaktır, siz de ondan uzaksınız', deyiniz." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/315.

¹⁸⁰³ Bkz., Bağcı, a.g.e., s. 268-274.

¹⁸⁰⁴ Buharî, "Tıb", 29; Müslim, "Selam", 32.

¹⁸⁰⁵ Bu konudaki rivayetlerin ayrıntılı bir dökümü ve rivayet zincirleri için, bkz., Bağcı, a.g.e., s. 193 vd.

¹⁸⁰⁶ Sariçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2003, s. 184.

savaşta, ben Allah'ın son peygamberiyim, O bana zafer vadetmiştir, öyleyse düşmanı her hâlükârda mağlup ederim. Dolayısıyla kaygılanmama ve düşmanı mağlup etmek için yeni stratejiler geliştirmeme gerek yoktur tarzında bir tavır içiresinde bulunduğu görülmemiştir.

2. Hz. Ömer'in Kader Anlayışı

Hz. Ömer'in hilafeti esnasındaki bazı önemli uygulamalarına baktığımızda, onun yukarıda zikredilen hadislerin içeriğinden çok farklı bir kaza ve kader anlayışına sahip olduğunu görmekteyiz. Öyle anlaşılıyor ki o, tutum ve davranışlarında, bireyin ve toplumun bünyesinde ve tabiatta işleyen ilahi yasalarla Allah'ın takdiri ve kaderi arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu prensibini göz önünde bulundurmıştır. Aşağıda aktaracağımız rivayet onun bu konudaki tutumunu en açık biçimde gösteren örneklerden birisidir.

Hz. Ömer, Ebu Ubeyde b. el-Cerrah'ın ordusu şam seferinde iken, şam'a hareket etti. Serg¹⁸⁰⁷ adı verilen bölgeye gelince, kendisini ordu komutanı Ebu Ubeyde b. el-Cerrah ve ordusu karşıladı. Bu esnada ona şam'da veba salgını çıktığını haber verdiler. İbn Abbas, olayın devamını şöyle anlatır: "Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: 'İlk muhacirleri çağırın.' Ben de onları çağırdım. O, onlarla [konuyu] istişare etti. Onlar şam'da veba salgını çıktığını teyit ettiler. Ancak [ne yapacakları konusunda] ihtilafa düştüler. Bazısı şöyle dedi: 'Kuşkusuz sen bir iş için [yola] koyuldun. Dolayısıyla senin ondan vaz geçeceğini sanmıyoruz.' Bazısı ise şöyle dedi: 'Senin yanında insanların geride kalan kısmı ve Allah'ın elçisinin arkadaşları var. Onları bu vebanın üzerine yürüteceğini düşünmüyoruz.' Bunun üzerine Hz. Ömer, 'kalkınız' dedi ve sonra benden Ensarı çağırmamı istedi. Bunun üzerine ben, Ensarı Hz. Ömer'in yanına çağırdım. O onlarla da istişare etti. Onlar da muhacirlerin yolunu izledi. Onların ihtilaf ettikleri gibi ihtilaf ettiler. Hz. Ömer, onlara da 'kalkınız' dedi. Sonra bana, '[Mekke'nin] fethi için hicret eden Kureyş'in ulularından burada olanları çağır' dedi. Ben de onları çağırdım. Onlardan hiçbirini ihtilaf etmedi. Onlar şöyle dediler: 'Biz senin insanları bu vebanın üzerine yürütmeyeceğini düşünmüyoruz' dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer, 'Kuşkusuz ben sabahleyin hayvanımın sırtında geri döneceğim. Siz de aynısını yapınız' diye insanlara seslendi. [Bunu duyan] Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, 'Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?' dedi. Hz. Ömer ona şöyle cevap verdi: 'Eğer bu sözü senden başkası söyleseydi ey Ebu Ubeyde, Ömer onun bu muhalefetini hoş karşılamazdı. Evet, Allah'ın kaderinden yine Onun kaderine kaçıyoruz. Hiç düşündün mü, eğer senin bir deven olsaydı, o biri verimli öbürü verimsiz iki yamacı olan bir vadiye inseydi de

¹⁸⁰⁷ Tebuk vadisinde bir kasaba.

sen onu verimli olanda otlatıyordun, onu Allah'ın kaderiyle otlatmış ya da verimsiz olanda otlatıyordun, yine onu Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mıydın?' Sonra İbn Abbas anlatımına şöyle devam etti. Bu esnada bir ihtiyacı için ortalıktan kaybolan Abdurrahman b. Avf geldi ve şöyle dedi: 'Bu konuda benim bir bilgim var. Allah'ın elçisini şöyle derken işittim.' 'Bir yerde veba salgını olduğunu duyarsanız, oraya gitmeyin. Eğer bulunduğunuz yerde veba salgını çıkarsa, sakın kaçmak için oradan çıkmayınız.' İbn Abbas sözünü şöyle tamamladı: 'Bunun üzerine Hz. Ömer, Allah'a hamd ü senada bulundu ve oradan ayrıldı.¹⁸⁰⁸

Tarihçilerin verdiği bilgiye göre bu olayın devamının şöyle geliştiğine tanık oluyoruz. Ebu Ubeyde, Hz. Ömer'in tavsiyesine uymayıp Şam'da kalmaya karar verir. Hz. Ömer, Amevâs taunu ismiyle meşhur olan veba salgınının Şam şehrini iyice kuşattığını haber alınca, Ebu Ubeyde'yi oradan çıkarabilmek için şöyle bir mektup yazar: "Sana selam olsun. Şu anda sana ihtiyacım var. O konuda bizzat seninle karşılıklı olarak konuşmak istiyorum. Bu sebeple mektubu alır almaz yola koyulmaktan geri durmayasın." Bu mektubu okuyan Ebu Ubeyde, Hz. Ömer'in kendisini veba salgınından kurtarmak istediğini anladı ve ona bu konuda şöyle cevap verdi: "Ey müminlerin emiri! Senin bana niçin ihtiyacın olduğunu biliyorum. Ben Müslüman askerler arasındayım. Kendimi onlara tercih edemem. Ben Allah benimle onlar hakkında emir ve hükmünü verip uygulayınca kadar onlardan ayrılmak istemiyorum. Sen beni yanına çağdırmaktan vazgeç." Onun bu cevabını okuyan Hz. Ömer ağlamaya başladı. Bunun üzerine etrafındakiler, "Ey müminlerin emiri! Yoksa Ebu Ubeyde vefat mı etti" dediler. Hz. Ömer onlara şu cevabı verdi. "Hayır, ama vefat etmiş sayılır."¹⁸⁰⁹

Bu rivayet, Hz. Ömer'in kader konusundaki tutumunu açıkça göstermektedir. O, kaderi, Allah'ın insanın nefesine ve tabiata yerleştirmiş olduğu yasalara göre hareket etmek olarak anlamıştır. Onun zihnini, Ebu Ubeyde b. el-Cerrah'ın durumunda olduğu gibi, Levh-i Mahfuz'da yazılı olanlar değil, Allah'ın uyulması zorunlu olan sosyal ve tabii yasaları meşgul etmektedir. Bu itibarla o, kaderi, hastalıktan afiyete, darlıktan bolluğa, sıkıntıdan huzura ve yoksulluktan refaha kaçış olarak algılamıştır. Ona göre, hastalık nasıl Allah'ın koyduğu yasalara uygun olarak ortaya çıkıyorsa, sıhhat ve afiyet de aynı şekilde Onun belirlemiş olduğu yasalara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. O halde insanın ellinde sıhhat ve afiyetin yasalarına uygun hareket etme imkânı olduğunda, onları tercih etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde onun karşılaştığı sonuçlardan şikâyetçi olmaya hakkı yoktur. Kur'an da bu konuda Hz. Ömer'in tutumunu desteklemektedir: "Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atma-

¹⁸⁰⁸ Buhârî, "Tıb", 30; Müslim, "Selam", 32.

¹⁸⁰⁹ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, (el-Kâmil fi't-tarih), çev. Ahmet Ağırakça vd. İstanbul 2008, II/490.

yn.”¹⁸¹⁰İnsanın kazanımlarına vurgu yapan bir başka ayette ise şöyle buyrulmaktadır: “Her nefis, kazandığına karşılık bir rehindir.”¹⁸¹¹Aşağıdaki diğer örnekler de Hz. Ömer’in bu tutumuna işaret etmektedir.

Hz. Ömer insanlara büyük değer vermektedir. Onun nazarında insan hayatının korunması her şeyin önünde geliyordu. Bu yüzden insanların mümkün mertebe hayatta kalabilmesi için her türlü tedbiri ya bizzat kendisi alıyor ya da güvenlikten ve askerî faaliyetlerden sorumlu olan kimselere bu konuda ellerinden gelen tedbiri almalarını tavsiye ediyordu. Örneğin o, Nihavend savaşının öncesinde komutan Numan b. Mukarrin’e şöyle bir mektup yazmıştı:

“... Müslümanları geçilmesi zor sarp yola sokma! O takdirde onlara eziyet etmiş olursun. Onları hak ve hukuklarından mahrum etme, nimetleri küfrana sevk etmiş olursun. Onları ormana sokma. Çünkü benim nazarımda Müslümanlardan bir fert yüz bin dinardan daha iyi ve kıymetlidir...”¹⁸¹²

Hz. Ömer, hayatının hiçbir aşamasında teslimiyetçi bir anlayışa sahipmiş gibi davranmamıştır. Onun icraatlarına baktığımızda, kendisinin tarihin nesnesi değil, daima öznesi olma yönünde bir tavır ve tutum içerisinde olduğunu görmekteyiz. Bunun en güzel örneklerinden birisi de fey gelirlerinin paylaşımı gibi ayetlerle tespit edilmiş önemli konularda yerleşik uygulamaya aykırı olarak yaptığı içtihatlarıdır. Onun döneminde, Irak, Suriye ve Mısır toprakları fethedilmişti. Bu toprakları savaş yoluyla alan gaziler, ondan ayette¹⁸¹³ belirttiği şekilde fethettikleri arazileri kendi aralarında paylaşmasını istemişlerdi. Uzun tartışmalardan sonra Hz. Ömer, yerleşik uygulamanın aksine, fethedilen arazileri kendi sahiplerine bırakarak onları haraca bağlamıştır. Elbette bu konuda Hz. Ömer, keyfi olarak hareket etmemiş, aksine Hz. Peygamberin tatbikatına rağmen Kur’an’ın başka ayetlerine atıf yaparak gelinen noktada Müslümanların maslahatına daha uygun olan bir içtihatla bulunmuştur. O bu içtihadında, “O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir.)”¹⁸¹⁴ âyetini esas almıştır. Ona göre, toprakların sadece savaşa katılan askerler arasında paylaşılması, servetin yalnızca zenginler arasında dönüp dolaşan bir güç haline gelmesine yol açacaktır.¹⁸¹⁵ Bu yüzden o, Hz. Peygamberin uygulamasının aksine, konuyla ilgili başka ayetlerin hükmüne göre amel ederek farklı bir yol izlemiştir. Bu

¹⁸¹⁰ el-Bakara 2/195.

¹⁸¹¹ el-Müddessir 74/38.

¹⁸¹² Sarıçam, İbrahim, *Hz. Ömer*, TDV Yayınları, Ankara 2013, s. 211.

¹⁸¹³ el-Enfal 8/41.

¹⁸¹⁴ el-Haşr 59/7.

¹⁸¹⁵ Gezgün, Ali Galip, *Özgün Bir Kur’an Yorumu Hz. Ömer Örneği*, 2. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014, s. 240-248.

asla onun, Hz. Peygamber'in tatbikatına karşı çıktığı anlamına gelmez. Aksine bu durum, onun sadece Kur'an'dan hükümlerin maslahata uygun olarak değişebileceği ilkesini çıkardığını ve bu ilkeye uygun olarak hareket ettiğini gösterir. Hz. Peygamber zamanında, maslahata daha uygun olan, fey arazilerinin savaşa katılanlar arasında paylaştırılması yönündeydi. Ancak topraklar hayal edilenin ötesinde genişleyince, artık aynı uygulamayı devam ettirmenin bir anlamı kalmamış, bu yeni durumda maslahata daha uygun olan tatbikatların icra edilmesi gerekli hale gelmişti.

Hz. Ömer'in kader anlayışına ışık tutan bir başka örnek ise, Onun doğrudan insan iradesine bağlı hususların Allah'a nispet edilmesine itirazını gösteren şu rivayettir:

Bir keresinde Hz. Ömer otururken, göbekli, şişman ve iri yapılı bir adam nefes nefese kalmış bir vaziyette yürüyerek geldi ve kendisini onun yanına zor attı. Bunun üzerine Hz. Ömer, ona, "yazık sana bu ne hal?" dedi. Adam, "Ey müminlerin emiri, bu Allah'ın bereketidir" diye cevap verdi. Karşılıklı olarak Hz. Ömer, ona, "yalan söyledin, o ancak Allah'ın azabıdır" dedi.¹⁸¹⁶

Bu konuyla ilgili bir başka çarpıcı örnek ise şudur: Bir gün Hz. Ömer, Yemen halkından bir grup insanla karşılaştı. Onlara "siz kimsiniz?" diye sordu. Onlar da "biz tevekkül ehliyiz" dediler. Bunun üzerine o, "hayır, aksine siz hazır yiycilersiniz; benim nazarımda tevekkül ehli, tohumunu tarlaya ektikten sonra tevekkül eden kimsedir."¹⁸¹⁷ Gerçek anlamda tevekkülün ne olduğuna ise Kur'an'da şöyle işaret edilmektedir: "... İş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever."¹⁸¹⁸

Hz. Ömer'in kader anlayışı hakkında bize ipucu veren daha pek çok örnek bulmak mümkündür. Biz bu bağlamda yukarıda anlatılanların yeterli olduğunu düşünüyoruz.

SONUÇ

Müslümanlar kader konusunda genel olarak üç farklı tutum sergilemişlerdir. Ehl-i sünnetin tamamı, Allah'ın her şeyi ezeli bilgisi ve hikmetine göre takdir ettiği ve insan fiilleri dahil her şeyi bu takdirine göre yarattığını savunmuştur. Mutezile gibi düşünen diğer gruplar ise, Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığını kabul etmekle birlikte, Onun insan fiillerini yaratmadığını, dolay-

¹⁸¹⁶ Ebû Mes'ûd el-Muâfî b. İmrân el-Mevsilî, *Kitâbu'z-zühd*, thk. Âmir Hasan Sabri, Birinci Baskı, Beyrut 1999, s. 285.

¹⁸¹⁷ İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, Beyrut 1408 H. s. 441.

¹⁸¹⁸ Âl-i İmran 3/159.

sıyla insanın kendisine önceden verilen yaratılmış bir kudret ile fiilini yarattığı kabul etmişlerdir. Azınlığı oluşturan bir grup ise, önceden gerçekleşen bir takdirin bulunmadığını, dolayısıyla Allah'ın bilgisinin henüz var olmayan şeylerle ilintili olmadığını ileri sürmüştür.

Genel olarak değerlendirildiğinde, insanların kendi mizaçlarına ve meşreplerine uygun bir kader anlayışını benimsedikleri görülmektedir. Konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında, bu durumun ashabı kiram için de aynıyla geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Hadislerin çoğunda kaderci bir anlayış telkin edilmekte, çok az sayıdaki hadis ise, insanın tercihlerine göre farklı sonuçlarla karşılaşabileceğini ima etmektedir. Hz. Peygamber'in savaş gibi çok kritik ve önemli meselelerdeki tatbikatlarına baktığımızda ise, onun takdirin tedbire göre belirlendiği şeklinde bir anlayışa sahip olduğu açıkça görülmektedir. Bu durum, kaderciliği telkin eden hadislerin, daha sonra kader üzerine yapılan şiddetli tartışmaların neticesinde ortaya çıkmış olabileceği şüphesini uyandırmaktadır.

Hz. Ömer de ilahi takdiri ve kaderi, Hz. Peygamberin önemli meselelerdeki tatbikatlarına uygun bir şekilde, Allah'ın insanın kudreti dâhilinde olan konularda sunmuş olduğu farklı seçenekler olarak anlamıştır. Ona göre insan, hür iradesiyle bunlardan birisini seçmek suretiyle kendi kaderinin oluşmasında pay sahibi olmaktadır.

VESÂYETÇİ ANLAYIŞ KARŞISINDA HZ. ÖMER'İN ŞÛRÂ MECLİSİNİN BÂKİLLÂNÎ AÇISINDAN MEŞRULUĞU

*Hasan TÜRKMEN**

ÖZET

Henüz toplumsal ve siyasal yapının tam olarak şekillenmediği bir süreçte, Hz. Peygamber'in beklenmeyen vefatı, kendisinden sonra bazı tartışmaları gündeme getirmiştir. Kuşkusuz bu tartışmaların ilki ve en önemlisi, halifenin belirlenmesi sorunudur. Zira O'nun vefatıyla birlikte vahiyle desteklenen dinî ve siyasî otorite dönemi sona ermiştir. Bu nedenle ashâp, otorite boşluğu yaşanmaması adına başlarına bir halife seçmeyi daha elzem ve öncelikli görmüşlerdir. Ancak bu konuda gerek Kur'ân'da açık bir hükmün olmayışı gerekse Allah Resûlü'nün bir yönlendirmesinin olmayışı, halife seçiminde farklı yöntemlerin izlenmesine neden olmuştur. Nitekim bu yöntemlerden biri olan şûrânın İslâm toplumunda ilk uygulayıcısı olarak Hz. Ömer kabul edilmektedir. Onun aslında halife adayı belirlemek için uyguladığı yöntem tarzı, Sünnî âlimlerce genel kabul görmüş ve övgüyle söz edilmiştir. Bu minvalde Eş'ârîliğin önemli simalarından biri olan Kâdî Ebu Bekr el-Bâkîllânî de, mensubu olduğu geleneğin kabulü doğrultusunda, Hz. Ömer'in tayin ve teşvikiyle oluşturulan seçici kurulun meşruluğunu ispatlamak için akli ve nakli delil getirmiştir. Bu tebliğde, onun bu kurula ilişkin savunma refleksi ve referans kaynağı üzerinde durulacaktır. Öte yandan bu kurul hakkında öne sürülen "vesayetçi yaklaşım" içerdiği şeklindeki iddialara ve bu iddiaların konjonktürel durum da dikkate alınarak değerlendirilmesine yer verilecektir.

Anahtar kelimeler: Hilafet, Halifenin Belirlenmesi Yöntemi, Şûrâ Sistemi, Vesayetçi Yaklaşım, Hz. Ömer, Bâkîllânî.

GİRİŞ

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra özellikle Arap Yarımadasında göçebe ve yerleşik hayat süren toplulukların tüm hayatını şekillendiren ve onlar için vazgeçilmez bir öneme haiz olan kabile kültürüne alternatif olarak bir

* Yrd. Doç Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

arada yaşama kültürüne dayalı “ümme” adı verilen yeni bir yapının tesisi için yoğun çaba harcamıştır. Her şeyden önce insanlar arasında takva dışında¹⁸¹⁹ her türlü üstünlüğü ve ayrımcılığı reddeden bu yapı, temelde vahyî bilgiye dayalı hak, adalet ve eşitlikçi statü üzerine kurulu bir düzene sahiptir. Esasında kabilelere bölünen ve her kabile üyesinin yaşamını kendi kabilesine adadığı bir toplumda bu yapının içselleştirilmesi ve bu anlamda yerleşik hayata alışma ve uyum sağlama, ilk bakışta neredeyse imkânsız görünmektedir. Zira onların kan ve akrabalık bağıyla örülü kabile asabiyetine dayanan yaşamlarının çok uzun bir geçmişe sahip oluşu ve bunun refleksif bir davranış gibi sürekli tezahürü, tabiatıyla Hz. Peygamber’in üzerinde durduğu siyasî ve sosyal birliğin önünde en büyük engeldir.

Nitekim Hz. Peygamber’in uzlaş, barış ve bir arada yaşama anlayışı ekseninde oluşturmayı öncelendiği¹⁸²⁰ Medine Site Devletinde, kimi zaman Ensar ile Muhacir arasında kimi zamanda kendi içlerinde geçmişten gelen kin ve düşmanlığın hâkim olduğu rekabet hâlindeki kabileler arasında Câhiliyye âdetlerini çağrıştıran kışkırtma ve çatışmalar vuku bulmuş; ancak Hz. Peygamber’in devreye girmesi sonucu ileri boyutlara varmadan önlenmiştir.¹⁸²¹ Öyle ki onun nebevî otoritesi, bu tür olumsuzluklara karşı adeta sürekli bir kalkan ve koruyucu konumunda olmuştur. Kuşkusuz onun bu otoritesinin bir sonucu olarak bireysel ya da toplumsal bazda meydana gelen sorunlar karşısında, ya vahyî bilgi sayesinde olaylara müdahale edilmiş¹⁸²² yahut kendisi aracı kılınarak onun uygulamalarına başvurulmuş veyahut da problemin ilgili taraf ya da taraflarla istişarede bulunularak çözümler üretilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla kabileler hâlinde yaşayan Arapların alışık olmadığı ve uyum sağlamada güçlük çektiği bu durum, organize bir şekilde tek çatı altında toplanılarak toplumsal ve siyasal birliğin sağlanması bakımından son derece önemli ve dikkate değer bir başarıdır.

Ne var ki bu birliğin tam manasıyla yerleşmesi ve olgunlaşmasından önce Hz. Peygamber’in beklenmeyen vefatı, sahâbe nezdinde duygusal travma yaratmanın yanı sıra ileriki süreçte derin ve onarılamaz ayrılıklara zemin oluşturu-

¹⁸¹⁹ Bkz. el-Hucurât 49/13. Benzer şekilde Hz. Peygamber de Veda Hutbesinde şu ifadelere yer vermektedir: “Tüm insanlar Âdem’in çocuklarıdır, Âdem ise topraktır. Arab’ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arab üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; beyazın siyah üzerine, siyahın da beyaz üzerine bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük, ancak takva iledir.” Muhammed Hamîdullah, *İslâm peygamberi*, trc. Saîd Mutlu (İstanbul: İrfan Yay., 1972), 2: 66-67.

¹⁸²⁰ Hamîdullah, *Mecmu’atu’l-vesâiku’s-siyâsiyye li’l-’ahdi’n-nebevî ve’l-hilâfeti’r-râşide* (Beirut: Dâru’n-nefâis, 1987), 59.

¹⁸²¹ Ebu Muhammed ‘Abdûlmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhim el-Ebyârî-‘Abdülhafiz es-Sülebi (Mısır: 1355/1936), 2: 205.

¹⁸²² Bkz. el-En’am 6/35; el-Enfâl 8/68; et-Tevbe 9/43, 80, 113, 117; el-Yûnus 10/94.

racak olan esaslı tartışmayı gündeme getirmiştir. Bu tartışma ise, onun ashâbına bıraktığı bu birliğin nasıl devam ettirileceği ve kim tarafından yönetileceği sorunudur. Çünkü O'nun vefatıyla birlikte ilahî vahiyle desteklenen otorite dönemi sona ermiştir. Bu nedenle otorite boşluğunun yaşanmaması ve toplumda çatışma ortamının önüne geçilebilmesi adına başta Ensar olmak üzere Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Ebu 'Ubeyde b. el-Cerrâh'tan oluşan az sayıdaki Muhacir sahâbe grubu, Resûlullah'ın tekfin ve defin işlemleri esnasında Benî Sa'îde gölgeğinde toplanarak telaş içinde başlarına bir lider ve yönetici seçme işine koyulmuşlardır.¹⁸²³ Açıkçası bu konuda ne Resûlullah tarafından kimin ne şekilde belirleneceğine dair bir yönlendirme söz konusudur ne de Kur'ân'da açık bir hüküm yer almaktadır. Üstelik daha önceden yaşanmış bir tecrübe de bulunmamaktadır.

Şu halde bir taraftan çözüm ve karar bekleyen temel sorunların var olduğu bir dönemde Hz. Peygamber'in beklenmeyen ani ölümü, diğer taraftan ilk defa böyle bir sorunla yani onun inşâ ettiği devletin başına geçecek kişinin belirlenmesi meselesiyle karşılaşılması, ister istemez sahâbe arasında şaşkınlığında beraberinde getirdiği ne yapacağını bilememe ve kararsız kalma durumunu ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda köklü devlet geleneğine sahip olunmayışının açık bir kanıtı olan bu durum, gerek ilk halifenin gerekse ondan sonraki diğer halifelerin belirlenmesi ve atanması hususunda farklı yöntemlerin izlenmesine neden olmuştur. Nitekim aday tespitinde izlenen yöntemlerden biri olan şûrâ, ülke yönetimiyle ilgili sorumluluğun ve bilginin paylaşımı hususunda hem teori hem de pratikte devlet idaresinin vazgeçilmez bir mekanizması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda siyasal nizamın oluşturulması noktasında bu yöntemin İslâm dünyasında ilk uygulayıcısı olarak Hz. Ömer kabul edilmektedir. Doğrusu o dönemin sosyal dinamikleri ve koşulları dikkate alındığında, onun bu yöntemi uygulayış şekli hakkında, geçmişte olduğu gibi günümüzde bile Ehli Sünnet âlimlerince övgüyle söz edilmekte ve örnek model olarak görülmektedir. Aynı şekilde Eş'ârî kelâm geleneğinin mütekaddimûn dönemi önemli simalarından biri olan Kâdî Ebu Bekr el-Bâkîllânî de (ö. 403 / 1303), mensubu olduğu geleneğin kabulü doğrultusunda, mevcut siyasî durumu meşru görmekte ve bu fiili durumun teorileştirilmesinde etkin rol oynamaktadır. Buradan hareketle bu tebliğde, kendisinden sonraki halifenin seçiminde Hz. Ömer'in biz-

¹⁸²³ Ebu 'Abdullah Muhammed el-Vâkîdî, *Kitâbu'r-ridde*, thk. Yayha el-Cebûrî (Beyrut: 1990), 1: 35-36; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Kahire: 1357/1939), 2: 455; Ebu 'Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübra*, nşr. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru's-sadr, 1978), 3: 182.

zat belirlediği şûrâ heyetine ilişkin onun savunma refleksi ve referans kaynağı üzerinde durulacaktır. Öte yandan bu heyete ilişkin öne sürülen “vesayetçi yaklaşım içerdiği” şeklindeki iddialara ve bu iddiaların konjonktürel durum da hesaba katılarak değerlendirilmesine yer verilecektir.

1. Oluşumu ve Mahiyeti Yönüyle Şûrâ Heyeti

Hz. Ömer, kendisine yapılan suikast sonucu yeni halifenin belirlenmesine ilişkin yönetiminden memnun olan bazı sahâbenin ısrarlı tekliflerine rağmen ne oğlu Abdullah'ı ne de başka bir kimseyi, Hz. Ebûbekir'in yaptığı gibi yerine birini vasiyet etmiştir.¹⁸²⁴ Bunun yerine o, kabileler arası güç dengesini de öne çıkararak akrabalık ve kan bağının etkin ve belirleyici olduğu bir toplumda Mekke dönemindeki ilk Müslümanlardan Hz. Ali, Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah'tan oluşan Kureys'in soylularından altı kişiyi halife adayı olarak atamıştır. Onlardan, kendi aralarında anlaşarak bir kişi üzerinde karar kılmak üzere Abdurrahman b. Avf'ın başkanlığında en kısa sürede bir seçici kurulun oluşturulmasını istemiştir.¹⁸²⁵ Bu kurulun çalışma şeklini ve zamanını da yine kendisi belirlemiştir. Bu kapsamda onlara, aralarından birini seçmek üzere üç gün süre tanımış ve şayet çoğunluk sağlanamazsa heyet başkanı olan Abdurrahman b. Avf'ın bulunduğu tarafın seçtiği kişinin halife olmasını karara bağlanması emrini vermiştir. Yine alınan karar sonucu seçilen kişiye bî'ât etmeyenlerin boynunun vurulması gerektiğini belirtmiştir.¹⁸²⁶

Gerçi tehdit ve gözdağı içeren böyle bir emrin arka planında siyasî otorite boşluğunun oluşmaması, kargaşa ve fitne ortamının önüne geçilmesi amacı ta-

¹⁸²⁴ Aslında Hz. Ömer, eğer Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh veya Ebu Huzeyfe'nin azatlı kölesi olan Sâlim b. Ubeyd'den birinin yaşaması durumunda onlardan birini halife tayin etmeyi düşünmektedir. Ona göre Resûlullah hayatta iken, Ebu Ubeyde'nin ümmetin emîni olduğunu ve Sâlim'in de Allah'ı çok seven bir kişi olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden o, kendisine yapılan ısrarlar üzerine zihninden geçen bu isimleri telaffuz etmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 343. Öte yandan konuyla ilgili İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) naklettiği rivayete göre Hz. Ömer, Ebu Ubeyde ve Sâlim'in dışında Muâz b. Cebel ve Hâlid b. Velid'in isimlerini de dile getirmiş ve bunun nedenini de şu şekilde beyan etmiştir: “Bu ikisi için Allah beni yükümlü tuttuğunda, Hz. Peygamber'den Muâz hakkında kıyamet günü âlimlerin önünde geleceğini, Hâlid hakkında da müşriklerin üzerinde Allah'ın kılıçlarından bir kılıç olduğunu işittim derim.” Ebu 'Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed Zeynî (Kahire: 1327/1909), 1: 28.

¹⁸²⁵ Nitekim Hz. Ömer, oğlu Abdullah'ı da halife seçilmemesi kaydıyla istişare için şûrâ heyetine dâhil edilmesini istemiştir. Ancak Mekke dönemi ilk Müslümanlardan olan eniştesi Sa'îd b. Zeyd'i ne istişare amacıyla ne de halife adayları arasında yer alması amacıyla bu heyete katmamıştır. Ebu'l-Fidâ İsmâ'il İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. 'Abdullah b. 'Abdülmuhşîn (Cize: Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1998), 10: 209.

¹⁸²⁶ Taberî, *Târihu'l-ümem*, 3: 294; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 27.

şındığı söylene de¹⁸²⁷, uygulanması hâlinde tam aksine toplumda iç çatışma ve huzursuzluğu tirmandırma ihtimali doğurması bakımından son derece dehşet verici ve düşündürücüdür. Kaldı ki, böyle bir ortam, kişi ya da kişilerin fikirlerini rahat ve özgür bir biçimde söylemesine imkân vermeyeceği için iradelere ipotek koyulmanın yanı sıra güvensizlik sorununu da beraberinde getirecektir. Nitekim oluşumundan itibaren kurul üyelerine itiraz eden ve Hz. Osman'ın seçilmesi üzerine "Hile ki, ne hile!" diyerek ona bî'ât etmeyi geciktiren Hz. Ali'ye kurul başkanı Abdurrahman'ın, "bî'ât et, aksi takdirde boynunu vururum"¹⁸²⁸ tehdidinde bulunmuştur. Bunun üzerine kendisi de gönülsüzde olsa yeni halifeye bî'ât etmek zorunda kalmıştır.

Açıkçası atanan kurul içerisinde akrabalık ve yakınlık bağlarının yanı sıra Arap geleneğindeki yöneticilik için yaş ve tecrübe kriterinin¹⁸²⁹ etkili olması, Hz. Ali'nin seçimin başından beri savunduğu iddiayı ve endişeyi¹⁸³⁰ doğrular mahiyettedir. Daha doğrusu gerek Hz. Ebûbekir gerekse Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Hâşimîler ve Ensâr'a nazaran idarî ve askerî yönetimde önemli görevler üstlenmiş olan Ümeyyeoğullarının bu seçimde sürekli nabız yoklamaları ve kulis yapmaları¹⁸³¹, merkezde yer alan halk üzerinde güçlü bir tesir bırakmış ve süreci kendi lehlerine çevirmede etkili olmuştur. Öbür taraftan göz ardı edilmemesi gereken bir husus daha vardır ki, sözde o zamanın şartları ve ihtiyacı gereği ortaya çıktığı iddia edilen bu şûrâ içerisinde Ensârın yer almayışının sorgulanması ve bir o kadar da geçmişle yüzleşilmesi gerekir. Zira Mekkeli Müslüman kardeşlerini kendilerine tercih eden¹⁸³², onlara kucak açıp kendi yurtlarında barındıran ve her türlü yardımı sağlayan¹⁸³³ Ensârdan birinin, ne halife olmasına ne de halifeyi seçme imkânı verilmemesini, taraflı ve duygusallıktan uzak bir biçimde Kur'ânî bir ilke olan¹⁸³⁴ şûrânın Hz. Peygamber dönemindeki uygulama örnekleriyle mukayese edildiğinde, ne denli birbirine aykırı ve birbirini dışlayan bir görünüm arz ettiği rahatlıkla görülebilecektir.

Ancak buna ilişkin tartışma ve değerlendirmelerin, Hz. Ömer'in tayin ve teşvikiyle oluşturulan bu şûrânın vesayetçi anlayışı çağrıştırması başlıklı bölümde ele alınmasının daha doğru olacağı aşikârdır. Kuşkusuz bu bölüm, tebliğin ana fikrini ve esas gayesini açığa çıkaracağı için deyim yerindeyse mihenk

¹⁸²⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 28-29; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 57-58.

¹⁸²⁸ Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî (Beirut: Dâru'l-fikr, 1417/1996), 5: 22.

¹⁸²⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 18-19.

¹⁸³⁰ Belâzurî, *Ensâb*, 5: 19.

¹⁸³¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 30-31; Taberî, *Târihu'l-ümem*, 2: 582.

¹⁸³² Bkz. el-Haşr 59/9.

¹⁸³³ Bkz. el-Enfâl 8/72-74.

¹⁸³⁴ Bkz. el-Bakara 2/233; el-Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38.

taşı mesabesinde. Dolayısıyla hem bölümler arası bağlantı ve geçişin anlam-
lı ve birbirine muvafık olması hem de çalışmanın kapsam ve sınırlılığı gereği,
ayrıntılarla ve çelişkili tarihî verilerle boğulmadan bu bölümde yalnızca şûrâ
heyetinin oluşumu ve içeriğine yönelik genel tablo çizilmeye çalışılmıştır. Artık
bundan sonraki aşamada, Eş'ârî kelâmını aklî ilkelerle savunarak bu kelâmın
metodolojik bir yapıya kavuşmasında yadsınamaz katkısı olan Bâkîllânî'nin bu
şûrâ hakkında geliştirdiği yöntemi ve bakış açısı ele alınacaktır.

2. Şûrâ Heyetine Yönelik Bâkîllânî'nin Savunmacı Yaklaşımı

Hilafet meselesini özellikle ilk dört halifenin meşruiyetinin fazilet sırala-
masına göre icmâen gerçekleştiğini savunan Bâkîllânî, Hz. Osman'ın halife se-
çilişinin doğru ve yerinde bir tercih olduğunu ortaya koymak için "Ömer'in
Şûrâ İşinin Doğruluğu" başlığı altında, öncelikle Hz. Osman'ın halifelige layık
oluşuna yönelik aklî delilin yanı sıra bazı hadîslere yer verir.¹⁸³⁵ Daha sonra o,
Hz. Osman'ın halifelğine zemin oluşturması bakımından onu seçen şûrâ üye-
lerinin ehliyet ve liyakat sahibi kimseler olduğunu ispat etme çabasına girer.
Zira ona göre sadece şûrâ heyetinin meşru olması yeterli değildir, aynı zama-
nda bu heyetteki kişilerin yetki ve yetkinliğinin de meşruluğu gerekir.¹⁸³⁶

Bu minvalde müellif, altı kişiyle sınırlanan bu heyetteki her bir sahâbenin
ümmetin en faziletlieleri olmakla beraber insanlar içerisinde halifelğe ve seçim
işinde karar vermeye en layık kimseler olduğunu vurgular. Öyle ki onun naza-

¹⁸³⁵ Bâkîllânî, ilk olarak Hz. Osman'ın sahâbenin en faziletlielerinden ve bu anlamda halifelğe
en layık olanlardan biri oluşunu ortaya koyan özellikleri şu şekilde sıralar: Hz. Osman,
sahâbe arasında en saygın ve itibarlı kimselerdendir. Ayrıca huy, karakter ve ahlâk baki-
mından halife olmaya ehliyetli birisidir. Nitekim Müslüman olduktan sonra Tebuk seferi
için ordu hazırlaması, Hz. Peygamberle beraber bizzat savaflara katılması, malıyla
İslâm'a hizmetleri, yaptığı infakla Müslümanlara yardımı, Mekke döneminde İslâm'ı ka-
bul edenlerden ilki oluşu, her ne kadar kan bağıyla olmasa da Hz. Peygamber'e olan ak-
rabalığı ve O'na yakın oluşudur. Bkz. Kâdî Ebu Bekr Muhammed el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi
mâ yecibu i'tikâdühü ve lâ yecûzü'l-cehlü bih*, thk. İmâmüddîn Ahmed Haydâr (Beirut: Âle-
mü'l-kütüb, 1407/1986), 103, 105-106; a.mlf., *Kitâbu temhîdî'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr.
İmâmüddîn Ahmed Haydâr (Beirut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiye, 1414/1993), 505-506.
Daha sonra Hz. Peygamber'in onun hakkındaki düşüncelerini yansıtan şu hadîslere yer
verir: "Eğer üçüncü bir kızımız olsaydı, onu seninle evlendirirdik.", "Osman, benim cen-
nette kardeşim ve arkadaşımıdır." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, I: 74; Tirmîzî, "Menâkıb,
18), "Meleklerin kendisinden hayâ ettiği kimseden ben nasıl hayâ etmem!" (Müslim,
"Fedâilu's-Sahâbe", 3; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I: 71; VI: 155), "Ey Hira! Dur; üstünde
bir peygamber, bir siddik ve bir şehit vardır." (Tirmîzî, "Menâkıb", 18; İbn Mâce,
"Fedâilu'l-Aşr", 134; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2: 419), "Kim mescidi genişletirse, cen-
net için ona kefil olacağım." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, I: 59), "Kim rume kuyusunu sa-
tın alırsa, ona cennet için kefil olacağım." (Buhârî, "Kitâbu ashâbi'n-nebi, 7), "Kim Tebuk
seferi için ordu hazırlarsa cennet onundur." (Buhârî, "Kitâbu ashâbi'n-nebi, 7). Bkz.
Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 105-106; a.mlf., *Kitâbu temhîd*, 506.

¹⁸³⁶ Bâkîllânî, *Kitâbu temhîd*, 506-507.

rında, bu heyetten herhangi bir sahâbenin seçilmesi durumunda dâhi hilafet akdi geçerli olacak ve o kimseye bî'ât etmek gerekecektir. Nitekim Hz. Ömer de ümmetin maslahatını gözetmek suretiyle seçimin geciktirilmesi hâlinde doğabilecek ihtilaf ve çekişmeleri önlemek amacıyla birlik ve beraberliğin temini için böyle bir karar almıştır.¹⁸³⁷ Yine onun bu seçimde, ne kadar isabetli ve ihtiyatlı davrandığını açıkça gösteren birçok delil söz konusudur. Bunlardan ilki, bir kısım sahâbe münferit ya da grup olarak Hz. Ömer'den ömrünün son zamanlarında vefatı hâlinde kendisinden istediği birini halife atamasını önermişlerdir. Bunun üzerine kendisi de ümmet için daha hayırlı olacak kimseyi belirleyememiş ve birini ataması durumunda kargaşa çıkmasından endişe etmiştir. İkincisi ise, ashâptan bazısının şûrâ heyetine, seçilen altı kişinin dışında başka isimlerinde yer alması gerektiği duyumunu alan Hz. Ömer, yeni halifenin atanmasını bu altı kişilik şûrâya bıraktığını ve bunların dışında birilerini halife yapacaklarını söyleyenleri sert bir şekilde tenkit etmiş ve uyarmıştır.¹⁸³⁸ Velhasıl Bâkılânî'ye göre, bu iki gelişme bile Sakîfe tecrübesini yaşamış biri olarak onun, yeni halife seçiminde ne kadar titiz, hassas ve temkinli olduğuna delalet etmenin yanı sıra gerek otorite boşluğu sonucu oluşacak siyasî krize geçit vermemeye gerekse ehil olmayanların bu işe yönelmemesi bakımından son derece yerinde bir davranıştır.¹⁸³⁹

Ancak onun bu iddia ve açıklamaları dikkatle okunduğunda açığa çıkan şudur ki, madem şûrâ heyetinde yer alan her bir üye halife olmaya layık en iyi kimseler ise, o takdirde bu gerçeği Hz. Ömer henüz hayatta iken nasıl öngörememiş ve niçin farkına varamamıştır? Oysa devlet yönetiminde basiretli ve adaletli oluşuyla tanınan böyle bir şahsiyet, ya o zamana dek bunu akledememiş ve düşünememiş yahut bu gerçeği sürekli gizli tutmuş ve vakti gelince açıklamıştır. Veyahut da böyle bir iddia, tarihî vakiadan uzak yorum ve temenniden başka bir şey değildir. Nitekim yanındakilerin "hiç olmazsa bir vasiyet bırak" şeklinde ısrarlı talebi üzerine Hz. Ömer, yeni halifenin seçimini bu kurul üyelerine havale etmiş ve her birinin kusurunu tek tek saymıştır.¹⁸⁴⁰ Böy-

¹⁸³⁷ Bâkılânî, *Kitâbu temhîd*, 507.

¹⁸³⁸ Bâkılânî, *Kitâbu temhîd*, 507.

¹⁸³⁹ Bâkılânî, *Kitâbu temhîd*, 508.

¹⁸⁴⁰ Hz. Ömer, hayatta iken şûrâ üyeleri hakkında görüşlerini Peygamberimizin amcası Hz. Abbâs ile paylaşmıştır. Nitekim Hz. Abbâs günlerden bir gün Hz. Ömer'i üzgün görür ve ona üzüntüsünün sebebini sorar. Hz. Ömer de ona, "hilafet işinde ne yapacağımı ve yerime kimi tayin edeceğimi bilmiyorum" der. Bunun üzerine o da "senin için Hz. 'Ali münasiptir" deyince Ömer, "Kuşkusuz bu iş için Hz. 'Ali ehildir, fakat bu hususta o henüz genç ve tecrübesizdir. Şayet bu makam ona bırakılırsa, tahmin edebileceğiniz bir hak yolda size bazı yükler getirir. Ben bunun böyle görüyorum" der. Bu kez "Hz. Osman'ı bu iş için nasıl görüyorsun?" diye soran Hz. Abbâs'a, "O, halife adayı olursa Ebu Muaytoğulları onun ardından onun adına yanlış işler yaparlar. Bu durum, halk arasında dedikodunun

le yapmakla o, aslında kurul üyelerinin herhangi biri hakkında tercihte bulunmadığını beyan etmektedir.

Öbür taraftan Bâkılânî, kimi sahâbenin Hz. Ömer'e gelerek "yerine neden birini tayin etmiyorsun?" şeklinde bir soru yönelttiğini, onun da "eğer tayin edersem, benden daha hayırlı olan tayin etmiştir." diyerek Hz. Ebu Bekir'i; "eğer tayin etmezsem, benden daha hayırlı olan tayin etmemiştir." diye cevap vererek Hz. Peygamber'i işaret etmiş olduğunu dile getirir.¹⁸⁴¹ Buna paralel olarak o, bazı sahâbenin de Hz. Ömer'den yerine oğlu Abdullah'ı halife tayin etmesine yönelik teklifi olduğu ve onun da "ben sağ ve ölü olarak bu yükü taşıyamam. Hattâb ailesinden bir kişinin bu işten sorguya çekilmesi yeterlidir." şeklinde cevap vererek buna karşı çıktığı bilgisini verir. Yine ona göre Hz. Ömer, yoğun ısrar üzerine "eğer Ebu 'Ubeyde b. el-Cerrâh veya Ebu Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim b. 'Ubeyd'den biri yaşamış olsaydı, bu konuda onlara danışır ve içimde şüphe duymaksızın onların görüşünü yerine getirirdim." demiştir.¹⁸⁴²

Fakat Bâkılânî'nin bu açıklaması karşısında İslâm tarihiyle ilgili kaynaklara bakıldığında, bu iki şahıstan birisini Hz. Ömer'in, yerine halife olarak atamayı düşündüğü belirtilmektedir. Zira O, Hz. Peygamber henüz hayatta iken, Ebu 'Ubeyde'nin ümmetin emîni olduğunu ve Sâlim'in de Allah'ı çok se-

artmasına ve muhtemel bir fitnenin çıkmasına zemin hazırlayabilir" cevabını verir. Daha sonra Hz. Abbâs, "Talha, bu iş için nasıldır?" diye sorunca, Hz. Ömer, "O, kendisini beğenen birisidir. Oysa Allah, ümmet-i Muhammedin yönetim işlerini yürütmek için büyüklük taslayanlara müsaade etmemiştir." der. Bunun üzerine Hz. Abbâs, "Zübeyr, bu iş için nasıldır?" diye tekrar sorunca Hz. Ömer, "O, cesur birisidir, fakat birtakım uygulamalarıyla iktisâdî hayatta sıkıntılar yaşatabilir" diyerek görüşünü belirtir. Bu kez de Hz. Abbâs, "Sa'd b. Ebî Vakkâs, bu iş için nasıldır?" diye sorunca o da, "O, burada değildir. Kuşkusuz o, kuşatılmış ve donatılmış bir deve sahibidir. Devamlı surette onun üzerinde savaşır. Hâlbuki devlet işlerini yürütecek olan böyle olmamalıdır." Son olarak Hz. Abbâs, heyet başkanı olan Abdurrahman b. Avf'ın durumu hakkında soru yöneltince Hz. Ömer, "O, ahlâkı güzel bir şahsiyettir ve bu nedenle düşünmedim değil; fakat zayıfıdır. Allah'a yemin ederim ki, bir halife böyle olmamalıdır. Ey Abbâs! Halife, acizlik ve zayıflık gösterilmeyen bir yumuşaklıkta olmalıdır. Yine halife, şiddete başvurmamalı ve savurganlığa düşmeyecek şekilde cömert olmalıdır." diye cevap verir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 338; Ebu'l-Hasen Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, trc. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yay., 1994), 44-45.

Diğer taraftan Hz. Ömer'in şûrâ üyelerinin kusurlarını açığa vurarak onları ağır bir şekilde tenkit ettiğine dair bazı rivayetlere de rastlanılmaktadır. Mesela, bir rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Ali'nin tembel, Abdurrahman b. Avf'ın ailesine karşı zaafî olan, Zübeyr'in cimri ve öfkeliğinde kendisini kontrol edemeyen, Talha'nın kendini beğenmiş ve kibirli, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın kavgacı ve Hz. Osman hakkında "eğer akrabalarının halk üzerinde baskı ve şiddet uygulamasının önünü açarsa insanların onu öldüreceğini" belirtir. Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, 5: 17. Nakledilen bir başka rivayette de, Hz. Ömer'in Abdurrahman b. Avf hakkında, onun ümmetin firavunu olduğunu söylediği iddia edilmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 29.

¹⁸⁴¹ Bâkılânî, *Kitâbu temhîd*, 508.

¹⁸⁴² Bâkılânî, *Kitâbu temhîd*, 508-509.

ven bir kişi olduğunu beyan etmektedir.¹⁸⁴³ Bu da demektir ki, emri üzerine kurulan şûrâ heyeti üyelerinin herhangi biri hakkında tercihte bulunmayan halife Ömer, açıkçası kendisini, istediğini atama konusunda toplum adına tek yetkili otorite görmektedir. Aksi takdirde isim vererek onlardan birini halife atayacağı şeklinde bir ifade kullanma ihtiyacı hissetmezdi. Buradan hareketle denilebilir ki, toplumun tamamını ilgilendiren devlet başkanlığı gibi hayatî bir meselede bir kişiyi atama ile altı kişiyi aday gösterme işi, neticede halka güvenmeme ve kendini tek yetkili kabul etme ilanından başka bir şey değildir.

Nitekim bu gerçeği görmüş olmalı ki, Bâkullânî, “Hz. Ömer’in şûrâyı belirleme konusunda yanlış yaptığı kabul edilse bile bu, heyet başkanı Abdurrahman b. Avf’ın Hz. Osman’ı halife seçmesine hanel getirmez” deme ihtiyacını hissetmiştir. Çünkü ona göre, heyet içerisinde yer alan tek bir kişinin münasip gördüğü birini yönetici seçmesi yeterli olacak ve bu şekilde yapılan bir akitin de geçerli ve bağlayıcı olduğuna hükmedilecektir.”¹⁸⁴⁴ Bu doğrultuda o, heyet başkanının Hz. Osman’ı seçmesinin geçerli olmadığı yönündeki iddialar üzerinde durmakta ve savunma refleksiyle bu iddialara yanıtlar aramaktadır. Bu iddialardan biri, Hz. Ali’nin heyet başkanına, “senin bu yaptığın bir ihanet midir?” şeklindeki ithamıdır. Onun açısından töhmet altında bırakan böyle bir iddia, kabul edilemez ve uydurma bir rivayettir. Zira Hz. ‘Ali, Hz. Osman’ın halifeliği döneminde ona itaat etmiş ve onun yaptığı icraatları onaylamıştır. Ayrıca o, Hz. Osman’ın katillerine lanet etmiştir. Dolayısıyla tüm bunlar kesin olarak biliniyorken, böyle uydurma rivayetlere asla itibar edilmemelidir. Benzer şekilde heyet başkanı Hz. ‘Ali’ye hilafet görevini arz ettiğinde o, bu görevi kabul etmemiş; öte yandan Hz. Osman’a arz ettiğinde ise o, bu görevi kabul etmiştir. Bunun bu şekilde gerçekleştiğine dair sahih rivayetler bulunmaktadır.¹⁸⁴⁵

Ne var ki, tarihî veriler bunun aksini söylemekte ve bu hususta Bâkullânî’yi tekzip etmektedir. Zira belirlenen kurul üyelerine başından beri karşı çıkan ve amcası İbn Abbâs’ın uyarılarına rağmen bu kurula katılan Hz. Ali¹⁸⁴⁶, heyet başkanının kendisine “göreve geldikten sonra Allah’ın kitabı, peygamberinin sünneti ve ondan sonraki halifelerin yolunu izleyeceğine söz verir misin?” sorusuna, ilim ve devlet adamına yakışır bir üslupla “ilmim ve gücüm dâhilinde” diye karşılık vermiştir. Ardından aynı soruyu Hz. Osman’a sormasının akabinde ona bî’ât etmesi üzerine kendisi, heyet başkanına hitaben “bize karşı¹⁸⁴⁷ bir araya gelmek suretiyle dayanışma içerisinde olmanız, yalnız-

¹⁸⁴³ İbn Sa’d, *Tabakât*, 3: 343; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 28.

¹⁸⁴⁴ Bâkullânî, *Kitâbu temhîd*, 467.

¹⁸⁴⁵ Bâkullânî, *Kitâbu temhîd*, 514-515.

¹⁸⁴⁶ Belâzurî, *Ensâb*, 5: 19; Taberî, *Târihu’l-ümem*, 3: 294.

¹⁸⁴⁷ Hz. Ali’nin bu sözünden kastı, Hz. Peygamber’in de mensubu olduğu Kureyş kabilesinin Hâşimoğulları soyudur.

ca bu güne mahsus bir durum değildir''¹⁸⁴⁸ diyerek tepkisini açıkça ortaya koymuştur. Doğrusu hayal kırıklığının bir dışı vurumu olarak yansıyan bu tepki, sadece bu seçim sonucuna özgü değil, Hz. Ebûbekir'in halife seçilme sürecinden bu yana var olan gelen bir kırgınlığın devamı niteliği taşımaktadır. Hatırlanacağı üzere ilk gündün beri Hz. Ali, Hz. Peygamber'in en yakın akrabası ve ilk Müslümanlardan biri olması nedeniyle hilafete kendinden daha layık biri olmadığını öne sürerek¹⁸⁴⁹ bu iş için ne kadar hevesli ve arzulu olduğunu göstermiştir. Öyle ki ilk halifenin seçiminde kendisine neden bî'ât etmediğini soran Hz. Ebûbekir'e ''hilafet bizim hakkımız iken, siz bunu elimizden zorla aldınız''¹⁸⁵⁰ yanıtını vermiştir. Böylelikle onun, devletin başına geçmek için zemin arayışına girdiği ve fırsat kolladığı rahatlıkla görülebilmektedir.

3. Şûrâ Heyetinin Vesâyetçi Anlayışı Çağrıştırdığı İddiası

Soruna farklı açılım kazandırması bakımından bu başlık altında, öncelikle vesayet kavramının gelişim evresi sürecinde kazandığı anlamlar itibariyle bilhassa siyaset sahnesinde ortaya çıkan görünümüne dikkat çekilecektir. Açıkçası hukuk kökenli bir kavram olarak toplumsal düzen ihtiyacından ötürü ortaya çıkan vesayet, temelde bir yönetim faaliyetini içermektedir. Bu faaliyet, toplumsal yarar sağlamak adına küçük yaşta yetim ve öksüz kalan veya kendi işlerini yürütemeyecek biçimde akıl hastalığına ya da bunamaya maruz kalan kimselerin menfaatlerini korumak üzere yasal temsilci tayin edilmesi süreciyle başlayan koruyucu bir yönetimdir.¹⁸⁵¹

Kuşkusuz çocukluk, akıl hastalığı, sefihlik ve bunama gibi nedenlere bağlı olarak toplumda bazı kişilerin doğru ve sağlıklı kararlar alamayabilecekleri ve bu anlamda kendilerini yönetemeyecekleri kabul edilmektedir. Bu nedenle bu tür kimselerin sahipsiz bırakılarak kendilerine ya da çevresine zarar verici fiil

¹⁸⁴⁸ Taberî, *Târihu'l-ümem*, 2: 583; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 339.

¹⁸⁴⁹ Taberî, *Târihu'l-ümem*, 3: 476.

¹⁸⁵⁰ Taberî, *Târihu'l-ümem*, 2: 448; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 14.

¹⁸⁵¹ Hukuk literatüründe vesayet, gerçek kişilerin belli zayıflık hâllerine bağlı olarak oluşabilecek olumsuz sonuçları gidermek, dengelemek veya en azından bunları hafifletmek suretiyle onların menfaatlerini güvence altına almayı amaçlar. Bahsedilen hâller genel olarak küçüklük, akıl zayıflığı ve akıl sağlığının yerinde olmaması nedeniyle karar alma gücünden yoksunluk, bağımlılık, yaşlılığa bağlı zayıflıklar, diğer sürekli ve ciddi zayıflık veya tecrübesizlik hâlleri, karakter bozuklukları ve belirli bir yerde bulunamamadır. Sayılan hâllerde kişinin tek başına hukukî işlem yapması veya kendi yönetimini sağlaması mümkün değildir yahut oldukça güçtür. İşte hukuk düzeni, kişinin kendisi için gerekli kişisel önlemleri almaktan mahrum olduğu hâllerde ona vesayeti tedbirlere başvurma imkânı tanımıştır. Böylelikle işlem ehliyeti kısıtlanan kişilerin, kendilerine atanacak gerçek kişiler (vâsî) aracılığıyla eksik iradeleri tamamlanarak hukukî işlemler yapması sağlanır. Aslı Açıköz, *Dar anlamında vesayeti gerektiren hâller ve vesayet altına alınmanın işlem ehliyeti bakımından sonuçları* (İstanbul: 1. bs., On İki Levha Yayıncılık, 2017), 37.

ve davranışlarının önüne geçilebilmesi adına böyle bir yönetime başvurulma ihtiyacı hissedilmiştir. Öyle ki bu yöntem, daha sonra siyasi alana taşınarak kurumsallaşmaya başlamış ve bir devlet yönetim modeli olarak evrilme sürecine girmiştir. Bu kapsamda siyasette kullanımıyla birlikte vesayet, aynı zamanda birbirine yakın ve benzer görünümüleri de yansıtan iki anlama sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, hukuk literatüründeki yasal vesayetten esinlenerek oluşturulan vasilik, diğeri de doğrudan demokrasinin reddedilmesini ifade eden muhafızlıktır.¹⁸⁵²

Nitekim bu anlamlardan biri olan vasilik, daha çok uluslararası arenada geçici ve ara bir model olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında özerk ve bağımsız olmayan sömürge durumundaki ülkelerde yaşayan toplulukların, kendilerince belirleyecekleri yönetim tarzını hayata geçirecek ve geleceklerini şekillendirecek güç ve dirayetten yoksun oldukları bilinen bir gerçektir. Şayet bu ülkelerde yaşayanların iyiliğine ve menfaatine uygun düşen önlemler tespit edilerek işbirliği içerisinde olunmadıkça onların, hızla değişen dünyaya ayak uydurmada başta siyasi, toplumsal ve ekonomik olmak üzere ciddi manada sorunlar ve engellemelerle karşılaşması kaçınılmazdır. Bu amaçla 1945 yılında Birleşmiş Milletler çatısı altında Vesayet Konseyi organı oluşturulmuştur. Vesayet rejimini uygulamakla görevlendirilen bu organ, vesayet altına alınan ülkelerin kendi kendilerini yönetme ve geleceklerini belirleme aşamasına gelmelerine yardımcı olacak vasi devletler atamak suretiyle faaliyet göstermektedir. Bu devletler aracılığıyla o ülkelerde yaşayan insanların, hayatın farklı alanlarında gelişme kaydederek bağımsızlık ve özerklik yolunda önünün açılması hedeflenmektedir.¹⁸⁵³

Bu kapsamda kendini yönetme kriterini sağlayan ve daha sonra yeni Gana devletini oluşturacak olan ilk vesayet bölgesi İngiliz Togoland'ının geçmişine bakıldığında, kabile gruplarının çıkar çatışması ve dar politik hesaplar yüzünden hak ihlallerinin yaşandığı bu bölgenin geleceğinin belirsizliğe doğru sürüklenişi göze çarpmaktadır.¹⁸⁵⁴ Ancak Vesayet Konseyince bu bölgenin sorunlarıyla yakından ilgilenmesi için atanan vasi devletin, on yıl süren bir zaman diliminde farklı kabilelerden oluşan o bölgenin haklarının önceliklerini belirlemeye dönük iyi niyetli çalışmaları olumlu karşılık bulmuş ve neticede

¹⁸⁵² Robert Alan Dahl, *Democracy and its critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), 230-231.

¹⁸⁵³ Leroy Bennett and James Oliver, *International organizations: Principals and issues*, trc. Nasuh Uslu (Ankara: BB101 Yay., 2015), 457-458.

¹⁸⁵⁴ Bennett and Oliver, *International organizations*, 461.

bugünkü yeni Gana devletinin oluşumuna zemin hazırlanmıştır.¹⁸⁵⁵ Her ne kadar kimi vasi devletler tarafından sömürge toprağı üzerinde hâkimiyet kurma niyetiyle zorbalıklara başvurulsa da, Vesayet Konseyi ve Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun uyumlu çalışmaları ve denetimi sayesinde bu tür vasi devletler üzerinde yoğun baskı uygulanarak sömürge devletlerinin haklarının genişletilmesinin yanı sıra özerklik ve bağımsızlıklarına kavuşma sürecini hızlandırmada önemli adımlar atılmıştır.¹⁸⁵⁶ Dolayısıyla bu tablo, vesayet altındaki bölgelerin kabile kavgalarıyla enerjilerini ve kaynaklarını boşa harcamanın önüne geçilmesi açısından kayda değer bir gelişmedir.

Diğer taraftan vesayetın ikinci anlamını oluşturan muhafazlık, tema olarak halkın kendi kendisini yönetmesinin istenilir düzeyde mümkün olmadığı anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre halk, etkili bir şekilde inisiyatif kullanmaya ehil olmadığı için iradesi makbul ve meşru değildir. Zira toplumun geleceğini şekillendirecek kamusal yarar ve ortak iyiye dair bilgi ve birikime, yalnızca halkın ileri gelen yaşlıları ya da soylu ve seçkinlerden oluşan imtiyazlı bir zümre sahiptir. Bunun dışında sıradan kişilerin böyle bir imkâna ve meziyete sahip olması beklenemez.¹⁸⁵⁷ Bu yüzden her toplumda az sayıda bulun-

¹⁸⁵⁵ Bennett and Oliver, *International organizations*, 461. Öte yandan bazı vasi devletler, vesayet bölgesiyle onun bitişindeki sömürge toprağını tek bir ortak hükümet mantığıyla yönetmek için yönetim birlikleri oluşturmuştur. Yerli toplulukların haklarının korunmasına özen gösteren ve vesayet sisteminin hararetle savunucuları, bu tür düzenlemelerin vesayet bölgesini sömürge durumuna düşürerek onun menfaatine zarar vereceğini düşünmüştür. 1950 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun teşvikiyle Vesayet Konseyi, bu tür düzenlemelerin özerklik de dâhil olmak üzere vesayet sisteminin hedeflerinin önünde engel oluşturmaması için böyle birlikleri yakından takip etmek üzere Yönetimsel Birlikler Komitesi'ni oluşturmuştur. Nitekim ortaya konan delillerin çoğu, yönetimsel birliklerin vesayet bölgesindeki yerli halkın haklarına zarar vermediğini ve kendi kendine yönetme yönündeki ilerlemeyi yavaşlatmadığını göstermiştir. Dolayısıyla vesayet sistemi, bağımsızlık yolunda ilerlenmesine katkı sağlamış ve süreci hızlandırmıştır. Bkz. Bennett and Oliver, *International organizations*, 461.

¹⁸⁵⁶ Bennett and Oliver, *International organizations*, 464.

¹⁸⁵⁷ Platon, seçkinlerin bilge ve erdemli olma yönüyle toplumun önderi olduğunu belirtir. Ona göre her toplumda az sayıda bulunan imtiyazlı konumundaki bu insanlar, bu vasıflara doğuştan sahiptirler. Zira toplumda bulunan herkes aynı sınıf içinde, aynı yasalar çerçevesinde değerlendirilemez. Nitekim insanlar yaratılış itibarıyla farklı olduğu için kimileri köle olmak için yaratılmıştır, kimileri de efendi ve önder olmak için yaratılmıştır. Bu sebepten tek kişinin ya da belli bir azınlığın yönetimi ideal olandır. Bkz. Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüpoğlu-Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 135. Benzer şekilde Aristoteles'e göre azınlıkta bulunan seçkin yöneticilerin, bilgelik, erdem ve soyluluk bakımından toplumdaki diğer insanlardan daha üstündür. Onlar böyle meziyetlere doğuştan sahip olduğu için yönetimde hata yapma oranı düşüktür. Dolayısıyla erdem ve soyluluk ilkesinin merkeze alınarak seçim yapıldığı bir yönetim biçimi olan aristokrasinin, her açıdan en iyi, en mükemmel, en seçkin, en dengeli ve en uyumlu kişilerin yönetiminin adıdır. Bkz. David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabcacı Yay., 2011), 395.

duğu iddia edilen bu tür kimselerin, toplumun geri kalan kesimi adına karar verme hakkı ve yetkisi olduğu ve bunun da bir zorunluluk içerdiği savunulmaktadır.¹⁸⁵⁸

Üstelik bu durum, toplumun tümünü ilgilendiren bağlayıcı kararlara sıradan vatandaşların yerine imtiyazlıların katılımını önceleyen ve onların halkın tümü üzerinde gerekli gördüğü yerlerde müdahale ederek muhafazlık görevi üstlendiği izlenimi vermektedir. Aynı zamanda kimi yönüyle ırkçılığı barındıran bu siyasî tekelcilik, toplumun daima karizmatik liderlere ihtiyacı olduğu ve onların vesayetine tabi olacak diğer kesiminin de bu durumu kabullenmeleri ve itaat etmeleri gerektiği vurgusu yapmaktadır.¹⁸⁵⁹ Aksi takdirde kendi kendini yönetmeye muktedir olamayan bir halkın yanlış tercihte bulunması hâlinde toplum, iç çatışma ve kaosa sürüklenerek ağır bedeller ödemek durumunda kalabilir. Buna karşın yapılması gereken, toplumun karar vericiler tarafından sürekli kontrol, denetim ve baskı altında tutulmasıdır.¹⁸⁶⁰ Çünkü halk, ne kendilerine uygulanacak yönetimi ne de yöneticiyi belirleme yeterlilik ve olgunluğa erişmiştir.

Esas itibariyle halka güvenmeme esası üzerine kurulu bu anlayış, siyaseti sadece belli kesime hasretmekte ve bu kesimin de toplumun geri kalanı üzerinde güç ve otorite kurmasının önünü tümüyle açmaktadır. Böylelikle ayrıcalıklı ve seçkin konumunda olan bu kesim, kendi ideolojisini ve söylemini toplumun diğer kesimlerince kabul görmesi için uygun ortam ve zemin oluşturma arayışı içerisine girmektedir. Daha doğrusu onlar, halkın alacağı inisiyatif ve tercihin kendi beklentileriyle örtüşecek düzeye getirme amacını taşımaktadırlar. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için de, topluma doğrudan ya da dolaylı müdahaleyi açık hâle getiren çeşitli denetim mekanizmaları kullanmaktan geri durmamışlardır.¹⁸⁶¹ Dolayısıyla halkın yerine karar vericilerin etkinliğini ve belirleyiciliğini öne çıkaran bu bakışı, Hz. Ömer'in yeni halifenin seçimi için tümüyle Kureys'ten oluşan altı kişilik seçici kurul ataması uygulamasıyla karşılaştırıldığında, aralarında benzeşen ya da ayrışan yönlerinin neler olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu soru, bir bakıma onun bu uygulamasının, halkın vesayet altına alınmış olduğu şeklindeki iddiayı da içermektedir.

Buna göre halife, neye dayanarak ve hangi gerekçeyle seçici kurulu altı ile sınırlandırmıştır? Bu anlamda toplumun tümünü ilgilendiren bir meselede diğer sahâbe niçin yer almamaktadır? Madem o dönemdeki toplumsal yapı ve

¹⁸⁵⁸ David Beetham, *Demokrasi ve insan hakları*, trc. Bilal Canatan (Ankara: Liberte Yay., 2006), 14-15.

¹⁸⁵⁹ Dahl, *Democracy*, 231.

¹⁸⁶⁰ Beetham, *Demokrasi ve insan hakları*, 25.

¹⁸⁶¹ Andrew Heywood, *Siyaset*, trc. Komisyon (Ankara: Liberte Yay., 2006), 548.

koşullar gereği bağlayıcı kararların alınmasında, kişilerin kendi iradelerini temsilen kabile reislerinin etkinliği söz konusu ise, o zaman başta Mekke, Medine ve Tâif olmak üzere İslâmiyet'in egemenliği altına girmiş diğer şehirlerdeki kabilelerin nüfuzlu kişilerinin bu seçime katılımının sağlanması gerekmez miydi?¹⁸⁶² Güya otorite boşluğu sonucu oluşacak siyasî krize mahal vermeme adına yapıldığı iddia edilen¹⁸⁶³ dışlayıcı ve ötekileştirici bu uygulama, sanıldığı gibi aksine irade beyanı olmaksızın topluma ait yetkinin fütursuzca kullanımıdır. Böyle bir uygulamayla halife, Hz. Ebûbekir'in seçilmesinde de güçlü tesiri olan "Kureys'in otoritesi ve üstünlüğü" savının, toplumun tüm kesimince taraftar bulması ve kabullenilmesi için elverişli ortam yaratma çabasına mı girmektedir? Doğrusu onun bu tavrı, vesayetin ikinci anlamını yani muhafazlık görünümünü çağrıştırmaktadır.

Daha öncede belirtildiği üzere bu görünümde, halkın yanlış yapma ihtimalinin yüksek olması ve buna bağlı olarak ortak kararlar almasının tehlikeli sonuçlar doğurabileceği düşüncesinden hareketle onlar için neyin iyi ve doğru olduğu bilgisinin sadece belli bir zümreye atfedilmesi söz konusudur. Bu şekilde toplumun geri kalan kesiminin kendi geleceğini ilgilendiren kararları verme hususunda yetersizliklerini kabullenmeleri gerektiği mesajı verilmektedir. Ayrıca karar verici konumundaki zümrenin sahip olduğu siyasî düşüncenin toplumun tüm kesimince benimsenmesi ve içselleştirilmesi istenmekte ve bunun için de zemin hazırlığı çalışmaları zorunlu görülmektedir. Kısacası bu zümrenin algı yapısıyla uyumlu ve bütünleşik bir toplum oluşturulmak istenmektedir. Böylece aktif ve belirleyici olan bu zümre karşısında yer alabilecek muhalif sesleri susturma ya da en azından onları etkisizleştirme ve zayıf düşürme hedeflenmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in yeni halifenin seçimi için atadığı seçici kurul, Câhiliyye Döneminde olduğu gibi sanki Mekke site devletinin başına geçecek kişiyi belirlemeye benzemektedir.¹⁸⁶⁴

Sadece Mekkeli Kureysîlerden ibaret bu kurula, ön kabul ve dogmalardan uzak tarafsız bir gözle bakıldığında halife, Kureys'i diğer kabilelerden üstün ve ayrıcalıklı görmekle birlikte sahip olduğu bu anlayışın, toplumun diğer kesimince de kabullenilmesinin zeminini oluşturma arayışı içerisinde olduğu izlenimi vermektedir. Zira Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Benî Sa'îde gölgeliğinde toplanan Ensar'a karşı yöneticilik için Kureysîlik şartını ısrarla savunmakta¹⁸⁶⁵ ve inancını o günden bu yana muhafaza etmektedir. Bunun tezahürü de, onun yapmış olduğu bu tercihte karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz kendisi şunu çok iyi biliyordu ki, Hz. Ebu Bekir'in seçilme sürecinden beri top-

¹⁸⁶² Ahmet Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası* (Ankara: 2. bs., Otto Yay., 2015), 136.

¹⁸⁶³ Bâkullânî, *Kitâbu temhîd*, 508.

¹⁸⁶⁴ Akbulut, *Sahabe dönemi iktidar kavgası*, 138.

¹⁸⁶⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1: 9; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 182.

lumda farklı sesler ve tepkiler yankılanmaya devam etmektedir. Öyleyse onun açısından ortaya konması gereken çözüm, sözde toplumsal ayrışmanın yaşana-acağı gerekçesiyle kendi anlayışının toplum nezdinde kabul görmesi ve kökleşmesinin zeminini hazırlamaktır. Başka bir deyişle savunduğu düşünceyle uyumlu hâle gelecek biçimde toplumun yönlendirilmesi ve çıkabilecek itirazların bertaraf edilmesi ya da azaltılması gerekir. Bu amaca hizmet edercesine kendisi, toplumun tümünü ilgilendiren bir meselede, altı kişiyle sınırlı tuttuğu seçici kurulu tümüyle Kureyşîlerden atayarak adeta topluma şu mesajı vermektedir: Devlet yöneticiliği ve lider seçimi, yalnızca Kureyşîlere özgü bir hak ve yetkidir. Bu kabilenin dışındaki hiçbir kabile bu işe girişmemeli ve kendi yetersizliklerinin farkına varmalıdır. Artık bundan böyle diğer kabileler, yönetici olma ya da yöneticiyi belirleme hususunda imkân ve ihtimalinin olmadığına idrakine varmalı ve bir anlamda mevcut durumu kabullenerek itaat etmelidir.

Buradan hareketle denilebilir ki, Hz. Ömer'in bu tasarrufu ilk bakışta şûrâ sistemi gibi görünse de, aslında siyasal yönetimin temeli olan bu sistemden uzak olduğu açıkça ortadadır. Oysa Hz. Peygamber'in şûrâ uygulamalarında, diğer kabile ve toplulukların varlığını yok sayan hiçbir örneğe rastlanılmamaktadır. Tam aksine o, dinî birlik ve kardeşlik içinde toplumsal barış, adalet ve uzlaşmayı önceleyerek bir arada yaşama kültürü esasına dayalı bir toplum yaratmayı amaçlamaktadır. Nitekim âlemlere rahmet olarak gönderilen Peygamberimiz, meselenin ilgili taraflarını ve ehemmiyetini dikkate alarak kimi zaman ashâbının hepsiyle veya bir kısmıyla, kimi zaman da bir ya da birkaç sahâbeyle görüş alışverişinde bulunur ve onlara danışır. Özellikle idarî ve yönetimle ilgili kararların alımı için tüm kabile reislerini istişare amacıyla çağırır ve onlardan emirleri altında bulunan halklarının görüşlerini kendisine iletmelerini isterdi.¹⁸⁶⁶

Böyle yaparak Resûlullah, ashâbının zihninde, onların görüş ve düşüncelerini ne kadar değerli bulduğu ve onları önemseydiği hissi uyandırmıştır. Yine onun bu tavrı, onların kendisine olan sevgi ve bağlılıklarının yanı sıra cesaret ve özgüvenlerini de artırmıştır. Nitekim onlar da, doğru ve isabetli kararların alımı noktasında içtenlikle tüm bilgi, birikim ve tecrübelerini kendisiyle paylaşmaktan geri durmamışlardır. Bu itibarla şu gerçek göz ardı edilmemelidir ki, insanlar bilgi, tecrübe, zekâ düzeyi ve kavrayış kabiliyeti açısından birbirinden farklıdır. Bunun bilincinde olan Hz. Peygamber de ashâbına, dünyalık işlere dâir konularda onların kendisinden daha iyi olabileceğini belirtmiş ve onlarla istişare hâlinde olmuştur. Şayet o, bunu yapmamış olsaydı yani yaşam-

¹⁸⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 66, 97, 159. Hatta vefatına yakın bir zaman diliminde, o dönemdeki sosyal yapının olmazsa olmaz bir teamül olan "idarî makamlara kabilenin nüfuzlularından oluşan yaşlıların atanması" uygulamasının aksine Hz. Peygamber, tüm itirazlara ve tepkilere rağmen, genç bir sahâbe olan Usâme b. Zeyd'i ordu komutanı olarak atamıştır. Bkz. Taberî, *Târihu'l-ümem*, 2: 429; İbn Hişâm, *es-Sîret*, 4: 300.

larını doğrudan ve yakından ilgilendiren konularda onların kararlarına itibar etmeseydi, hem toplumun bir koşullandırması olan ilgisizlik ve kayıtsızlık onlar arasında baş gösterirdi, hem de güvensizlik ve baskı ortamına zemin hazırlanmış olurdu. Bu da paylaşımcı ve bütünleştirici olan şûrânın, hayatın her alanında var olması gereken ortak bir payda olduğunu gösterir.

SONUÇ

Hz. Ömer'in yeni halifenin belirlenmesi için atadığı seçici kurul, her şeyden önce o dönemdeki siyasal gücün kaynağının ne olduğunu göstermesi bakımından dikkate değer ve önemlidir. Zira Hz. Peygamber'in takva dışında her türlü üstünlüğü ve ayrımcılığı reddeden, bir arada yaşama kültürüne dayalı bir toplum inşa etme girişiminin aksine ashâbı, bir türlü kabilecilik ve nepesçilik çizgisini aşamamıştır. Bu durum, onların kültürel değerleri ve geçmiş birikimi ekseninde ilerleyerek siyasal ve toplumsal yaşamlarını şekillendirmiştir. Öyle ki devlet başkanlığı gibi toplumun her bir ferdi ilgilendiren hayafî bir meselede, sanki kendi kabilelerine başkan seçer gibi toplumun diğer kesimini yok sayarcasına duruş sergilemeleri, kabileciliğin onlar için vazgeçilmez ve olmazsa olmaz olduğunu açık bir kanıttır.

Kuşkusuz Hz. Ömer'in adeta Mekke site devletinin başına geçecek kişiyi belirlemeye benzeyen seçici kurulunu, bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Nitekim vesayetin muhafızlık görünümünü yansıtan onun bu yöntemi ve tercihini, diğer Ehli Sünnet âlimleri gibi Bâkîllânî de makbul ve meşru görmektedir. Bu minvalde o, halifenin atadığı heyetin o dönemin şartları ve toplumsal yapı gereği tam anlamıyla şûrâ olduğunu ve bunun siyasî kulvarda örnek alınması gereken bir model olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını ispatlamak için de aklî delilin yanı sıra tevâtür derecesinde gördüğü Hz. Peygamber'den menkul kimi rivayetlere başvurmuştur. Doğrusu onun bu çabası, biçimi ve muhtevası önceden belirlenmiş bir siyasal sistemin ötesinde, dinî kılıfa büründürmek suretiyle meşrulaştırma ve teorileştirme girişiminden başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle müellifin peygamberî rivayetlerle destek arayışı, siyasî uygulama esnasında veya sonrasında oluşan bilgi birikiminin açığa çıkması yani siyasetin dinîleştirilmesidir.

Aslında Bâkîllânî'nin mevcut durumu idealleştirircesine savunma refleksi içerisine girmesinin altında yatan esas nedenin, sahâbenin sorgulanmaması ve eleştiri dışı tutulması gerektiği inancıdır. Ona göre ashâba günah ve isyan izafe eden her rivayet reddedilmelidir. Çünkü onların sarsılmaz îmanları, iyilik ve adaletleri âhâd haberlerle ortadan kaldırılamaz.¹⁸⁶⁷ Tabiatıyla bu inanış, Müslümanların bilinçaltında yer edinin geçmişten ders çıkaran bir anlayışın oluş-

¹⁸⁶⁷ Bâkîllânî, *Kitâbu temhîd*, 482.

ması yerine temize çıkarma adına geçmişin kutsallaştırılması ve yüceltilmesine kaynaklık teşkil etmiştir. Böylelikle Câhiliyyenin siyasî kültürü ve zihniyeti, yaşamın her alanını belirlemeye ve yönlendirmeye başlamıştır. Hâlbuki şu gerçek gözden kaçırılmaktadır ki, Hz. Peygamber hayatta iken sahâbe, vahyin belirlemediği kimi konularda onun görüşüne katılmadığını belirterek tartışmış ve eleştirmiştir. Nasıl oluyor da dinî, siyasî ve idarî otoriteyi temsil eden bir makam olan sevgili Peygamberimizi sahâbe eleştirebiliyor ve sorguluyor; fakat âhirete irtihalinden sonra kendilerinin Câhiliyye âdetlerine tekrar dönmelerinden korktuğunu beyan ettiği bu kimseleri¹⁸⁶⁸ bırakın eleştirmeyi, onları her türlü günah ve isyandan muaf tutulmuş bir melek ya da ilah ilan etme durumuna düşüyoruz. Dinî açıdan tehlikeli sonuçlar doğuran bu vahim tablo, sadece onları Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş ve onun övgüsüne mazhar olmuş en yakın arkadaşları diyerek geçiştirilecek bir durum değildir. Nitekim onun övgüsüne ve güvenine mazhar olan sahâbe, yalnızca Mekkeli Müslümanlardan ibaret değildir; onların dışında Medinelî Müslümanlar ve diğer etnik kimliğe mensup insanlar da yer almaktadır.

O halde en azından o dönem itibarıyla hilafetin merkezi olan Medine'deki Ensâr ve Muhâcirden oluşan toplumun farklı kesimlerinin iradelerini temsilen kabilelerin ileri gelenlerinin, ortak gelecek inşâ etme sürecinde rol oynaması ve sorumluluk alması kadar doğal bir şey yoktur. Dolayısıyla yapılması gereken, siyasî, mezhebî ve etnik kaygıdan uzak bir şekilde geçmişin ortaya koyduğu uygulamaları, Kur'ân'ın getirdiği ve Hz. Peygamber'de karşılık bulan hükümlerle bağdaşır bağdaşmadığının sorgulamasıdır. Yoksa ilahî mesajların bizim için rehber olmasının ve yaşamımızın her anını kuşatmasının bir anlamı olmaz. Neticede Peygamberimizle birlikte gelen Kur'ân, onunla uygulama alanı bulmuş ve sünnet denilen bu alan, ümmet için referans kaynağı ve örnek model oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Aslı. *Dar anlamda vesayeti gerektiren hâller ve vesayet altına alınan işlem ehliyeti bakımından sonuçları*. İstanbul: 1. baskı, On İki Levha Yayıncılık, 2017.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe dönemi iktidar kaogası*. Ankara: 2. baskı, Otto Yayınları, 2015.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed. *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. thk. İmâmüddîn Ahmed Haydâr. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407 / 1986.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu temhîdî'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. nşr. İmâmüddîn Ahmed Haydâr. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiye, 1414 / 1993.

¹⁸⁶⁸ İbn Hişâm, *es-Sîret*, 1: 555-556.

- Beetham, David. *Demokrasi ve insan hakları*. trc. Bilal Canatan. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- Belâzurî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417 / 1996.
- Bennett, Leroy and Oliver, James. *International organizations: Principals and issues*. trc. Nasuh Uslu. Ankara: BB101 Yayınları, 2015.
- Dahl, Robert Alan. *Democracy and its critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm peygamberi*. trc. Saîd Mutlu. İstanbul: İrfan Yayınları, 1972.
- Hamîdullah, Muhammed. *Mecmu'atu'l-vesâiku's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1987.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*. trc. Komisyon. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed 'Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhim el-Ebyârî-'Abdülhafîz es-Sülebî. Mısır: 1355 / 1936.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. 'Abdullah b. 'Abdülmuhşîn. Cize: Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebu 'Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. nşr. Tâhâ Muhammed Zeynî. Kahire: 1327 / 1909.
- İbn Sa'd, Ebu 'Abdullah Muhammed. *Tabakâtu'l-kübra*. nşr. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru's-sadr, 1978.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. trc. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Platon. *Devlet*. trc. Sabahattin Eyüpoğlu-Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Ross, David. *Aristoteles*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. Kahire: 1357 / 1939.
- Vâkidî, Ebu 'Abdullah Muhammed. *Kitâbu'r-ridde*. thk. Yayha el-Cebûrî. Beyrut: 1990.

MEZHEPLER TARİHİ KAYNAKLARINDAN ŞEHRİSTÂNÎ'NİN EL-MİLEL VE'N-NİHAL'İNDE HZ. ÖMER

*Selim ÖZARSLAN**

ÖZET

Bu çalışmada Mezhepler Tarihi kaynaklarında özellikle Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal isimli üç ciltlik eserinde Hz. Ömer b. Hattabla ilgili her türlü bilgi ve değerlendirmeler tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle onun Mezhepler tarihçileri nazarında İslam düşünce tarihine siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik, dinî ve hukukî yönlerden nasıl bir katkı sağladığı belirlenmiş olacaktır. Hz. Ömer, ilk Müslümanlardan olduğu gibi Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların ikinci halifesi olan İslâm önderlerindedir. Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yapmış, aşere-i mübeşşereden biri olma şerefine nail olmuş, Hz. Peygamber'in en yakın sahabîlerinden birisidir. Kızı Hafsa'nın Hz. Peygamberle evliliği hasebiyle Hz. Peygamber'in sıkça istişarede bulunduğu yakın bir dostudur.

Mezhepler tarihçileri özellikle Şehristânî ve Bağdadî, Hz. Ömer'den ve onun yaptığı çeşitli uygulama ve davranışlarından bazen doğrudan Müslümanlar arasında çıkan ilk ihtilaflardan söz ederken bazen de dolaylı yollardan yani çeşitli mezheplerin ve onlara bağlı kelimcülerin sahabe hakkındaki görüşlerini aktarırken söz etmektedirler. Dolaylı yollardan Hz. Ömer'den söz etmelerine Mu'tezile bilginlerinden Nazzâm'ın sahabe hakkındaki olumsuz görüşlerini açıklarken değindiklerini örnek olarak verebiliriz. Buna göre Nazzâm Hz. Ömer'i, Hz. Peygamber'in Ali'yi nass ve tayinle îmamete nasp ettiğini gizlemek ve Sakife günü Ebû Bekir'in hilafetini benimsemekle itham etmiştir.

Mezhepler tarihçileri, Hz. Ömer'in dini, hukukî ve ictimai ve siyasi alanlara ilişkin kararlar aldığını da farklı mezheplerin bu konudaki görüşlerinden bahsederken belirtirler. Örneğin Şehristânî'ye göre Nazzam, Hz. Ömer'i Nasr b. Haccac'ı Medineli kadınların onun yüzünden düşecekleri fitneden korktuğu için Medine'den Basra'ya sürmesinden, cemaatle teravîh kılınması bidatını çıkarmasından, hac mut'asını menetmesinden, âmillerin ve valilerin mallarını müsadere etmesinden dolayı yeni şeyler ihdas etmekle suçlamıştır. Bağdadî,

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Nazzam'ın Hz. Ömer'e şarap içene seksen değnek vurdurmasından dolayı da hücum ettiğini belirtmektedir.

İslam Mezhepler tarihçileri Hz. Ömer devrinde miras ve bazı cezai hükümler konusunda pek çok ihtilafların ortaya çıktığından da söz etmektedirler. Ortaya çıkan bu ihtilaflar arasında dede ve kız kardeşe düşen miras, kelâle, parmakların ve dişlerin diyetleri ve hakkında nass bulunmayan bazı suçlar / cürümler konuları yer almaktadır. Hz. Ömer devrinde Müslümanların meşgul olduğu en önemli şeyin Rumlar ve İranlılarla savaşmaları olduğu vurgulanmıştır.

Başta Şehristânî olmak üzere Mezhepler tarihçileri Hz. Ömer'in hilafeti döneminde İslâm fetihlerinin geniş coğrafyalara yayıldığını, bunda da Hz. Ömer'in yüksek görüş ve siyasi dehasının rol oynadığını belirtmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Ömer b. Hattâb, Siyasî, sosyal, dinî, hukukî içtihat ve uygulamaları, İslam'ın yayılmasındaki rolü.

GİRİŞ

Bu tebliğde Mezhepler Tarihi kaynaklarında özellikle Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal isimli üç ciltlik eserinde Hz. Ömer b. Hattab ile ilgili her türlü bilgi ve değerlendirmeler tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle onun İslam düşünce tarihine siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik, dinî ve hukukî yönlerden nasıl bir katkı sağladığı belirlenmiş olacaktır.

Hz. Ömer, ilk Müslümanlardan olduğu gibi Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların ikinci halifesi olan İslâm önderlerindedir. Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yapmış, aşere-i mübeşşereden biri olma şerefine nail olmuş, Hz. Peygamber'in en yakın sahâbilerinden birisidir. Kızı Hafsa'nın Hz. Peygamberle evliliği hasebiyle Hz. Peygamber'in sıkça istişarede bulunduğu bir sahabîdir. Hz. Ömer'in bazı görüşlerinin nâzil olan âyetlerle teyit edildiği de bilinmektedir.¹⁸⁶⁹

Şehristânî Milel ve'n-Nihal'inde Ömer b. El-Hattab'tan ilk olarak ashop arasındaki ilk niza ve çekişme olarak bilinen Kırtas olayında zikreder. Buna göre Hz. Peygamber'in ölüm hastalığı şiddetlenmiş, bana bir kalem ve kâğıt getirin, size bir kitap yazdırayım ki benden sonra şaşkınlığa düşmeyesiniz,

¹⁸⁶⁹ "Muvâfakât-ı Ömer" denilen bu âyetler arasında şarabın kesin biçimde haram kılınması (el-Bakara 2/219), Hz. Peygamber'in evine gelen kimselerle hanımlarının perde arkasından konuşmasının daha uygun olacağı (el-Ahzâb 33/53), Kâbe'deki Makâm-ı İbrâhim'in namazgâh ittihaz edilmesi (el-Bakara 2/125) ve münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenaze namazının kılınmaması gerektiği (et-Tevbe 9/84) gibi hususlar örnek olarak zikredilebilir (Muvâfakât-ı Ömer konusunun detayları için bkz. Tecrid Tercemesi, II, 346-353; XI, 46-50; İmâdi, s.19 vd.).

demıştır. Orada bulunan Ömer b. el-Hattab, Hz. Peygamber'in ızdırabı arttı, bize Allah'ın kitabı yeter, deyince gürültüler çoğalmış, bunun üzerine Hz. Peygamber, benim yanımdan kalkın gidin, benim yanımda çekişmeniz doğru değil, demıştır. Bunun üzerine İbn Abbas, o ne büyük musibet ki, Hz. Peygamber'in bizim için yazdıracağı kitaba engel oldu, demıştır.¹⁸⁷⁰

Şehristânî, Hz. Ömer'in ismini ikinci defa Hz. Peygamber'in ölümü hususuyla ilgili yaptığı konuşmasında zikreder. Buna göre Ömer b. Hattab "Kim Muhammed öldü derse şu kılıcımla onu öldürürüm, O İsa b. Meryem gibi göğe yükseldi" demiş, orada bulunan Ebu Bekir "Kim Muhammed'e ibadet ediyorsa, bilsin ki, o ölmüştür. Kim Muhammed'in ilâhına ibadet ediyorsa bilsin ki, Allah diridir, ölmez ve ölmeyecektir" dedikten sonra "*Muhammed ancak bir peygamberdir, ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. O ölür veya öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz? Kim böyle yaparsa Allah'a hiçbir zarar vermiş olmaz, Allah şükredenleri ödüllendirecektir*"¹⁸⁷¹ ayetini okudu. Bağdâdî'ye göre Hz. Ebu Bekir es-Siddık oradakilere Allah'ın Rasülü hakkındaki "*Şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecekler*"¹⁸⁷² ayetini okumuştur.¹⁸⁷³ Bunun üzerine orada bulunan sahâbiler Ebu Bekir'in sözüne itimad ettiler ve Hz. Peygamber'in vefat ettiğine kanaat getirdiler. Hz. Ömer de bu ayeti Ebu Bekir okuyuncaya kadar sanki hiç duymadığını belirtmiştir.¹⁸⁷⁴

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte İslam ümmeti arasında ortaya çıkan en büyük anlaşmazlık onun yerine kimin devlet başkanı olacağı konusunda olmuştur. İslam'da dini meselelerin hiç birinde, devlet başkanlığı konusunda olduğu kadar taraflar birbirine karşı silahla mücadele etmemiş-

¹⁸⁷⁰ Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., I-III s.11-12.

¹⁸⁷¹ Al-i İmran, 3/144. Bu ayetin inmesine sebep olan olay tefsirlerde şöyle anlatılır: Uhud Savaşında Resulullah'ın dişi müşriklerden Abdullah b. Kâime'nın attığı taşla kırılmış ve yüzü kan revan içinde kalmıştı. Bu durumdan hareketle İbn Kâime'nın "Muhammed'i öldürdüm" dediğini duyan biri "Muhammed öldürüldü" diye bağırmağa başlamış, bu yalan haberi duyan Müslümanlar paniğe kapılmış ve sendelemişlerdi. Resulullah ise "buradayım, buraya gelin" diye bağırıyordu. Hz. Peygamber'i ortalarına alan 30 civarındaki Müslüman mücahitler canları pahasına onu korudular. Bu ayetle yukarıda belirtilen yalan haber üzerine sendeleyeni ve infiale kapılan Müslümanlar tenkit edilmekte; Hz. Peygamber'in ölümlü ve fâni, İslâm'ın ise bâki ve sonsuz olduğu; Hz. Muhammed ölse bile Müslümanların bunu sükûnetle karşılamaları ve dinlerinde sebat etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bkz. İbn Kesir, Ebi'l-Fidâ, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü'l-Kayyime, Kahire, 1414/1993, c. I, s. 386-387; Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Çelik-Şura, İstanbul, trs. c. II, s. 394-395.

¹⁸⁷² Zümer, 39/30. Bu ayet, kâfirlerin Allah resulünün ölmesini temenni etmeleri ve bunu beklemeleri üzerine indirilmiştir.

¹⁸⁷³ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, s. 15.

¹⁸⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 12.

lerdir. Şehristânî'nin Hz. Ömer'den bahsettiği hususlardan biri de Hz. Peygamber'in vefatını takiben Muhacirler ve Ensar'ın imamet konusundaki ihtilaflarının çözümünde oynadığı rolle ilişkilidir. Ensar'ın Beni Saide Sakife-si'nde toplanarak bizden bir emir, sizden bir olacak dedikten sonra kabile reisleri Sa'd b. Ubade¹⁸⁷⁵'nin emirliği üzerinde ittifak ettiklerini işiten Hz. Ömer ve Ebu Bekir derhal toplantı yerine gittiler. Şehristânî, imamet konusundaki ihtilafın Muhacirler lehine sonuçlanmasında Hz. Ömer'in etkinliğini Hz. Ömer'in kendi ağızıyla şöyle anlatır: "Yolda giderken söyleyeceklerimi kendi zihnimde tasarladım, toplantı yerine vardığımızda da konuşmak istedim. Ancak Ebu Bekir bana 'sus', işareti yaptıktan sonra Allah'a hamd, sena ve övgüde bulunarak, sanki kendisine gaybden haber verilmişçesine benim söylemeyi düşündüğüm şeyleri söyleyiverdi. Daha Ensar söze başlamadan ben elimi Ebu Bekir'e uzattım ve ona biat ettim. Bunun üzerine oradaki insanlar da Ebu Bekir'e biat ettiler, böylece fitne ateşi sönmüş oldu. Öyle ki Ebu Bekir'e yapılan biat ani bir şekilde oldu. Allah Müslümanları sonucunda bir kötülük / şer çıkmasından korudu, şayet bunun benzerini yapmaya teşebbüs eden olursa, onu öldürünüz. Kim Müslümanlarla istişare etmeden bir kimseye biat ederse, kendini aldatmış olur ve helake maruz kalır, bu durumda her ikisinin de öldürülmesi gerekir" demiştir.¹⁸⁷⁶

Şehristânî, Ensar'ın hilafet konusundaki iddiasından Ebu Bekir'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "*İmamlar Kureyş'tendir*"¹⁸⁷⁷ hadisi dolayısıyla vazgeçtiğini belirtmiştir.¹⁸⁷⁸ Bağdadî bu hadisi Ebu Bekir'in adını zikretmeksizin Kureyş tarafından ileri sürüldüğünü, bunun üzerine Ensar'ın başkanlık iddiasından vazgeçtiğini ancak bu anlaşmazlığın kendi zamanlarına kadar devam ettiğini ifade eder.¹⁸⁷⁹ Sakife'de yapılan biattan sonra Hz. Ebu Bekir mescide gelmiş, Ümeyye oğullarından Ebu Süfyan, Haşim oğullarından bir topluluk ve Hz. Peygamber'in teçhiz, tekfin ve defni ile ilgili işlerle uğraştığından kabrinden ayrılmayan, halife seçimi konusunda olumlu ya da olumsuz her hangi bir şey ileri sürmeyen Hz. Ali b. Ebi Talib dışında bütün insanlar kendi arzuları ile akın akın gelerek Ebu Bekir'e biat etmişlerdir.¹⁸⁸⁰

¹⁸⁷⁵ Sa'd b. Ubade, Medineli Ensarı oluşturan iki kabileden (Evs ve Hazrec) Hazrec'in başkanıdır. Beni Saide'de Ensarın halife namzeti olmuştur. Akabe beyatlarında ve Bedirde bulunmuştur. Ailece cömertliği ile meşhurdur. Geceleri Suffa ehli ile birlikte kalırdı. Hicretin 15. Senesinde 637'de vefat etmiştir. Bkz. İbnü'l- Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen, *Üsdü'l-Ğâbe fi Marifeti's-Sahabe*, Kahire, 1970, II, 283.

¹⁸⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 13.

¹⁸⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1405/1985, III, 129, IV, 421.

¹⁸⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 13.

¹⁸⁷⁹ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 16.

¹⁸⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 13.

Mezhepler Tarihi kaynaklarında Hz. Ömer'in ismi Hz. Ebu Bekir döneminde zekât vermek istemeyenlerle ilgili farklı görüş belirtenler arasında geçer. Kimileri onlarla kâfirlerle yapıldığı gibi savaş yapılamayacağını ileri sürerken kimileri de onlarla savaşılacağını ileri sürmüştür. Halife Ebu Bekir de ikinci görüşü kabul ettiğini şu sözleriyle dile getirmiştir: “Hz. Peygamber’e zekât olarak getirdikleri bir oğlağın yularını dahi getirmezlerse, onlarla savaşırım.” Hz. Ömer b. El-Hattab’ın bu konuda farklı bir görüşte olması hasebiyle kendisi halife olunca onlardan alınan malları içtihadı gereğince geri iade ettiği, hapse mahkûm olanları ve esir alınanları da salıvermiş olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁸¹

Peygamberlik taslayarak dinden çıkan ve Şam’a sürülene kadar kendisiyle savaşılan Tuleyha b. Huveylid el-Esedî, Hz. Ömer zamanında yeniden İslam’a dönmüş, Sa’d b. Ebî Vakkâs¹⁸⁸² ile birlikte Kâdisiyye savaşına katılmış, Nihâvend harbinde (H. 21 / 641) şehit edilmiştir.¹⁸⁸³

Hz. Ömer’in isminin geçtiği olaylardan bir diğeri de birinci İslâm Halifesi Ebu Bekir’in vefatı esnasında Hz. Ömer’i halifelik için görevlendirdiği hususudur. Şehristânî, Hz. Ömer’i kastederek, “sert ve kaba bir adamı bizim başımıza getirdin” diyenlere karşı Hz. Ebu Bekir’in “Eğer Rabbim bana kıyamet gününde bunu sorarsa, başlarına en iyilerini getirdim, derim” diyerek cevap verdiğini” belirtir.¹⁸⁸⁴ Buradan bir kısım sahabenin Hz. Ömer’i sert ve katı bir yapıya sahip olmakla tavsif ettiklerini anlıyoruz.

Öte yandan Hz. Ömer devrinde miras ve bazı cezai hükümler konusunda pek çok ihtilafların ortaya çıktığı belirtilmektedir. Ortaya çıkan bu ihtilaflar arasında dede ve kız kardeşe düşen miras, kelâle¹⁸⁸⁵, parmakların ve dişlerin diyetleri ve hakkında nass bulunmayan bazı suçlar / cürümler konuları yer almaktadır. Hz. Ömer devrinde Müslümanların meşgul olduğu en önemli şeyin Rumlar ve İranlılarla savaşmaları olmuştur.¹⁸⁸⁶ Bu savaşlar neticesinde Allah Müslümanlara birçok fethi müyesser kılmış, birçok esir ve ganimete sahip olmuşlardır. Bu fetihler sonucu İslam daveti çok geniş alanlara yayılmış, Araplar İslam’ı kabul etmiş, diğer milletler de yumuşamıştır. Bütün bu olumlu gelişmeler Hz. Ömer’in yüksek rey ve görüşleri doğrultusunda vuku bulmuştur.¹⁸⁸⁷

İyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak prensibine dayanan Hisbe kurumu ya da sistemini ilk defa uygulamaya başlayan Ömer b. Hattâb’dır. Hisbe

¹⁸⁸¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 14.

¹⁸⁸² Sa’d b. Ebî Vakkâs, sahabenin ileri gelenlerinden olup hayatlarında Cennetle müjdelenen on kişiden (Aşere-i Mübeşşere) biridir. Irak fâtihidir. Medine’de 55/675’de vefat etmiştir.

¹⁸⁸³ Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 16.

¹⁸⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 14.

¹⁸⁸⁵ Kelâle: Miras’ta babası ve çocukları olmayan kimse demektir.

¹⁸⁸⁶ Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 17; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 14.

¹⁸⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 14.

kurumunun varlığı Hz. Peygamber dönemine uzanır. O, Medine çarşısında Hz. Ömer'in yakınlarından olan Şifa binti Abdullah isimli bir kadını bu görevi ifa etmekle vazifelendirmiştir. Hz. Ömer'in halifelîği devrinde de bu kadın aynı vazifesini yerine getirmeye devam etmiştir.

Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Hz. Peygamber zamanında Medine'den kovulmuş, Hz. Peygamber'in taredettiği kişi diye anılan Hakem b. Ümeyye'yi, Hz. Osman'ın affedilerek Medine'ye dönmesi isteğini kabul etmeyerek, Yemen'de bulunduğu yerden 40 fersah daha uzağa sürdüğü Şehristânî tarafından kaydedilmektedir.¹⁸⁸⁸ Biz Şehristânî'nin bu ifadesinden Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve kararlarına ne derece sadık olduğu ve onlar hakkında taviz vermediğini çıkarıyoruz.

Mezhepler tarihçileri özellikle Şehristânî ve Bağdadî, Hz. Ömer'den ve onun yaptığı çeşitli uygulama ve davranışlarından bazen doğrudan Müslümanlar arasında çıkan ilk ihtilaflardan söz ederken bazen de dolaylı yollardan yani çeşitli mezheplerin ve onlara bağlı kelimcilerin sahabe hakkındaki görüşlerini aktarırken söz etmektedirler. Dolaylı yollardan Hz. Ömer'den söz etmelerine Mu'tezile bilginlerinden Nazzam'ın sahabe hakkındaki olumsuz görüşlerini açıklarken değindiklerini örnek olarak verebiliriz.¹⁸⁸⁹ Buna göre Nazzam Hz. Ömer'i, Hz. Peygamber'in Ali'yi nass ve tayinle îmamete nasp ettiğini gizlemek ve Sakife günü Ebû Bekir'in hilafetini benimsemekle itham etmiştir. Hudeybiye günü Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e söylediği " Biz hak üzere, onlar da batıl üzere değiller mi?" şeklindeki sözüne Hz. Peygamber'in "evet" şeklindeki cevabı üzerine "o halde dinimiz konusunda niçin aşağılanıyoruz?" sözünden dolayı şek ve dinde tereddüt gösterdiğini ve Hz. Peygamber'in hükmüne teslim olmadığını belirtir. Nazzam, Hz. Ömer'in Sakife günü Hz. Fatıma'nın karnına vurduğunu, çocuğunu düşürmesine sebep olduğunu, akabinden "Fatıma'nın evini içindekilerle birlikte yakın" diyerek bağırduğunu, hâlbuki evde Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den başka kimsenin bulunmadığını söylemiştir. Şehristânî'ye göre Nazzam, Hz. Ömer'i Nasr b. Haccac'ı Medineli kadınların onun yüzünden düşecekleri fitneden korktuğu için Medine'den Basra'ya sürmesinden, cemaatle teravih kılınması bidatını çıkarmasından, hac mut'asını menetmesinden, âmillerin ve valilerin mallarını müsadere etmesinden dolayı yeni şeyler ihdas etmekle suçlamıştır.¹⁸⁹⁰ Bağdadî, Nazzam'ın Hz. Ömer'e şarap içene seksen değnek vurdurmasından dolayı da hücum ettiğini belirtmektedir.¹⁸⁹¹

¹⁸⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 15.

¹⁸⁸⁹ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *İ'tikâdatü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (el-Mürşidü'l-Emin ile birlikte) Kahire, 1398/1978, 33.

¹⁸⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 50-51; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 249.

¹⁸⁹¹ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 249.

Şehristânî, Nazzâm'ın Hz. Osman b. Affan'ı halifeliği döneminde Hz. Peygamber'in sürgün ettiği Hakem b. Umeyye'yi Medine'ye getirdiği, Hz. Peygamber'in sahabesi Ebu Zerr'i Rabeze'ye sürdüğü, insanların en kötülerinden biri olan Velid b. Ukbe'yi Kufe'ye, Muaviye'yi Şam'a, Abdullah b. Âmir'i Basra'ya vali tayin ettiği, kendisinin düzenini altüst eden Mervan b. Hakemi kızıyla evlendirdiği, mushafın hazırlanması sürecinde Abdullah b. Mesud'u dövmesi ve başka sebeplerden dolayı tenkit ettiğini de belirtir.¹⁸⁹² Bağdâdî'ye göre Nazzam, Hz. Osman'ı malın eşit olarak dede, anne ve kız kardeş arasında bölünmesi ile ilgili olarak el-Harkâ' görüşünden dolayı da kınamıştır.¹⁸⁹³ Nazzâm sadece Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı yaptıkları bazı uygulamalarından dolayı ayıplamamış, çocukların cariye olan anneleri (ummu'l-veled) hakkındaki fetvası ile "ben onların satılabilecekleri yönündeki görüşümü söylüyorum"¹⁸⁹⁴ şeklindeki sözlerinden dolayı Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud'u, yine, "Saîd / Mesut annesinin karnında saîddir, şakî / bedbaht de annesinin karnında şakîdir"¹⁸⁹⁵ şeklinde rivayetiyle, ayın ayrılmasıyla (inşikak-ı kamer) ilgili rivayetinden ve cinleri çingenelere benzetmesinden dolayı İbn Mesud'u da yalanlamıştır. Şehristânî'nin belirttiğine göre cinleri de doğrudan inkar etmiş ve bir çok sahabe hakkında ileri geri sözler sarf etmiştir.¹⁸⁹⁶

Mezhepler Tarihçisi ve kalamcı olan Şehristânî'nin Milel ve'n-Nihal isimli eserinde dikkatimizi çeken hususlardan biri de onun Hz. Ömer, Ebu Bekir ve Osman b. Affan'dan söz ederken yalnızca isimlerini zikretmesi,¹⁸⁹⁷ Hz. Ali'den söz ederken ise Emiru'l-Müminin (Müminlerin Emiri / Başkanı) ve Kerramallâhü vechehu (Allah yüzünü aydınlatsın) gibi yüceltici sıfat ve dualarla anması olmuştur.¹⁸⁹⁸ Bu durum Şia'ya meyilli olabileceği yorumlarına sebebiyet vermiş olsa da biz bu durumu Peygamber'e yakınlığından dolayı Hz. Ali'ye özel sevgisi ve ilgisi olarak yorumlamak istiyoruz.

Hicretin 23. Yılında Zilhicce ayında (644) hançerle yaralanan ve üç veya yedi gün sonra ölen Hz. Ömer¹⁸⁹⁹, kendisinden sonra kimin devlet başkanı olacağını soranlara altı kişilik şûra üyelerine bu işi havale ettiğini belirtmiştir. Hz.

¹⁸⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 51.

¹⁸⁹³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 249-250.

¹⁸⁹⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 249.

¹⁸⁹⁵ Müslim, *Sahih*, "Kader", 3, 4; İbn Mace, *Sünen*, "Mukaddime", 7

¹⁸⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 51-52; Ayrıca bkz. Râzî, *İ'tikâdatü Fırak'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 33.

¹⁸⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 12, 13, 14. Bir yerde Hz. Osman'dan bahsederken radyellahu anhu der. s. 14.

¹⁸⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 13, 16, 106, 107gg vd.

¹⁸⁹⁹ Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, Halife b. Hayyât Tarihi, çev. Abdulhalik Bakır, Ankara, 2001, 190.

Ömer'in halifeliği şûraya bırakması hususunda bir takım ihtilaflar ortaya çıksa da Ömer b. Hattab'ın ölümünün ardından şûra üyelerinden Osman b. Affan'ın halife olarak seçilmesiyle bu sorun aşılmıştır.¹⁹⁰⁰

SONUÇ

Mezhepler Tarihçileri özellikle Şehristânî ve Bağdâdî Hz. Ömer'den onun siyasî, dini, fikhî, hukukî kararlarından çeşitli münasebetle zikretmişlerdir. Şehristânî ve Bağdadî Hz. Ömer'den ve İslam tarihinde oynadığı rolden söz ederken eserlerinde onunla ilgili müstakil bir bölüm ayırmamışlar; bilakis kitaplarının başlangıç kısmında yer alan İslam toplumu içinde ortaya çıkan ilk şüphe ve ihtilaflar ve İslam Ümmetinin nasıl bölündüğü başlığı içerisinde ve çeşitli mezheplerin ve mezheplere bağlı kelamcılarının görüşlerini zikrederken Hz. Ömer'in uygulamalarından söz etmişlerdir. Onun zamanında İslam fetihlerinin çoğaldığı, Rum ve İran gibi bir çok ülkenin İslam topraklarına dahil edildiği, ele geçirilen esir ve ganimetler sonucu Müslümanların refah ve zenginliklerinin arttığı, kelâle başta olmak üzere miras, bazı diyetler ve hakkında nas bulunmayan bazı suçlarla ilgili bir çok farklı görüşün ortaya çıktığı vurgulanmıştır.

¹⁹⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 14. Hz. Ömer'in cenaze namazını Suheyb Hz. Peygamber'in mezarı ile Minber arasında kıldırdı. Onun halifeliği 10 yıl, altı ay beş veya dokuz gün sürmüştür. Bkz. Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, Halife b. Hayyât Tarihi, s. 191.

ŞİÎ-İMÂMÎYYE'DE HZ. ÖMER'E YÖNELİK ALGI

*Hanîfi ŞAHİN**

ÖZET

Hiz. Ömer, Sünnî tarih telakkisinde kendisinden sitayişle bahsedilen, Hiz. Peygamber'in etrafındaki kurucu neslin içinde yer alan önemli isimlerden biridir. Dirayeti ve keskin görüşlülüğüne tarihin tanıklık ettiği bu seçkin sahabi, İmamîyye Şiası'na ait kaynaklarda benzer bir kabule mazhar olmamıştır. İmamî düşüncede ashabın önemi Hiz. Peygamber'e olan konumuna ya da bireysel faziletine göre değil, Hiz. Ali ile olan ilişkisinin niteliğine göre şekillenmiştir. Bu nedenle olsa gerektir ki, hemen tüm Şii kaynak türlerinde "sahabe" vasfı bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda az kişiye layık görülmüştür. Şii literatürde Ömer, Hiz. Peygamber'e karşı nezaketsiz davranan, imameti gasp eden, ashabı baskı altına alan, başta Ali ve Fatma olmak üzere Ehl-i Bey'e düşmanlık eden, gerçekleştirdiği İran fetihleriyle İslam'ın hoşgörü dini olma vasfını yıkarak İslam'ı kılıç dini olarak sunan bir kişiliktir. Bu kaynaklarda Ömer'in yaptığı hiçbir tasarruf olumlu karşılanmaz; Ömer şârî gibi hareket etmekle suçlanır; kötülüğün tipolojisi olarak sunulur. Ömer'i eleştirmek için ona hakaret içerikli çeşitli lakaplar nispet edilir; onun soyu ile ilgili tan edici ifadeler yer verilir. Bu yorumlara ulaşmak için standardı olmayan bir tevil anlayışı ile nasslardan iktibaslar yapılır.

Anahtar Kelimeler: İmamîyye Şiası, Hiz. Ömer, Hiz. Ali, Hiz. Fatma, İmamet.

GİRİŞ

Sünnî literatür açısından Hiz. Ömer (ö.23 / 644) Hiz. Ebu Bekir (ö.13 / 634) 'den sonra Müslümanların ikinci halifesidir. O, Hiz. Peygamber'in "Allah'ım bu dini iki Ömer'den biriyle aziz kıl." şeklindeki duasının karşılığı olarak kabul edilir. Ömer, Müslüman oluşuyla sadece Mekke'de sıkışık kalan Müslümanlar için moral kaynağı olmamış yanı sıra Müslümanların ilk defa Kâbe'de toplu olarak namaz kılabilmelerine ve İslam'ın birçok şearini yani İslam'ı görünür kı-

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

lan unsurları açıktan yapar hale gelebilmelerine önemli katkı sağlamıştır.¹⁹⁰¹ Hz. Ömer, derin görüş sahibi, basireti yüksek, adeta gerçeğin dile gelmiş hali¹⁹⁰² olarak görülmektedir. Rivayetlere göre Hz. Ebu Bekir ashabin ileri gelenleriyle hilafet konusunu istişare ettiğinde aklından geçen ismin Ömer olduğunu söylemiştir. Ashaptan bazılarının Ömer'in sert mizacına işaret ettiği, ancak Hz. Ebu Bekir'in Ömer'in bu özelliğinin farkında olmakla birlikte ideal bir halife olduğu konusunda ashabi ikna ettiği kaydedilmektedir.¹⁹⁰³

Hz. Ömer'in itibar sahibi olmasında onun zamanın ruhunu iyi okuması ve İslam tarihindeki birçok kurumun ilk kurucusu olmasının önemli bir etkisi vardır.¹⁹⁰⁴ Bu nedenle Hz. Ömer döneminin en bariz özeliği fütuhatlar ve devletin kurumsallaşmasıdır. Fetihlerin önemli bir kısmı, kendisinin danışman olarak görev aldığı Hz. Ebu Bekir döneminde başlamış olsa da bitirme işi Hz. Ömer'e nasip olmuştur. Onun döneminde gerçekleştirilen fetihleri; İran-İrak fetihleri, Suriye fetihleri, Cezire fetihleri, Mısır fetihleri şeklindeki başlıklar halinde incelemek mümkündür.¹⁹⁰⁵

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in danışma heyetinde yer aldığı gibi Hz. Ebu Bekir döneminde de aktif şekilde bu göreve devam etmiştir. O, bu süreçte edindiği tecrübeleri kendi hilafetine kolayca taşımıştır. Hz. Ömer, yönetimde din farkı gözetmeden alanında ehil olan hemen herkes ile istişareye önem vermiştir.¹⁹⁰⁶ Onun yönetiminde vazgeçmediği bir diğer husus da kamu adına görev yapan tüm memurları, idarecileri denetleme konusunda hassasiyet göstermesidir. Hz. Ömer, gerek barış gerekse savaş ortamında görev verdiği kamu görevlilerini farklı şekillerde denetlemeye tabi tutmuş, uygun gördüğünde bu kişilere ceza vermekten geri durmamıştır.¹⁹⁰⁷

Hz. Ömer'in cahiliyye dönemindeki yaşam tarzı, İslam'a giriş şekli, Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in rehberliğinde gösterdiği gelişimi, sert

¹⁹⁰¹ İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar (150/767), *Siretu İbn İshak*, thk. Ahmed Ferid el-Mezid (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2004), 221, 225; İbn Sad, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri (230/845)*Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), III: 249.

¹⁹⁰² Tirmizi, Menakib, 18.

¹⁹⁰³ Bk. Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac* (Beyrut: Daru'l-Marife 1979),11-12; İbn Sad, Tabakât, III: 254-255.

¹⁹⁰⁴ Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2: Hz. Ömer*, 4. bs. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11.

¹⁹⁰⁵ Detay için bkz. Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi: Hulefa-İ Raşidin Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 115-151.

¹⁹⁰⁶ İbn Sad, Tabakât, II: 302-303. Hz. Ömer, Kadisiye savaşında Müslümanlara karşı savaşan ve esir düşen bir İranlı komutana "İsfahan mı Azerbaycan mı önce fethedilmeli?" şeklinde görüşünü sormuştur. Bk. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 35.

¹⁹⁰⁷ Bk. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 125; İbn Sa'd, Tabakât, III: 293; Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Tarihü't-Taberi:Tarihü'l-Ümem ve'l-Müluk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru Süveydan (Beyrut: ts.),IV: 165.

mizacını Hz. Peygamber'e dahi yansıtacak tabiatı, İslam'a aykırı gördüğü hususların eleştirisindeki sert tutumu, yeri geldiğinde Hz. Peygamber'in uygulamalarını sorgulayan davranışları kaynaklarda sıklıkla dile getirilmektedir. Aynı kaynakların üzerinde durduğu bir diğer husus da Hz. Ömer'in İslam'a büyük hizmetlerinin dokunduğu gerçeğidir. Hz. Ömer, literatürde *Muvâfakât-ı Ömer*¹⁹⁰⁸ adıyla bilinen ve onun feraset ve din hassasiyetinin yansımaları olarak görülebilecek eleştirileri ve önerileri Kur'an tarafından desteklenen bir sahabîdir.¹⁹⁰⁹ Onun din anlayışı tüm Müslümanları etkilemiş olsa da özellikle tarihte İbrahim en-Nehai (ö.96 / 714) Hammad b. Ebu Süleyman (ö.120 / 738) ve Ebu Hanife'nin (150 / 767) öncülüğünü yaptığı Ashabu'r-Rey düşüncesinin şekillenmesine önemli katkısı olduğu ileri sürülebilir.

Sünnî kaynaklarda çok sayıda olumlu vasıflarla tavsif edilen Hz. Ömer, maalesef tüm İslam mezhepleri tarafından aynı kabule mazhar olamamıştır. Tarihte birçok sahabeye karşı yapılan yanlışlık, Hz. Ömer'e de yapılmıştır, zira hemen herkesin kendine uygun bir Ömer tipolojisinin olduğu görülmektedir. Özellikle sözlü kültürden yazılı geleneğe geçiş aşamasında,¹⁹¹⁰ hele birde mezhebi anlamda kopuşların, ötekileştirme ameliyelerinin tam anlamıyla yerleştiği zaman dilimlerinde, önce inanan daha sonra inanılan değerler eşliğinde yeni bir tarih inşa eden yapılarda bu tür algı farklılıklarının daha net olarak ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Bu perspektif, paradigma farklılığı yaşayan mezheplere yansıtıldığında iş tam anlamıyla içinden çıkılmaz bir hale dönüşmektedir. Özellikle Şii-İmâmî ekolün Hz. Ömer'e dair insafları zorlayan bir duruş sergilediğini ifade etmek gerekir. Bu tebliğde Şii İmâmî kaynakların Ömer algısına bakılacak, Şii düşüncesinin Ömer algısının manipulatif / kurgu bir karakter taşıdığını gösteren iddiaları ortaya konulacaktır.

1. Şii Düşüncede Sahabe

İslam düşünce tarihinde sahabe Hz. Peygamber'i bir bütün olarak sonraki nesillere taşıyan kurucu nesil olarak görülür. Onlar Hz. Peygamber'i sağlığında görmüş, onun manevi eğitiminden geçmiş, dini ve fikri tecrübesine bizzat şahit olmuş insanlardır. Bu durum onlara dinde birer otorite olma imkânı

¹⁹⁰⁸ Yirmiye yakın meselede vahyin Hz. Ömer'in görüşlerine uygun biçimde geldiğini belirtmek üzere kullanılan *muwâfakâtü Ömer* tabiri teşriin ruhunu kavrama hususundaki özelliğini vurgulama amacı taşır. Konuyla ilgili detay için bk. Muhsin Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkıhı* (Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987); İmâdi Hâmid b. Alî b. İbrâhîm Dımaşki (1170/1758), *ed-Dürerü'l-Müstetab: Fî Muwafakati Ömer b. Hattab ve Ebî Bekr ve Ali Ebî Turab ve Tercümetuhum Maa Uddeti Mine'l-Ashab*, thk. Mustafa Osman Samide (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1996.

¹⁹⁰⁹ Hz. Ömer'in faaliyetleri hakkında detay için bkz. Buhârî, *Fezâilü'l-Kurân*, 3.

¹⁹¹⁰ Konuyla ilgili detay için bk. M. Hanefi Palabıyık, "Sözlü Gelenekten İslam Tarihçiliğine", *İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu* [(14-15 Mayıs 2008/Şanlıurfa), 2008], 5-48.

sunmuştur. Çünkü onlar vahyin nüzulüne şahit olmuşlar, Hz. Peygamber'le birlikte din adına nice zorluklara katlanmışlar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da İslam'ın yayılması için bil fiil çalışmışlardır.¹⁹¹¹

Şu hususu tespit olarak ifade etmek gerekir ki, Şîî düşüncede ashabin önemi Hz. Peygamber'e olan konumuna ya da bireysel faziletine göre değil, Hz. Ali ile olan ilişkisinin niteliğine göre şekillenmiştir. Bu nedenle olsa gerekir ki, hemen tüm Şîî kaynak türlerinde "sahabe" vasfı bir elin parmaklarını geçemeyecek sayıda az kişiye layık görülmüştür. Şia'nın sahabeye bakışı bununla da sınırlı kalmamış; Ali'nin karışında yer almak *irtidat*; başına gelen olaylarda sessiz kalıp Ali'den taraf olmamak ise *küfür* hali olarak değerlendirilmiştir. Bu yorumlara ulaşmak için, standardı olmayan bir tevil anlayışı ile nasslardan ıktibaslar yapılmıştır.¹⁹¹²Şîî düşüncede Ali'nin imâmeti nasla tayin edilmiş olarak kabul edildiği için insanlar bu meseleyi, sanki kendilerine bırakılmış bir vazife olarak görmek suretiyle, *dini* olan bir konuda kendilerince bir çözüm bulduklarını sanmışlardır. Bu nedenle de Hz. Ali'yi dışlayıcı, mağdur edici sonuç veren her türlü faaliyet içerisinde yer alan ashâb mürted olarak sunulmaktadır.¹⁹¹³

Şîî düşüncede sahabe ile ilgili bu iddia ve nitelermeler, ilk dönemden başlamak üzere Şîî muhayyileyi oluşturan ve varlığını sürdürmesine katkı sağlayan kaynaklarda görülmektedir. Bu nedenle Şîî telakkide sahabe dönemi, İslam'ın diğer dönemlerinden herhangi bir farklılık taşımaz. Mezheplerin ilk döneme, raşid halifelere, sahabe ve tabiin dönemlerine bakışları müntesiplerini etki altına almaktadır. Bu etki o kadar güçlü olmuştur ki, örneğin Sünnî paradigma İslam'a neredeyse bütünüyle tarihin bu bölümünden bakmaktadır. Oysa Sünnî telakkide bu dönem ve sahabe, siyaset, hukuk, dini ilimlerin teşekkü-

¹⁹¹¹ M. Zeki İçsan, "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe: Sahâbe Kimliği ve Algısı*, [(Tebliğ ve Müzâkereler,Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan Sakarya), İstanbul 2013], 205.

¹⁹¹² Şiilerce ashabin irtidadına delil olarak gösterilen ayetlere örnek için bk. Bakara, 2/253; Ali-i İmran, 3/144; Nisa, 4/150-151; Maide, 5/54, 71; Enâm 6/159.

Bu ayetlerin Şîî ulema tarafından yorumlanma şekilleri için bk. el-Kuleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak (ö. 329/940) *el-Kâfi*, tashih ve thk. Ali Ekber el-Gaffari, 3. bs. (Tahrân: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1363), VIII: 248, 270; Kummî, Ali b. İbrahim *Tefsîr*, thk. Tayyib Musave el-Cezâîrî, (Kum: 1404), I: 157, 170-174, 222; Ayyâşî, Muhammed b. Mesud, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî, (Tahrân: 1380), I: 74, 200, 385; en-Numani, Muhammed b. İbrahim, *Kitabu'l-Gaybe* (Kum: 1422), 54; et-Taberi eş-Şîî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir el-Amülî İbn Rüstem(IV/X. asır), *Delâilü'l-İmâme* 1. bs. (Kum 1413), 210-121; Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed (413/1022), *el-İfsâh fî İmâmeti Emiri'l-Mü'minin Aleyhi's-Selam*, (Kum 1412),52; et-Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib, *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Horasan (Necf: 1966), I: 78.

¹⁹¹³ Bk. Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Kufî (ö.76/695), *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*, thk. Muhammed Bakır el-Ensârî, (Kum: Neşrü'l-Hadi, 2006), 163; Kuleynî, *el-Kâfi*, VIII: 245; Ayyâşî, *Tefsîr*, I: 199.

lü gibi konularda kendilerini temellendirdiği ve referans olarak aldığı bir değerdir.¹⁹¹⁴ Ancak Şîî paradigma bunun aksine tarihin bu dönemine eleştirel bir bakışla bakmaktadır.¹⁹¹⁵

İmâmîyye Şia'sı, Sünnî telakkide yer alan sahabe tanımını yetersiz bulmaktadır. Sünnî düşüncede Hz. Peygamber'le mümin olarak karşılaşp ve bu hal üzere ölen herkese *sahabe* denilmektedir.¹⁹¹⁶Şia ise *sahabe* kavramını üç anlamda kullanır: Hz. Peygamber'i görüp onunla birlikte olan, ister gerçek Müslüman olsun ister olmasın, herkese mecaz yoluyla sahabe denir.¹⁹¹⁷ Bir diğer yaklaşıma göre ise sahabe kavramı, has müminlere yani Ali ve evladına aittir. Bu kapsama Selman, Mikdad, Ebû Zer, Ammar ve bunlar gibi mürted olmayan ashap da girer.¹⁹¹⁸ Son yaklaşıma göre ise bu lafız, sadece Ehl-i Beyt'e aittir. Gerçek sahabe, Ehl-i Beyt'tir, çünkü onların Allah'a ve Resülü'ne muhalefetleri olmamıştır.¹⁹¹⁹

2. İmâmî Kaynaklarda Hz. Ömer Eleştirisi

2.1. Soy, Lakapları ve Unvanları Üzerinden Eleştiriler

Hz. Ömer, İmâmî kaynaklarda tarihi kişiliğinden ziyade Ali'nin haklarını yiyen, Ali ve evladını mağdur eden bir *simge*, *tipolojik* bir karakter olarak sunulmaktadır. Bu kaynaklarda Hz. Ömer'e lakap ve unvanlar üzerinden eleştiriler yöneltilmektedir. Mesela ona verilen "*el-fârûk*" lakabı iki şekilde eleştiri konusudur. Öncelikle bu lakabın Ömer'e verildiği iddiası Sünnîlerin yakıştırmasıdır. Gerçekte *el-fârûk* lakabı Hz. Ali'ye aittir ve bu, bizzat Hz. Peygamber tarafından Ali'ye verilmiştir. Ali de kendisini "*en büyük siddîk ve fârûk*" olarak sunmuş ve şöyle demiştir: "Ben, *siddîk-i ekberim*, Ebu Bekir iman etmeden önce iman ettim; Ömer, Müslüman olmadan önce Müslüman oldum."¹⁹²⁰

¹⁹¹⁴ Mehmet Salih Arı, *İmâmîyye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011),75. Sünnî düşüncede sahabe algısı konusunda detay için bkz. Yusuf Benli, "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı," *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe: Sahâbe Kimliği ve Algısı* [(Tebliğ ve Müzâkereler,Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan Sakarya), (İstanbul 2013)], 401-442.

¹⁹¹⁵ Bk. Muhammed Mescid-i Camîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter (İstanbul: 1995), 65-66.

¹⁹¹⁶ Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, *Şerhu'n-Nevevi ala Sahihi Müslim* (Beyrut: 1407), I: 355; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe* (Beyrut: Dârü'l Fikr, 1989), I: 19. Ayrıca Sahabe kavramı konusunda detay için bk.Tevhit Bakan, *Ashâb'ın Adâlet-i* (Doktora Tezi 1993), 1-15.

¹⁹¹⁷ Haydar b. Ali el-Hüseyni el-Amili, *el-Keşkül fi mâ Cerâ ala Âl-i Rasûl* (Kum :1372), 120; Tüsteri, Nurullah el-Hüseyni el-Mar'aşi, *İhkakü'l-Hak ve İzhakü'l-Batil* (y.y.t.y), 269-270.

¹⁹¹⁸ Haydar b. Ali el- Hüseyin el-Amili, *el-Keşkül*, 120.

¹⁹¹⁹ Tüsteri, *İhkâk*, 269-270.

¹⁹²⁰ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 401; Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ferruh (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed* (Beyrut: Şirketü'l-Âlemi li'l-

Öte yandan İmami kaynaklara göre Ömer'e bu lakabı Hz. Peygamber değil, Ehl-i Kitap vermiştir.¹⁹²¹ Ehl-i Kitap'ın uygun gördüğü bir lakap ile gurur duymak anlamsızdır. İmâmîlerin bu konudaki dayanağı Sünnî kaynaklarda yer alan "Ömer'e ilk olarak *el-faruk* diyen Ehl-i Kitap'tır. Müslümanlar bu sözü kullanmayı tercih ettiler, ancak Hz. Peygamber'den bize bu konuda bir şey ulaşmamıştır."¹⁹²² şeklinde İbn Sad (ö.230 / 845) 'ta yer alan rivayettir. Ancak müellif rivayetin devamında bu lakabın bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiğini açıkça ifa eder ve Hz. Peygamber'in şu sözüne de yer verir: "Allah, gerçeği Ömer'in lisanı ve kalbi üzere yarattı, o, *fârûk*'tur. Allah onunla hak ile batılı ayırmıştır."¹⁹²³

Benzer eleştiriler tarihte ilk defa Hz. Ömer tarafından kullanılan "*müminlerin emiri*" sıfatında da görülmektedir. Şii kaynaklar Ömer'e bu sıfatın verilmesini gerektirecek hiçbir sahih dayanağın olmadığı, bu vasfın da sadece Ali'ye ait olduğu konusunda hem fikirdirler. Onlara göre *Emîru'l-müminîn* unvanı sadece Ali'ye verilmelidir; çünkü Allah bu vasfı, peygamberi aracılığıyla Ali'ye vermiştir. Şu hâlde kim onun dışında birine bu unvanı kullanırsa o kafasından atmaktadır.¹⁹²⁴ Oysa kaynaklar *Emîru'l-müminîn* unvanı, kendisine "Resûllah'ın halifesinin halifesi" dediklerinde, çok uzun olduğunu gördüğünde, bizzat Ömer tarafından kullanıldığını kaydetmektedir.¹⁹²⁵

Şia'nın Hz. Ömer'e hakaret içerikli kullandığı lakaplar arasında şunlar da vardır: *Rum'* (رمع)) : Bu Ömer (عمر) kelimesinin tersten okunuşudur ve bununla kelimenin sözlük anlamından hareketle Ömer'e yüklenilir. Kelime sözlükte "acele etmek, öfkeyle hareket etmek" anlamlarına gelmektedir.¹⁹²⁶ Nitekim Ayyâşî'nin (ö. 320 / 932) tefsirindedört *put* olarak gösterilen *Ebu'l-Fasîl* lakabıyla Ebu Bekir, *Rum'* lakabıyla Ömer, *Na'sel* lakabıyla Osman ve açık ismiyle Muaviye Allah'ın düşmanları olarak sunulur.¹⁹²⁷ *Es-sânî*: Ömer'in hilafeti gasbeden

Matbuat, 2010), 85-86; Kuleynî, *el-Kâfi*, I: 196; İbn Şehrâşûb, Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali (588/1192), *Menâkıbu âli Ebî Tâlib*, thk, Yusuf el-Bekâi (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1991), II: 9.

¹⁹²¹ Lakabın bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiğine dair bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, III: 269-271. Konuya ilişkin tartışmalar için bk. Azimli, *Hz. Ömer*, 16-17.

¹⁹²² İbn Sa'd, *Tabakât* III: 270; Taberi, *Tarih*, III: 195.

¹⁹²³ İbn Sa'd, *Tabakât* III: 270.

¹⁹²⁴ Ayyâşî, *Tefsir*, II:116; el-Amilî Ali b. Yunus (877/1473), *es-Sirâdü'l-Müstakim*, thk. Muhammed Bakır el- Behbûdî (Kum: 1384), III: 85.

¹⁹²⁵ Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, III: 262.

¹⁹²⁶ Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (1205/1791), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali eş-Şiri (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), XI: 177.

¹⁹²⁷ Bk. Ayyâşî, *Tefsir*, II: 116. Ayrıca bkz. el-Meclisî es-Sanî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali (ö.1110/1698), *Biharü'l-Envari'l-Câmia li-Düveri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), VIII: 366, XXXVII, 58.

ikinci kişi olduğu düşünülerek verilen bir lakaptır.¹⁹²⁸*El-kâfir*, ¹⁹²⁹*Münkir*, *Zenim*, *Hâmân*, *el-Fâsuk*, *Züfer*, ¹⁹³⁰*Samiri*, ¹⁹³¹ *Buümmetin firavunu*¹⁹³²*Buümmetin Memrud'u*, *Habter*, ¹⁹³³*Mennai'l- Li'l-Hayr*, ¹⁹³⁴*Şeytan*¹⁹³⁵ gibi lakaplar Hz. Ömer'e Şîi kaynakların kullandığı diğer lakaplardır.¹⁹³⁶

Hz. Ömer'in soyu hakkındaki düşünceler uydurma rivayetler üzerinden sunulmaktadır. Nitekim İmâmî kaynaklarda Ca'fer Sâdik'a (ö.148 / 765) nispet edilen uzan bir uydurma hikâyede Hz. Ömer, veled-i zina olarak sunulur.¹⁹³⁷ Hikâyeye göre Habeşli bir cariyeye olan Suhâk ile Ömer'in dedesi ilişkiye girer, bu ilişkiden Ömer'in babası Hattab doğar. Aslında bu kurguda Ömer değil, babası veled-i zinadır, ama bu rivayette ısrarla Ömer'in babasının günahını taşıdığına işaret edilir. Dahası Şîi kaynaklarda hakaret amaçlı olmak üzere Hz. Ömer'e "Ey İbn Suhâk" şeklinde çağrılar yapıldığı da görülmektedir.¹⁹³⁸

Hz. Ömer'e yönelik bu yaklaşımın aynı zamanda bazı sahabenin de düşüncesi olduğunu ileri sürülmektedir. Buna göre Zübeyr b. Avvam (ö.36 / 656), Hz. Ömer kendisini Hz. Ebu Bekir'e biate zorladığında ona ninesinin bu durumunu hatırlatarak Ömer'in nesep itibariyle zaniye bir kadının çocuğu olduğunu ifade etmiştir.¹⁹³⁹ Yine Hz. Ali, Sa'd b. Ubâde (ö.14 / 635) gibi sahabeden bazı isimler de zaman zaman Hz. Ömer'in bu durumuna tarizler yapmış, ¹⁹⁴⁰ hatta Ensar'dan Sabit Kays'ın (ö.12 / 633) Hz. Ömer'in babaannesinin Habeşli siyahi bir kadın olmasıyla dalga geçmesi üzerine Hucurât suresinin on birinci ayetinin nazil olduğu ifade edilmiştir.¹⁹⁴¹

¹⁹²⁸ et-Taberi eş-Şîi, *Delâil*, 257; Amili, *Sıradu'l-Müstakim*, II: 26.

¹⁹²⁹ Kummî, *Tefsir*, II: 115.

¹⁹³⁰ Süleym, *Kitab*, 93, Kummî, *Tefsir*, II: 390.

¹⁹³¹ Süleym, *Kitab*, 92.

¹⁹³² Süleym, *Kitab*, 324; el-Hâirî, Ali Yezdi, *İlzâmu'n-Nâsib fi İsbati'l-Hücceti'l- Gaib* (t.y.), II: 96.

¹⁹³³ Amili, *Sıradu'l-Müstakim*, I: 75.

¹⁹³⁴ Kummî, *Tefsir*, II: 326.

¹⁹³⁵ Amili, *Sıradu'l-Müstakim*, II: 300.

¹⁹³⁶ Şîi literatürde Ömer'e hakaret içerilikle yirmi altı isim ve lakabın kullanıldığı tespiti için bk. Mehmet Nur Akdoğan, *Şii kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma Yay, 2017), 66.

¹⁹³⁷ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 158; Sadûk, Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin (ö.381/991), *İlelü's-şerâi'*, thk. Seyyid Muhammed Sadık Bahru'lulum (Necef: 1966), I: 192; Tabersi, *el-İhticac*, I: 127; Meclisi, *Bihâr*, XXIV: 345.

¹⁹³⁸ Bk. Süleym, *Kitab*, 158; Amili, *Sıradu'l-Müstakim*, II: 83; Meclisi, XXIX: 345; Tüsteri, *İlhak*, 291. Suhak isminin Sünni ve Şii literatürdeki değerlendirmeleri hakkında detay içi bk. Akdoğan, *Şii kaynaklara Göre Hz. Ömer*, 54-56.

¹⁹³⁹ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 158.

¹⁹⁴⁰ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 4, Kummî, *Tefsir*, 390-391.

¹⁹⁴¹ Bk. Kelbî, Hişam b. Muhammed (204/819 [?]), *Mesalibü'l-Arab* (*Kitabü'l- Mesalib*), thk. Necah et-Tai (Beyrut: Dârü'l-Hedy, 1998), 103; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşîmi el-Bağdadi (ö. 245/860), *Kitabu'l-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 306.

Şiiler Hz. Ömer'i, Sünnî kaynaklarda yer alan ancak bağlamı oldukça farklı bir rivayetten hareketle de veled-i zina olarak sunar. İlgili rivayet şudur: "Veled-i zina, üç şerlinin en şerlisidir.¹⁹⁴² Bu rivayetten ne kastedildiği Cafer Sadık'a sorulduğunda o: "Bununla ortadaki kastedilmiştir, zira o, kendisinden öncekinden (Ebu Bekir) ve kendisinden sonrakinden (Osman) daha şerlidir. Bu kişi Ömer'dir."¹⁹⁴³ şeklinde cevap verdiği kayıtlıdır.

Ömer cahiliyye döneminde zina yapmıştır, hem de bunu Muaviye'nin annesi Hind ile yapmıştır. Rivayete göre Mekke fethinde Hz. Peygamber Hind'inde aralarında bulunduğu kadınlar topluluğundan zina yapmamalarına dair biat alırken Hind: "Hiç hür kadın zina eder mi?" şeklinde karşılık verdiği Ömer onunla cahiliye dönemindeki ilişkilerini hatırlayarak bıyık altından gülümsemiştir.¹⁹⁴⁴

2.2. Hilafet Tartışmaları ve Bazı Tasarrufları Üzerinden Eleştirilmesi

Şiiler ashaba yönelik eleştirilerini, ashabin Ali'nin imâmetini kabul edip etmemeleri ve Ali ile beraber olup olmamaları açısından temellendirmişlerdir. Ashap içinde en çok eleştirilen, bazen de hakarete uğrayan kişiler ilk üç halifedir. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini kabul etmek, Allah'ın koyduğu hükmün önüne geçmek, Kitab'ında yer alan bilgi ve hükümleri bir kenara bırakarak, kendi hevâ ve heveslerinin, arzularının peşine düşmektir.¹⁹⁴⁵ Bu durum, zımnî bir imansızlık olarak da gördürülmektedir. Çünkü "Allah'a isyan edene itaat

Bu eserlerden Kelbî'nin eleştirilerini sıklıkla kullanan Şiiler, onun Sünnî bir âlim olduğunu ifade ederler. Ancak Sünnî cerh ve tadil âlimleri Kelbî'yi şiddetle reddetmektedir. Bk. İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), VII: 270-71; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö.728/1328), *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye (Riyad: 1986), VII: 64. Aksine onun Şii olduğunu kaynaklar tespit etmiştir. Bk. en-Necâşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Ricalü'n-Necaşi: Ehadü'l-Usulü'r-Ricaliyye* (Kum: en-Neşru'l-İslâmî, 1418), 434-435.

¹⁹⁴² Ebû Davud, *İtk*, 12.

Hz. Aişe, veled-i zinanın için en şerlisi olduğunu bildiren Ebû Hüreyre'ye "Allah ona rahmet etsin, o (veled-i zina), Hz. Peygamber'e çok eziyet eden bir münafıktı. Allah (cc) Rasulü bu adamı sordu, onun veled-i zina olduğunu söylediler. O zaman, "bu için en şerlisi" buyurdular. Bu hususi bir kişi için söylenmiş bir hadistir. Yoksa "Kimse kimsenin günahını yüklenmez."¹⁹⁴²ayetine muhaliftir" demiştir. Bk. Zerkeşî, el-İmam Bedreddin (794/1392), *el-İcabe li-İradi ma İstedreketu Aişe ale's-Sahabe*, thk. Muhammed Bünyamin Erul, racea Şuayb el-Arnaut (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 213-214;

¹⁹⁴³ Şeyh Saduk, *Me'âni'l-Ahbâr*, thk: Ali Ekber el- Gaffari (Kum: 1361), 412; a.g.mlf., *İlelü'ş-Şerai*, II, 564.

¹⁹⁴⁴ Meclisî, *Bihar* 21: 98; Abdülbaki Gölpınarlı, *Sosyal Açıdan İslam Tarihi: Hz. Muhammed ve İslam* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1969), 122.

¹⁹⁴⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, I: 216.

etmek" yani Ebu Bekir ve Ömer'e itaat etmek, onların hilafetini kabul etmek, Allah'ın imamet konusunda Ali ile ilgili emirlerine isyandır, dolayısıyla küfür sebebidir.¹⁹⁴⁶

İmami telakkide Ömer, Ebu Bekir ile birlikte imameti Ali'den gasp etmişlerdir. Bu nedenle onların İslam'dan nasipleri yoktur.¹⁹⁴⁷ Onlar Allah tarafından imam tayin edilen Ali'yi tanımakla kalmamışlar, bizzat onu yerinden etmişlerdir.¹⁹⁴⁸ Bu durum Küleynî'de yer alan rivayetlerde bizzat Ali tarafından dile getirilmiştir: Ali hutbede, kendinden önceki halifeleri, icraatlarıyla Hz. Peygamber'in arzusuna muhalefet etmekle, ona verdikleri sözleri tutmamakla ve onun sünnetini değiştirmekle suçlamaktadır.¹⁹⁴⁹ Bu bağlamda Ca'fer Sâdık'ın (ö.148 / 765) ' Nisa süresi 137. ayetini yorumlarken ilk üç halifeyi, Ali'ye yaptıkları biati ikrar etmedikleri için, küfre düşmekle itham ettiği kayıtlıdır. "Bu âyet, *falan, falan ve falan* hakkında inmiştir. Onlar başlangıçta Hz. Peygamber'e iman ettiler, sonra Nebi: 'Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır' diyerek kendilerine velâyeti arz edince, onu inkâr ettiler. Sonra Emir'ül-Mü'minin'e biat ederek tekrar iman ettiler. Ardından Rasûlullah vefat edince tekrar inkâr ettiler ve biatlarını sürdürmediler. Sonra Emir'ül-Mü'minin'e biat edenlerden kendileri için biat alınca küfürlerini arttırmış oldu- lar. İşte bunlarda iman namına bir şey kalmamıştır."¹⁹⁵⁰

Muhammed el-Bakır'a (ö.114 / 733) nispet edilen bir rivayette de onun şöyle dediği ifade edilir: "Yakup'un çocukları peygamber değillerdi. Ne var ki onlar, peygamber çocukları ve torunları idiler. Dünyadan ancak mutlu olarak ayrıldılar. Yaptıklarını düşünüp tövbe ettiler. Hâlbuki şeyheyn (Ebû Bekir ve Ömer) tövbe etmeden dünyadan ayrıldılar. Mü'minlerin Emir'ine yaptıklarını hatırlamadılar. Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların laneti bu ikisinin üzerine olsun!"¹⁹⁵¹

Kırtas olayında yaşananlar ise¹⁹⁵² Ömer'in konumunu bilmezliğinin, hatta küfrünün en önemli göstergesidir.¹⁹⁵³ Şia'ya göre Ömer, *Gadîr-i Hûm*'da ilan edilen Ali'nin imametini engellediği için, hem Hz. Peygamber'e eziyet etmiş

¹⁹⁴⁶ Bk. Müfîd, *el-Emâlî*, thk. Ali Ekber el-Gaffari, 2.bs. (Kum: 1993),309.

¹⁹⁴⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, I: 373; Numanî, *el-Gaybe*, 112; Şeyh Saduk, *el-Hisâl*, thk, Ali Ekbel el-Gifari (Kum: 1403), 106; Meclisî, *Bihâr*, XXX: 384.

¹⁹⁴⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, I: 373

¹⁹⁴⁹ Bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, VIII: 58-59.

¹⁹⁵⁰ Kuleynî, *el-Kâfi*, I: 420.

¹⁹⁵¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, VIII: 246.

¹⁹⁵² Hadisin Sünnî kaynaklardaki varyantları için bk. Buhari, Merdâ 17; Müslim, Vasiyye, 22; İbn Hanbel, I: 324. Konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bk. Arı, *İlk Üç Halife*, 303-307.

¹⁹⁵³ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 400-401.

hem de ümmetin geleceğini tehlikeye atmıştır. Bundan sonra imamet konusundaki bütün tartışmalardan ve olumsuz neticelerden Ömer sorumlu olacaktır. Bu durum, Ali'nin imametinin haklılığını ortaya koyarken, Ömer'in ve onun imametini kabul edenlerin de gasıplığını ve hatta sapkınlığını ortaya koymaktadır.¹⁹⁵⁴ Meclisî (ö.1110 / 1698) Kırtas olayının hem Ömer'in küfrünün hem de Ömer'i imam ve halife olarak görenlerin cehalet ve sapıklıklarını göstermesi bakımından yeterli bir kanıt olduğunu ileri sürer.¹⁹⁵⁵ Çağdaş Şii kaynaklara göre de Ömer'in Kırtas'taki durumu tam anlamıyla ümmeti saptırmaktır, zira ümmet sapmamak için Hz. Peygamber'in yazacağı Ali'nin imametine mecburdur.¹⁹⁵⁶

Kaynaklarda Ömer'e nispet edilen "Ebu Bekir'e beyat oldubittiye geldi, Allah onun şerrinden Müslümanları korudu, aynısını yaparı öldürün."¹⁹⁵⁷ şeklinde özde aynı, ama farklı varyantları olan bir rivayet yer almaktadır. Şia bu rivayetlerden hareketle Ebu Bekir'in hilafetinin meşru olmadığını bizzat Ömer tarafından savunulduğunu ileri sürmektedir. Örneğin her şartta Ömer'i suçlamaktan uzak durmayan İbn Atiyye (ö.505 / 1111) Ömer'in görüşünden destek almak üzere şöyle der: "Ebu Bekir'in hilafete gelişi azınlığı teşkil eden bir grup tarafından kaba kuvvete dayalı bir oldubittiyle gerçekleşmiştir. Bu hilafet de gayr-i meşru bir oldubittidir. Bu konuda Ömer "İnsanların Ebu Bekir'e olan biatı, cehalet devri adetlerinde olduğu gibi gafletten doğan tedbirsiz bir iş idi. Allah insanları bu işin şerrinden korudu. Bundan sonra her kim böyle bir harekete yönelirse, onu öldürün." demiştir. Kaldı ki, Ebu Bekir meşhur bir sözünde "Beni bırakın. Ali içinizde varken, ben sizin en hayırlınız değilim." diyerek kendi konumu netleştirmiştir.¹⁹⁵⁸ Bu kaynaklara göre Ömer, oldukça düşük profilli olan Ebu Bekir'i, daha sonra hilafeti kendisi kolayca ele geçirmek için, geçici olarak halife seçmiştir. Çünkü Ebu Bekir'in bizzat kendisi bu sorumluluğu kaldırabilecek donanıma sahip olmadığını defalarca ifade etmiştir.¹⁹⁵⁹

¹⁹⁵⁴ Müfîd, *el-İrşad*, Daru'l-Müfîd (Beyrut: 1993) I: 98.

¹⁹⁵⁵ Bk. Meclisi, *Bihar*, XXII, 474.

¹⁹⁵⁶ Muahammed Tıcani es-Semavi, *eş-Şia Hümm Ehlü's-Sünne* (London, t.y), 175.

¹⁹⁵⁷ Buhari, *Kitabu'l-Muharibin Min Ehli'l-Küfri Ve'r-Riddet*, 16. Hadisin orijinali şöyledir: "Hiç kimse kendi başına (bir kenara çekilip) "Ebu Bekir'e yapılan biat ansızın bir oldu bittiye geldi" demesin. Gerçi o, o şekilde bir aceleye geldi, ama şu var ki, Allah bizi bu aceleciliğin şerrinden korudu. Artık bir kimse müşaveresi yapılmadan başka bir kimseye biat ederse ne biat edene, ne de biat edilene öldürülecekleri korkusuyla uyulur." Ancak Şii kaynaklar bu rivayette çeşitli tasarruflarda bulunmuşlardır.

¹⁹⁵⁸ Mukatil b. Atiyye, Ebu'l-Hica Şiblüddevle (ö.505/1111) *Mutemeru Ulema-i Bağdat fi'l-İmameti ve'l-Hilafeti*, thk. Seyyid Murtaza Razavî (Tahran: Daru'l-Kutbi'l-İslamiyye, 1377), 73. Ayrıca bkz. Meclisi, *Bihar*, XXX: 504.

¹⁹⁵⁹ Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali (ö.460/1067), *Resâilü's-Şeyh et-Tûsî: er-Resailü'l-Aşr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî 1414), 123.

Konuya ilişkin olarak Şeyh Tûsî (ö.460 / 1067) bu rivayeti verdikten sonra “Allah ve resulünün akdettiği şeyi “felte / oldubitti olarak vasıflamak doğru değildir.” diyerek zaten Ali’nin dışındaki tüm hilafet çabalarını baştan köksüz olarak görmektedir.¹⁹⁶⁰ “Eğer ben halife seçersem bu, benden daha hayırlı olanın (Ebu Bekir’in) yaptığı bir şeydir, eğer seçmeyip bırakırsam bu da yine benden daha hayırlı olanın (Hz. Peygamber) uygulamasıdır.” şeklindeki rivayetin Ömer’e ait olmasını imkân dâhilinde görmeyen Tûsî, Ömer’in Ebu Bekir ile ilgili bir nassın olduğunu bilmesi ve bunu da halkın huzurunda söylemiş olması halinde mutlaka bu nassın gereğine göre hareket etmek durumunda kalacağına işaret eder. Ancak ona göre böyle bir nass yoktur.¹⁹⁶¹

Tûsî’ye göre Ömer, gerçekte Ebu Bekir’in hilafetini onaylamış değildir, ona biatında rızası yoktur. Ömer’in temel hedefi Ali’nin önünü kesmektir, Ali’yi engellemenin en önemli yolu Ebu Bekir’i ileri sürerek Ali’yi saf dışı bırakmaktır. Zaten Ebu Bekir ve Ömer’in aralarında iyi bir uyum olduğunu, ikisinin bu ümmetin güneş ve ayı oldukları şeklindeki söylemlerin hiçbir karşılığı yoktur. Çünkü İbn Ömer babasının Muhammed b. Ebi Bekir için “Bu babasından daha iyidir.” dediğini aktarır.¹⁹⁶²

Tûsî, Sünnî kaynaklarda Hz. Ömer’e nispet edilen “Ebu Ubeyde b. el-Cerrah ya da Salim’den biri hayatta olsaydı yerime halife seçerdim.” şeklindeki rivayetleri, Ömer ve öncesinde Ebu Bekir’in hilafetleriyle ilgili hiçbir nassın olmadığını en açık kanıtı olarak yorumlamaktadır.¹⁹⁶³Tûsî’ye göre Ömer’in imameti, Ebu Bekir’in imameti üzerine kurulu olduğu için şu iki nedenden dolayı fasittir: onu Ebu Bekir atamıştır, bir de Ebu Bekir’e razı olanlar Ömer’e razı olmuşlardır. Dolayısıyla onun hilafeti baştan temelsiz kurulmuştur.¹⁹⁶⁴ Tûsî, tüm bu ifadeleri, Ali’nin imamette ne kadar haklı ve bu iddiayı dillendirmede Şîh düşüncenin ne kadar tutarlı olduğunu ifade etmek için kullanır.

Aslında bu tür rivayetlerin ilk dillendirildiği kaynaklardan birisi Saffâr (ö.290 / 903) ’dır. Saffâr’a göre Ali, tartışmasız imamdır ve bu atama Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Beni Saide gölgeğinde işler Hâşimîlerin istediği gibi sonuçlanmamıştır. Ali’nin imametine zemin oluşturmak için Hz. Peygamber devreye sokulur. Bir rivayete göre Ali, Ebû Bekir’le karşılaşır ve ona imâmet konusunda yanlış yaptığını söyler. Ali, Ebû Bekir’in ikna olması için aralarında Hz. Peygamber’in hakem olmasını teklif eder ve Ebû Bekir’i Kuba

¹⁹⁶⁰ Tûsî, *Telhisu’-ş Şafi ve İptalu Hüceci’l-Amme*, thk. Seyyid Hüseyin Bahru’l-Ulum (Kum: 1382), II:104.

¹⁹⁶¹ Tûsî, *Telhisu’-ş Şafi*, II:104.

¹⁹⁶² Tûsî, *Telhisu’-ş Şafi* III: 160.

¹⁹⁶³ Bkz, Tûsî, *Telhisu’-ş Şafi* III: 68-70.

¹⁹⁶⁴ Tûsî, *Telhisu’-ş Şafi*, IV, 3.

mescidine götürür. Hz. Peygamber oradadır. Hz. Peygamber, Ebû Bekir aleyhine karar verince Ebû Bekir korkmuş bir halde oradan çıkar, yolda Ömer'le karşılaşır. Ona durumu anlatır. Ömer ona " Kaygılanma sen. Hâşimîlerin sih-rini bilmez misin?" diye cevap vererek Ebû Bekir'i uyarır ve imamette kalması için ikna eder.¹⁹⁶⁵ Buna göre eğer Ömer'in müdahalesi olmasaydı Ebu Bekir imameti Ali'ye teslim edecekti. Ancak bunu Ömer engellemiştir.

Şii kaynaklara göre Ebû Bekir ve Ömer'in imanı, riyasete ulaşmak için bir kılıftır. Hz. Peygamber vefat ettiğinde bu durum açıkça ortaya çıkmıştır.¹⁹⁶⁶ Kur'an, onların küfrüne şahitlik etmektedir.¹⁹⁶⁷ Ebû Bekir ve Ömer imamet konusunda kendilerinden sonra Ehl-i Bey'tin haklarını ellerinden alan bir düzenleme yaparak birlikte kötü bir sünnet başlatmışlardır. Oysa imamet, imanî bir konudur ve onlar bunu dikkate almamışlardır.¹⁹⁶⁸ Onlar, siyasette yaptıkları nedeniyle sonraki süreçlerde Ehl-i Bey'te yapılan her türlü zulümden sorumludurlar.¹⁹⁶⁹ Onların kurdukları sistem, Hüseyin'in öldürülmesini ve Ehl-i Bey'te zulmü doğurmuştur.¹⁹⁷⁰ Onların bu konudaki adımları sonrakilere örneklik etmiştir. Bu yüzden Ehl-i Bey'i sevenler onlardan teberri etmektedirler.¹⁹⁷¹

Şii telakkide Sünnî literatürde sabit olan Ömer'in faziletine dair hiçbir rivayet kabul edilmemektedir. Özellikle *Kütüb-ü Sitte'de fazailü's-sahabe* başlığı altında yer alan rivayetlerin tamamı ya reddedilir ya da mantık sınırlarını zorlayacak tevillerle yorumlanır. Örneğin "Şeytan Ömer'i görünce yolunu değiştirir."¹⁹⁷² şeklindeki rivayet, "Kur'an'da Âdem'i cennetten çıkarmış, Musa'ya adam öldürtmüş Şeytan nasıl olur da Ömer gibi birinden çekinir?" denilerek Kur'an'a arz ile reddedilir. Ayrıca Şeytan Uhud, Huneyn ve Hayber'de savaşan kaçan birinden neden kaçsın ki?¹⁹⁷³ şeklinde bir de soru sorulur. Bu yoruma Sünnî düşüncenin Şeytan ile Ömer karşılaşmasını somut bir gerçeklik olarak kabul etmesi de katkı sağlamıştır. Oysa bu rivayet ile anlatılmak istenen husus "Ömer'in olduğu yerde şeytanca işler yapılamaz."¹⁹⁷⁴ anlamında soyut bir durum tespitidir. Bu şekilde düşülseydi-en azından bu rivayet için- yukarıda görüldüğü üzere Şii'lerin Hz. Ömer'e hakaret etme imkânı olmazdı.

¹⁹⁶⁵ Saffâr, *Besâir*, 314.

¹⁹⁶⁶ Taberi eş-Şii, *Delâil*, 280; İbn Tavus, *et-Tarâif*, 253.

¹⁹⁶⁷ Örnek olarak gösterilen ayetler için bkz. Bakara, 2/8-20 ve 41. ayetler; Nisa 4/137; Tevbe 9/74; Kehf, 18/100-102.

¹⁹⁶⁸ Eleştiriler için bkz. Himyerî, *Kurb*, 29.

¹⁹⁶⁹ Kummî, *Tefsir*, I: 383.

¹⁹⁷⁰ Müfîd, *el-İhtisâs*, 344.

¹⁹⁷¹ Kuleynî, VIII:103; Tûsî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 205-206.

¹⁹⁷² Buhari, Bedu'l-halk, Sıfatu iblis; Tirmizi, Menakıb, 18.

¹⁹⁷³ İbn Ebi'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah (ö.655/1257), *Şerhu Neh-ci'l-Belâğa*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kum: 1959), XII:179.

¹⁹⁷⁴ Azimlî, *Hz. Ömer*, 44.

Yine “Ümmetlerin muhaddesleri vardır. Ümmetimde bunlardan biri varsa o da Ömer’dir.”¹⁹⁷⁵ Şeklindeki rivayet, Şii telakkiye göre doğru olamaz. Bu rivayet doğru iseyani Ömer muhaddes (peygamber olmadığı halde isabetli konuşan ve doğru karar veren kişi) ise neden fasık Muaviye’yi Şam’a vali tayin etmiştir? Allah, onun Şam’da yapacağı çirkinlikleri Ömer’in kalbine ilka etmemiş midir?¹⁹⁷⁶

Sünnî kaynaklarda Hz. Ömer’in faziletine dair rivayet edilen “Hak Ömer’in diliyle ortaya çıkar.” şeklindeki rivayet ve buna benzer Ömer’in faziletini gösterir nitelikteki hadislerin hiçbiri kabul edilemez olarak görülür. Şia’ya göre bu ve benzeri ifadeler doğru kabul edildiğinde Ömer’in peygamber gibi hatta ondan üstün olduğu kabul edilmiş olur. Ancak tarih ortaya koymuştur ki, Ali ve Muaz gibi sahabiler çok defa Ömer’i yanlış hükümlerinden döndürmüşlerdir. Eğer denildiği gibi ise Ömer’in hata yapmaması gerekirdi.¹⁹⁷⁷

Sünnî düşüncede Ömer’in fetihleri İslam’ın devlet olma yolunda atılmış çok önemli adımlar olarak görülürken, Şii düşünce aksi kanaattedir. Zira onlara göre Ömer’in fetihleri İslam’a hiçbir şey katmamıştır. Ömer’in fetihleri hâkimiyet alanını genişletmek için yapılmıştır ve neticede başka ülkeler istila edilmiştir. Bu fetihlerin Ömer’e fazilet kazandırmış olduğu kabul edilse bile bu, onu hilafeti gasp etme konusunda haklı çıkarmaz. Çünkü Hz. Peygamber kendisinden sonra onu değil, Hz. Ali’yi halife tayin etmiştir. Ömer, halifeliği gasp etmiş, izinsiz olarak Hz. Peygamber’in makamına oturmuştur. Kaldı ki, Ömer’in fetihleri hatalı olduğu kadar olumsuz sonuçlar da doğurmuştur. Resulullah’ın zamanındaki savaşlar saldırı değil, savunma niteliğindedir. Peygamber döneminde insanların gönül rızasıyla ve kitleler halinde İslamiyet’i kabul etmesi, işte bu yüzdendir. Ama Ömer’in yaptığı fetihler İslam’a hiçbir şey kazandırmadığı gibi birçok şey kaybedilmesine de neden olmuş, onun yüzünden İslamiyet’in çehresi çirkin gösterilmiştir. Eğer Ebu Bekir, Ömer ve Osman hilafetin gerçek sahibi olan Ali’nin makamını gasp etmeselerdi Ali, Hz. Peygamber’den sonra hilafet makamına geçerek Resulullah’ın gittiği yolu takip edecek, onun ilahi programını hayata geçirerek insanların gruplar halinde ve kendi rızalarıyla aşk ve muhabbetle İslam dinine dâhil olmasına ve bu dinin büyüyerek yer kürenin her tarafını kaplamasına vesile olacaktı. Böylece İslam, insanlığın kalbinde şiddet değil sevgi dini şeklinde yer bulacaktı.¹⁹⁷⁸

Şia Ömer karşısında oluşturduğu duruşu temellendirmek için Muhammed b. Ebu Bekir’den de alıntı yapar. Buna göre o, babası Hz. Ebu Bekir’den ve

¹⁹⁷⁵ Müslim, Fedailüs Sahabe, 23

¹⁹⁷⁶ İbn Ebil Hadid, *Şerhu Nehci’l-Belağa*, XII:179.

¹⁹⁷⁷ İbn Ebi’l-Hadid, *Şerhu Nehci’l-Belağa*, XII:179.

¹⁹⁷⁸ Mukatil b. Atiyye, *Mutemeru Ulema-i Bağdat*, 169-171

Hz. Ömer'den teberri ettiğini söyleyerek Ali'ye biat etmiş ve Ali için "Sen itaatine kendisine Allah tarafından farz kılındığı kişisin." diyerek bağlılığını ilan etmiştir.¹⁹⁷⁹ Ancak Şia'nın tüm kötülüklerine rağmen Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'ü Ömer ile evlendirmiş olması tam anlamıyla sıkıntılı bir konudur. Şii düşünce bunun farkında olarak bu evliliği farklı şekillerde, bazen de insan havsalasının sınırlarını zorlayacak tevillerle izah etmektedir. Bir kısmı böyle bir evliliğin olmadığını söylerken, bir kısmı ise bu evliliğin bir zorlama sonucu gerçekleştiğini düşünmekte, bazıları da bu kızın Necranlı dişi bir cin olduğunu ileri sürebilmektedir.¹⁹⁸⁰ Nihayetinde Şiiler nezdinde bu evlilik, "namusun gasp edilişi" ve Şia için bir kir olarak görülmüştür.¹⁹⁸¹ Öte yandan Ali'nin bu evliliğe *takiyye* gereği izin verdiği rivayeti de vardır. Ali, Ömer'in korkusundan kızının Ömer ile evliliğine izin vermiştir.¹⁹⁸² Ayrıca Ömer batında kâfir ise de zahirde Müslümandır. Dolayısıyla Ali, kızını buna istinaden evlendirmiştir.¹⁹⁸³

İmâmî kaynaklarda Hz. Ömer'in hayatı hakkında ve bazı tasarruflarına ilişkin de sert eleştiriler görülmektedir. Buna göre Ömer, cahiliye döneminde eşek çobanıdır.¹⁹⁸⁴ Ömer, Kureyş'in önemli bir ismi değildir, olsa olsa babası gibi bir oduncu olarak görülmelidir.¹⁹⁸⁵ O, kabadır, çok küfürlü konuşur; münafıktır. Hz. Ali de Ömer'in münafık olduğunu açıkça söylemiştir. Ömer de münafıklığının farkındadır; zira o, Huzeyfe b. Yeman'e (ö.36 / 656) kendisinin münafık olup olmadığını sormuştur. İnanç bakımından kendine güveni olan biri bu soruyu sormaz.¹⁹⁸⁶ Ömer, sahabenin tamamına yakınına sözlü baskı uygulamış, Ali'yi her zaman kıskanmış, Ehl-i Beyt'e karşı nefret beslemiş ve onların humustan paylarını kesmiştir.¹⁹⁸⁷

Ömer kendi döneminde insanların Ehl-i Beyt'e ilgi göstermesini engellemiştir. Ensar'dan yaşlı bir kadın yolda giderken Ömer nereye gittiğini sorar o

¹⁹⁷⁹ Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali (ö.460/1067), *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Rical (Ricâlül'l-Keşşi)*, thk. Cevad Kayyumi el-İsfehani (Kum: 1417), 67.

¹⁹⁸⁰ Müfid, *Evâliü'lü'l-Makâlât* (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), 200-201; Tûsî, *el-İktisad* (Kum: Matbatu'l-Hiyam, 1400), 340; Arı, *İlk Üç Halife*, 181.

¹⁹⁸¹ Kuleynî, *el-Kâfi*, V, 347. Bu evlilik konusunda müstakil bir çalışma yapılmıştır. Detay için bkz. Seyyid Ali el-Milani, *Tezviçü Ummi Gulsüm min Ömere*, Kum 1421.

¹⁹⁸² Müfid, *Evail*, 200-202

¹⁹⁸³ Bu evlilikle ilgili olarak bak. İbn Sa'd, *Tabakat*, VIII: 338-339; Kuleynî, *el-Kafi*, VI: 115-116; Ya'kubî, İbn Vazih Ahmed b. İshak b. Ca'fer (292/905), *Tarihü'l-Yakubi* (Beyrut: Dâru Sadır, 1992) II: 149-150; Murtazâ, Ebi'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Müsevî (432/1044), *eş-Şafi fi'l-İmame* (Tahran, 1987), 216; İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, III: 124, 146.

¹⁹⁸⁴ İbn Tavus, Ebi'l-Kasım Rukyeddin; *et-Taraif fi Marifeti Mezahib't-Tavaif* (Kum: 1399), 467. Sünni kaynaklara göre ise Ömer deve çobanıdır. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, III: 266. Şii kaynaklar bu ifadeyi hakaret için kullanmaktadır.

¹⁹⁸⁵ Meclisi, *Bihar*, XXIX; 108.

¹⁹⁸⁶ Amilî, *es-Sırâdü'l-Müstakim*, III: 28.

¹⁹⁸⁷ Süleym b. Kays el-Hilali, 157,173; Ayyâşi, *Tefsir*, I: 325; Tûsî, *Telhisu'-ş Şafi*, IV,16; İbn Ebil Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, XX: 21; Meclisi, *Bihar*, VIII: 218.

da Ehl-i Beyt'in yanına gidip ahdini tazelemek istediğini söyler. Ömer: "O iş Hz. Peygamber hayatta iken geçerliydi, artık gerek yok" der ve kadını geri gönderir. Yolda Ümmü Seleme (ö. 62 / 881) ile karşılaşan kadın durumu ona aktarır. Ümmü Seleme Ömer'i yalancılıkla suçlar ve "Al-i Muhammed'in hakkı her daim devam eder" der.¹⁹⁸⁸

İmami rivayetlerde Ömer'in Fatıma ile ilgili tasarrufları yoğunluklu olarak eleştiri merkezindedir. Rivayete göre Hz. Fatıma (ö.11 / 632), Halife Ebu Bekir'den Fedek'i istemek için huzura çıkar, burayı babasının kendisine bıraktığını söyler ve şahit olarak da eşi Ali ile Ümmü Eymen (ö.24 / 645) 'i gösterir. Ebu Bekir bir kâğıda Fedek arazisini Fatıma'ya verdiğini gösteren bir emrına yazar. Fatıma huzurdan çıkarken yolda Ömer ile karşılaşır. Ömer, Fatıma'ya nerden geldiğini sorar. O da huzurdan geldiğini, Ebu Bekir'in Fedek'i kendisine verdiğini ve bunu da kayıt altına aldığı söyler. Ömer, Fatıma'nın elinden o belgeyi alır ve Ebu Bekir'in huzuruna çıkar. Ona: "Fatıma'ya Fedek'i verdin ve bunu da kayıt altına aldın öyle mi? diye sorar. Ebu Bekir; "Evet" der. Bunun üzerine Ömer: "Ali kendine yontar, Ümmü Eymen ise bir kadındır, bunlara dayanarak bu hükmü nasıl verirsin?" der ve belgeyi tükürükle ıslatır, siler. Tûsî bu rivayetin devamında aynı konuyu tartışırken Ömer'in Fedek'in Fatıma'ya verilme kararına itiraz ettiğini ve bu arazinin Fatıma'ya teslim edildiğini gösteren belgeyi yırttığını ifade eder.¹⁹⁸⁹

Şii düşünceye göre Ömer, Ebu Bekir'in Fedek'i Fatıma'ya veren belgesini yırttığında Fatıma ona: "Allah da senin karnını yarsın" diye beddua etmiştir. Onun bu bedduası Ebu Lü'lüe (ö.23 / 644) sayesinde gerçekleşmiştir."¹⁹⁹⁰ Bu nedenle Ömer'in katledildiği günü bayram; katil ve Mecusi Ebu Lü'lüe ise faziletli bir Müslüman olarak görülmüştür. Bugünün, onbirinci İmam el-Askeri (ö. 260 / 873) tarafından ramazan, kurban, gadir ve cumadan ayrı özel bir bayram günü olarak kabul edildiği ve bugünü tanımlamak üzere yetmiş iki isimlendirme yapıldığı kayıtlıdır.¹⁹⁹¹

Ömer, Fatıma hamileyken karnına vurmak suretiyle bebeğinin düşmesine ve Hz. Peygamber'in incinmesine neden olmuştur.¹⁹⁹² Fatıma, Ömer'den hiç hoşlanmamaktadır. Hatta o, masum varlıkların zarar görme ihtimali olmasa Ömer'e beddua edeceğini ve dolayısıyla Allah tarafından layığına kavuşturulacağını Ömer'in yüzüne söylemiştir.¹⁹⁹³

¹⁹⁸⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, VIII, 156

¹⁹⁸⁹ Tûsî, *Telhisu'-ş Şâfi* III, 124.

¹⁹⁹⁰ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 135-137; Taberi eş-Şiî, *Delâil*, 36.

¹⁹⁹¹ Amilî, *es-Sırâdü'l-Müstakim*, III: 29, Meclisi, *Bihar*, XX: 330.

¹⁹⁹² Saffâr, *Besâir*, 275; Tabersî, *el-İhticâc*, I: 413.

¹⁹⁹³ Kuleynî, *el-Kâfi*, I: 460.

Ömer hayatta iken Hz. Peygamber'e çeşitli eziyetler etmiştir.¹⁹⁹⁴ Bu eziyetler nedeniyle Hz. Peygamber onu öldürmek dahi istemiştir, ama Meryem sure-si 84. ayeti¹⁹⁹⁵ nazil olunca Ömer'in durumu Allah'a havale dilmıştır.¹⁹⁹⁶ Ömer'in eziyetinin bir diğer örneği de onun Abdullah b. Übey b. Selül'ün (ö.9 / 631) cenaze namazını¹⁹⁹⁷ kılmak isteyen Hz. Peygamber'e engel olma çabasıdır. Ömer, bu tutumuyla haddini aşmıştır. Oysa Hz. Peygamber'in maksadı farklıdır. Ömer, bu müdahalesiyle Hz. Peygamber'in niyetini deşifre etmiştir.¹⁹⁹⁸

İmâmî kaynaklar Ömer'in diğer bazı tasarruflarını ileri sürerek onu şâr'î olmaya çalışmakla suçlamaktadırlar. Buna göre ilgili rivayetlerde yer aldığı üzere Ömer şöyle demiştir: "Hz. Peygamber döneminde var olan üç şeyi yasaklıyorum, bundan sonra o üç şeyi yapanları cezalandıracağım. Bunlar: *muta nikâhı*, *hac mutası* ve ezana *hayye ale hayri'l- amel* ibarelerinin eklenmesidir."¹⁹⁹⁹ Şi'a'ya göre Ömer kendini şâr'î yerine koyarak Hz. Peygamber'in helal kıldığı bir ibadeti, ona rağmen, yasaklamıştır.²⁰⁰⁰ Ömer'in bu konudaki tavrı re'y ile din ihdasıdır ve kesinlikle reddedilmelidir. Ca'fer Sâdık (ö.148 / 765), Ömer'in temettü hacıyla ilgili görüşünü, "bu Ömer'in re'yidir. Ömer'in re'yi Hz. Peygamber'in uygulaması gibi değildir." şeklinde ortaya koymuştur.²⁰⁰¹

Ömer dini değiştirmiş, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun sünnetleri yerine kendi sünnetlerini ihdas etmiştir.²⁰⁰² Ömer, miras hukukuna *avl*²⁰⁰³ konusunu sokarak nisap miktarlarıyla oynamıştır. Böylece o, Allah'ın farzlarıyla

¹⁹⁹⁴ İbn Tavus, *et-Tarâif*, 440-442.

¹⁹⁹⁵ Ayetin meali şöyledir: "Öyle ise onlar hakkında acele etme. Biz onlar için (günlerini) teker teker sayıyoruz."

¹⁹⁹⁶ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, s. 93.

¹⁹⁹⁷ Konuyla ilgili detay için bk. Tevhid Bakan, "Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übey'in Cenaze Namazını Kılmaması" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39 (Haziran 2013): 211-240.

¹⁹⁹⁸ Ayyâşi, *Tefsir*, II, 100; Tûsî, *Tehzib*, III:197. Konuyla ilgili Sünni kaynakların değerlendirilmesi için bk Arı, *İlk Üç Halife*, 295-299.

¹⁹⁹⁹ İbn Şâzân, Ebü'l-Abbas Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisaburi (260/874), *el-İzah*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984), 443; Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd Feyz-i Kâşânî, *Tefsirü's-Safi*, thk. Hüseyin A'lemi (Beyrut: 1982), I: 346.

²⁰⁰⁰ Müfid, *el-İrşad*, I, 174.

²⁰⁰¹ Tûsî, *el-İstibsâr fima Uhtulife mine'l-Ahbâr* (Tahran: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1970), II: 57-59.

²⁰⁰² Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 285.

²⁰⁰³ Avl: lugatta "haktan ayrılmak, zulmetmek; yükselmek ve çoğalmak" gibi mânalara gelir. İslâm hukukunda ise bir mirasın taksiminde, belirli hisse sahiplerinin terekeden alacakları pay miktarı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydadan fazla çıkmasına bu yükselme sebebiyle avl, böyle bir durumun ortaya çıktığı miras meselesine de âile veya avliye denir. Bkz. Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (Ankara: TDV Yay., 1991),117; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yay, 2005), 38.

la oynayan ilk kişidir. Bu konuda İbn Abbas'a "Nisaplardaki doğru ölçüyü neden Ömer'e söylemedin?" diye sorulunca onun da "Ömer'den korktum" dediği rivayet edilmektedir. Şia'ya göre eğer imamet Ömer'den önce, Ali'nin elinde olsaydı, Allah'ın farzlarında hiçbir değişiklik yapılmazdı.²⁰⁰⁴

Tûsî Ömer'e attettiği: "Hz. Peygamber döneminde var olan iki mutayı yasaklıyorum, yapanları cezalandıracağım." şeklindeki rivayeti verdikten sonra: "Bu oldukça çirkin bir sözdür, o, kendisini emir ve yasaklama konusunda Hz. Peygamber ile aynı konumda görmektedir. Ömer şârî değildir ki, bu şekilde bir söz söyleme hakkına sahip olsun."²⁰⁰⁵ diyerek tepki gösterir. Ömer, Ali'nin aleyhine sonucun çıkması kesin olan bir şura hetyeti teşkil ettirmiştir. Ömer, dinde yeni bidatler ortaya koymuştur. Bunun örnekleri teravih namazı, sevad arazisi ve cizye konusundaki uygulamalarıdır. Bunların tamamı Kur'an ve sünnete aykırıdır.²⁰⁰⁶

Ömer, yetkisi olmadığı halde Hz. Peygamber'in helal kıldığı mutayı haram kılmıştır.²⁰⁰⁷ Ömer'in mutayı yasaklaması, zinanın önünü açmıştır. Hz. Ali'den geldiği ileri sürülen şöyle bir rivayete yer verilir: "Eğer Ömer benden önce mutayı haram kılmasaydı, çok küçük bir azınlık dışında, başka zina eden olmazdı."²⁰⁰⁸ Çünkü muta Allah'ın ümmet için bir rahmet dileğidir.²⁰⁰⁹ Bu nedenle Ömer'in muta konusundaki tasarrufu onun küfrünün nedenleri arasında kabul edilir.²⁰¹⁰ Meclisî (ö.1110 / 1698) şöyle der: "Akıllı biri Ömer'in küfründe tereddüt etmez. Allah'ın ve Resulü'nün laneti onun, onu Müslüman kabul eden ve ona lanet okumayanların üzerine olsun."²⁰¹¹

Şia'ya göre Ömer, ezan ve kametten "*hayye ale hayril amel*" ifadelerini kendi başına kaldırmıştır. Onun bu uygulaması kendi dönemi ve sonrasında sahiplenilmiştir. İnsanlar, bu ifadeleri vazedenden Allah ve Resulü'nden ziyade Ömer'den korkmuşlardır. Bu duruma rıza göstermek küfürdür. Ömer, bu ifadenin yerine *es-salatu hayrun min en-nevmitadesini* eklemiştir.²⁰¹² Oysa ezanda

²⁰⁰⁴ Kuleynî, *el-Kâfi*, VII, 80.

²⁰⁰⁵ Tûsî, *Telhisu's-Şafi*, IV: 29

²⁰⁰⁶ Tûsî, *Telhisu's-Şafi*, IV: 34, 50.

²⁰⁰⁷ İbn Şâzân, *el-İzâh*, 432-447

²⁰⁰⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, V: 448; Tûsî, *Tehzîb*, VII: 250; Tûsî, *el-İstibsâr*, III: 141.

²⁰⁰⁹ İbn Tavus, *et-Tarâif*, s. 460-461.

Mut'a konusunda Ca'fer es-Sadık'ın ilginç bir görüşüne yer verilmektedir. Buna göre "Müslümanın ömründe en azından bir kez mut'a nikâhı yapmalıdır. Çünkü bu, Hz. Peygamber'in sünnetidir, dolayısıyla bu sünneti işlemeden dünyadan gitmeyin." Bk. Himyerî, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Abdullah b. Cafer (ö.276/889), *Kurbü'l-İsnad* (Beyrut Mecmaü'l-Meliki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye, Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1993), 44; Mufid, *Risâletu'l-Mut'a* [(*Silsiletu müellefâti's-Şeyh el-Mufid* için-de), Beyrut: 1993], VI: 7.

²⁰¹⁰ Amilî, *es-Sırâdü'l-Müstakim*, III: 129.

²⁰¹¹ Meclisi, *Bihar*, XXII: 474.

²⁰¹² Kufî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed b. Musa i (ö.352/963) *el-İstigaseh fi Bidei's-Selase* (Tahran: 1373), 28.

yer alması gereken *hayye lae hayril amelden* kasıt velayettir. Musa Kazım'a (ö.183 / 799) bunun ne demek olduğu sorulduğunda o: "Görünen sebebi mi yoksa gerçekte olan ama görünmeyen sebebi mi soruyorsun? diye sorar. "Her ikisini de cevapla" karşılığını alınca Musa Kazımşöyle der: "Görünen illet: insanlar namazla yetinerek cihadı terk etmesinler içindir. Görünmeyen sebep ise: *hayye aleyhayril amel* ifadesinin ezandan çıkarılmasını emreden kişi, bununla insanları *velayete* teşvik etmek istememektedir."²⁰¹³

Ömer'e yönelik eleştiriler arasında içki cezasını, kırktan seksen sopaya çıkarması da vardır. Ömer, bu görüşüyle sünnet koymuş, bir şâri' gibi hareket etmiştir. O, hilafet seçiminde şûrâ heyeti oluşturmuştur. Bu çaba, imameti dolaylı yollardan çalma operasyonudur.²⁰¹⁴ Öte yandan Ömer, Ebû Bekir'le birlikte Usame ordusuna geç katılmıştır. Bu nedenle her ikisi de Hz. Peygamber tarafından lanetlenmişlerdir.²⁰¹⁵ Ömer, Muğire b. Şu'be'nin (ö.50 / 670) zina ettiği ispatlanmasına rağmen had uygulamadığı gibi aksine şahitlere had uygulamıştır. Dördüncü şahit Ziyad b. Ebîh (ö.53 / 673), Muğire aleyhine şahitlik edecekken Ömer'in telkinleriyle şahitlikten vazgeçmiştir. Bu uygulamasıyla Ömer, Allah'ın hükmünün tam aksine hareket etmiştir.²⁰¹⁶ Yine Ömer, Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiği zaman Kâbe'deki makam-ı İbrahim'i İbrahim as.) 'ın koyduğu yere yani orijinal yerine koydu. Ancak Ömer kendi döneminde makamı İbrahim yerini değiştirdi.²⁰¹⁷

Kaynaklarda Ömer'in yaptığı en küçük şey bile eleştiri konusudur. Namazlarda sağ eli sol el üzerine koymak Ömer'in bir bidati olarak düşünülür ve uygulanmaz. Çünkü bu, Yahudi ve Hristiyanlara ait bir uygulamadır, sünnette böyle bir şey yoktur. Ömer bunu Yahudilerden görüp almıştır.²⁰¹⁸ Ömer, net bir delili olmadığı halde Fatiha'dan sonra "âmin" ifadesini namaza eklemiştir. Ali ve Ehl-i Beyt imamları bu ifadenin namazı kesen bir fasıla olduğunu ileri sürerek reddetmişlerdir.²⁰¹⁹

Ömer, teyemmüme de karşıdır, zira teyemmüm ayetinden haberi yoktur. Nafile namazların cemaatle kılınması bidati de ona aittir.²⁰²⁰ Bunun somutlaşmış şekli teravih namazıdır. Bu uygulama, dine yeni bir şey eklemektir. Zaten Ali, Ömer'in bu uygulamasını sünnete aykırı bulmuştur. Ali, cemaatle nafile namaz kılma talebini kabul etmemiş; bu amaç için bir araya gelenleri de dinde

²⁰¹³ Şeyh Saduk, *İlelü's-Şerai*, II: 368.

²⁰¹⁴ Bkz. Sadûk, *el-Hisâl*, 372-74; Müfid, *el-Emâlî*, 62-63.

²⁰¹⁵ İbn Şâzân, *el-İzâh*, 361; Mukatil b. Atiyye, *Mutemeru Ulema-i Bağdad*, 65.

²⁰¹⁶ Tûsî, Tûsî, *Telhîs*, II: 149

²⁰¹⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, IV: 223.

²⁰¹⁸ Kûfî, *el-İstigaseh fi Bidei's-Selase*, 28.

²⁰¹⁹ Kûfî, *el-İstigaseh fi Bidei's-Selase*, 27.

²⁰²⁰ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 264; İbn Tavus, *et-Tarâif*, 405; Kûfî, *el-İstigase*, 34.

bidat oluşturdukları gerekçisiyle, azarlayıp dağıtmıştır.²⁰²¹Şia'ya göre Ömer'in cemaate teravih namazını kaldırdıktan sonra "Ne güzel bidattir." şeklindeki ifadesi, bu uygulamanın Hz. Peygamber döneminde olmadığını açık bir kanıttır. Eğer Hz. Peygamber döneminde bu uygulama olsaydı Ömer bu şekilde söylemezdi. Oysa Hz. Peygamber "her bidat sapıklıktır" şeklinde durumu netleştirmiştir.²⁰²²

Ömer, yargılama konusunda pek yetenekli değildir. Bu durum Ebû Bekir için de geçerlidir. Ali, her ikisini de yanlış kararlar verdiklerinde, adeta helak olmaktan kurtarmıştır. Her ikisi de defalarca "Eğer Ali olmasaydı helak olurum." demiştir. Bu nedenle Şîi telakkide Ali doğru hüküm veren; Ebû Bekir ve Ömer ise işin içinden çıkamaz kişiler olarak sunulmaktadır.²⁰²³

Ömer, Ebu Bekir ile birlikte Ali'ye yaptıkları nedeniyle tövbe etmeden öldüğü için Allah'ın lanetini hak etmiştir.²⁰²⁴ Her iki sahabe sonraki süreçlerde *Sanama kureyş* (Kureyş'in iki putu) olarak kabul edilerek lanetlenmişlerdir.²⁰²⁵ İbn Abbas'ın Hz. Ali'den rivayet ettiği ve Şîi literatürde büyük dua" olarak vasıflandırılan bu duada Ebu Bekir ve Ömer Kureyş'in iki putu olarak sunulur ve onların şerrinden Allaha sığınılır.²⁰²⁶Bu duada Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer ile onların kızları lanetlenmektedir. Ali'nin bunu vitirlerde kunut duası olarak okuduğu aktarılmaktadır.²⁰²⁷ Bu duayı okumak Bedir ve Huneyn savaşlarında düşmana ok atarken elde edilen milyonlarca sevaba eşittir. Bu dua üzerine onlarca şerh yazılmıştır. Hepsinde de kapalı geçen ifadeler, şeyheyn ve kızları olarak anlaşılmıştır. Ancak bazen tepkiler üzerine burada kast edilen kişilerin *Firavun* ve *Haman* olduğu da ifade edilmiştir. Dualar üzerinden lanetleme işlemi şeyheynin dışında Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in karşısında olduğu düşünülen diğer bazı sahabe içinde yapıldığı görülmektedir.²⁰²⁸

Ömer o kadar cahildir ki, peygamberlerin ölmeyeceğine inanmaktadır. Hz. Peygamberin ölüm haberi geldiğinde Ebu Bekir'in okuduğu ayetlere (Ali-İmran, 144; zümer, 30) "sanki ben bu ayetleri duymamışım" şeklindeki ifadesinden hareketle onun Kur'an'ı ezberlemediği ileri sürülür. Bu durum aynı zamanda onun peygambere imanı konusunda da problemleri olduğunu göster-

²⁰²¹ Şerif Murtaza, *eş-Şafi fil-İmâme* (Tahran: 1987), IV, 219.

²⁰²² Tûsî, *Telhisu'ş-Şafi*

²⁰²³ Bk. Kuleynî, *el-Kâfi*, VII: 249, 352.

²⁰²⁴ Kuleynî, VIII: 246

²⁰²⁵ Bkz. Meclisi, *Bihâr*, XX;134.

²⁰²⁶ el-Ke'âmî, Takıyyüddin İbrahim Ali el-Hasan b. Muhammed b Salih (ö. 905/1500), *el-Misbâh* (Beyrut: 1983), 552-553; Meclisi, *Bihar*, XXX; 381; XXXI; 631.

²⁰²⁷ Bk. el-Ke'âmî, *el-Misbâh*, 552

²⁰²⁸ Şeyh Saduk, *Men lâ Yahduruh'l-Fakîh*, thk. Ali Ekber el- Gaffari, 2. bs. (Kum: t.y), II: 354, 366.

rir bir kanıt olarak kabul edilir.²⁰²⁹ Zaten Ömer cehaletle maruftur ve onun bu durumunu gösteren çok sayıda olay yaşanmıştır. Örneğin o, hamile bir kadını recim etmek istemiş Muaz'ın (ö.17 / 638) uyarısıyla bu işten vazgeçmiştir.²⁰³⁰ Yine o, deli bir kadını recmetmek istemiş Ali'nin sorumluluğun delilerden kaldırıldığını bildirmesi üzerine vazgeçmiştir.²⁰³¹ Kadınların mehrini sınırlandırmak istemiş ancak bir kadının uyarısıyla bundan vazgeçmiştir.²⁰³² Beytülmalden uygun olmayan harcama yapmış, istifade noktasında insanlar arasında eşit davranmamıştır. Ömer, Aişe ve Hafsa'ya yıllık on bin dirhem verirken diğer hanımlara beş bin dirhem vermiştir.²⁰³³

Şiî kaynaklara göre Ömer'in küfrü Şeytanın küfründe daha ileridedir. Bu yüzden cehennemde birlikte azap çekerken şeytan kendisinden iki kat daha fazla azap çekenin kim olduğunu soracak, o kişinin Ömer olduğunu öğrenince de niye buna duçar dolduğunu soracaktır. Ona "Ali'ye buğzu nedeniyle" denilince Şeytan: "Ben Âdem'e secdeyi reddettiğimde Allah, Muhammed ve Ehl-i Beyt'ini benim tasallutumdan kurtardı. Sen neyine güvenerek ona buğz ediyorsun?" diyecektir. Ömer de : "Bana bu işi sen emrettin." diyecektir. Şeytan: "Sen niye bana itaat ettin? Rabbine itaat etseydin ya!" şeklinde karşılık verecektir.²⁰³⁴ Buna benzer kurguların Şiî litetaturde yer almasının temel nedeni, sıhhati konusunda tartışmalar olsa da Şiî muhayyilede oldukça etkili olan ve vefatı 76 / 695 gibi oldukça erken dönem olarak gösterilen Süleym b. Kays'ın *Kitabu Süleym b. Kays (es-Sakife)* adlı eserde bu tarz rivayetlerin yer almasıdır. Süleym'in Selman-ı Fârisî'ye (ö. 36 / 656) nispet ettiği bir rivayette şeytana bir, Ömer'e iki defa azap edileceği ifade edilmektedir.²⁰³⁵ Benzer görüşler Şeyh Saduk'ta da yer almaktadır.²⁰³⁶

Neticede Ömer, Sakifede oyunla Ali'nin imametine engel olan,²⁰³⁷ Fatıma'nın evini yakmaya çalışan, onun kaburga kemiğini kıran,²⁰³⁸ Fatıma'nın doğal mirasçı olduğu babasının Fedek arazilerini verme konusunda Ebu Bekir'i engelleyen, Allah'ın peygamberine indirdiği Kur'an'ın topluma hâkim olmasını engelleyen bir kişidir.²⁰³⁹

²⁰²⁹ Tûsî, *Telhisu'-ş Şafi*, IV, 4,5.

²⁰³⁰ Tûsî, *Telhisu'-ş Şafi*, IV: 7.

²⁰³¹ Tûsî, *Telhisu'-ş Şafi*, IV: 8.

²⁰³² Tûsî, *Telhisu'-ş Şafi*, IV:11.

²⁰³³ Tûsî, *Telhisu'-ş Şafi*, IV:14.

²⁰³⁴ Ayyâşî, *Tefsîr*, II: 223-224.

²⁰³⁵ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 93. Burada Ömer için Züfer kelimesi kullanılır.

²⁰³⁶ Şeyh Saduk, *Sevabu'l-Amal* (Kum: Menşuratu'r-rıza, 1368), 208

²⁰³⁷ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 140-413; İbn Tavus, *et-Taraif*, 399.

²⁰³⁸ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 385-388; Ayyâşî, II,308; Şeyh Müfid, *el-İhtisas*, 185

²⁰³⁹ Süleym b. Kays el-Hilali, *Kitab*, 212; Kummî, *Tefsîr*, 775; Kuleynî, *el-Kafi*, I:135-136; II: 349-350; 190. Şeyh Saduk, *İlelî-ş-Şerai*, I: 191-192; Tûsî, *Tehzib*, IV:150; Tabersi, *el-İhticac*, I, Şeyh Müfid, *el-İhtisas*, 184.

SONUÇ

Şîî İmâmî düşüncede Ömer ile ilgili algı Şia'nın genel olarak sahabeyle ilgili bakış açısından bağımsız değildir. Şia'nın ashaba yaklaşımı sorunludur. Bu düşünce yapısında sahabe, Hz. Peygamber'e kumpas kurmaya kodlanmış bir kitle; birbirilerine her türlü hakareti normal gören, insani ilişkilerin dahi sıfırlandığı insanlar topluluğu olarak görülür. Şîî düşüncede sahabenin konumu Hz. Peygamber ile ilişkilerine göre değil, Hz. Ali ile olan ilişkilerine göre tespit edilmiştir. Buna göre Sünnî kaynaklarda haklarında Hz. Peygamber'in tezkiyeleri olmasına rağmen birçok sahabe gasıp, mürtet, Ehl-i Beyt düşmanı gibi çeşitli vasıflarla nitelendirilmiştir.

Şîî İmâmî kaynaklarda Hz. Ömer'in İslam ve Müslümanlar için yaptığı hiçbir faaliyeti, hiçbir eylemi, ihdas ettiği siyasi ve dini hiçbir uygulaması olumlu bir davranış olarak görülmemiştir. Ebu Bekir'in hilafete seçilmesi bile Ömer'in bir tasarrufu olarak görülür. Ömer, Allah tarafından imam olarak nasp edilen Ali'ye karşı doğrudan kendisi çıkmak yerine Ebu Bekir'i halife seçtirmiştir. Ömer'in esas niyeti kendi hilafetidir. Dikkat çekmemek için, düşük profilli bir şahıs olan Ebu Bekir'i, belli bir süreliğine kendine tercih etmiştir.

Ömer, Şîî İmâmî kaynaklarda Ali'nin haklarını gasp eden en temel figürdür. Ömer, Ali başta olmak üzere, Eh-li Beyt'e Allah tarafından verilen hakları engellemiştir. Yanı sıra Ömer, haddini aşarak kendisini şâri' gibi görmüş, yetkisi ve hakkı olmadığı halde Kur'an ve sünnete yeri olan muta uygulamasını kaldırmış, böylece zinanın önünü açmıştır. Ayrıca o, Hz. Peygamber'e karşı nezaketsiz davranmış, onun hukukunu gözetmemiş ve onu incitmiştir. Fedek arazileri konusunda Fatıma'ya yaptıklarının tek açıklaması Ömer'in Eh-li Beyt'e duyduğu öfkedir.

Şia'nın sadece Hz. Ömer'e değil, bir bütün olarak ashaba yaklaşım tarzı, İslam'ın Hz. Peygamber etrafındaki kurucu neslin topyekûn yok sayılmasına kadar meseleyi götürmüştür. Bu durumun Müslüman vicdanını yaraladığı açıktır. Hz. Ömer gibi İslam için yaptığı fedakârlık ve hizmetlerine tarihin tanık olduğu bu aziz sahabiyi, mezhep taassubunun kör ettiği bakış açısıyla değerlendirmek, hak ettiği değeri ondan esirgemek makro düzeyde İslam ve Müslümanlara hiçbir faydaya sağlamamaktadır. Müslümanlar mezhebi kimlikler üzerinden meselelere bakmaya devam ettikleri sürece kendi değerlerini yok saymak için harici unsurlara ihtiyaç kalmayacağı açıktır.

KAYNAKÇA

Akdoğan, Mehmet Nur. Şii kaynaklara Göre Hz. Ömer. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Amilî Ali b. Yunus. es-Sırâdü'l-Müstakim, thk. Muhammed Bakır el-Behbûdî. Kum: 1384.

- Apak, Adem. Anahatlarıyla İslam Tarihi: Hulefa-İ Raşidin Dönemi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Arı, Mehmet Salih. İmâmiyye Şıası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halif. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mesud, Tefsîru'l-Ayyâşî, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî. Tahran: 1380.
- Azimli, Mehmet. Dört Halifeyi Farklı Okumak-2: Hz. Ömer, 4. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bağdadi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi. Kitabu'l-Muhabber, thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ty.
- Bakan, Tevhit. "Ashâb'ın Adâleti". Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1993.
- . "Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übey'in Cenaze Namazını Kılması" Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 39 (Haziran 2013) : 211-240.
- Benli, Yusuf, "Ehl-i Sünnet Geleneğinde Sahabe Algısı," İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe: Sahâbe Kimliği ve Algısı [(Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan Sakarya), (İstanbul 2013)], 401-442.
- Döndüren, Hamdi. "Avl", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4: 117-118. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, Kitabu'l-Hara. Beyrut: Daru'l-Marife 1979.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza b. Mahmûd, Tefsirü's-Safi, thk. Hüseyin A'lemi. Beyrut: 1982.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Sosyal Açıdan İslam Tarihi: Hz. Muhammed ve İslam. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1969.
- Hâirî, Ali Yezdi, İlzâmu'n-Nâsib fi İsbati'l-Hücceti'l- Gaib, t.y.
- Haydar b. Ali el-Hüseyni el-Amili, el-Keşkül fi mâ Cerâ ala Âl-i Rasûl. Kum:1372.
- Himyerî, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Abdullah b. Cafer. Kurbü'l-İsnad. Beyrut Mecmaü'l-Meliki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye. Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1993.
- İbn Ebi'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, Şerhu Nehci'l-Belâğa, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kum: 1959.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, el-Cerh ve't-Ta'dil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar. Siretu İbn İshak. thk. Ahmed Ferid el-Mezid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Şehrâşûb, Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali.Menâkıbu âli Ebî Tâlib, thk. Yusuf el-Bekâi. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1991.
- İbn Tavus, Ebi'l-Kasım Rukyeddin; et-Taraif fi Marifeti Mezahib't-Tavaif. Kum: 1399.
- İbn Sad, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri.Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebir, thk. Ali Muhammed Ömer.Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Şâzân, Ebü'l-Abbas Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisaburi. el-İzah, thk. Seyyid Celâledin el-Hüseynî el-Urmevî. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. Minhaci's-Sünneti'n-Nebeviyye, thk. Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye. Riyad: 1986.
- İbnü'l-Esir, Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1989.
- İmadi, Hâmid b. Alî b. İbrâhîm Dımaşki. ed-Dürerü'l-Müstetab: fi Muvafakati Ömer b. Hattab ve Ebî Bekr ve Ali Ebî Turab ve Tercümetuhum Maa Uddeti Mine'l-Ashab, thk. Mustafa Osman Samide. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- İşcan Mehmet Zeki. "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı", İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe: Sahâbe Kimliği ve Algısı", [(Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan Sakarya), İstanbul 2013], 205-218.
- Kef'amî, Takıyyüddin İbrahim Ali el-Hasan b. Muhammed b Salih. el-Misbâh. Beyrut: 1983.
- Kelbî, Hişam b. Muhammed. Mesalibü'l-Arab (Kitabü'l- Mesalib), thk. Necah et-Tai, Beyrut: Dâru'l-Hedy, 1998.
- Koçak, Muhsin. Hz. Ömer ve Fıkhı (Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987.
- Kûfî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed b. Musa. el-İstigaseh fi Bidei's-Selase. Tahran: 1373.
- Kummî, Ali b. İbrahim Tefsir, thk. Tayyib Musave el-Cezâirî, (Kum: 1404.
- Küleynî, Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak. el-Kâfi, tashih ve thk. Ali Ekber el-Gaffari, 3. bs. Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslamiyye, 1363.
- Meclisî es-Sanî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali. Bihari'l-Envari'l-Câmia li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983.
- Milani, Seyyid Ali. Tezvicu Ummi Gulsüm min Ömere, Kum 1421.
- Muahmmmed Ticani es-Semavi, eş-Şia Hüme Ehlü's-Sünne London, y.y.
- Muhammed Mescid-i Camî, Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri, çev. Malik Eşter. İstanbul: 1995.
- Mukatil b. Atiyye, Ebu'll-Hica Şiblüddevle. Mutemeru Ulema-i Bağdat fi'l-İmâmeti ve'l-Hilafeti, thk. Seyyid Murtaza Razavî. Tahran: Daru'l-Kutbü'l-İslamiyye, 1377.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Müsevî. eş-Şafi fi'l-İmame. Tahran, 1987.
- Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. el-İfsâh fi İmâmeti Emiri'l-Mü'minin Aleyhi's-Selam. Kum 1412.
- , el-Emâlî, thk. Ali Ekber el-Gaffari, 2.bs. Kum: 1993.
- , el-İrşad, Daru'l-Müfid. Beyrut: 1993.
- Evâlül'lü'l-Makâlât. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.
- Risâletu'l-Mut'a, [(Silsiletu müellefâti'ş-Şeyh el-Mufid için-de). Beyrut: 1993.
- Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, Ricalü'n-Necaşi: Ehadü'l-Usulü'r-Ricaliyye. Kum: en-Neşru'l-İslami, 1418.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, Şerhu'n-Nevevi ala Sahihi Müslim. Beyrut: 1407.
- Numani, Muhammed b. İbrahim, Kitabu'l-Gaybe. Kum: 1422.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Sözlü Gelenekten İslam Tarihçiliğine", İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu [(14-15 Mayıs 2008 / Şanlıurfa), 2008], 5-48.

- Sadûk, Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. İlelü's-şerâi', thk. Seyyid Muhammed Sadık Bahru'lulum. Necef: 1966.
- , Me'âni'l-Ahbâr, thk: Ali Ekber el- Gaffari. Kum: 1361.
- , Men lâ Yahduruh'l-Fakîh, thk. Ali Ekber el- Gaffari, 2. bs. Kum: t.y
- , Sevabu'l-Amal. Kum: Menşuratu'r-rıza, 1368.
- Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ferruh. Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed. Beyrut: Şirketu'l-Âlemi li'l-Matbuat, 2010.
- Süleym b. Kays el-Hilâli el-Kufî. Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâli, thk. Muhammed Bakır el-Ensârî, Kum: Neşri'l-Hadi, 2006.
- Taberi eş-Şû, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir el-Amüli İbn Rüstem. Delâilü'l-İmâme 1. bs. Kum: 1413.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. Tarihü't-Taberi:Tarihü'l-Ümem ve'l-Müluk, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru Süveydan.ty.
- Tabersî, Ebû Mansur Ahmed b. Ali b. Ebî Talib, el-İhticâc, thk, Seyyid Muhammed Bakır el- Horasan. Necef: 1966.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî, Resâilü's-Şeyh et-Tûsî: er-Resailü'l-Aşr. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî 1414.
- , İhtiyâru Ma'rifeti'r-Rical (Ricalü'l-Keşşi), thk. Cevad Kayyumi el-İsfehani. Kum: 1417.
- , el-İktisad. Kum: Matbatu'l-Hiyam, 1400.
- , el-İstibsâr fima Uhtulife mine'l-Ahbâr. Tahran: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1970.
- , Telhisü'-ş Şafi ve İptalu Hüceci'l-Amme, thk. Seyyid Hüseyin Bahru'l-Ulum. Kum: 1382.
- Tüsteri, Nurullah el-Hüseyini el-Mar'aşi, İhkakü'l-Hak ve İzhakü'l-Batıl (y.y., t.y), Ya'kubî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer, Tarihü'l-yakubi. Beyrut: Dâru Sadır, 1992.
- Zebidi, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, thk. Ali eş-Şiri. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Zerkeşi, İmam Bedreddin. el-İcabe li-İradî ma İstedrekethu Aişe ale's-Sahabe, thk. Muhammed Bünyamin Erul, racea Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.

HZ. ÖMER'İN GEÇMİŞ DİN VE KÜLTÜRLERE YÖNELİK TUTUMU

Özcan HIDİR*

GİRİŞ

Hiz. Ömer'in (ö. 23 / 643) geçmiş din ve kültürlere yönelik tutumuna dair bilgi ve rivayetler, hadis kaynakları başta olmak üzere İslâm tefsir, tarih-kültür tarihi ve tabakât kaynaklarında yer almaktadır. Ne var ki bu konu bugüne kadar müstakil olarak etraflıca ele alınmış değildir. Hâlbuki yaklaşık 10 yıllık halifeliği döneminde Hiz. Ömer, önemli fetih hareketlerine öncülük etmiş, farklı etnik ve dinî kökenden insanların İslâm'a ihtidasına şahitlik etmiş, muhtelif hukukî statülerdeki gayr-i müslim unsurların adaletle idaresi altında yaşamasına öncülük etmiş önemli bir sahâbî ve râşid halifedir.

Bu itibarla onun Yahudi-Hristiyanlar başta olmak üzere, diğer din ve kültürlere yönelik tavrının parametreleri günümüzde gayr-i Müslimlere yönelik tutumları anlama-anlamlandırma ve yön verme açısından oldukça önem arzeder. Bu anlamının olabilmesi ve dolayısıyla Hiz. Ömer'in tutumuna dair parametrelerin ortaya konulabilmesi için de, onun Yahudi kutsal kitabının (Tevrat) bazı kısımlarının yazılı olduğu bir nüshayla, bazılarında ise kendisine Yahudilerden ulaşan bir sahîfe ile Hiz. Peygamber'e gelip bunu Ona okuduğunun anlatıldığı rivayetler ile Medine'de bulunan Yahudi mabedi Beytülmidrâs'ı ziyaretine dair bilgilerin tedkiki özellikle ehemmiyeti haizdir. Ayrıca halifeliği sırasında görüştüğüne dair bazı bilgiler bulunan bir kısım Yahudi-Hristiyan din adamları ile alakalı bilgilerin neliği-niteliği de önemlidir. Kudüs'ün fethi sonrasında orada bulunan gayr-i Müslimlere ve onların mabedlerine yönelik tavrını da burada zikretmek icap eder. Bu meyanda ortaya konması gereken önemli bir yön de, Hiz. Ömer'in, israilî rivayetlerin naklinde bilhassa öne çıkan Ka'bü'l-Ahbâr'a yönelik tutumları ile konjonktürel de olsa gayr-i müslim kadınlar ile sahâbenin evlenmesine getirdiği bazı sınırlayıcı uygulamalara dair bilgilerdir.

Oryantalistlerin de alabildiğine öne çıkardığı Hiz. Ömer'in geçmiş din ve kültürlere yönelik tavrının ipuçlarını ortaya koyan bütün bu verilerin yakın-

* Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Öğretim Üyesi.

dan tetkiki, bu tebliğin konusunu teşkil edecektir. Bunu yaparken oryantalistlerin ve günümüzdeki birtakım Müslüman yazar ve araştırmacıların, genelde Hz. Ömer'in gayr-i Müslimlere dair tutumu, özelde de onun Yahudi-Hıristiyan kültürü karşısındaki tavrı ile ilgili görüş ve iddiaları da analiz edilip değerlendirilecektir.

1. Hz. Ömer'in Geçmiş Din-Kültürlere Yönelik Bilgisi ve Tutumuna Dair Bazı İddialar

Hz. Ömer'in Yahudi-Hıristiyan kültürü ile irtibatı, bazı hadis kaynaklarında nakledilen, onun Yahudi kutsal kitabının bazı kısımlarının yazılı olduğu bir nüshayla, bazılarında ise kendisine Yahudilerden ulaşan bir sahîfe ile geldiğinin nakledildiği rivayetler etrafında yoğunlaşmaktadır. Onun Yahudi kültürü ile irtibatının kurulduğu bir diğer rivayet ise, Medine'de bulunan Yahudi mabedi Beytülmidrâs'ı ziyaretine dair bilgilerden hareketle N. Abbott'un ortaya attığı iddialarla ilgilidir.²⁰⁴⁰ Zira Abbott, Hz. Ömer'in, Medine'deki Yahudi ritüellerine âşina olup Yahudi kutsal kitaplarının nüshalarına sahip bulunduğunu iddia eder. O bu iddiasına delil olarak, aşağıda tetkik edilecek rivayetlerin yanında, Hz. Ömer'in Beytülmidrâs'ı ziyaretini gösterir. Hatta ona göre Hz. Ömer, Medine'nin kuzeyindeki tarlasının yolu üzerinde bulunan Beytülmidrâs'a uğramayı bir alışkanlık edinmiş ve bu mabeddeki rabbilerle hararetli tartışmalara girmiştir.²⁰⁴¹ Ancak Abbott'un, Hz. Ömer'in Yahudi kültürü konusundaki en önemli iddiası, onun Yahudi sözlü hukuku Mişna bilgisine sahip olduğunu ileri süren görüşüdür. Bu iddiasına o, Hz. Ömer'in, hadislerin yazılması karşısındaki, oldukça menfi olarak değerlendirdiği tavrını –buna dair rivayetler aşağıda verilmiştir- gerekçe gösterir.²⁰⁴² Hz. Ömer' yönelik iddialar içerisinde belki de en dikkat çekici olanı onun Cahiliye döneminde bir Yahudi olduğuna dair –genellikle Şîlerce ortaya atılan- iddiadır. Hatta görünürde Müslüman olmasına rağmen aklı ve kültürü hep Yahudi kalmıştır. Zira bu iddiaya göre Hz. Ömer'in Yahudilik ve onun kaynaklarına dair bu bilgileri bir Yahudi olmaksızın bilmesi, imkânsız olmasa bile oldukça zordur.²⁰⁴³

Diğer taraftan da İslâm'ın ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in yüz yüze geldiği, şu veya bu şekilde görüştüğü Hıristiyan grupları arasında genel olarak Nestûrîler, Monofizitler (Ya'kûbîler-kıptîler), Melkîler, Ebiyonitler / İbranî Hı-

²⁰⁴⁰ Abbott, *Studies*, II, 7, 8.

²⁰⁴¹ Abbott, *a.g.e.*, II, 7, 8. Ayrıca bk. Newby, "The Drowned Son", s. 20.

²⁰⁴² Abbott, *a.g.e.*, II, 8. Bu yöndeki bazı iddialara dair ayrıca bk. Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul 2010, s. 336-38.

²⁰⁴³ Bu yönde Nebil el-Hiraki'nin iddiaları için bk. http://nabilal-karkhy.com/2010/new_page_137.htm

ristiyanları ve bunlara bağlı olan ancak farklı bazı görüş ve eğilimlere sahip, heretik kabul edilen fert ve gruplara mensup kimselerle Hz. Ömer'in karşılaş- tığı ve bunların da başta Hz. Ömer olmak üzere sahabîleri ve tutumlarını etki- lediği ileri sürülür. Bu konuda öne çıkan en önemli iki grup da Monofizitler ile Nestûrîler'dir. Özellikle Mekke döneminde de orada yaşayan Habeş asıllı olan çoğunluğu köle Hristiyanlar öne çıkarılır.²⁰⁴⁴Bu meyanda da İslâm'ın yüz yüze geldiği Hristiyanlık daha ziyade Bilâdüşşâm merkezli olarak oluşmuş olan ve daha önce Araplar arasında da yaygın olan Ya'kûbîler -ki Monofizitler' dendir- ve Nestûrîler,²⁰⁴⁵ Monofizitler²⁰⁴⁶ ve Ebiyonitler bağlamında farklı görüş ve id- dialara öne sürülür. Yine bu meyanda Ephrem the Syrian (306-373)²⁰⁴⁷ başta olmak üzere, zühd-ahlak yönü öne çıkan Jacob of Serugh (ö. 521), Aphrahat the Persian (ö. 345), Ephrem the Syrian'ın (ö. 373), Isaac of Antioch (ö. 452), Tatian the Assyrian (ö. 180), Marcion of Sinope (ö. 160) ve Bardaisan (ö. 222) Babai the Great (ö. 628) gibi, "Late Antique dönem" Suriye bölgesindeki bazı Hristiyan din adamları -ki kendilerini peygamber gibi takdim ettikleri de belirtilir- ile Ta- tian'ın derlediği *Diatessaron*²⁰⁴⁸ etkisinden söz edilir. Hatta Hz. Ömer ve bazı sahabîlerin bazı kilise ve manastırlardaki ayinleri dinlediği hatta özellikle apokrifler olmak üzere bazı İncillileri okuyup kendi kullanımları için edindik- leri sürülür.²⁰⁴⁹ *Diatessaron*'un yanı sıra bu istifadelerden öne çıkan Suriye,

²⁰⁴⁴ Sprenger, Aloys, *Das Leben und Die Lehre des Mohammad*, s. I, 145, 146, 406-7, 403, 439, 453; Bowman, John, "The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity", s. 191-216; Bis- hop, Eric Francis Fox, *Jesus of Palestine: the local background of the Gospel documants*, Londra 1955, s. 61-62.

²⁰⁴⁵ Jeffery, A, *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 20-21; Gilliot, Claude, "Christi- ans and Chritianity in Islamic exegesis", s. 32.

²⁰⁴⁶ Bowman, J., "The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity", s. 193; Grégoire, Henri, "Mahomet et le monophysisme", *Études eur l'histoire et eur l'art de Byzance: mélanges Charles Diehl*, Paris 1930, I, 107-119.

²⁰⁴⁷ Thomas, David-Roggema, Barbara, *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (600-900)*, Leiden 2009, s. 33 -dipnot-.

²⁰⁴⁸ "Diatessaron" miladî II yüzyılda Hristiyan bir zahid ve polemikçi olan Tatian the Assy- rian (Miladi 120-180) tarafından oluşturulmuş olan sinoptik İncillerin bir araya getirildiği bir derleme İncil'dir. Geniş bilgi için T. Baarda'nun *Essays on the Diatessaron* (Kampen 1994) ile W. Peterson'un *Tatian's Diatessaron* (Leiden 1994) adlı eserlerine bakılabilir.

²⁰⁴⁹ Sırasıyla bk. Muir, *The Life of Mahomet*, Londra 1861, s. 63-63; William Goldsack, *The Ori- gins of the Qur'an: An Inquiry into the Sources of Islam*, London 1907, s. 6; Tor Andrea, *Mohammed: The Man and his Faith*, New York 1936, s. 83. Ayrıca bk. Gräf, "Zu den christlichen Einflüssen im Koran", Al-Bahit: Festschrift Joseph Henninger, St. Augustin bei Bonn 1976, s. 111-144; Bowman, "Holy scriptures, Lectionaries and the Qur'an", A. R. Davis and A. D. Stefanowska (eds.), *Austrina*, Oriental Society of Australia 1982, s. 533-39; a. mlf. "The dept of Islam to Monophysite Syrian Christianity", *Nederlands Theological Tijdschrift*, 19, 1964-65, s. 177-201. David Thomas, *a.g.e.*, s. 34; Van Reeth, "Levangile du prophete, s. 163, 174; David Thomas, *a.g.e.*, s. 34-34. Ayrıca krş. Simon, "Mani and Muhammad", *JSAI*, XXI, 1997, s. 134; Ahrens, "Muhammed als Religionsstifter", s. 130-32

Kıptî ve Habeşistan Hıristiyanlarının kullanımındaki *Protevangelium of James*, *The Gospel of Pseudo-Matthew*, *The Gospel of Thomas*, *Budge ve Legends of Our Lady Mary*, *The First Arabic Infancy Gospel*, *The First Book of Adam and Eve*, *The Arabic Infancy Gospel* ve *The Gospel of the Seventy* gibi, “para-biblical” diye nitelenen apokrifler olduğu ileri sürülür.²⁰⁵⁰ Öte yandan bu meyanda öne çıkan Yahudi-Hıristiyan grupların da “Dositizm”, “Collyridian”, “Basilidian” ile monoteist “Elkesaite / Elchasaites”²⁰⁵¹ –ki Mani Dini ve Sabîiler ile irtibatlıdır / benzerdir-veya “Maniheizm” gibi heretik kabul edilen gruplar olabileceği ileri sürülür.²⁰⁵²

2. Hz. Ömer’in (ö. 23 / 643) Geçmiş Din-Kültürlere Yönelik Tutumuna Dair Bazı Örneklerin Değerlendirilmesi

Bu bölümü başlıca iki bölümde ele alacağız. Birinci kısımda Hz. Peygamber döneminde Hz. Ömer’in genelde geçmiş din-kültürler özelde de –Hz. Peygamber’in rehberliğinde- Yahudi-Hıristiyan kültürüne dair tutumunu yansıtan tutumuna dair anekdotları tahlil edeceğiz. İkinci kısımda ise Hz. Ömer’in halifeliği dönemindeki tutumuna dair bazı örnek vak’aları irdeleyeceğiz.

2.1. Halifeliği Öncesi

2.1.1. Hz. Ömer’in Tevrat’tan bir nüshadan Resûlullah’a okuması:

Hz. Ömer’in genelde geçmiş din-kültürlere özelde de Yahudi-Hıristiyan kaynakları ve kültürü ile ilgisi konusunda hadis kaynaklarında başlıca üç rivayet yer alır. Câbir b. Abdillâh’ın rivayetine göre Hz. Ömer, elinde Tevrat’tan bir nüshayı Resûlullah’a getirmiş ve, “Yâ Resûlellâh! Bu, Tevrat’tan bir nüshadır” demiştir. (Resûlullah) bir şey dememiştir. Sonra onu okumaya başlamıştır. Bu sırada Resûlullah’ın yüzü (nün rengi de) değişiyordu. Bunun üzerine Ebû Bekir (RA) Hz. Ömer’e, “Evlat acısı görenler seni kaybedesice! Resûlullah’ın

²⁰⁵⁰ Khalidi, *a.g.e.*, s. 212 –dipnot-; Horn, Cornelia, *a.g.m.*, s. 268-73. Ayrıca bk. Bradford, Brian, *The Qur’anic Jesus: A Study of Parallels with Non-Biblical Texts*, s. 1. Öte yandan bu çalışma, Hz. Peygamber’e Hıristiyan kültürü etki iddialarını temellendirmek üzere yapılmış bir çalışmadır.

²⁰⁵¹ Bu grup, monotesit olan, Yahudi şeriatını takip eden peygamberlik iddiası olan Elxai adında bir din adamının takipçileri olup aynı zamanda “Sampsaeans” diye de isimlendirilirler. Bunlar da tıpkı Ebiyonitler gibi Yahudi Matta İncil’ni ve benzer bazı apokrifleri kullanırlar. Ayrıca bunların Sabiiler ile bağlantısı da zikredilir. Bilgi için bk. Bradford, *The Qur’anic Jesus: A Study of Parallels with Non-Biblical Texts*, s. 39.

²⁰⁵² Dorman, Harry Gaylord, *Toward understanding Islam: contemporary apologetic of islam and missionary policy*, New York 1948, s. 7 vd.; Donner, Muhammad and Believers at the Origins of Islam, Cambridge 2010, s. 13. Brian Bradford, *a.g.e.*, s. 17-18; Bradford, *The Qur’anic Jesus: A Study of Parallels with Non-Biblical Texts*, s. 39; Tor Andrea, *Mohammed: The Man and His Faith*, New York 1935, s. 37-38, 40, 93, 97, 111, 126; Bradford, *a.g.e.*, s. 39-41, 108-110. Bu konudaki iddialar ve bazı cevaplar için de ayrıca bk. Hıdır, Özcan, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, İstanbul 2017, s. 277-97.

yüzünü görmüyor musun?” demiştir. Ömer (RA), Resûlullah’ın yüzüne bakıp hemen şöyle demiştir: “Allah’ın gazabından ve Onun (c.c.) Resûlü’nün gazabından Allah’a sığınırım. Allah’ı rab, İslâm’ı din ve Muhammed’i de peygamber olarak kabul edip onlardan razı olduk.” Bu sözler üzerine Resûlullah şöyle buyurmuştur:

“Muhammed’in nefsi yed-i kudretinde olana (Allah) yemin ederim ki, şayet Mûsâ (AS) çıksaydı ve siz de beni terk ederek ona uysaydınız, muhakkak doğru yoldan sapmış olurdunuz; şayet Mûsâ hayatta olsa ve benim peygamberliğime kavuşsaydı muhakkak bana tabi olurdu.”²⁰⁵³

Abdullah b. Sâbit’in naklettiği bir rivayete göre, Ömer (RA) Resûlullah’a gelmiş ve şöyle demiştir: “Yâ Resûlellah! Ben, Benî Kureyza kabilesinden bir kardeşime / arkadaşıma uğradım ve bana Tevrat’tan bazı özlü sözler (cevâmi’) yazdı. Bunları size de arzedeyim mi?” Abdullah b. Sâbit, bu söz üzerine Resûlullah’ın yüz ifadesinin değiştiğini ve Hz. Ömer’e, “Resûlullah’ın yüz ifadesini görmüyor musun?” dediğini söyler. Daha sonra ise Abdullah, Ömer (RA)’in, “Allah’ı rab, İslâm’ı din ve Muhammed’i de peygamber olarak tasdik edip inandım” dediğini ve bu sözleri duyan Resûlullah’ın sevinerek şöyle buyurduğunu nakleder:

“Nefsim yed-i kudretinde olana yemin olsun ki, eğer Mûsâ (AS) aranızda bulunsaydı ve beni bırakıp ona tabi olsaydınız, muhakkak sapıtılmış olurdunuz. Muhakkak siz, ümmetler içerisinde benim nasibimsiniz ve ben de peygamberler arasında sizin nasibinizim.”²⁰⁵⁴

Öte yandan Hz. Ömer, konuyla ilgili başından geçeni şöyle anlatmıştır: “Ehl-i kitap’tan bir kitap²⁰⁵⁵ istinsah ettim ve sonra bunu bir deri parçası içerisinde (Resûlullah’a) getirdim. Resûlullah, “Ey Ömer! Bu elindeki nedir?” diye sorunca, “Yâ Resûlellah! Bu, ilmimize ilim katacağımız bir kitaptır” dedim. Bunun üzerine Resûlullah kızdı ve yanakları kızgınlıktan kıpkırmızı oldu ve sonra mescitte namaz için toplanılması çağrısı yapıldı. Ensâr, “Peygamberiniz kızdırıldı; silaha sarılın, silaha sarılın!” dediler. Müslümanlar toplandı ve Resûlullah minbere çıkarak şöyle buyurdu:

“Ey insanlar! Muhakkak bana, cevâmiu’l-kelîm (Kur’an) ve sözü hitâma erdirme melekesi verildi ve yine söz benim için ihtisâr edildi. Apaçık gerçekler olarak onu size getirmiş bulunuyorum. O halde artık siz, önünüze gelen her şeye iltifat etmeyin ve bu şeyler sizi aldatmasın!”

²⁰⁵³ Dârimî, Mukaddime, 39.

²⁰⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, III, 470-71; IV, 265-66; Abdürrezzâk, VI, 113; X, 313. Bazı lafız farklılıkları ile benzer bir rivayet için de bk. Beyhakî, Şuabü’l-îmân, IV, 307.

²⁰⁵⁵ Ahmed b. Hanbel’in bir diğer rivayetinde, Hz. Ömer’in, bazı Ehl-i kitap’tan kendisine ulaşan bir kitapla (etâ bi kitâbin esâbehû min ba’di Ehli’l-kütüb) Hz. Peygamber’e geldiği kaydedilir (bk. III, 387).

Bunun üzerine Ömer (RA), “Ayağa kalktım ve Allah’ı rab, İslâm’ı din ve seni de peygamber olarak kabul edip tasdik ettim” dediğini söylemiştir. Daha sonra ise Resûlullah minberden inmiştir.²⁰⁵⁶

Bu rivayetlerin üçünün birden ayrı ayrı zamanlarda vuku bulmayıp aynı olayı anlattığı söylenebilir. İsrâiloğulları’ndan nakilde bulunma konusundaki izinden önce meydana gelmesi muhtemel olan bu rivayetlerde anlatılan hadiseden ortak olarak anlaşılan husus şudur: Hz. Ömer, Tevrat’tan –veya Ehl-i kitaba ait kitaplardan- bir bölümü muhtevi bir sahife / kitap veya nüsha ile Hz. Peygamber’in huzuruna gelip onu okumuştur. Buna Hz. Peygamber’in gösterdiği kararlı ve sert tavrıdan, Onun (s.a.), muharref olduğu sabit olan Tevrat vb. geçmiş din ve kültürlere ait kitapların, huzurunda okunmasını ve sahâbîlerin elinde dolaşmasını zararlı gördüğü anlaşılmaktadır. Zira Kur’an henüz bir mushaf olarak bir araya getirilmemiştir. Kaldı ki vahiy kâtiplerinden olduğu bildirilen Hz. Ömer için, Kur’an’ın metnini şâibelerden korumak için bu tedbir –veya yasak-, çok daha elzemdir.²⁰⁵⁷

Şu halde gerek Hz. Ömer ile ilgili bu rivayetler, gerekse sahâbenin genel olarak Yahudi kültürü karşısındaki durumu incelenirken yer verilen Taberî’nin Yahyâ b. Ca’de kanalıyla naklettiği ve benzer bir tavrı öne çıkaran rivayet,²⁰⁵⁸ Ömer (RA) ve bazı sahâbîlerin, -belki de bir merak sonucu- Yahudi kutsal kitaplarına ilgi duyduklarını gösterir. Kur’an’da pek çok ayette kendilerinden söz edilen Yahudilere ve kutsal kitaplarına yönelik bu ilgi aslında tabiidir. Günlük hayatta –ticaret, komşuluk vb.- da, yaklaşık üç bin Yahudinin yaşadığı Medine’de Yahudilerle karşılaşılırmaktaydı. Nitekim Hz. Ömer’in evi Medine’nin biraz dışında olup evine giden yol üzerinde Yahudi okul-sinagog / beytü’l-midrâs olduğu ve oraya uğradığı, konuşup sorular sorduğuna dair –sahih olmasa da- tefsir-tarih kaynaklarında bazı kayıtlar²⁰⁵⁹ vardır. Kanaatimizce bu hadise hicretten hemen sonraki yıllar olan daha henüz Yahudilere dinî, siyasî ve kültürel olarak açık tavır konulmadığı yıllarda ve Kur’an dışında bir şeyin yazılmasının yasaklandığı dönem öncesinde vuku bulmuştur. Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu kararlı tepki ise, henüz Kur’an’ın nâzil olduğu ve Yahudi kültürünün baskın bulunduğu bir ortamda sahâbîlerin zihinlerinin karışmasını önleme tedbiridir.

²⁰⁵⁶ Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, I, 173. Heysemî’nin Ebû Ya’lânın tahrir ettiğini belirttiği bu rivayeti, onun *Müsned*’inin yer aldığı CD’ler ile Hz. Ömer’in rivayetlerinin yer aldığı kısmındaki aramamızda tespit edemedik.

²⁰⁵⁷ Bu yöndeki yorumlar için bk. Dârimi, *Sünen* (trc. ve thk. A. Aydınlı), I, 441.

²⁰⁵⁸ Taberî, *Tefsir*, XXI, 10. Ayrıca krş. İbn Hacer, *Feth*, IX, 68.

²⁰⁵⁹ Süyuti, *Dürrü’l-mensur*, I, 90.

Bu rivayetlerden birinde, sahîfe veya Tevrat nüshasının (Tevrat'tan bazı bölümlerin)²⁰⁶⁰ nereden elde edildiği açıklanmaz. Ancak diğer rivayetlerde Hz. Ömer'in, bizzat "Merartü bi ehin lî min Kureyza"²⁰⁶¹=Benî Kureyza'dan bir arkadaşına uğradım" veya "Fentesahtü kitâben min Ehli'l-kitâb=Ehl-i kitap'tan bir kitap istinsah ettim" diye, bu sahîfe veya nüshayı Hz. Ömer'in nereden temin ettiğini gösteren kayıtların bulunması, bu tür Tevrat bölümlerini ihtiva eden sahîfe veya nüshaların Hz. Peygamber ve sahâbilerin pek de uzağında olmadığını gösterir. Yahudilerin nüfus açısından baskın, nüfûz bakımından etkin konumda bulunduğu Medine ortamında -en azından Hicret'in ilk yıllarında- belli zaman ve zeminlerde Müslümanlarla Yahudilerin bir araya gelmelerinin, gerek coğrafi gerekse sosyolojik açıdan kaçınılmazlığı göz önüne alınırsa, Hz. Ömer'in de böyle bir buluşma sırasında Yahudiler tarafından polemik / cedel veya tebliğ / misyonerlik amaçlı olarak Arapça'ya tercüme ettikleri -veya ettirdikleri- bir nüshayı ona vermiş olabilecekleri kuvvetle muhtemeldir.²⁰⁶² Nitekim Hz. Ömer'in, Yahudilerin derslerine giderek onların rabbilerini dinlediği ve Kur'an için Tevrat'ın Tevrat için de Kur'an'ın muvafakatine hayret ettiği²⁰⁶³ ve hatta Tevrat öğrenmek için Resûlullah'tan izin istediği, ancak Resûlullah'ın buna izin vermediği²⁰⁶⁴ bildirilmektedir. Yine bir başka kayıta Hayber'de bir Yahudiden işittiği söz hoşuna gidince kendisine yazmasını istediği ve Yahudinin de bunu deri parçasına yazıp Hz. Ömer'e verdiği ve daha sonra onu Hz. Peygamber'e okuduğuna dair bir kayıt²⁰⁶⁵ da muhtemelen aynı olayı anlatmakta, ancak yazılı Tevrat belgesi-sözünün Hayber'de alındığını göstermektedir. Ancak Hz. Peygamber'in kesin ve kararlı tavrı karşısında Hz. Ömer'in, böyle bir kitap / sahîfeyi alıp okuduğuna pişman olduğu ve bir daha buna tevessül etmediği anlaşılmaktadır.

Hz. Ömer'in Yahudi dilini (Süryânîce veya İbrânîce) bilmediğinden hareketle, bu Tevrat nüshasının dilinin Arapça olduğunu ve İsrâiloğulları peygamberleri hakkındaki bazı kıssa ve mev'iza türü bilgileri ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Zira bazı hadis kaynaklarında Hz. Ömer'in kızı Hz. Hafsa'nın, içerisinde

²⁰⁶⁰ Hz. Ömer'in Resûlullah'a getirmiş olduğu bu sahîfe veya Tevrat nüshasının, Yahudi sözlü hukukunun kaynağı Mişna olduğu şeklinde düşünmek mümkünse de, ilgili bilgiler ışığında bunu açıkça söyleyebilmek zordur.

²⁰⁶¹ Abdürrezzâk aynı rivayetin, bu rivayette "Kureyza" olarak zikredilen kısmını, *Musannef*'inin bir başka yerinde "yahûd" olarak nakletmektedir (bk. X, 313).

²⁰⁶² Beyhakî'nin naklettiği bir rivayette, Hz. Ömer'in kitap okuyan bir adama uğradığı ve onu bir saat dinledikten sonra bundan hoşlandığı ve adama "Bana bu kitaptan yaz" dediği sonra adamın yazdığı kitabı bir deri parçasına sararak Hz. Peygamber'e getirip okuduğunda Resûlullah'ın kızdığı bildirilir (bk. *Şuabü'l-îmân*, IV, 307-308).

²⁰⁶³ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 19.

²⁰⁶⁴ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 308.

²⁰⁶⁵ Ali-el-Müttaki, *Kenzü'l-ummâl*, I, 372.

Yûsuf'un (a.s.) kıssalarının bulunduğu bir kitabı Hz. Peygamber'e getirip okuduğu bildirilir.²⁰⁶⁶ Bu rivayetdeki Tevrat sahîfesi ile Hz. Ömer'in Resûlullah'a okuduğu nüshanın aynı olduğu farzedilirse, Hz. Ömer'in elinde bulunan nüshanın Hz. Yûsuf'un kıssası ile başka bazı kıssa ve ibretli sözleri ihtiva ettiği sonucuna varabiliriz. Ne var ki bu durumda Hz. Peygamber'in yüzünün kızarması ve şiddetle buna karşı çıkmasını izah etmek güçleşir. Yine bu kitap veya nüshalardan bazılarını Hz. Ömer'in muhafaza ettiğini ve daha sonra bunların, kızı Hafsa'nın (RA) eline geçtiğini söylemek mümkündür. Ancak bütün bunları destekleyecek kesin bilgi ve belgelerden mahrumuz.²⁰⁶⁷

2.1.2. Hz. Ömer'in Medine'deki Yahudi mabedi "Beytülmidrâs"ı ziyaretleri:

Kaynaklarda, Medine Yahudilerine ait Arapça "Beytülmidrâs"; İbrânîce ise, "Bet-ha Midrash" diye isimlendirilen bir mabedin bulunduğu zikredilir. "Tevrat okunan yer" mânâsına gelen²⁰⁶⁸ ve hem okul, hem de ibadethane olarak kullanıldığı anlaşılan bu mabedi, Hz. Peygamber (SAV),²⁰⁶⁹ Hz. Ebû Bekir,²⁰⁷⁰ Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit²⁰⁷¹ gibi sahâbîlerin ziyaret ettiği ileri sürülür.²⁰⁷² Söz konusu bu rivayetlerde ayrıntı verilmeyip, Beytülmidrâs'a Hz. Peygamber'in bir kez gidişi ile Hz. Ebubekir'in dışında sarîh olarak herhangi bir ziyaretten bahsedilmemesine rağmen şarkiyatçılar, Hz. Peygamber'in ziyaretlerin bir defa ile sınırlı olmadığını söyledikleri gibi Hz. Ömer ve Zeyd b. Sabit gibi sahabilerin de burayı ziyaretinden söz ederler. Üstelik bu ziyaretler sırasında

²⁰⁶⁶ Abdürrezzâk, VI, 113; Beyhakî, *a.g.e.*, IV, 308-309.

²⁰⁶⁷ Bu yönde bazı değerlendirmeler için bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 341.

²⁰⁶⁸ Yahudilerin topluca ibâdet etmek, halkı eğitmek ve kültürel kimliklerini korumak amacıyla toplandıkları yere "sinagog" adı verilir. Yahudi dinî literatüründe "dua ve ibâdet evi" demek olan sinagog kelimesi, "toplanma anlamına gelen Grekçe "Sunagoge"den türemiş olup İbrânîce karşılığı, "Keneseth"tir. Bu kelimenin Aramîce karşılığı "Kanishta"dır ve Arapça'ya "kenîse" olarak geçmiştir. Aynı anlama gelmek üzere Kur'an'da "salevât" (bk. el-Hacc 22/40), hadislerde ise, aşağıda da değinileceği gibi, "kenîse" veya "kenîsetü'l-yahûd" kullanılır. Öte yandan Yahudiler toplanma yerlerini ifade için "yer" veya "ev" anlamına gelen "bet" kelimesi ile başlayan üç terkip kullanırlar. Bunlar, Bet ha-Keneset/toplanma yeri, Bet ha-tefillah/dua yeri ve Bet ha-midrash/Tevrat okuma yeri'dir ki, bunların hepsinin, Talmud'un oluşum döneminde kullanılmakta olduğu belirtilir (bk. Güç, *İlâhî Dinlerde Mabed*, s. 108-110). Tarihi M.Ö. II. asra uzanan Bet ha-Midrash ile sinagog arasındaki en önemli fark, sinagogun daha ziyade ibâdet ve ritüellere; Bet ha-Midrash'ın ise, kutsal kitap öğrenim ve öğretimine hasredilmesidir (bk. Sherbok, *Dictionary of Judaism*, s. 21).

²⁰⁶⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, II, 552.

²⁰⁷⁰ İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, 558.

²⁰⁷¹ Lecker, "Zayd b. Thabit, 'A Jew With Two Sidelocks': Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)", *JNES*, LVI/4, 1997, s. 259-267.

²⁰⁷² Newby, *The Making*, s. 10.

Hz. Peygamber ve Beytülmidrâs'a giren diğer sahâbîlerin, burada İbrânîce'ye âşinalık kazanıp bazı Yahudi ahkâm ve kültürünü öğrendiklerini ve bu kültürün onlar üzerinde derin izler bıraktığını da öne sürerler.²⁰⁷³

Hz. Ömer'in bu mabedi ziyaretine dair kaynaklarda –oryantalistik iddialar dışında- bilgi üzerine görüş bina edilebilecek bilgi-rivayet bulamasak da, bu ihtimali tamamen dışlamıyoruz. Zira yukarıda Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e okuduğu Tevrat nüshası ile alakalı rivayetlerin varyantlarındaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere, Abdullah b. Amr b. El-As, Ebu Hüreyre ve Abdullah b. Abbas gibi sahabîlerde olduğu gibi, Hz. Ömer'in bu konuda bir merakının olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'ın nüzul ortamında da bu normaldir. Hz. Ömer de bu mabedi ziyaret etmiş ve hahamlarla konuşmuş-onları dinlemiş olması muhtemeldir. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimi üzere, günlük hayatta –ticaret, komşuluk vb.- da, yaklaşık üç bin Yahudinin yaşadığı Medine'de Yahudilerle Müslümanlar-sahabîler karşılaşmaktaydı. Nitekim oturduğu ev itibarıyla Hz. Ömer için bu karşılaşmalar çok daha mümkün olmuştur. Zira Hz. Ömer'in evi Medine'nin biraz dışında olup evine giden yol üzerinde Yahudi okul-sinagog / beytül-midrâs olduğu ve oraya uğradığı, konuşup sorular sorduğuna dair –sahih olmasa da- bazı tefsir-tarih kaynaklarında bazı kayıtlar²⁰⁷⁴ yer alır.

2.2. Halifeliği Dönemi

2.2.1. Ka'bü'l-Ahbar'a ve naklettiği bilgilere yönelik tavrı:

Hlifeliği döneminde Hz. Ömer'in geçmiş din-kültürlere yönelik tutumuna dair bazı farklı aktarımlardan söz edebiliriz. Mesela Hz. Ömer'in Abdu'l-Kays kabilesine mensup ve Dânyâl'in kitabı'nı (*Kitâbü Dânyâl*) istinsah ettiği için Sûs²⁰⁷⁵ şehrinde yakalanıp halifenin huzuruna getirilen bir adama, istinsah ettiği bu kitabı imha etmesini ve hiç kimseye okutmamasını sıkıca tenbihlediği, aksi takdirde şiddetli bir ceza vereceğini bildirmesi,²⁰⁷⁶ bu tür kitapların halk arasında ulu orta dolaşmasının, İslâm kaynaklarına karışması bakımından zararlı sonuçlar doğuracağı endişesiyle izah edilebilir. Nitekim bu rivayetin devamında Hz. Ömer'in böyle bir kitap ile Resulüllah'ın huzuruna çıkıp okudu-

²⁰⁷³ Abbott, *Studies*, II, 8; Adang, *Müslim Writers*, s. 5; Newby, *The Jews of Arabia*, s. 66; a. mlf., "Tafsir Isra'ilyat", *JAAR Thematic issues*, XLVII/4, 1980, s. 687.

²⁰⁷⁴ Süyuti, *Dürrü'l-mensur*, I, 90. Ayrıca bk. Ali el-Müttaki, *Kenzü'l-ummâl*, II, 353.

²⁰⁷⁵ Birden fazla Sûs şehriden bahsedilse de, burada kastolunan, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin fethettiği Hûzistân bölgesindeki Sûs'tur. Burası İsrâiloğulları peygamberlerinden Dânyâl'in cesedinin bulunup Hz. Ömer'in emriyle defnedildiği yerdir (bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 280-81).

²⁰⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 484; İbn Hacer, *Feth*, XIII, 525. Ayrıca krş., Hatîb, *Câmi'*, II, 161-62. Yine Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Hıms'ta bulunan ve Yahudi kitaplarını istinsah ettikleri belirtilen iki kişiyi Medine'ye çağırması ve onlara meselenin aslını sorması ile ilgili bk. İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 485.

ğunu ve O'nun da kızdığına dair başından geçen hadiseyi –ki yukarıda ele almıştık- aktarmıştır. Bununla birlikte, rivayet tekniği açısından tenkit edilen Nuaym b. Hammâd ve *Kitâbu'l-fiten*'inde Ebu'l-Âliye (ö. ?) kanalıyla nakledilen ve aynı zamanda Makdisî'nin (ö. 355 / 966) de zikrettiği bir habere göre Ebu'l-Âliye, Tüster / Sûs fetholunduğunda Hürmüzân'ın hazinesinde Dânyal / Daniel'e ait olduğu zannedilen bir mumya ve bu mumyanın başucunda bir kitap (mushaf) bulup Hz. Ömer'e ulaştırdıklarını, onun da Arapça'ya çevirmesi için bu kitabı Kâ'b'a gönderdiği bildirilmektedir.²⁰⁷⁷

Güvenilir kabul edilmesi durumunda bu rivayet, Kâ'b tarafından Arapça'ya tercüme edilen Dânyâl'a ait bu kitabın Hz. Ömer tarafından okunmuş olabileceğini düşünmemize gerekçe teşkil eder. Bu takdirde Hz. Ömer'in, Kâ'b'ın samimiyetine inandığı, onun gönlünü İslâm'a ısındırmaya çalıştığı ve Yahudi kültürü konusunda bilgili ve yetkili Kâ'b gibi kimselerin Dânyâl'ın kitabına benzer Yahudi kültürüne ait kitapları Arapça'ya tercümesine onay verdiği; ancak kontrolsüz bir şekilde bu tür kitapların halkın arasında dolaşmasına ise kesin bir şekilde karşı çıktığını söyleyebiliriz.²⁰⁷⁸ Nitekim Müslüman olduktan sonra Kâ'b'u'l-Ahbâr'ın, Hz. Ömer'in huzurunda Ehl-i kitaba ait olsa da İslâm'a uygun pek çok bilgi ve rivayet naklettiği ve Hz. Ömer'in de bunları Kâ'b'ın gönlünü kazanıp onu İslâm'a ısındırmak için dinlediği ve beğendiğini izhar ettiği nakledilir. Onun "İlim erbabı kimdir?" diye Ka'b'a soru sorduğunu bildiren rivayet²⁰⁷⁹ göz önüne alınırsa, bazı hususlarda Hz. Ömer'in Kâ'b'a danıştığı da söylenebilir. Zira Taberî'nin bir kaydına göre Ka'b Müslüman olup Medine'ye gelip yerleştiği ev Mâlik adında biri olup bu Mâlik Hz. Ömer'in komşusu olup Hz. Ömer ile sıkça görüşmektedirler.²⁰⁸⁰ Malik'in *Muvatta'*da

²⁰⁷⁷ Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten*, I, 38; Makdisî, *el-Bed' ve't-te'rih*, II, 165. Farklı bir senetle yine Ebu'l-Âliye'den nakledilen ve ilâve bilgiler ihtiva eden benzer bir rivayetin yanında Dânyâl ile ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen, Dânyâl'ın kendisini Muhammed ümetinin defnetmesi hususunda Allah'a dua ettiğini ifade eden *mürsel* bir rivayet için de bk. İbn Kesîr, *Kasasu'l-enbiyâ*, II, 616-18. Diğer taraftan İbn Kuteybe'nin verdiği bir bilgi, Nuaym b. Hammâd ve Makdisî'nin nakillerinde Tüster olarak geçen yerin Ebû Mûsa'l-Eş'arî tarafından fethedilen Sûs şehri veya yakınında bir yer olduğu ve mumyayı bulanın, Ebû Mûsa olduğunu gösterir. Bunun üzerine Ebû Mûsa'nın durumu Halife Ömer'e (RA) bildirip Ömer'in de bu kimsenin Dânyâl olduğunu söylediği ve onun kimsenin dokunamayacağı bir yere gömülmesini emrettiği belirtilir (bk. *Meârif*, s. 49. Ayrıca bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 280-81). Temmâm'ın *Fevâid*'inde ise benzer bir rivayet, Katâde'den nakledilip olayın geçtiği yer de "Sûs" olarak verilir. Dânyâl'ın mumyasının yanbaşıda da kitap değil bir hazine bulunmuştur (bk. Devserî, *er-Ravzü'l-bessâm*, IV, 262). Bu rivayete dair tartışmalar için ayrıca bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 353-70.

²⁰⁷⁸ Bu yönde yorumlar için bk. Hıdır, *a.g.e.*, s. 353-70.

²⁰⁷⁹ Dârimî, *Mukaddime*, 38. Hz. Ömer'in aynı soruyu Abdullah b. Selâm'a da sorduğu ve Ka'b'ın verdiği cevaba benzer bir karşılık aldığı görülmektedir (bk. Dârimî, *Mukaddime*, 38).

²⁰⁸⁰ Taberî, *Tarih*, I, s. 34.

(no: 787) naklettiği bir rivayete göre, Hz. Ömer Ka'b'ı Suriye'ye hac için gelecek olan bir gruba "emir" tayin etmiştir. Kudüs'ün fethi esnasında Kubbetü's-Sahra'nın yerinin tespiti ve kiblenin tayini konusunda olduğu gibi ona danıştığı görülmektedir. Ancak burada Hz. Ömer kible tayininde onun Kubbetü's-Sahra'nın arkasında kibleye durulması ve böylece hem Hz. Mûsâ ve hem de Hz. Muhammed'in kiblesine durulmuş olacağı yönündeki tavsiyesine uymamıştır. Ne var ki İbn Kesîr'in de belirttiği üzere,²⁰⁸¹ Hz. Ömer'in Kâ'b'a olan bu muamelesi sebebiyle, diğer sahâbî ve tâbîlerin Kâ'b'dan duydukları haberleri nakletmeyi câiz görüp bu konuda Hz. Ömer'i örnek alarak serbest davranmış olabilecekleri söylenebilir. Böyle bir serbest tavrın, Kâ'b kaynaklı isrâîlî rivayetlerin yayılmasındaki rolü üzerinde ise ayrıca düşünülmelidir.

Bütün bu görüş ve iddialar muvacehesinde, Müslüman olduktan sonra Kâ'b'ın, Hz. Ömer'in huzurunda İslâm'a uygun düşen bilgi ve rivayetleri Ehl-i kitap'tan nakledip Hz. Ömer'in, onun kalbinin İslâm'a ısınması için anlattıklarını dinleyerek hoşlandığını belirten bir haber²⁰⁸² önem arzeder. Bu haberi naklettikten sonra İbn Kesîr (ö. 774 / 1372), Hz. Ömer'in bu tavrını göz önüne alarak pek çok kimsenin -sahâbî ve tâbînin-, Kâ'b'ın aktardığı bu haberlerin naklini câiz addettiklerini, hâlbuki onun -daha sonraki yıllarda- verdiği bu tür haberlerinin çoğunun yanlış ve hatalarla dolu olduğunu söyler²⁰⁸³ ki, isrâîlî haberlerin meşrûiyet kazanmasına bu haberlerin zemin hazırladığı söylenebilir. Hadis rivayetindeki taharrî ve tesebbütü bilinen ve isrâîlî nitelik arzeden nakillere karşı son derece titiz olan Hz. Ömer'in huzurunda gerçekleşen bu hadisede Ömer (RA), yeni ihtida etmiş Kâ'b'ın psikolojik durumunu da göz önüne alarak kalbini İslâm'a ısındırmak için, naklettiği isrâîlî-mesîhî haberlere tepki göstermemiş, onun bu tür haberlerin naklinden vazgeçmesini zamana bırakmıştır. Hz. Ömer'in bu tavrı, isrâîlî rivayetlerin zararlı sonuçları açısından belli mahzurları beraberinde getirirse de, neticede Kâ'b'ın gönlünü kazanma amacına yönelik bir tebliğ metot ve stratejisi olarak da değerlendirilebilir.

Ne var ki Râmhürmüzî, Ebû Zür'a, İbn Kesîr, Zehebî ve Sehâvî gibi münekkit âlimlerin zikrettiği bir rivayet²⁰⁸⁴ Hz. Ömer'in Ka'b'ı Yahudi kültü-

²⁰⁸¹ İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 17.

²⁰⁸² İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 17.

²⁰⁸³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 17. Bu rivayeti İbn Kesîr farklı lafızlarla fakat aynı mânâyı destekleyecek tarzda *Tefsir*'inde de nakleder (bk. IV, 19).

²⁰⁸⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 554; İbn Kesîr, *Bidâye*, VIII, 106; Zehebî, *Siyer*, II, 600-601; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, I, 152. Ancak burada belirtilmesi gereken husus, söz konusu edilen rivayetin adı geçen kaynaklarda farklı şekillerde yer almasıdır. Mesela Râmhürmüzî'nin eserinde rivayet, es-Sâib b. Yezîd'den nakledilirken, bu sözün Hz. Ömer'e değil Hz. Osman'a ait olduğu ve şu şekilde yer aldığı görülür: es-Sâib b. Yezîd'in bildirdiğine göre Osman (RA) onu Ebû Hüreyre'ye göndermiş ve ona, "Emîrül-mü'minin sana, Resûlullah'tan rivayet ettiğin bu kadar hadis de neyin nesi? Muhakkak çok rivayette bulunduğun ve eğer bundan vazgeçmezsen seni Devs dağlarına gönderirim" ikazını iletmesini

ründen söz nakletmesini yasaklaması veya bu konuda onu azarlamasını salık verir ki, bu anlamda yukarıdaki rivayetlerle çelişir. Rivayet ilgili kaynaklarda şu ifadelerle yer alır: Sâib b. Yezîd'in (ö. 91 / 709) naklettiğine göre Hz. Ömer Ebû Hüreyre'ye, "Ya Resûlullah'tan (SAV) hadis rivayetini bırakırsın ya da seni Devs diyarına gönderirim!; Kâ'b'a da, Ya söz söylemeyi bırakırsın ya da seni geldiğin yere (ardu'l-kırade) sürer / gönderirim" demiştir. Burada şu hususa vurgu yapalım ki, Ebû Reyye gibi bazı yazarlarca bu söz Hz. Ömer'in Kâ'b'a, "Ya Resûlullah'tan hadis rivayet etmeyi bırakırsın ya da seni geldiğin yere (ardu'l-kırade) gönderirim" olarak nakledilmiştir ki, bu sözün iddiaları doğrultusunda manipüle edilmesidir. Buna göre Hz. Ömer, Kâ'b'ın hadis rivayet etmesine, onun isrâîlî haberler naklettiği gerekçesiyle kesin olarak karşı çıkmış ve onu azarlamıştır. Ona göre bu, Hz. Ömer'in Kâ'b'ın ve verdiği haberlerin yalanlanması anlamına gelir.²⁰⁸⁵ Halbuki yakından tetkik edildiğinde Ebû Reyye'nin her şeyden önce bu rivayeti doğru yansıtmadığı görülür. Zira kaynaklarda küçük de olsa farklı lafızlarla yer alan bu rivayetin Kâ'b ile ilgili kısmında, "Ya Resûlullah'tan (an Resûlillâh) hadis rivayet etmeyi bırakırsın" diye bir ifade yer almaz. Hz. Ömer Ebû Hüreyre'ye Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmeyi bırakmasını tenbihlerken Kâ'b'tan, sadece genel bir ifadeyle söz (el-hadîs) nakletmeyi bırakmasını istemekte ve ifadesinde, "Resûlullah'tan" ifadesi geçmemektedir. Bu ifadeyle Hz. Ömer'in, Kâ'b'dan Yahudi kutsal kitaplarından bilgi ve rivayet nakletmemeyi kastetmesi kuvvetle muhtemeldir.²⁰⁸⁶

2.2.2. Hz. Ömer'in Yahudi-Hıristiyan din adamları ile görüşmeleri ve fethedilen bölgelerdeki mabetler-kiliseler:

Hz. Ömer'in halifelîği dönemindeki en önemli Bu konudaki ilk karşılaşmalardan biri, Hz. Ömer ile Kudüs Patriği Sophronius'un hilafetin ilk yıllarında yüz yüze görüşmeleri ve Kudüs'te ibadetlerini emniyet içinde yapabilmelerine dair "ahitnâme" verilmesidir.²⁰⁸⁷ Antakya ya'kûbî patriği I. Jean (635-648) ile İslâm ordusu komutanı Amr b. el-Âs arasındaki tartışma²⁰⁸⁸ da,

söylemiştir. Rivayetin devamında ise Osman (RA), Kâ'b'a da, "Bu kadar söz/hadis de neyin nesî? Muhakkak her tarafta senin sözlerin dolaşiyor. Eğer buna son vermezsen seni geldiğin yere gönderirim." Râmhürmüzî'nin dışındaki âlimlerin eserlerinde Ebû Hüreyre ve Kâ'b'ı muhatab alan bu sözün, Hz. Ömer'e ait olduğu görülmektedir.

²⁰⁸⁵ Ebû Reyye, *Advâ'*, s. 138.

²⁰⁸⁶ Tâhir Hekîm, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, s. 71-72. Bu yönde ayrıca bk. Hıdır, *a.g.e.*, s. 353-70.

²⁰⁸⁷ Sahas, Daniel J., "The Face to face Encounter Between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph 'Umar ibn al-Khattâb: Friends or Foes?", *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam* içinde, s. 35.

²⁰⁸⁸ Öztürk, *İslam Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 396.

bu konudaki ilk belgelerdendir. Benzer bir diğer tartışma da yine Amr b. el-Âs ile Mısır ya'kubî patriği Benjamin arasında miladî 643'teki tartışmadır.²⁰⁸⁹

Hz. Peygamber'in Necran Hıristiyanları ile yaptığı anlaşmada dikkatlerimizi çeken "bîa-biya" kelimeleri²⁰⁹⁰ ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde birçok şehir ahalisi ile yapılan anlaşmalarda zikri geçen "kenîse-kenâis" kelimelerinin²⁰⁹¹ her biri Hıristiyanların mabedlerinin tamamını ifade etmektedir. Hz. Ebû Bekir'in Şam'a gönderdiği Yezîd b. Ebû Süfyan'a, sefere çıkmadan önce söylediği "*Seferlerini sırasında kendilerini savami'a hapsedmiş-siğınmış insanlarla karşılaşacaksınız*" şeklindeki sözleri dikkate alındığında "savmea" kelimesinin hangi mabedi kastettiği net değildir. Ancak kendilerini hapsedmiş ifadesinden "ruhbanların" kastedildiği ve dolayısıyla Hıristiyanlık mabedi olduğu söylenebilir.

İslâm'ın zuhûru yıllarında Arap Yarımadası'nı çevreleyen özellikle Suriye, Mezopotamya-Babilonya gibi bölgelerde pek çok kilise ve Arapça kaynaklarda "deyr" olarak geçen ve aynı zamanda dini eğitim merkezi, hastahane-maristan / psikiyatri merkezi olarak da kullanılan²⁰⁹² manastırların varlığına dair kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Mesela Nusaybin, Cündişapûr, Medâin ve Beâba gibi yerlerdeki Mâr Fesyûn, Mâr İbrahim, Mâr İlya gibi manastırları birer rahip-rahibe yetiştirme merkeziydi. Ayrıca Tûr-i Sîna'daki III. yüzyılın sonlarına ait "St. Catherine Manastırı",²⁰⁹³ Kudüs'teki St. Mark Manastırı,²⁰⁹⁴ Medâin'deki Eddi b. Mari tarafından inşa edilen erken döneme ait kilise-manastır,²⁰⁹⁵ Mervan b. Hakem'in torununun oğlu olan Muhammed b. Velîd'e izafe edilen Dımeşk yakınındaki "Muhammed Manastırı",²⁰⁹⁶ Dımeşk'in en büyük kilisesi olan "Yuhanna Kilisesi" –ki fetihler sırasında yarısı

²⁰⁸⁹ Öztürk, *a.g.e.*, s. 396.

²⁰⁹⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 288; Hamidulah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, s. 176, 179.

²⁰⁹¹ Öztürk, *a.g.e.*, s. 149.

²⁰⁹² Manastırların aynı zamanda hastahane ve maristan olarak da kullanıldığına dair kayıtlar için bk. Cambell, *a.g.e.*, s. 109-110.

²⁰⁹³ Saleh Lami', "Restoration of the Fatimid Mosque in the Monastery or St. Catherine in Sinai", *AIW*, IV/3 (London 1987), s. 31. Ayrıca muhtemelen bu manastırdaki din adamlarından biri tarafından kaleme alındığı belirtilen *Fî teslîs Allâhi'l-Vâhid* adlı, Arapça Hıristiyan polemiklerinin ilki sayılan eserin tanıtım ve değerlendirilmesi için bk. Swanson, M.N., "Fî tatlıth Allâh al-wâhid", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, ed. Thomas, D.-Roggema, B., Leiden 2009, I, 330-33. Ayrıca Galatyalılar'a Mektubu'ndaki ifadelerinden (bk. 4: 25) hareketle, Arap Yarımadası'na olan misyon seyahati sırasında Pavlus'un da Sina'ya geldiğine dair yorumlar bulunmaktadır (bk. Bradford, *The Qur'anic Jesus*, s. 22).

²⁰⁹⁴ Shahid, "Islam and Oriens Christianus: Makka 610-622 AD", *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam* içinde, s. 18.

²⁰⁹⁵ Yakût el-Hamevî, *a.g.e.*, IV, 445; Mari b. Süleyman, s. 2.

²⁰⁹⁶ Yakût el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 533, 538. Ayrıca bk. Öztürk, "Manastır", *DİA*, XXVII, 560.

veya dörtte birinin camiye çevrildiği söylenir-,²⁰⁹⁷ Dimeşk “Meryem Kilisesi”, Dimeşk yakınlarındaki Busrâ’daki manastır,²⁰⁹⁸ Bağdat’ta uzun süre patriklik merkezi olarak da kullanılan “Atîk Kilisesi”, Vâsıt’ın doğusundaki “Kesker Manastırı”,²⁰⁹⁹ “Kulleys” olarak zikri geçen Yemen’deki kilise-manastır başta olmak üzere özellikle Suriye-Irak bölgelerinde pek çok kilise-manastırın varlığı da zikredilmelidir. Genellikle Nestûrî Mezhebi’ne bağlı bu manastırlardaki ascetikler-ruhbanların da zühdle alakalı anlayış ve uygulamalarını Arap Yarımadası’nın doğu bölgeleri de dâhil olmak üzere, civar bölgelere yaydıkları belirtilir.²¹⁰⁰ Nitekim belki de bu yüzdendir ki, Hz. Ömer daha ziyade Hıristiyanların yaşadığı Hire şehrine alternatif olarak Müslümanlar için Kufe’yi kurmuştur. Zira fethinden sonra Hîre’ye Müslümanlar da yerleşmiş ve çoğunluğu nesturi olan Hıristiyanlarla beraber yaşamışlardır. Hz. Ömer bunu uygun görmemiş olacak ki, Hîre yakınında Kûfe şehrini kurmuş ve daha sonra Müslüman halkın çoğu oraya yerleş (tiril) miştir. Hz. Ali’nin 657 yılında Kûfe’yi başşehir yapmasının ardından Kûfe’nin öne çıkmasıyla Hîre tarihi bir yerleşim yeri olarak kalmıştır.²¹⁰¹

2.2.3. Hadislerin yazılmasına yönelik tutumu:

Halifeliği döneminde hadislerin yazılması girişimlerine veya bu yöndeki taleplere yönelik Hz. Ömer’in tavrı da dikkat çekici yönleri sahiptir. Yukarıda da belirtildiği üzere Nabia Abbott, Hz. Ömer’in Yahudi sözlü hukuku Mişna bilgisine sahip olduğunu ileri sürmüş ve bu iddiasına da Hz. Ömer’in, hadislerin yazılması karşısındaki, oldukça menfi olarak değerlendirdiği tavrını gerekçe gösterir.²¹⁰²

İbn Sa’d ve Zehebî gibi bazı âlimlerin naklettiklerine göre Abdullah b. el-Alâ (ö. 164 / 780) Kâsım b. Muhammed’den (ö. 107 / 725) kendisine hadis yazdırmasını istemiş ve bunun üzerine Kâsım şöyle demiştir: “Ömer (RA) zama-

²⁰⁹⁷ Bu kilise ve ilgili tartışmalar için bk. Belazürî, *Fütûhu’l-büldîn*, s. 178-178; Yakût el-Hamevî, *a.g.e.*, II, 302-303; Fayda, *Hz. Ömer*, s. 143.

²⁰⁹⁸ Bu manastır özellikle önem arzeder. Zira Hz. Peygamber ile Râhib Bahîra’nın karşılaşması bu şehirde olmuştur. Bu manastır hakkında bk. Shahid, *Byzantium and Arabs in the Sixth Century*, *Dumbarton Oaks* 2002, II, s. 186.

²⁰⁹⁹ Yakût el-Hamevî, *a.g.e.*, IV, 154.

²¹⁰⁰ Fowden, Elizabeth, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley 1999, s. 138, 140. Fowden’in bu rahiplerin ve manastırların İslam’ın ilk yıllarındaki rolüne dair de ayrıca “Monks, Monasteries and Early Islam” adlı makalesine bakılmalıdır (*Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads* adlı edisyon içinde, ed. Garth and Elizabeth Fowden, *Meletemata* 37, Atina 2004). Bu yöndeki bazı görüşleri için de ayrıca bk. Ghada, *a.g.e.*, s. 133-34, 163.

²¹⁰¹ Mabed-manastır hayatı ve kutsal kitaplar açısından Arap Yarımadası Hıristiyanlarının durumuna dair bk. Hıdır, *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler*, s. 163-176.

²¹⁰² Abbott, *a.g.e.*, II, 8.

nında (yazılı) hadisler çoğalmıştı ve Ömer insanlardan, bunları kendisine getirmelerini istedi. Getirdiklerinde ise onların yakılmasını emrederek şöyle dedi: “Ehl-i kitabın Mesnât’ı gibi mesnâtlar mı (edindiniz)?”²¹⁰³

Yine Abdullah’ın Ebû Zebr künyesiyle Kâsım’dan naklettiği ve benzer - belki de aynı- hadisenin anlatıldığı başka bir rivayette ise Hz. Ömer, “Ehl-i kitabın Ümniyye’si gibi ümniyyeler mi?” diyerek kendisine getirilen hadislerin yazılı olduğu kitap / sahîfelerin yakılmasını emretmiştir.²¹⁰⁴ Bu rivayetdeki “ümniyye”, Kur’an’da zikredilen²¹⁰⁵ “emânî” kelimesinin tekilidir. Ayrıca bu “ümniyye”nin yukarıda zikri geçen “Mesnât” ile aynı anlama geldiği söylenebilir. Dârimî’nin Amr b. Kays el-Kindî (ö. 140 / 757) tarihiyle naklettiği bir rivayet, “Mesnât”ın ne olduğunu göstermesi bakımından dikkat çeker. Buna göre Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65 / 684), “el-Mesnât”ı okumayı kıyamet alâmetlerinden saymış ve kendisine “el-Mesnât”ın ne olduğu sorulduğunda, Kur’an’ın dışında yazılmış şeyler” cevabını vermiştir.²¹⁰⁶ Bu rivayetlerde “el-Mesnât” diye geçen bu kelime, Beyhakî (ö. 458 / 1065) tarafından aynı senetle nakledilen ve önemli ayrıntılara sahip benzer bir rivayette “el-Mişât” olarak yer almaktadır.²¹⁰⁷

Burada konumuz açısından dikkat çekici olan yön, Hz. Ömer’in hadislerin yazılmasını menfi olarak değerlendirip Yahudilerin sözlü Tevrat’ları olan Mişna’nın yazılması ile kıyaslaması, yani negatif bir tutum takınmasıdır.

2.2.4. Kudüs-Mescid-i Aksa’ya özlemi ve Kudüs’te fetih sonrasındaki tutumu:

Ebû Ubeyde b. Cerrâh komutasındaki İslam ordularından aman dileyip Kudüs’ü bizzat Halife’ye (Hz. Ömer) teslim etmek istediklerini bildirince Hz. Ömer, Ebû Ubeyde’nin daveti üzerine Câbiye’den Kudüs’e gelerek şehri Patrik Sophronios’tan teslim aldı ve anlaşmayı imzaladı (17 / 638). Kudüs halkıyla yapılan bu anlaşma temelde cizye ve haraç karşılığında mal ve can güvenliğini,

²¹⁰³ İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 188; Zehebî, *Siyer*, V, 59.

²¹⁰⁴ Hatîb, *a.g.e.*, s. 52.

²¹⁰⁵ el-Bakara 2/78-79.

²¹⁰⁶ Dârimî, *Mukaddime*, 42. Öte yandan Hâkim de *Müstedrek*’inde, bazı rivayet farklılıkları bulunsa da, Dârimî’nin Amr b. Kays kanalıyla naklettiği bu rivayetle paralel iki hadis nakleder. Aynı hadiseden bahsettiğini düşündüğümüz bu rivayetlerden biri, Amr b. Kays el-Kindî tarafından nakledilir ve Abdullah’ın bu rivayeti Hz. Peygamber’den naklettiğini ifade eder. Diğeri ise Amr b. Kays es-Sükûni vasıtasıyla nakledilmekte ancak Abdullah’ın hadisi Hz. Peygamber’den naklettiğine dair bir işaret bulunmamaktadır (bk. *Müstedrek*, IV, 597). Hâkim, bu iki rivayetin Buhârî ve Müslim’in şartları üzere olduğunu, ancak tahric etmediklerini söylemiştir.

²¹⁰⁷ Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, IV, 306-307. Bu konulara dair ayrıca bk. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 491-505.

din ve ibadet hürriyetini öngörmekteydi. Bazı tarihi kayıtlarda Hz. Ömer'in "el-Farûk" lakabı Kudüs veya Şam'daki Yahudilerce ilk kez söylenmiştir.

Bu fetih seferinin konumuz açısından önemi Hz. Ömer'in bu seferde yanına aldığı-yakınında bulunanlar arasında Ka'bü'l-Ahbâr'ın da –belki de danışman olarak- bulunmasıdır. Zira çoğunluğu Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan bu bölgenin dinini ve kültürünü tanımada onlarla iletişim kurmada Ka'b'a danışma ihtiyacı duymuş olabilir.

Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethi esnasında ve sonrasında tutumu da önemlidir. Burada da öne çıkan en önemli yön, Hz. Ömer'in fetih sonrasında şehrin anahtarını teslim almasından sonra namaz vakti girdikten sonra, Kudüs Patriğinin davetine rağmen, namazını Kilise'nin içinde kılmayıp ferdi olarak giriş kapısında kımasıdır. Niçin böyle yaptığı sorulduğunda da "şayet içeride kılsaydım, sonradan Müslümanlar o kiliseyi mescit olarak itihaz ederlerdi" sözüdür. Diğer din mensuplarının mabetlerine yönelik ilkesel bir tutumu temsil eden bu davranış, oldukça önemlidir.

Ne var ki, oldukça meşhur olan bu bilgi-davranışın dayanağı İslâm kaynaklarında yer almaz. Sahâbeden de bu konuda nakil pek yoktur. Bu konudaki bilginin en önemli dayanağı olan İbn Haldûn olayı şöyle nakleder:

"Ömer b. el-Hattâb Kudüs'e girdi ve Kıyamet Kilisesi'ne gelip avlusunda girişinde oturdu. O esnada namaz vakti girmişti. Patriğe, 'Namaz kılmak istiyorum' deyince Patrik, "olduğun yerde (veya Kilise'de) kıl" diye cevap verdi. Hz. Ömer bundan imtina etti ve namazını dış avluda-Kilise'nin dış kapısı önünde münferit olarak eda etti. Namazını eda edince de Patrik'e şöyle dedi: 'Şayet Kilisenin iç avlusu veya içinde kılmış olsaydım, benden sonra Müslümanlar burayı mescide çevirirlerdi...'"²¹⁰⁸

Ancak bu haberin de Hz. Ömer'e nispetinin kuşkulu olduğu ve isnadının bulunmadığı belirtilmekte ve muteber kaynaklarda da yer almamaktadır. Bununla beraber Hz. Ömer'in, şayet heykel ve resimlerden arındırılırsa veya bunlardan hali ise, Kilise'de namaz kılmayı caiz gördüğü bilinmektedir. Zira Buharî'nin *Sahîh*'inde yer de yer alan bir kayıta Hz. Ömer'in Hristiyanlara yönelik olarak "İnnâ lâ nedhul kenâiseküm min ecli't-temâsil elli't fihâ es-suver=Biz sizin kiliselerinize orada bulunan heykel ve resimlerden dolayı girmiyoruz" dediği rivayet edilir. Öte yandan kaynaklarda Hz. Ömer'in Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'da "tahiyyetü'l-mescid" namazı kıldığı ve Müslümanlara sabah namazını kıldırıldığı aktarılmaktadır. Hatta yine Mescid-i Aksâ'ya girerken "*Lebbeyk Allâhümme lebbeyk*" dediği²¹⁰⁹ de rivayet edilir. Bu meyanda ayrıca Müslüman

²¹⁰⁸ İbn Haldûn, *Tarih*, II, 225.

²¹⁰⁹ Beyhakî, *Kübrâ*, V, 41.

olması sonrasında Mekke’de iken dahi Mescid-i Aksa’ya özlem duyduğu ve orada namaz kılmak için gitmek istediği ancak Hz. Peygamber’in Mekke’yi işaret ederek burada namazın daha hayırlı olduğunu söylediği nakledilir.²¹¹⁰ Bu anlamda Kudüs’ün fethi esnasında Kubbetü’s-Sahra’nın yerinin tespiti ve kiblenin tayini konusunda Hz. Ömer ile Ka’bü’l-Ahbâr arasındaki konuşma dikkat çekicidir. Buna göre Hz. Ömer bu konuda ona danışmış ve o da Kubbetü’s-Sahra’nın arkasında kibleye durulması ve böylece hem Hz. Mûsâ ve hem de Hz. Muhammed’in kiblesine durulmuş olacağı yönündeki tavsiyede bulunmuştur. Ancak Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in Mekke-Mescid-i Harâm’ı kible tayin ettiğini söyleyerek bunu reddetmiştir.

SONUÇ

Hz. Ömer’in geçmiş dinlere, din mensuplarına ve bu dinlere ait kültüre yönelik tutumunu örneklerle ele aldığımız bu çalışmamızda sonuç itibarıyla şu hususların altını çizebiliriz:

1. Sahabiler arasında Hz. Ömer ve dönemindeki uygulamalar, tutumlar-tavırları iyi analiz etmek, İslâm tarihinin sonraki dönemleri için olduğu kadar, özellikle günümüz için de son derece önemlidir. Bu meyanda da Hz. Ömer’in geçmiş din ve kültürlerle ve onların mensuplarına yönelik uygulama ve tutumları da özel önem arzeder.

2. Hz. Ömer’in geçmiş din ve kültürlerin mensuplarına yönelik tutumlarını anlamak ve bunların tetkiki, bir yönüyle onun bu dinlere, özellikle de Yahudi kültürü ve kaynaklarına, yönelik bilhassa Câhiliye, Hz. Peygamber ve halifeliği öncesi dönemdeki ilgi ve bilgisinin neliği-niteliğini anlamak-analiz etmekle yakından ilgilidir. Buna göre Hz. Ömer Câhiliye’den başlayan periyotta en önemli ilahi iki din olan Yahudilik ve Hıristiyanlık konusunda belli bir bilgi ve ilgiye sahiptir. Bu ilginin oluşmasında da Mekke ve Medine’deki Yahudiler ve Hıristiyanlar etkili olmuştur.

3. Oryantalistlerin ve bazı şii müelliflerin Hz. Ömer’in bilhassa Medine döneminde Yahudilerle irtibatta olduğu, onların kutsal metinlerini tetkik ettiği, mabedlerindeki toplantılara iştirak ettiği ve hatta kendisinin de aslen Yahudi asıllı olduğuna dair iddiaları, spekülatif iddialar olup İslam kaynaklarındaki ilgili bilgiler ışığında tetkik edilmelidir. İlgili bilgi-belge ve rivayetler tetkik edildiğinde bu iddiaların, oryantalistik dönemde geliştirilen ve klasik dönemin pek çok şarkiyatçısı tarafından şu veya bu şekilde desteklenen “İslam’ın Yahudi-Hıristiyan kökeni” teorisine hizmet eder mahiyet arzettiği aşikârdır. Şii müelliflerin ilgili iddialarının amacı ise farklılık arzeder.

²¹¹⁰ Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, IV, 5.

4. Hz. Ömer'in geçmiş dinlere (özellikle de Yahudilik ve Hıristiyanlık) Câhiliye, İslam'ın ilk yıllarında belli oranda bir ilgisinin olduğu, onlarla irtibat kurduğu ve dinlerini yakından öğrenmek istediği, hatta zaman zaman mukayeselerde bulunduğu söylenebilir. Ancak Hz. Peygamber'in uyarıları ve İslam'ın kemale ermesi sonrasında bir ilgiden ziyade Kur'an ve sahih sünnetin ilkesel rehberliğinde bir tutum geliştirdiği söylenmelidir. Halifeliği dönemindeki diğer dinlere ve onların kültürlerine yönelik tutumlarını da, dönemin şartları gereği konjonktürel yönler barındırsa da, esasen Kur'an ve sünnetin ilkesel rehberliğindeki "örnek uygulamalar" olarak değerlendirmek icap eder.

5. Bu uygulamalar, diğer dinlerle ve mensupları ile iç içe yaşadığımız günümüzün multi-i kültürel ve global dünyasında, şayet güncellenebilir ve ilkesel yönleri iyi tespit edilebilirse, Müslümanlar için önemli örneklikler barındırmaktadır. Dolayısıyla pek çok açıdan olduğu gibi, bu açıdan da Hz. Ömer dönemi tutum ve uygulamalarını anlamaya yönelik özel tetkikleri-analizler arttırılarak sürdürülmelidir. Bu sempozyumun Türkiye'deki bu mesailer için önemli bir başlangıç olmasını diliyorum ve umuyorum. Günümüzde bir "Hz. Ömer güncellemesi"ne de ihtiyaç duyulduğu belirtilmelidir.

6. Hz. Ömer dönemi esasen daha sonraki bütün dönemlere etkisi olmuş bir dönemdir. Bir başka ifade ile "kurucu neslin" en hayata geçen örnekliklere sahip bir dönemdir. Oryantalistlerin de Hz. Ömer dönemine yönelik ilgileri bunu gösterir. Bu itibarla Hz. Ömer döneminin daha sonraki asırlara etkisi, Hz. Ömer dönemi temel terim-terminoloji, pratikleri ve anlayışlarının semantiği, "kurucu nesil" olgusu ile beraber ele alacak nitelikli-vizyoner çalışmalara şiddetle ihtiyaç vardır. Bu tür nitelikli çalışmalar ve güncellemeler, Hz. Ömer'in uygulamalarına dair aşırı liberal-revizyonist yönde seyreden bazı okuma ve değerlendirmelerin de önüne geçecektir.

HZ. ÖMER'İN EHLİ KİTAP KADINLARLA EVLENMEYİ YASAKLAMASI

*Ayhan HIRA**

ÖZET

Hiz. Peygamber'in uygulamalarını onun gözetiminde yaşayarak öğrenen, nasların geliş sebeplerine ilişkin ortamın bir parçasını oluşturan, içselleştirdikleri bilgi birikimi sayesinde doğal içtihat melekesini kazanan fakih sahabiler, dinin ilk muhatapları ve aktarıcısı olan neslin önderleri olmuşlardır. Onların uygulama örnekleri de sonraki nesiller için kılavuz vazifesi görmüştür. Bu dönemde öne çıkan isimlerden biri, hiç kuşkusuz Hiz. Ömer'dir. Fıkıh ve fıkıh usulü kaynaklarında hemen her konuda kendisine atıfta bulunulması, görüşlerinin ansiklopedi düzeyinde tedvin edilmesi gibi tespitler, onun bu ilimlerin oluşumunda ne denli belirleyici olduğunu kanıtlamaktadır.

Hiz. Ömer'in içtihatlarında nassa bağlılık esastır. Bu bağlılık, nassın zahiri yönünü ihmal etmemekle birlikte, ekseriyetle gayeci yoruma başvurarak çözüme ulaşmak suretindedir. Bu yöntem, literal anlamla çelişik gibi duran sonuçtan ötürü, nassa muhalif içtihat şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü onun içtihatları, sonradan terimleşecek olan maslahat, sedd-i zerâi gibi ilkelere dayalıdır ve bu açıdan onun içtihatlarında istikrar vardır.

Hiz. Ömer'in bahsedilen ilkeler bağlamındaki içtihatlarından biri, Müslüman bir erkeğin ehli kitap bir kadınla evlenmesi meselesi hakkındadır. Bu mesele, "evlenecek çiftlerin farklı din mensubu olmaları" bağlamındaki tartışmalar içinde, fıkıhın ilk dönemlerinden bu yana gündemdedir. Muhsan olan ehli kitap kadınla evliliğe şartlı izin veren ayetin (Maide, 5 / 5) mutlak oluşundan kaynaklanan zannîlik, tartışmanın çıkış noktasıdır. Bu bağlamda ehli kitabın kimler olduğu, şirke bulaşmış olan Yahudilerin ve Hristiyanların "müşriklerle evlenme yaşağı" kapsamına dâhil edilip edilmeyeceği gibi sorular, meselenin kapsama alanını genişletmektedir. Bu soruların cevapları farklı olunca, meseleye ilişkin hükümler de farklı olmaktadır. Nitekim ilgili ayetin mutlak hükmüyle amel edildiğinde bu evlilik mubah, aksi halde haram kabul edilmektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Bu makalede, zikredilen evlilik hakkında Hz. Ömer'in görüşü, ahkâmın değişmesi ve sedd-i zerâi ilkesi bağlamında ele alınarak değerlendirilecektir. Hz. Ömer bu evliliğe itiraz ederken evliliğin meşruiyetinden daha çok olumsuz sonuçlarından bahsetmiş olduğu için araştırmada bu evliliğin haram olmadığı hükmünden hareket edilecektir. Buna göre, mubah olan bir fiile rıza gösterilmemesi, fiilin bizatihi yasak oluşundan dolayı değildir. Bilakis, bunun sebep olacağı olumsuz sonuçlar dikkate alınmış demektir. Bütün bunlardan dolayı Hz. Ömer'in bu tutumunu, maslahat ilkesi çerçevesinde ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye ilişkin iznin askıya alınması şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ömer, Ehl-i Kitap, Evlilik, İçtihat, Sedd-i Zerâi', Maslahat.

GİRİŞ

Fertlerden ve sosyal gruplardan oluşan insan topluluklarına toplum adı verilmekte ve bu kavramla ifade edilmeye çalışılan sosyal sistem, bir yandan sosyal ilişkilerden diğer yandan sosyal müesseselerden örülmüş bir ağa benzemektedir. Bu yapıda her müessesenin varlığı, yerine getirmekle yükümlü olduğu vazifeyle anlam kazanmakta ve ilişkiler yumağının ahenkle işleyebilmesi buna dayanmaktadır. Toplum yapısında ve sosyal sistemin işleyişinde ailenin bir sosyal ve ahlakî müessese olarak çok önemli yeri vardır. Nüfusu yenileme, kültürü bir sonraki nesle aktarma, çocukları sosyalleştirme, ekonomik, biyolojik ve psikolojik tatmin fonksiyonlarının yerine getirilmesi bakımından aile vazgeçilmez bir müessesedir. Aile vasıta olarak değil, ferdin mutluluğunun ve üzüntüsünün ilk ve derinden paylaşıldığı yer olması bakımından gaye olarak görülmelidir. Bu nitelik, sosyal müesseselerin bütünleşmesinde temel rol oynadığı için ailenin toplumun küçük bir modeli olduğu ve güçlü toplumun güçlü aileyle meydana gelebileceği düşüncesinin de temelini oluşturmaktadır.²¹¹¹

Ferdin bir toplumun çekirdeğini teşkil eden aile yuvasının eğitiminden geçmesinin, toplumun gidişatında, seviyesinin yükselmesinde en az okullar kadar etkisi vardır. Öte yandan aile, sadece ekonomik bir menfaat birliği olarak da görülmemelidir. Aksine, aile fertlerinin ekonomik bağımsızlık seviyeleri aileden kaçışın gerekçesi değil, ailenin güçlenmesinin vasıtası olmalıdır. Aile, sadece biyolojik tatminlerin vasıtası olarak da görülmemelidir. Çünkü evlilik, belirli sosyal normlara ve davranış şekillerine bağlı olarak kurulan bir müessese olduğu için ondan beklentiler çok daha fazladır. Ailede esas olan, karşılıklı

²¹¹¹ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku (Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras)* (İstanbul: Erenler Matbaası, 1983), 159; Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji* (İstanbul: Der Yay., 1993), 88.

saygı ve sevgi anlayışı içinde paylaşma, dayanışma, birbirine sıkı sıkıya bağlılık ve işbölümüdür.²¹¹²

Siyasî ve iktisadî hayat şartlarının değişmesine, gelişmesine bağlı olarak zamanla genişlemiş olan geleneksel aile, günümüzde karı-koca ve çocuklardan oluşan dar / çekirdek aileye dönüşmüş ve “evlilik birliği” şeklinde ifade edilmiştir. Hukukun toplum hayatını düzenleyici işlevine bağlı olarak bu birlik içindeki şahısların birbirlerine karşı hak ve yükümlülüklerini, diğer bir ifadeyle aile münasebetlerini düzenlemek üzere hukuk kaideleri konmuş, kaidelerin tümüne mevzuatta “aile hukuku” denmiş ve ailenin korunmasına yönelik düzenlemeler yapılmıştır.²¹¹³ Nitekim Anayasa’nın 41. maddesinde “*Aile Türk toplumunun temelidir. Devlet, ailenin huzur ve refahı ile özellikle ananın ve çocukların korunması ve aile planlamasının öğretimi ve uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır, teşkilatı kurar*” denilerek ailenin korunması, sosyal ve ekonomik haklar ve ödevlerden sayılmıştır.²¹¹⁴

Nikâh akdiyle oluşan ve sosyal bir müessese olan ailenin kuruluşu ve gayeleri dikkate alındığında, onun sadece hukuk kurallarıyla düzenlenmesinin yeterli olmadığı, biyolojik ve psikolojik tatminlerin ahlakî ilkelerle birlikte değerlendirilmesinin gerekli olduğu söylenebilir. Zira Kur’ân-ı Kerim’de “*Kendileri ile sükûnet bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır*”²¹¹⁵ mealindeki ayet, ailenin sadece hukukî bir müessese olmadığını, bilakis daha karmaşık duygular, ilişkiler ağından oluştuğunu göstermektedir.²¹¹⁶

Güçlü toplumun inşasını sağlam ve sağlıklı bir aile kurmakla başlayacağı kabulünden hareketle, eş seçimindeki ölçütlerin ailenin korunması ve hedeflerinin gerçekleşmesi için çok önemli olduğunu söylemek mümkündür. Hukukî düzenleme boyutundaki “evlenme engelleri”²¹¹⁷ zihinde tutularak Hz. Peygam-

²¹¹² Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, 160; Erkal, *Sosyoloji*, 89.

²¹¹³ Turgut Akıntürk, *Aile Hukuku* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1975), 5-7; A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1996), 100-102; Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2002), 114-115; Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2015), 84.

²¹¹⁴ <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa82.htm>. Erişim tarihi: 15.08.2017.

²¹¹⁵ Rûm, 30/21.

²¹¹⁶ Yüce Allah, başka cinslerden değil, beşer cinsinden eşler yaratmıştır. Çünkü cinsiyet kollaşmaya, ihtilaf ürküntüye sebep olur. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neş., 1985) 6: 3811-3812. Ayetteki sükuneti sadece cinsel ihtiyacın karşılanması ve zevk alma manasında anlamak doğru değildir. Böyle bir yaklaşım, insanın ruhi ve manevi boyutlarının ihmal edilerek sadece bedeni ihtiyaçlarıyla tanıtılması anlamına gelmektedir. Bkz. M. Akif Aydın, *İlmihal* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yay., 1999), 2: 195.

²¹¹⁷ Hukukî manada evlilik engellerine gelince, bunlar sürekli evlenme engelleri olarak sayılan kan, sıhriyet ve süt hısımlığı ile geçici evlenme engelleri olarak sayılan din farklılığı, boşama, iddet, dört evlilik, sıhri civar hısımlığı, kadının evli olması, mülkiyet ilişkisi, ih-

ber'in eş seçimi konusundaki tavsiyelerine bakıldığında, meselenin ölçütleri hemen anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, kadının malı, soyu, güzelliği ve dini için eş olarak seçildiğini, hayatın bereketlenmesi için dindar olanın seçilmesi gerektiğini öğütlemekte,²¹¹⁸ güzelliklerinin kendilerini tehlikeye atabileceğine, mallarının onları şımartabileceğine dikkat çekmekte, dindar ve salih bir eşten daha hayırlısının bulunmadığını, zira böyle bir eşin sorumluluklarının bilince olduğunu ve varlığının kocasına ferahlık verdiğini söylemektedir.²¹¹⁹

Babanın maişet sağlamak için ev dışında olması, çocuğun ilk terbiyesini anne kucagında alması gibi gerçekler annenin babaya nispetle daha etkili olduğunu göstermektedir. Bu durumda hadislerde sayılan "dindar-saliha" ölçütü, Hz. Ömer'in ehli kitap kadınlarla evlilik meselesindeki yasaklama tutumu hakkında ipucu vermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in uygulamalarını bizzat yaşayarak öğrenen Hz. Ömer, nüzûl ve vürûd sebeplerini oluşturan ortamın bir parçası olmuş, sonraki nesillere nasip olmayan, bir anlamda doğal içtihat melekesini kazanmıştır.²¹²⁰ Hz. Ömer ve arkadaşlarının içselleştirdikleri bu bilgi birikimi sayesinde ortaya koydukları uygulama örneklerinin sonraki nesiller için kılavuz vazifesi gördüğü ise izahtan varestedir.

Bu tebliğde, ehl-i kitabın kimler olduğu, şirke bulaşmış Yahudilerin ve Hristiyanların "müşriklerle evlenme yasağı" kapsamına dâhil edilip edilemeyeceği, ehl-i kitap kadının zimmî statüsünde olup olmadığı gibi tartışmalı me-

ramlı olmak ve liân sebeplerinden doğan engellerden oluşmaktadır. Evlenme engelleri için bkz. Ebu Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâdî, *el-Cevheratü'n-neyyira* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2: 3-5; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yay., 1988), 2: 76 vd.; Şamil, Dağcı, "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I (Süreklî Evlenme Engelleri)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39 (Ankara: 1999), 175 vd.; a.mlf., "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II (Geçici Evlenme Engelleri)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 51 (Ankara: 2000), 137 vd.; H. Mehmet Günay, "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri (Hanefî Mezhebi Özelinde Bir İnceleme)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (Konya: 2004), 172 vd.; a.mlf., "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri II: Örneklem Tahlipleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (Konya: 2005), 243-266.

²¹¹⁸ "Kadın dört şey için nikâhlanır. Malı için, soyu için, güzelliği için, dini için. Sen dindar olanı seç ki hayatın bereketlensin." Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Nikâh", 16; Ebu Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Nikâh", 2.

²¹¹⁹ Kadınları güzellikleri için nikâhlamayınız. Olabilir ki güzellikleri kendilerini tehlikeye atabilir. Malları için de onları nikâhlamayınız. Olabilir ki malları kendilerini şımartır. Ancak dindarlıkları sebebiyle onları nikâhlayınız. Dindar salih bir cariye daha faziletlidir." Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), "Nikâh", 5-6.

²¹²⁰ Fıkıhın hemen her alanında kendisine atıfta bulunulması, onun fıkıhın ve fıkıh usulünün oluşumunda ne denli etkili olduğunu söylemeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Muhammed Revvâs el-Kal'acî'nin yapmış olduğu ve Hz. Ömer'in içtihatlarının alfabetik sistemle düzenlendiği *Mevsûâtü Fıkıhı Ömer b. el-Hattâb* (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1984) adlı çalışma, Hz. Ömer'in içtihat sahasının genişliğini kayıt altına alması bakımından önemlidir.

selelere yer verilerek meselenin teorik alt yapısı oluşturulduktan sonra mubah olan evliliğe Hz. Ömer'in rıza göstermeyip bu evliliği sona erdirmesinin altında yatan gerekçeler değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlilik

1.1. Ehl-i Kitabın Kapsamı

Kitap sahipleri anlamına gelen ehl-i kitap, diğer bir ifadeyle "kitabî" kavramı, "kutsal kitabı bulunanlar", "ilahi bir kitaba inananlar" şeklinde ifade edilmekte ve terim olarak, Allah tarafından kendilerine gönderilmiş bir peygambere ve bir kitaba inanan, Müslümanlar dışındaki milletler için kullanılmaktadır.²¹²¹ Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler "*Yehûd*"²¹²² Hıristiyanlar "*Nasârâ*"²¹²³ ve "*Ehlü'l-İncîl*"²¹²⁴ gibi tabirlerle belirtilmiş olmakla birlikte, genel kabule göre bu kapsamlı terim, Yahudileri ve Hıristiyanları müşriklerden ayırt etmek için elde bulunan Tevrat, Zebur ve İncil'e inanan kimseleri kapsamaktadır. Bu kişiler, kendilerine Allah tarafından gönderilen kitapların asıllarını tahrif etmiş olsalar da Allah, peygamber, ahiret gibi inançları taşımaları sebebiyle kendilerine ehl-i kitap denmiştir.²¹²⁵ Kur'an-ı Kerim'de "*kitap verilenler*",²¹²⁶ "*kitaptan bir pay verilenler*"²¹²⁷ ve "*ilim verilenler*"²¹²⁸ şeklinde bahsedilenler de ehl-i kitap içinde mütalaa edilmektedir.²¹²⁹

Ehl-i kitap kavramının Kur'an-ı Kerim'de çoğunlukla Yahudi ve Hıristiyanlar için kullanılmış olduğu kabul edilmekle birlikte, ilâhî kitapların kimlere verildiğinin tespitine dair ayetlerde ve hadislerde yeterince açıklama yapılmamış olmasından ötürü, kavramın kapsamına dair görüş ayrılığı bulunmaktadır. Nitekim "*öncekilerin kitapları*"²¹³⁰ ve "*önceki sayfalar*"²¹³¹ şeklindeki ifadele-

²¹²¹ Ömer Faruk Harman, "Ehl-i Kitap", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2006), 454.

²¹²² Bakara, 2/113, 120; Âl-i İmrân, 3/67; Mâide, 5/18, 51, 64, 82; Tevbe, 9/30.

²¹²³ Bakara, 2/111, 113, 120, 135; Âl-i İmrân, 3/67; Mâide, 5/18, 51, 82.

²¹²⁴ Mâide, 5/47.

²¹²⁵ Harman, "Ehl-i Kitap", 1: 454; Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 516; Komisyon, *Dimi Terimler Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2009), 68.

²¹²⁶ Bakara, 2/101, 121, 144, 145, 146; Âl-i İmrân, 3/19, 20, 100, 187; Tevbe, 9/29.

²¹²⁷ Âl-i İmrân, 3/23; Nisâ, 4/44.

²¹²⁸ İsrâ, 17/107; Hac, 22/54; Sebe, 34/6.

²¹²⁹ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17: 577; Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Beslüm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1: 211-212; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdunî ve İbrahim Etfiş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 1: 434: "لَا خِلَافَ فِي أَنَّ النَّبِيَّ وَالنَّبَايَا أَهْلُ كِتَابٍ".

²¹³⁰ Suarâ, 26/196.

rin âyetlerde ve hadislerde geçen peygamberlere verilmiş olması yanında, bunların Hint kutsal kitaplarıyla ilişkilendirildiği de görülmektedir. Ayrıca, İslâm'ın yayılmasına paralel olarak ehl-i kitabın sadece Yahudi ve Hıristiyanları ifade eden bir tabir olduğu kanaatinin değiştiğinden bahsedilmekte ve bu yargı iki temel sebebe dayandırılmaktadır. İlk sebep, Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudilik ve Hıristiyanlığın dışında Sâbiîlik, Mecûsîlik gibi ilâhî olmayan başka dinlerden de söz edilmesi ve bu dinlerin kendilerince bir kitaba sahip bulunmasıdır. İkinci sebep ise İslâm açısından siyasî, iktisadî ve sosyal şartların bunu gerekli kılmasıdır.²¹³²

Ehl-i kitap kavramının kapsamının çeşitli şekillerde tespit edildiği görülmektedir.

Hanefilere göre ehl-i kitap sayılabilmek için iki temel şartın sağlanmış olması lazımdır:

- 1) Semavî bir dine inanmak,
- 2) Tevrat, Zebur, İncil, suhuf gibi vahyedilmiş bir kitabı bulunmak.

Bu şartlar sağlandığında, kitabın sonradan tahrif edilmiş olması sonucu değiştirmemektedir. Zira önemli olan husus, kitabın aslı itibarıyla vahye dayanması yani ilahî olmasıdır. Bu durumda Hz. İbrahim'e ve Hz. Davud'a gönderilene inananlara da tıpkı Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi "ehl-i kitap" denir.²¹³³

Ebu Hanife (ö. 150 / 767), Sâbiîliği Hıristiyanlığın bir mezhebi olarak kabul ettiği için onları ehl-i kitabın kapsamına dâhil etmiştir. Onu bu kabule sevk eden âmillerden ilki, onların Zebur'u kutsal kitap olarak okuduklarını düşünmesidir.²¹³⁴ İkincisi, onların yıldızlara gösterdiği hürmetin tapınmadan ziyade

²¹³¹ A'lâ, 87/18.

²¹³² İslâmiyet'in ortaya çıktığı dönemde dünya üzerinde birçok din bulunmasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm'in bunların çoğundan bahsetmemiş olması şu gerekçelerle izah edilmiştir: 1) İlâhî vahyin ilk muhatabı olan Araplar arasında bu dinlerin mensuplarının mevcut olmaması, 2) Arapların söz konusu dinler hakkında bilgilerinin bulunmaması, 3) Bu dinlerin İslâm'a rakip olacak seviyede olmaması, 4) Bu dinlerin Kur'an'da yer alan inanç gruplarından bazılarının dâhil edilebilecek bir nitelik taşıması. Bkz. Kaya, "Ehl-i Kitap", 10: 517.

²¹³³ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl e-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1993), 4: 210; Ebu Bekr Alâeddîn Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbî's-şerâi'* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2: 271; İbnü'l-Hümâm Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 3: 229; İbn Nüceym Zeyneddîn b. İbrahim Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 3: 109; İbn Âbidîn Muhammed Alâeddîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3: 189; Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menin fi dâri'l-İslâm* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 11 vd.

²¹³⁴ Sâbiî geleneğinin kutsal metinler açısından zengin olduğunu, onların Ginza ve Qolasta başta olmak üzere çok sayıda kutsal kitapları bulunduğunu fakat Zebur'un onların kutsal metinleri arasında yer almadığını söyleyen Gündüz, Ebu Hanife ve çağdaşlarının Sâbiîlerin Zebur okuduğuna dair ifadelerinin bir yanlısamadan ibaret olduğu kanaatinindedir. Ona göre, Sâbiîlerin bazı kutsal metinleri beyitler halindedir ve muhtemelen bunların ila-

Müslümanların Kâbe'ye gösterdiği hürmete benzetilmesidir. Üçüncüsü, onların Hıristiyanlara ve Yahudilere muhalefetinin onları Hıristiyan ya da Yahudi olmaktan çıkaracak boyutta görülmemesidir. Çünkü Benî Tağlib kabilesi içki ve domuz hususunda Hıristiyanlara muhalefet etmesine rağmen onlardan sayılmaya devam etmiştir.²¹³⁵

Ebu Yusuf (ö. 182 / 798) ve İmam Muhammed (ö. 189 / 805), Sâbiileri ehl-i kitap kapsamında değerlendirmemişlerdir. Zira onların gerçekte yıldızlara tapan putperestler olduğu, inanç ve ibadet bakımından Hıristiyanlara ve Yahudilere muhalefet ettikleri ve onlardan olmadıkları kanaatindedirler.²¹³⁶

Mâlikîlere göre ehl-i kitap kavramının kapsamına Yahudiler, Hıristiyanlar²¹³⁷ ve Bizans (Rum)²¹³⁸ girmektedir. Buna göre Türkler ve diğer acemler ehl-i kitap sayılmamaktadır.²¹³⁹

Şâfiîlere göre ehl-i kitap, kendilerine Tevrat ve İncil gelen İsrailoğullarını kapsamaktadır. Bu iki kitap İsrailoğullarına geldiği için bu boydan gelmeyen Yahudiler ve Hıristiyanlar kapsamın dışında kalmaktadırlar.²¹⁴⁰

hi tarzında okunmasına şahit olan ve dışa kapalı yapılarından dolayı onları tam olarak tanıyamayan Müslüman komşuları Sâbiilerin okudukları kutsal metinlerin Zebur olduğunu sanmışlar ve bu yanlış kanaat Ebu Hanife ve diğerleri tarafından da aktarılmıştır. Bkz. Şinasi Gündüz, "Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebu Hanife ile Çağdaşlarının "kitâb" Terimi Merkezli Yaklaşımları", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15/1-2 (Ankara: 2002), 243.

²¹³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 210; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2: 271; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 229.

²¹³⁶ Kurucu imamlar arasındaki bu görüş ayrılığından ötürü Sâbiilerin ehl-i kitap sayılıp sayılmayacağı konusu mezhepte tartışmalıdır. Serahsî, *el-Mebsut*, 4: 210-211; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2: 271-272; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3: 229-230; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, 3: 189. Hanefilerin kapsamı geniş tutan bu görüşlerinden hareketle Mecûsîleri, Sâbiileri, Hind ve Çin putperestlerini ve Japonlar gibi milletleri de ehl-i kitabın kapsamına dâhil etmeye çalışanlar olmuştur. Bu görüş sahipleri gerekçe olarak, söz konusu milletlerin önceleri semavi birer kitaba sahip bulduklarını, tevhit içinde yaşadıklarını ancak daha sonra bunların kitaplarının tıpkı Yahudilerin ve Hıristiyanların kitapları gibi tahrifata uğradığını öne sürmektedirler. Diğer yandan, ellerinde kitapları olup, bu kitapların Allah'tan olduğunu iddia eden ve bu kitaplarda herhangi bir şekilde buna işaret eden delilleri bulunan her dinin mensuplarının ehl-i kitap kapsamında olacağını da söylemektedirler. Çünkü bunların da netice itibarıyla "kendilerine kitap verilenler" zümresinden olduğunu savunmaktadırlar. Bkz. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, trc. Komisyon (İstanbul: 1998), 7: 40; Nihat Dalgın, "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkeklerle Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (Konya: 2003) 133.

²¹³⁷ İmam Mâlik, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 19.

²¹³⁸ İbn Rüşd Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesit* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 2: 213: "الأُمَّة الْمُخْتَصَّة بِالْكِتَابِ، وَهُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَالرُّومُ".

²¹³⁹ İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, 1: 529: "وَالنُّوْكَ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْأَعَاجِمِ مِمَّنْ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ".

²¹⁴⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 5: 8:

"إِنَّمَا أَهْلُ الْكِتَابِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَالَّذِينَ جَاءَهُمُ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ فَأَمَّا مَنْ دَخَلَ فِيهِمْ مِنَ النَّاسِ فَلَيْسُوا مِنْهُمْ"

Hanbelîlere göre ehl-i kitap Şâfiîlerin savunduğu gibidir. Sâbiîler hakkındaki görüşleri ise, her ne kadar amelde muhalefet etseler de itikatta Hıristiyanlığın veya Yahudiliğin hangisine uygun ise ondan olmak şeklindedir.²¹⁴¹

Zâhirîlere göre Hz. Muhammed'in Peygamberliği öncesinde Yahudi ve Hıristiyan olanlara ehl-i kitap denir. Hz. Peygamber'den sonra Yahudiliği ya da Hıristiyanlığı kabul edenler ise, ehl-i kitabın kapsamı dışındadırlar. Bu görüşün gerekçesi, Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle birlikte insanların İslam'ı kabul etmelerinin gerekli oluşudur.²¹⁴²

Çağdaş yaklaşımlara bakıldığında, ehl-i kitap kavramının kapsamını Yahudiler ve Hıristiyanlarla sınırlandırma temayülünün ağır bastığını söylemek mümkündür. Bu kanaate göre, Mecûsîleri ve Sâbiîleri kapsamın dışında tutarak Arapların sadece Yahudileri ve Hıristiyanları ehl-i kitap olarak tanımları, oldukça önemli bir göstergedir. Nitekim kapsam dışında tutulan dinlerin, kapsama dâhil edilenler kadar köklü bir dini yapıya ve tarihi geçmişe sahip bulunmasına rağmen, Arapların ehl-i kitap kavramını yalnızca bu iki din mensupları için kullanması, Kur'an'ın üslubunun Hicaz Araplarının kullanımıyla uyumlu olduğunu göstermektedir. Zira Mecûsîlerin ve Sâbiîlerin dinî yapılarına Kur'an'da hiç değinilmemiştir. Hâlbuki bunların da Araplarla ehl-i kitap kadar uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Mecûsîlerin ve Sâbiîlerin tartışma konusu olması ise, bunların inanç ve ibadet esasları konusunda Yahudi ve Hıristiyanlara uyup uymadıkları ve böylece onlara dâhil edilip edilemeyeceği noktasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerin ve Hıristiyanların dışında Sâbiîler'in ve Mecûsîler'in isim olarak geçmesinde coğrafi yapının etkisini gözden ırak tutmamak gerekir. Zira o dönemde, bu dinlerin mensupları da ilk Arap muhataplar tarafından tanınmaktaydı. Dolayısıyla diğer din mensuplarının zikredilmemesi, onların yok sayıldığı anlamını taşımaktadır. Nitekim Kur'an'da, her millete peygamber gönderildiği belirtilmesine rağmen, bunlardan sadece yirmi beşinin isimleri yer almaktadır.²¹⁴³

Öte yandan ehl-i kitaba sadece İsrailoğullarından olanları dâhil edip sonradan Hıristiyanlığa veya Yahudiliğe girenleri kapsamın dışında tutan görüşün tartışmaya açık olduğu söylenmelidir. Çünkü Hz. Muhammed döneminde Medine'de yaşayan Yahudiler arasında bu boya mensup olmayan Arap asıllı

²¹⁴¹ İbn Kudâme Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 7: 130.

²¹⁴² İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhalla bi'l-âsâr*, thk. Abdulgaffâr Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7: 456-457.

²¹⁴³ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular* (İstanbul: Ensar Neş., 2015), 1: 194; Yusuf Çelik, "Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Ehl-i Kitap Arasında Kurulan Sosyal İlişkiler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23 (Erzurum: 2005), 134.

kimselerin bulunduğu, Medine'deki Yahudilerin genelde Araplaşmış Yahudiler görünümünde oldukları, İbranî alfabe ile yazmalarına rağmen Arapçayı kendi dilleri olarak kullandıkları, çocuklarına Arap adı verdikleri, kabilelerinin Arapça isimler taşıdığı, Medine'de Beytü'l-Midras (bilim evi) adı verilen eğitim kurumlarında Yahudilerin eğitim verdiği bazı Arap çocuklarının Yahudileştiği, Nadiroğullarının sürgün edilmesi esnasında bu çocukların bir kısmının da şehri terk ettikleri bilinmektedir.²¹⁴⁴ Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu dönemdeki Arapların İranlılara karşı savaştan Bizanslıları ehl-i kitap olarak görmeleri, Hz. Muhammed'in Heraclius'a yazdığı mektuplarda ehl-i kitapla ilgili ayetlere²¹⁴⁵ yer vermesi, ²¹⁴⁶ Arap Yahudilerin ve Bizanslı Hıristiyanların İsrailoğulları boyundan olmadıkları halde, ehl-i kitaba dâhil edildiklerini göstermektedir.²¹⁴⁷

Türkiye'de çoğunlukla Mâtürîdî akaidinin benimsenmiş olması bakımından, ehl-i kitabın Yahudilerden ve Hristiyanlardan oluştuğu kanaatinin İmam Mâtürîdî'nin görüşüyle de uyumlu olduğunu söylemek bu bağlamda yararlı olacaktır. Mâtürîdî'ye göre, ilahî dinlerin temelini tevhid merkezli inanç esasları oluşturmuştur. Bu inançları Allah'tan geldiği şekliyle koruyan din sahipleri "hanif" veya "Müslüman"; koruyamayan ve tahrif eden din sahipleri ise "ehl-i kitap" ismini almaktadır. Bu anlamda Mâtürîdî, ilahî vahye mazhar olan ehl-i kitabın kendilerine vahyedilen tevhid inancını bozduklarını belirtmiştir. Ehl-i kitap terimini de tevhid, vahiy, kitap ve nübüvvet gibi konularda bilgileri olan, fakat inat ve kibirleri yüzünden peygamber ve kitaplardan bir kısmını kabul edip, bir kısmını inkâr ederek bu inancı bozan dinî grubu ifade etmek için kullanmıştır. Dolayısıyla ona göre ehl-i kitap, Müslümanların dışında ilahî vahiy izleri taşıyan ve Tevrat, Zebur ve İncil gibi ilahî kitaplara iman eden din sahiplerine verilen bir isimdir ve sadece Yahudi ve Hristiyanları kapsamaktadır. ²¹⁴⁸

1.2. Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlenmenin Hükümü

Maide 5'te "*Daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlarini vermeniz kaydıyla; zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir*"²¹⁴⁹ mealindeki ifadelerde geçen ehl-i kitap kadının yaşadığı coğrafyanın,

²¹⁴⁴ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yay., 1991), 1: 570-571, 578.

²¹⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/64, Tevbe, 9/29.

²¹⁴⁶ Mektuplar için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 332-333, 338.

²¹⁴⁷ Gündüz, "Ehli Kitabın Kimliği Sorunu", 244-245; Gündüz, "Kur'an Bağlamında Farklılıklar", *Milel ve Nihal Dergisi*, sy. 4/1 (İstanbul: 2007), 38.

²¹⁴⁸ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yay., 2009), 514; Recep Önal, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Ehl-i Kitapla İlişkilerin Dinî Temelleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 4, sy. 3 (İstanbul: 2015), 517.

²¹⁴⁹ Mâide, 5/5.

farklı vatandaşlık statüsünün bu evlilikte öneminin bulunup bulunmadığı, evliliğin hükmünün geçici mi yoksa evrensel mi olduğu hususlarındaki delâletin yeterince açık görülmemesinden dolayı bu meselenin hükmünde farklı görüşler savunulmuştur.²¹⁵⁰

Vatandaşlık statüsüne bakmadan ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin mubah olduğunu savunan görüşe göre, Bakara suresinin 221. ayeti sadece Arap müşrikleri kapsamaktadır. Dolayısıyla bu ayet ile Maide suresinin 5. ayeti arasında istisna türünden bir tahsisi veya neshi gerektiren tearuz bulunmamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber zamanında Hıristiyanlar arasında teslis inancı yaygın olmasına rağmen onlar müşrik değil kâfir sayılmıştır. Buna göre, ehl-i kitabın hepsi kendi başına müstakil bir sınıf kabul edilmiş ve müşriklerle evlenmenin haramlığı (Bakara, 2 / 221) ile şartları²¹⁵¹ taşıyan ehl-i kitap kadınlara evlenmenin helalliyi (Maide, 5 / 5) birbirinden bağımsız sayılmıştır. Bu sonucun çıkarılmasında Hz. Osman, Huzeyfe b. el-Yeman, Talha b. Ubeydullah, Ka'b b. Mâlik, Sa'd b. Ebi Vakkas gibi bazı sahabenin ehl-i kitap kadınlarla evlenmelerinin etkili olduğu söylenmiştir.²¹⁵²

Yine vatandaşlık statüsüne bakmadan ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin mubah olduğunu savunan diğer bir görüşe göre ise, ehl-i kitap gerçekte müşriktir. Ancak müşrik kelimesinin ehl-i kitabın dışındaki müşrikler için kullanıldığı (Bakara, 2 / 105, Beyyine, 98 / 6) kabul edilmesi sebebiyle müşriklerin umumuna dâhil olan ehl-i kitabın, lafzın (Maide, 5 / 5) zahiriyle bundan (usul farklılığına bağlı olarak) tahsis yahut neshedildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu kabule göre, Maide suresindeki ayet, aslında müşrik olsalar da ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye izin vermekle, Bakara 221'den bir istisna yapmıştır. Müslüman bir erkeğin kâfir bir kadınla evlenmesi de caiz olmadığı için, ehl-i kitabın kâfir olarak ifade edilmesi (Maide, 73) durumunda da sonuç aynıdır. O zaman da kâfirlerden istisna yapılmış olur.²¹⁵³

²¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 1: 183 vd.

²¹⁵¹ Hanefilere göre evlenilecek olan ehl-i kitap kadının hür olması şartı bulunmamaktadır. Çünkü "muhsanat" kelimesi iffetli olmayı şart koşmaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebu Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990), 1: 188; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3: 184. Şâfiilere göre "muhsan" olmak hür ve iffetli olmayı gerektirmektedir. Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa (Riyad: Dâru't-Tedemmuriyye, 2006), 1: 330.

²¹⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 364-365; Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 2: 15-16; Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 3: 68-69, 4: 79; Bilmen, *Istilahatı Fıkhıyye Kamusu*, 2: 103-104.

²¹⁵³ Müslüman erkeğin mecusi kadınla evlenmesi ise caiz değildir. Çünkü *onlar* ehl-i kitaptan sayılmazlar. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2: 270-271; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 363. İmam Şâfiî'ye göre Bakara 2/221 ayeti bütün ehl-i kitabı içerecek şekilde müşrikler hakkındadır. Daha sonra Mâide 5/5 ile ehl-i kitap kadınların hürleriyle evliliğe ruhsat verilmiştir. Bkz. Şâfiî, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*, 1: 330.

Vatandaşlık statüsüne bakmadan ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin haram olduğunu savunan görüşe göre, onlar gerçekte müşriktir ve onların zahiren yani sadece isim olarak başka bir isimle zikredilmesi yeterli değildir. Bu kabule göre, ister putperest ister ehl-i kitap olsun her türlü müşrik kadınla evlenmek haramdır. Abdullah b. Ömer (ö. 73 / 692), Muhammed b. el-Hanefiyye (71 / 691) ve İmam el-Hâdî b. Yahyâ b. el-Hüseyin ez-Zeydî (ö. 298 / 910) gibi âlimler, “*Üzeyr Allah’ın oğludur*” ve “*İsa Allah’tır*” şeklindeki yaygın inançlarından ötürü ehl-i kitabı müşrik kategorisine sokarak ehl-i kitap kadınla evlenmeyi haram kabul etmişlerdir. Kendisine bu tür bir evliliğin hükmü sorulduğunda Abdullah b. Ömer, müşrik kadınlarla evlenmenin Müslümanlara haram kıldığını, Hz. İsa Allah’ın kullarından biri olduğu halde, ehl-i kitap bir kadının “*Rabbim İsa’dır*” demesinden daha büyük şirk düşünemediğini söylemiştir. Bu görüşte olanlar, “*İşte onlar (müşrikler) sizi cehenneme çağırırlar*”²¹⁵⁴ ayetini de gerekçe olarak göstermişlerdir.²¹⁵⁵ Yine İbn Ömer’in konu hakkındaki soruya haramlığı (Bakara, 221) ve helalliyi (Maide, 5) ifade eden ayetleri okuyarak cevap vermesinden yapılan istidlale göre, cinsellikte asıl olan hüküm haramlıktır. Haramlığı ifade eden delil helalliyi ifade eden delille çatışınca, her ikisi de delil olmaktan çıkmakta, böylece asıl olan haramlık hükmü baki kalmaktadır.²¹⁵⁶

Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin hükmünü vatandaşlık statüsüne bakarak veren Hz. Ali’ye göre, zimmî ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmek helal, zimmî olmayan ehl-i kitap kadınlarla evlenmek mekruhtur. İbn Abbas’a göre ise, zimmî ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmek helal olmakla beraber zimmî olmayanlarla evlenmek haramdır. İbn Abbas cizye ayetini²¹⁵⁷ bu görüşüne mesnet yapmıştır. O, bu ayetin İslam devletinin otoritesini kabul edip cizye verenlerle yani zimmîlerle evlenmenin helal, vermeyenlerle ise haram olmayı gerektirdiği düşüncesindedir. Bu görüşlerin, zimmî ehl-i kitap kadının İslamî muhit içinde hayatını sürdürmesinin, hem onun Müslüman olması hem de çocukların İslam terbiyesi alması amacına matuf olduğu ifade edilmiştir.²¹⁵⁸

Ehl-i kitap sayılan Yahudilerde ve Hıristiyanlarda din farklılığının evliliğe etkisi, İslam ile mukayese edildiğinde daha çoktur. Zira evliliğin dini niteliği onlarda daha baskındır. Yahudilikte aile oldukça önemli bir dini kurum olduğu için, Yahudiler evliliklerini dini prensiplere dayalı olarak kurmaktadırlar.

²¹⁵⁴ Bakara, 2/221.

²¹⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 325; Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 3: 68-69.

²¹⁵⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 6: 411.

²¹⁵⁷ Tevbe, 9/29.

²¹⁵⁸ Serahsi, *el-Mebcut*, 5: 50; Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmî'ş-Şâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2: 442; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 326; Kurtubi, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 3: 69, 6: 79.

Neslin devamını ve doğacak neslin dinî esaslara göre bir yaşam sürmesini sağlamak amacıyla kurulan ailenin din birliği ilkesine uygun teşkil edilmesi bu bakımdan elzemdir. Dolayısıyla Yahudilikte din farklılığı bir evlenme engeli kabul edilmiştir. “Kız alıp vermeyeceksiniz. Kızlarınızı oğullarına vermeyeceksiniz; oğullarımıza da onlardan kız almayacaksınız.”²¹⁵⁹ mealindeki buyruk, Yahudileri kendilerinden olmayan ile evlenme konusunda titiz davranmak zorunda bırakmaktadır. Zira “Çünkü onlar oğullarımızı beni izlemekten saptırarak, başka ilahlara tapmalarına neden olacaklardır. O zaman RAB size öfkelenecek ve sizi çabucak yok edecek.”²¹⁶⁰ şeklinde ciddi bir tehdit söz konusudur. Öte yandan “Kâhin Ezra kalkıp, ‘Siz Tanrı’ya ihanet ettiniz, yabancı kadımlarla evlendiniz. İsrail’in suçuna suç kattınız’ dedi”²¹⁶¹ ifadesinden hareketle Yahudilerin bu yasağa gereği gibi uymadıkları da söylenebilir. Bu arada yabancıyla evlenildiğinde doğacak çocuğun Yahudi dinî kurallarına göre yetiştirilmesi şart koşularak en azından Tesniye, 7/4’teki tehditten korunmaya çalışılmıştır. Böylece yeteri kadar bir deneme devresinden sonra söz konusu gayenin gerçekleşeceği ortaya çıktığında başka din mensuplarıyla evlenmeye müsamaha gösterilmiştir.²¹⁶²

Hıristiyanlıkta evlilik, “Kilise-İsa-Tanrı” birliğini temsil etmesi bakımından önemli bir dini niteliğe sahiptir. Bu bakımdan nikâh, söz konusu çözümler ruhanî bağın sembolü sayılmakta ve bu sebeple kutsallar (sakrament) arasında yer almaktadır. Nitekim evlilik, iki kişinin anlaşmasının kilise tarafından takdis edilmesi ve bu çiftin kutsal bağ ile bağlanmasını ifade eden, Tanrı’nın tesis ettiği bir kurumdur. Bu bağ ile kutsalların korunması amacıyla, 4. yüzyıldan itibaren mahalli konsiller, Hıristiyanların kendinden olmayanlarla evlenmelerini yasaklayan kararlar almışlardır. Bunların bir kısmında Hıristiyanlığın çeşitli mezhepleri arasında da yasak söz konusu olmuştur. Kilise 12. yüzyılda Hıristiyanların kendinden olmayanlarla evlenmesini hükümsüz saymış, dolayısıyla din farklılığı evlenme engeli olarak kabul edilmiştir.²¹⁶³

Yahudilik ve Hıristiyanlıkta başka din mensuplarıyla evlenme yasağı nedeniyle insanların büyük çoğunluğu kendi dininden olan kimselerle evlenmektedir. Bir araştırmaya göre Yahudilerin %97’sinin, Katoliklerin %94’ünün,

²¹⁵⁹ Tesniye, 7/3.

²¹⁶⁰ Tesniye, 7/4.

²¹⁶¹ Ezra, 10/10.

²¹⁶² Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Berikan Yay., 2011), 328; İbrahim Acar, “Evlenme Engeli Olarak Din Farkı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (Erzurum: 2002), 25.

²¹⁶³ Halil Cin, *İslam Ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974), 111-112; Tümer Günay ve Abdurrahman Küçük, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, 394-395. Bkz. Acar, “Evlenme Engeli Olarak Din Farkı”, 26.

Protestanların % 74'ünün kendi dininden olan kimselerle evlendikleri tespit edilmiştir.²¹⁶⁴

2. Hz. Ömer'in Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlenmeyi Yasaklaması

2.1. Yasağın Gerekçeleri

Hz. Ömer'in ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklamasına ilişkin olarak kaynaklarda iki farklı gerekçenin yer aldığı rivayetler bulunmaktadır:

- 1) Müslüman kadınların tercih sebebi olmaktan çıkması,
- 2) Fuhşiyata meyilli ehl-i kitap kadınlarla evliliğin tercih edilmesi.

Şimdi kısaca bu rivayetlere yer verilecektir.

➤ Huzeyfe b. Yemân (ö. 11 / 633) Medâin halkından Yahudi bir kadınla evlenmiş, Hz. Ömer de bir yazı yazarak onu boşamasını istemiş ve “*Müslüman kadınları bırakıp fuhşa meyillilerle evlenmenizden korkuyorum*” demiştir.²¹⁶⁵

➤ Talha b. Ubeydullah Yahudi bir kadınla, Huzeyfe b. Yemân da Hristiyan bir kadınla evlenmişler, bunun üzerine Hz. Ömer çok öfkelenmiş hatta bu ikisinin üzerine atılmaya yeltenmiştir. Onlar da “*Ey müminleri emiri, biz boşuyoruz, sen kızma*” demişlerdir. Hz. Ömer “*sizin onları boşamanız helal olursa onlarla evlenmeniz de helal olur. Lakin ben, onları sizden küçük ve önemsiz görerek (evliliğini-zi geçersiz sayarak) ayırıyorum*” demiştir.²¹⁶⁶

²¹⁶⁴ Acar, “Evlenme Engeli Olarak Din Farkı”, 26.

²¹⁶⁵ Bu rivayetin ardından Hz. Ömer'in bu evliliği mekruh gördüğü kaydedilmiştir. Bkz. Ebu Bekr Ahmed b. Hasan el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7: 280:

تَرَوُحَ حَدِيثِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَهُودِيَّةً، فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يَفَارِقَهَا، فَقَالَ: "إِنِّي أَخْشَى أَنْ تَدْعُوا الْمَسْلُوعَاتِ وَتَتَكَبَّرُوا الْمُؤْمِنَاتِ" وَهَذَا مِنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى طَرِيقِ التَّنْزِيهِ وَالْكَرَاهَةِ

Konuyla ilgili olarak Şamile programında İmam Muhammed'in (ö. 189), *Kitabu'l-Asar'*ında kitabın basım bilgileri verilmeksizin (Kitabın Ebu'l-Vefâ el-Afgânî tarafından yapılan iki cilt halindeki tahkiki baskısı ise (Beyrut: 1993) “Bâbu Ziyâreti'l-Kubûr” bölümüne kadardır) şöyle bir bilgi yer almaktadır: Huzeyfe b. Yemân Medain halkından Yahudi bir kadınla evlenmiş, Hz. Ömer de bir yazı yazarak onu boşamasını istemiştir. Huzeyfe de ona yazıp “*Ey müminleri emiri, haram mı?*” diye sormuş, bunun üzerine yazılı olarak şöyle cevap vermiştir: “*Sana yemin ederim ki, mektubumu elinden bırakmadan o kadını boşayacaksın. Müslümanların sana uyup güzelliklerinden ötürü zimmi kadınları tercih etmesinden korkuyorum. Bu, Müslümanların kadınları için fitne olarak yeter.*” İmam Muhammed bu rivayetle amel ettiklerini, bu evliliği haram saymadıklarını ve Müslüman kadınların onlara tercih edilmesini Ebu Hanife'nin görüşü olarak ifade etmiştir:

قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن حذيفة بن اليمان أنه تزوج يهودية بالمدائن، فكتب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه : أن خل سبيلها، فكتب إليه : أحرام هي يا أمير المؤمنين ؟ فكتب إليه : أعزم عليك أن لا تضع كتابي حتى تخل سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين. قال محمد : وبه نأخذ، لا نراه حراما، ولكننا نرى أن يختار عليهن نساء المسلمين، وهو قول أبي حنيفة.

²¹⁶⁶ Taberi, *Câmiu'l-beyân*, 4: 366; İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hasan Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1: 436:

وَقَدْ نَكَحَ طَلْحَةُ بْنُ عُقَيْبَةَ اللَّهِ يَهُودِيَّةً، وَنَكَحَ حَدِيثُهُ بْنُ الْيَمَانِ نَصْرَانِيَّةً، فَغَضِبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ غَضَبًا شَدِيدًا حَتَّى هَمَّ أَنْ يَسْطُوَ عَلَيْنَا فَقَالَ لِمَنْ نَطْلُقُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا تَغَضَّبْ فَقَالَ: لِمَنْ حَلَّ طَلْحَةُ لَقَدْ حَلَّ بِكَاهُنَّ، وَلِكِنِّي أُنْتَرَعُهُنَّ مِنْكُمْ صَعْرَةً فَهَاءُ

➤ Hz. Ömer Huzeyfe'ye mektup yazarak ehl-i kitap eşini boşamasını istemiş, Huzeyfe mektupla bunun haram olup olmadığını sormuş, Hz. Ömer de yine mektup yoluyla “*Hayır, fakat onlardan fuhşa eğilimli olanları almanızdan korkuyorum*” şeklinde cevap vermiştir.²¹⁶⁷

➤ Huzeyfe b. el-Yemân ehli kitap bir kadınla evlenmiş, Hz. Ömer de “o, ateştir” diyerek Huzeyfe'ye karısını boşamasını tavsiye etmiştir. Huzeyfe, söz konusu evliliğin haram olup olmadığını sormuş, Hz. Ömer de “hayır” cevabını vermiştir. Huzeyfe de daha sonra karısını boşamıştır.²¹⁶⁸

Hz. Ömer'in “boşamanın helalliğinin bu evliliğin de helalliği anlamına geleceği”ne dair sözlerini içeren rivayetin “garîb”²¹⁶⁹ olduğu söylenmiş ve ehl-i kitap kadınla evlenmenin caiz olduğuna ilişkin icmâ bulunduğu ifade edilerek bu rivayetle amel edilmediği belirtilmiştir.²¹⁷⁰ Ayrıca bir rivayette ehl-i kitap kadının “ateş (جمرة)”²¹⁷¹ olarak tanımlandığı görülmekle birlikte, konuyu ele alan kaynaklarda bunun üzerinde durulmadığı görülmektedir. Velhasıl, yukarıdaki rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Ömer'in ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklamasındaki temel gerekçe, Müslüman kadınların ihmal edilip iffetli davranma konusunda onlar kadar titizlik göstereceklerinden emin olunmayan ehli kitap kadınlarla evlenmenin rağbet görmesi tehlikesidir.

Yukarıdaki rivayetler Hz. Ömer'in bu tür evliliği hoş görmediğini ve fakat haram saymadığını da ortaya koymakla, bizlere daha baştan şunu söylemeyi gerekli kılmaktadır: Hz. Ömer'in ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklaması, nassa rağmen farklı bir hüküm vermek şeklinde değerlendirilemez. Çünkü fıkıh usulü kaynaklarında içtihat yöntemi hakkındaki en temel başvuru mercile-

²¹⁶⁷ Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2: 16, Kurtubi, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 3: 68; İbn Kesir, *Tefsîru İbn Kesir*, 1: 437; Sâbü'nî, *Revâiu'l-beyân*, 1: 269:

وَزَوِيٌّ عَنْ حَدِيثِهِ أَيْضًا أَنَّهُ تَزَوَّجَ يَهُودِيَّةً وَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ أَنْ خَلَّ سَبِيلَهَا فَكَتَبَ إِلَيْهِ حَدِيثَهُ أَحْرَامٌ هِيَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ لَا وَلَكِنْ أَخَافُ أَنْ تُؤَاقِعُوا الْفُؤُوسَاتِ بِبَيْتِنِ

²¹⁶⁸ Abdürrezzak Ebu Bekr es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1043/1634), 6: 78, 7: 176:

قَالَ: «لَا». فَلَمَّ عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَحْرَامًا مَعْمُورًا، عَنْ قَتَادَةَ: أَنَّ حَدِيثَهُ نَكَحَ يَهُودِيَّةً فِي زَمَنِ عُمَرَ، فَقَالَ عُمَرُ: «طَلَّقَهَا فَإِنَّا جَمْرَةٌ». قَالَ: أَحْرَامٌ هِيَ؟ يُطَلِّقُهَا حَدِيثَهُ لِقَوْلِهِ، حَتَّى إِذَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ طَلَّقَهَا

²¹⁶⁹ Hadis usulünde “garîb” terimi, metin veya isnad yönünden tek kalmış yahut benzeri, başka raviler tarafından rivayet edilmemiş hadis anlamına gelmektedir. Bu hadisler hadis imamları arasında fazla rağbet görmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yay., 1987) 60; Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, trc. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Gaye Matbaacılık, 1988), 190; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yay., 1992), 138.

²¹⁷⁰ Hz. Ömer'in bu tutumunu “insanları bu ikisine uymaktan sakındırmak” ve “insanların Müslüman kadınlarla evlenmekten uzak durmamaları için” şeklinde gerekçelendirmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4: 366; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 1: 436.

²¹⁷¹ Vehbe Zuhayli bu kelimeyi “خمرة” (örtü) şeklinde kaydetmiştir. Bkz. *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 154.

rinden biri olan²¹⁷² ve Muaz hadisi olarak bilinen rivayetin,²¹⁷³ Allah'ın kitabından ve Peygamber'in sünnetinden sonra başvuru kaynağının rey içtihadı olduğunu gösterdiği ve Hz. Ömer'in içtihat anlayışının da bu minval üzere olduğu fukaha nezdinde malumdur. Bu bağlamda nasslara bağlı kalarak maslahata verdiği önemi ortaya koymak bakımından onun içtihat anlayışı hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

2.2. Hz. Ömer'in İctihat Anlayışı

Hz. Ömer'in içtihat anlayışı, onun Kadı Şurayh'a (ö. 80 / 699) ve Ebu Mûsâ el-Eş'arî'ye (ö. 42 / 662-63) gönderdiği, İslam muhakeme hukukundaki ilkelere²¹⁷⁴ belirlenmesinde oldukça önemli bir yeri olan talimat içerikli mektuplardan hareketle de ilk elden öğrenilebilmektedir. Bu mektuplarda halife sıfatıyla hitap edilmektedir ve hitapların içeriği bir yargıcın el kitabı niteliğindedir. Kadı Şurayh'a gönderdiği mektupta Hz. Ömer şunları söylemektedir:

*“Sana, hükmü Allah'ın kitabında olan bir dava geldiğinde, onunla hüküm ver. Bundan başkasına yönelme. Sana hükmü Allah'ın kitabında bulunmayan bir dava geldiğinde, Resûlullah'ın sünnetindekiyle hüküm ver. Sana Allah'ın kitabında olmayan, Resûlullah'ın sünnetinde de bulunmayan bir dava gelirse, o zaman insanların icmâ etikleri hükümle karar ver. Sana hükmü Allah'ın kitabında olmayan, Resûlullah'ın sünnetinde de bulunmayan ve senden önce hakkında hiç kimsenin söz söylemediği bir dava gelirse, o zaman istersen kendi görüşünle içtihat et ve hemen hüküm ver. Acele etmeyip beklemek istersen bekle. Acele etmemenin senin için daha hayırlı olacağını düşünüyorum.”*²¹⁷⁵

²¹⁷² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 1: 415; Ebu Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (İstanbul: Dersaadet Yay., 1994), 2: 318, 4: 44; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 6: 26; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1973), 2: 130; Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 166.

²¹⁷³ Ebu Dâvûd, “Akziye”, 11; İbn Mâce, “Menâsik”, 18, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Camiu's-sahih*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: ts.), “Ahkâm”, 2; Ebu Abdurrahman b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü Nesâî* (Beirut: 1992), “Kudât”, 11. Muaz hadisinin metin ve senet bakımından değerlendirilmesi için bkz. Şaban Çiftçi, “Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü (Muaz Hadisi Örneği)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 2 (Bolu: 2015), 55-64.

²¹⁷⁴ Yargılama hukuku ilkeleri için bkz. Abdüsselam Arı, “İslam Hukukuna Göre Hukuk ve Ceza Davalarında Zamaşımı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (İstanbul: 2005), 89; Abdullah Demir, *Osmanlı Mahkemesi* (İzmir: Yitik Hazine Yay., 2010), 19; Nasi Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 146 vd.; Ayhan Hıra, *Medeni Yargılama Hukuku Açısından İslâm Muhakeme Hukukunda Gıyabî Yargılama* (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 77 vd.

²¹⁷⁵ İbn Kayyim Muhammed b. Ebu Bekr b. Eyyûb el-Cevzî, *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn* (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002), 2: 115.

Hz. Ömer'in Ebu Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektubun konumuzla ilgili kısmı şu şekildedir:

*"Kur'an ve Sünnette hükmü bulunmayan ve vicdanen kesin bir kanaate varamadığın davaları iyice anlamaya çalış. Emsal olayları araştı. Sonra bunları birbirine kıyas et. Ulaştığın sonuçlar içerisinde Allah rızasına en uygun ve hakka en yakın olduğuna kanaat getirdiğin hükme karar ver."*²¹⁷⁶

Görünen o ki, Hz. Ömer'in içtihat anlayışında nassa bağlılık ilk sırada yer almaktadır. Bu anlayışı onun davranışlarında da görmek mümkündür. Örneğin, Hz. Peygamber'in baba adına yemin etmeyi yasaklamasından²¹⁷⁷ sonra bir daha asla böyle yemin etmemesi,²¹⁷⁸ Uyeyne b. Hısn'ın kaba davranışları karşısında sinirlenince el-A'râf 7/199 ayetiyle sakinleşmesi,²¹⁷⁹ hacrulesvedî ölmesi,²¹⁸⁰ ilk üç şavtta remel yapmayı sürdürmesi,²¹⁸¹ Fatıma bt. Kays'ın sözünü reddetmesi²¹⁸² gibi.

Bunun yanında, zina suçunu işlediği gerekçesiyle huzuruna getirilen kadın hakkında istişare ederek şura içtihadına başvurup had uygulanmaması kararını alması,²¹⁸³ içki içme suçunun cezasını şura yoluyla belirleyip tatbik etmesi²¹⁸⁴ gibi örnekler de onun yeni meselelere fikhî çözümler üretirken saha-

²¹⁷⁶ Mektubun metni için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 60 vd.; Kâsânî, *Bedâi*, 7: 9; Abdüsselam Arı, "Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (Konya: 2003), 86-87. Ebu Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderilen mektupta icmâya yer verilmediği görülmektedir. Bunun sebebi muhtemelen el-Eş'arî'nin Basra valisi ve kadısı olarak atandığı tarihte (17/638) bu coğrafyada yeteri kadar icmâ ehlinin bulunmamasıdır. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Ebu Mûsâ el-Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay.) 191-192.

²¹⁷⁷ Buhârî, "Eyman", 4; Müslim, "Eyman", 1; Ebu Dâvûd, "Eyman", 5; Tirmizî, "Eyman", 8; Nesâî, "Eyman", 5.

²¹⁷⁸ İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1379), 10: 516.

²¹⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8: 305; Bedreddîn Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî), 18: 242; Kemal Sandıkçı, "Hür b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yay.), 494.

²¹⁸⁰ Buhârî, "Hac", 57; Müslim, "Hac", 248; Tirmizî, "Hac" 37; Nesâî, "Menâsik", 147; İbn Mâce, "Menâsik", 27; Ebu Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392), 9: 16; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 239-240; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 462.

²¹⁸¹ Buhârî, "Hac", 57.

²¹⁸² Kocası onu boşayınca Hz. Peygamber'in ona nafaka ve sükna tayin etmediğini söylemiş fakat Hz. Ömer "Biz duyduğumuz bir haberi iyice belleyip bellemediğini bilmediğimiz bir kadının sözleriyle Rabbimizin kitabını ve Peygamberimizin sünnetini bırakacak değiliz" diyerek bu haberi reddetmiştir. Müslim, "Talâk", 46; Tirmizî, "Talâk", 6; Nesâî, "Talâk", 70; Darimî, "Mukaddime", 24; "Talâk", 1; Muvatta, "Kader", 3.

²¹⁸³ Tirmizî, "Hudûd", 2; Ebu Dâvûd, "Salat", 14.

²¹⁸⁴ Buhârî, "Hudûd", 4; Müslim, "Hudûd", 35; Ebu Dâvûd, "Hudûd", 35, 36; Tirmizî, "Hudûd", 14-15.

beyle sık sık istişareler yaptığını, sonradan icmâya zemin hazırlayan şura içti-hadına çok önem vermiş olduğunu göstermektedir.

Hz. Ömer'in içtihatlarında maslahatın ve toplumun değişen ihtiyaçlarına kesintisiz hukukî cevap verme düşüncesinin oldukça önemli bir yeri vardır. Bu anlayışın, "mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur"²¹⁸⁵ ve "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz"²¹⁸⁶ kaidelerinin uygulama ölçütlerini verdiği söylenebilir. Örneğin, müellefe-i kulûba yönelik tavrında Müslümanların kuvvetlenmiş, onlardan gelecek yarara ihtiyaç kalmamış ve onlardan gelecek zararın da uzak bir ihtimale dönüşmüş olmasını yani Müslümanların maslahatının kalmadığını söylemesi,²¹⁸⁷ Kur'ân'ın mushaf haline getirilmesindeki sözleri²¹⁸⁸ gibi içtihat gerekçeleri, onun içtihat anlayışında maslahatın ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3. Ahkâmın Değişmesi Olgusu

Hz. Ömer'in bu evliliğe müdahalesini "ahkâmın değişmesi" olgusunun tezahürü olarak görmek mümkündür. Söz konusu değişim, "hakkında nass bulunsun bulunmasın, herhangi bir konuyla ilgili hüküm ya da uygulamada, zaman süreci içerisinde gözlenen değişiklikleri, farklılıkları" ifade etmektedir. Değişimden beklenen ise zararın giderilmesi ve yararın sağlanmasıdır (maslahat). Bu arada, değişim yoluyla maslahatın sağlanması ile nesih arasında fark olduğu unutulmamalıdır. Zira nesihte ilgili bir sonraki nass ile ilgili bir önceki nass iptal edilmekte ve iptal edilen nassa bir daha geri dönülemezdir. Ahkâmın değişmesi olgusunda ise ortamın değişmesine rağmen hala aynı uygulama sürdürüldüğü takdirde beklenen maslahat gerçekleşmiyorsa, mevcut

²¹⁸⁵ Mecelle, md. 14. Ayrıca bkz. Ali Pekcan, "Mevrîd-i Nass'ta İctihâda Mesâğ Yok (mu?)dur (İctihâdın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir Analiz)" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy: 2 (Konya: 2003), 69-84.

²¹⁸⁶ Mecelle, md. 39. "Fesâdüz' zaman" bağlamında değişme için bkz. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1990), 165-198. Değişmenin anlamı ve kapsamı hakkında bkz. Abdullah Kahraman, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği* (İstanbul: Akademi Yay., 2002), 142 vd. Fetvada değişim bağlamında zamanın değişmesi hakkında bkz. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2017), 199-211. İslâm'daki hükümlerin hepsini zamanın toplumunun tarihi şartları içinde ele alan anlayış hakkında bilgi için bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, "İslam ve Değişim", *İslamiyat Dergisi*, c. 8, sy. 1 (Ankara: 2005), 9-10; Ali Bakkal, "Değişim Fikhi", *İslam Fikhi Nasıl Anlamalıdır?* Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri (Bursa: Kurav Yay., 2006): 117 vd.

²¹⁸⁷ Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313) 1: 296; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6: 475; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslami*, 2: 872.

²¹⁸⁸ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1: 233; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yay., 1973), 1: 22.

hükümden vazgeçilerek gayeye ulaştırarak başka bir hüküm uygulanmaktadır. Buna göre olgunun kapsamındaki nassa “ortam değişikliği-maslahat” ilişkisi içinde bakılmakta, maslahatın sağlandığı ortam tekrar oluşunca hüküm de geri gelmektedir.²¹⁸⁹

Huzeyfe b. Yemân’ın “haram mı?” sorusuna karşılık “hayır” cevabı vermesine rağmen Hz. Ömer’in ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi yasaklaması hatta evliyken boşamalarını istemesi, ahkâmın değişmesi olgusu bağlamında değerlendirildiğinde ortaya şu sonuç çıkmaktadır:

Hz. Ömer, devlet başkanının tasarrufta bulunma yetkisinden kaynaklanan bir uygulama yapmış, mevcut hükümden geçici olarak vazgeçip yeni hükmü benimsemiş yani dinen caiz olan bir şeyi kanunen yasaklamıştır. Onun, nastaki hükmü sürekli kaldırma yetkisi olmadığına göre, bu uygulama hükmün neshi olarak görülemez. Zaten haram görmediğini bizzat kendisi de söylemiştir. Ortada bir hüküm, hükümden beklenen maslahatın gerçekleşmesine aykırı bir ortam yani makul bir gerekçe vardır. Nitekim Müslüman kadınlara rağbetin azalması, ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin kötüye kullanılması gibi mahzurlar muhtemel hale gelmiştir. Devlet başkanı da gördüğü lüzum üzerine, bazı mubahları askıya alıp bir müddet uygulamalarını durdurma yetkisine dayanarak bir yasama faaliyeti yapmış, kısacası ilgili alandaki yetkisini kullanmıştır.²¹⁹⁰

2.4. Sedd-i Zerâi’ İlkesi

Bu ilke, “mubah olan bir fiilin şer’an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanması” anlamına gelmektedir.²¹⁹¹ Bu ilkenin uygulanabilmesi için yasaklanan fiilin kötülüğünden emin olunmalıdır. Sadece zanna dayanarak bu gibi fillerin yasaklanması daha büyük zararlara yol açabilir. Yanlış ve yersiz tatbikat insanların sıkıntıya düşmesine sebebiyet verebilir.²¹⁹²

Hz. Ömer’in ehl-i kitap kadınlarla evlilikle ilgili “helal ama yasak” şeklinde özetlenebilecek tutumunda söz konusu olumsuzluklardan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü aslında inanç farklılığından ötürü evlilikten beklenen hu-

²¹⁸⁹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 94-96.

²¹⁹⁰ Döndüren, *İslam Hukuku*, 225-226; Muammer Vural, “Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetinin İşleyişi ve Bazı Yasama Örnekleri (Hz. Ömer Dönemi)”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sy. 44 (Erzurum: 2015), 354. Devlet başkanının mubah alanda düzenlemeler yapabilmesi, hakların kötüye kullanılması halinde yasak koyabilmesi, bunlara uyulmasının gerekli olması hakkında bkz. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* İstanbul: MÜİFAV Yay., 1997), 54 vd.; Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yay., 1988), 195 vd.; Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi* (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2001), 127 vd.

²¹⁹¹ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yay., 2014), 100.

²¹⁹² Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yay., 2016), 221.

zurun ve sevginin yeterince oluşamayacağı kabul edilmekle birlikte, Müslüman olmasına ilişkin beklentiden dolayı ehl-i kitap kadınla evlenmeye cevaz verilmektedir.²¹⁹³ Hâlbuki kitabî kadınların ahlak dışı bir harekette bulunmalarından emin olmamak ve Müslüman erkeklerin kitabî olan kadınları tercih ederek Müslüman kadınlarla evlenmekten kaçınmaları gibi bir zarar bulunmaktadır. Üstelik bu zarar sadece zanna dayalı değildir. Zira Huzeyfe b. Yemân yaşadığı bölgenin valisi olarak saygın kesimin önde gelenidir ve onun davranışları diğerleri için örnek hatta teşvik unsuru olabilmektedir. Bu sebeple Müslüman kadınların ehl-i kitap kadınlara tercih edilmelerinin gerekli olduğu ortadadır. Hz. Ömer de bu zararı önleme düşüncesinden hareketle mubah olan bir evliliği yasaklamıştır. Onun bu tutumundan bu tür evlilikler konusunda dikkatli davranılması gerektiği sonucu da ortaya çıkmaktadır. Bütün bu bilgilerden hareketle, kuvvetle muhtemel zararın yasaklanması olan bu tutumu, diğer bir ifadeyle sedd-i zerâi' uygulamasını, yukarıda bahsedilen ahkâmın değişmesi olgusunun bir gereği saymak mümkündür.

Hz. Ömer'in ehl-i kitap kadınlarla evlilik meselesindeki tutumunu değerlendirirken, bu evliliğe izin veren ayetin bazı şartları içerdiği gözden kaçmamalıdır. Âyette "iffetli kadın" kaydının konması, ehl-i kitap kadınların hepsiyle evlenmenin helal olmadığı anlamına gelmektedir. Huzeyfe gibi valilik makamındaki bir kimsenin ehl-i kitap bir kadınla evlenmesinin, bu yolu açması ve hatta teşvik etmesi ihtimali göz önünde bulundurulunca, Hz. Ömer'in yasaklamasının yerinde bir karar olduğu söylenebilir. Zira herkes bahsedilen şartlara tam olarak riayet edemeyebilir. Bu sebeple ayetin devamında gelen açıktan (müsafihîn) yahut gizli (müttahizî ahdân) gayrimeşru ilişkiler yasağı işlevselliğini, daha özel anlamda caydırıcılık vasfını yitirebilir.

Hz. Ömer'in bu uygulaması günümüze taşınarak, fetvanın kişiye özgüllüğü (kazıyyetü'l-ayn) ilkesini bu meselede işletmek mümkündür. Buna göre, günümüzde iffetli diyerek evliliğe mutlak izin verilince, günümüz insanın yetersiz hassasiyetinden ötürü, iffetli olmayan ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin önu kontrolsüz olarak açılmış olabilir. Böylece, alt yapısı zayıf Müslüman kocanın, karısının etkisine kapılarak inanç ve ahlak hususunda yanlışlar yapmasına, onun inançlarına meyledip inançlarından kaynaklanan bazı hareketlerini benimsemesine ve hatta imanını kaybetmesine yol açabilir. Dolayısıyla, iffet sahibi ehl-i kitap kadınlarla evlenmede bir maslahat bulunmuyor ve bu tür evlilikler Müslüman ailelere dolayısıyla İslâm toplumuna zarar veriyorsa o takdirde mubah olan ehl-i kitap kadınlarıyla evlenme hükmünün harama dö-

²¹⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2: 270-271; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6: 363; Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 153.

nüseyceği söylenebilir. Çünkü ailelerin içinde bulunduğu ortam toplumun şekillenmesinde etkili olmaktadır.²¹⁹⁴

SONUÇ

Kur'an'da müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan âyet ile Yahudilerin ve Hıristiyanların şirke yöneldiklerini ifade eden âyetleri referans alan âlimler, ehl-i kitabın mutlak müşrik oldukları ve onlarla evlenmenin yasak olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Buna karşın, belirli şartlara bağlı olarak ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye izin veren âyeti, onların hepsinin aynı olmadığını ifade eden ayetlerle birlikte değerlendirenler ise, müşriklerle evlenmenin yasak oluşunun gerekçesinin (ateşe çağırarak) iffetli ehl-i kitap kadınlar için söz konusu edilmediğini, böyle bir evlilikten umulan sonuçların beklenmesinin muhtemel olduğunu düşünerek bu evliliğin mubah olduğunu söylemişlerdir. Bazı fakihler de Müslüman anne babadan oluşan aileden beklentilerin ehl-i kitap kadınlı kurulan evlilik birliğinden karşılanamayacağından hareketle, bu evliliğin en azından mekruh sayılması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Söz konusu değerlendirmelerden ötürü ehl-i kitap kadınlarla yapılacak evliliğin en baştan çok iyi düşünülmesi gerekir. Zira doğacak çocukların terbiyelerinin ilk elden aile içinde verileceği gerçeği unutulmamalıdır. Aile içinde babanın İslamî terbiyeyle büyütmek isteğine karşın annenin, istemli veya istemsiz, kendi inançlarını aktarması halinde eşler arasında uyumsuzluk baş gösterecek ve boşanma halinde bile bu husus sorun olmaya devam edecektir. Bunun için de aynı dine mensup kişilerin evlenmelerini sağlayacak tedbirler almak ve evlilikteki denklik meselesini de bu bağlamda değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Hz. Ömer, ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin haram olmadığını söylemekle birlikte, Huzeyfe b. Yemân'ın evliliğinin sonlandırılmasını istemiş, bu evliliğe izin vermemiştir. Bu tutumundan dolayı onun söz konusu evliliği mekruh saydığı söylenebilir. Netice olarak, dinin ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye izin vermesine karşın Hz. Ömer'in bunu yasakladığını gösteren rivayetleri, ahkâmın değişmesi olgusu bağlamında bir sedd-i zera'i uygulaması diğer bir ifadeyle yetkili merciin şartlara bağlı olarak mubah alandaki geçici sınırlaması, uygulamayı askıya alarak yürürlüğü durdurması şeklinde değerlendirmek mümkündür.

²¹⁹⁴ Acar, "Evlenme Engeli", 31-32. Sedd-i zera'i ilkesi gereğince ehl-i kitap kadınlı evlenmenin hükmü yerine göre değişmektedir. Evlenince eşine kesin olarak zulüm yapacaksa hakkın kötüye kullanılması ve evliliğin haram olması söz konusudur. Zulüm yapması muhtemelse o zaman da evlilik mekruh sayılmaktadır. Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, 195.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebu Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1634.
- Acar, İbrahim. "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2002) : 21-46.
- Akıntürk, Turgut. *Aile Hukuku*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1975.
- Arı, Abdüsselam. "Hz. Ömer'in Ebu Mûsâ el-Eş'ar'îye gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2003) : 85-99.
- Arı, Abdüsselam. "İslam Hukukuna Göre Hukuk ve Ceza Davalarında Zamanaşımı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2005) : 57-88.
- Aslan, Nasi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Aydın, M. Akif. *İlmihal*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1999.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Aynî, Bedreddin Muhammed b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bakkal, Ali. "Değişim Fıkhı". *İslam Fıkhını Nasıl Anlamalıyız? Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hasan. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*, Ankara: Turhan Kitabevi, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.
- Cin, Halil. *İslam Ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.
- Çelik, Yusuf. "Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Ehl-i Kitap Arasında Kurulan Sosyal İlişkiler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23 (2005) : 129-144.
- Çiftçi, Şaban. "Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü (Muaz Hadisi Örneği)". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (2015) : 55-64.
- Dağcı, Şamil. "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri I (Süreklî Evlenme Engelleri)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 39 (1999) : 175-237.
- Dağcı, Şamil. "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II (Geçici Evlenme Engelleri)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 51 (2000) : 137-194.
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2003) : 131-156.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü Dârimî*. Beyrut: byy., 1991.
- Demir, Abdullah. *Osmanlı Mahkemesi*. İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*, trc. Komisyon. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm Hukuku (Şahıs, Âile ve Çözümlü Miras)*. İstanbul: Erenler Matbaası, 1983.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Erkal, E. Mustafa. *Sosyoloji (Toplum Bilimi)*. İstanbul: Der Yayınevi, 1993.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2015.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1996.
- Günay, H. Mehmet. "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri (Hanefî Mezhebi Özelinde Bir İnceleme)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (2004) : 167-192.
- Günay, H. Mehmet. "İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri II: Örneklem Tahlilleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2005) : 243-266.
- Gündüz, Şinasi. "Ehli Kitabın Kimliği Sorunu ve Ebu Hanife ile Çağdaşlarının "kitâb" Terimi Merkezli Yaklaşımları". *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy. 1-2 (2002) : 241-245.
- Gündüz, Şinasi. "Kur'an Bağlamında Farklılıklar". *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, c. 4, sy. 1 (2007) : 33-56.
- Haddâdî, Ebubekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheratu'n-Neyyira*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1991.
- Harman, Ömer Faruk. "Ehl-i Kitap". *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşam Ansiklopedisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "İslam ve Değişim". *İslamiyat Dergisi*, c. 8, sy. 1 (2005).
- Hıra, Ayhan. *Medeni Yargılama Hukuku Açısından İslâm Muhâkeme Hukukunda Gıyabî Yargılama*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- İbn Âbidîn, Muhammed Alâeddîn. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhalla bi'l-âsâr*. thk. Abdulgaffâr Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru'l Âfâki'l-Cedîde, ty.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebu Bekr el-Cevzî. *İ'lâmü'l-muvakkâin an Rabbi'l-âlemîn*. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hasan Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mace*. Beyrut: byy., 1997.
- İbn Nüceym, Zeyneddîn b. İbrahim Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ty.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesit*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2002.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsûâtü Fıkhı Ömer b. el-Hattâb*. Kuveyt: 1984.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebu Mûsâ el-Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10: 190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kâsânî, Ebu Bekr Alâeddîn Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10: 516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Komisyon. *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: MEB Yay., 2009.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdunî ve İbrahim Etfiş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes, Ebu Abdillâh. *el-Muvatta*. tashih, Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Mâlik b. Enes, Ebu Abdillâh. *el-Müdevene*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Beslüm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebu Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman b. Şuayb. *Sünenü Nesâî*. Beyrut: byy., 1992.
- Nevevî, Ebu Zekerriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Şerhu Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

- Önal, Recep. "İmam Mâtûrîdî'ye Göre Ehl-i Kitapla İlişkilerin Dinî Temelleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c.4, sy. 3 (2015) : 516-541.
- Pekcan, Ali. "Mevrîd-i Nass'ta İctihâda Mesâğ Yok (mu?) dur (İctihâdın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir Analiz)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2 (2003) : 69-84.
- Râzî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Sâbûnî, Muhammed. *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ty.
- Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. trc. M. Yaşar Kandemir, Ankara: Gaye Matbaacılık, 1988.
- Sandıkçı, Kemal. "Hür b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18: 494. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa. Riyad: Dâru't-Tedemmuriyye, 2006.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmami's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tâhir b. Âşûr. *İslam Hukuk Felsefesi*. trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1988.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Camiu's-sahih*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: ty.
- Tümer, Günay v.dğr. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Vural, Muammer. "Dört Halife Döneminde Yasama Faaliyetinin İşleyişi ve Bazı Yasama Örnekleri (Hz. Ömer Dönemi)". *İLTED*, sy. 44 (2015) : 339-363.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbi*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2017.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, ty.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Zeydân, Abdülkerîm. *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fi dâri'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa82.htm>. Erişim tarihi: 15.08.2017.

عمر بن الخطاب والدولة الإسلامية في العصر الحديث

**Eid Fathi Abdellatif Abdellaiz*

من الحقائق التي لا ينبغي أن تغيب عنا ، ونحن نُقدِّرُ الأبطالَ من ولادة العصور الغائرة ، أنهم أبناء عصورهم وليسوا⁽²¹⁹⁵⁾ أبناء عصورنا ، وأنا مطالبون بأن نفهمهم في زمانهم ، وليسوا هم مطالبين بأن يشبهونا في زماننا⁽²¹⁹⁵⁾ ولا شك أن عمر بن الخطاب كان من هؤلاء الأبطال ، وأحد مؤسسي الدول وعظماهم؛ فقد أظهر جوانب العظمة في تأسيسه للخلافة ، وأضفى عليها مزايا الإبداع والسبق والتفوق ، فكانت دولة فذة وأموذجاً في زمانها ، وسبقاً مبدعاً تضارع به الدول العصرية ، وتزيد عليها؛ لأنها دولة إسلامية المنبع والأهداف والوسائل ، وقد ظهرت شخصيته وملكوته ومزاياه الخاصة بصورة بارزة في تأسيس أركان الدولة ، حيث وقف كالجبل الراسخ في وجه الزمن⁽²¹⁹⁶⁾ يضع الأسس المتينة في شؤون الدين ، والتعليم ، والمال والاقتصاد ، وتخطيط المدن والعمران ، واختيار الولاة والقادة والقضاة ، وقيادة حركة الجهاد والفتوحات ، وشؤون الإدارة والمحاسبة ، وإقامة الحق والعدل ، كما لم يكن قائماً بالإشراف والمراجعة ، بل يكدر بيده ويحمل على ظهره ، فله في كل ميدان رأي ، وفي كل مجال اجتهاد ، وفي كل مصر قول وفعل وكتاب ورسالة وأمر وتوجيه ، فلا يدع أحداً من عمال الدولة إلا وهو شريك له فيما تولاه⁽²¹⁹⁷⁾ .

وقد جاء البحث في عدة محاور ، هي :

المحور الأول : التطوير السياسي :

إن من يتأمل أحوال الدولة الإسلامية السياسية في عهد عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، يدرك أنها أصبحت تشبه إلى حد كبير ما وصلت إليه الدولة في العصر الحديث من قوانين ودساتير ، وذلك كالأتي :

الدستور :

وكان قد بدأ تأسيسه للدولة قبل توليه الخلافة ، عندما أشار على أبي بكر الصديق بجمع القرآن الكريم (دستور المسلمين) في مصحف واحد. ولما تولى الخلافة وقف في أول خطبة له يحدد سياسته مع الرعية⁽²¹⁹⁸⁾ ، ووضح فيها

* Yrd. Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

2195 عبقرية عمر للعقاد ، ص 121

2196 ، 22، الكفاية الإدارية عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، 357 - 358 ، وعمر بن الخطاب لعبد الكريم الخطيب : 293 ، عمر بن الخطاب محمد رضا

لعمر بن الخطاب ، محمد البشير ، مجلة دراسات دعوية ، عدد 12 ، يوليو 2006م . ص 94

2197 عبقرية عمر للعقاد : 101 - 102 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 397

2198 قال فيها : "بلغني أن الناس خافوا شدي وهابوا غلظتي ، وقالوا: لقد اشتد عمر ورسول الله بين أظهرنا ، واشتد علينا و أبو بكر والينا دونه ، فكيف وقد صارت الأمور إليه؟! ألا فاعلموا أيها الناس! أن هذه الشدة قد أضعفت -أي: تضاغت- ولكنها إنما تكون على أهل الظلم والتعدي على المسلمين ، أما أهل السلامة والدين والقصد فأنا ألين إليهم من بعضهم لبعض ، ولست أدع أحداً يظلم أحداً أو يعتدي عليه ، حتى أضع حده على الأرض وأضع قدمي على حده أيها الناس! إن لكم عليّ خصالاً أدركها لكم ، الآخر؛ حتى يدعن للحق ، وإن بعد شدي تلك لأضع حدي أنا على الأرض لأهل الكفاف وأهل العفاف فخذوني بما ، لكم عليّ أن لا أجتبي شيئاً مما عراحكم وما آفأه الله عليكم إلا من وجهه ، ولكم عليّ أن وقع في يدي أن لا يجرح إلا بحقه ، ولكم عليّ أن أزيد عطايكم وأرزاقكم إن شاء الله تعالى ، ولكم عليّ ألا ألتقيكم في التهلكة ، ولكم عليّ أن أسد ثغوركم إن شاء الله تعالى ، ولكم عليّ أن غنيتي في البعث ؛ فأنا أبو العيال حتى ترجعوا إليهم ، فاتفقوا الله وأعنيو على أنفسكم بكفها عني ، وأعنيو على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإحضار الضيعة فيما

الدستور الذي يسير عليه في الناس. وذهب في إرضاء الرعية وترفيهاها مذهباً لم يحلم به غلاة المطالبين بحقوق الإنسان ، فتراه يشتد على المسؤولين والولاة ، ويميل إلى الرعية ، ويسعد براحتهم وسلامتهم وقضاء مصالحهم ، وبلغ من شدة اهتمامه بأمورهم أنه كان يجهزُ جيوشه في الصلاة ، فكان يأرق في الليل فلا يستطيع أن يصلي ولا أن يرقد من همه وانشغاله بشؤون الناس والدولة (2199). ومنع المسلمين من الغزو في البحر ؛ وكان يقول : لا يسألني الله عن ركوب المسلمين البحر أبداً (2200).

حفظ العقيدة :

وكان يعرف أن من حق الأمة على الحاكم أن يحرس عقيدتها ، ويعلمها أمر دينها ، ويتعاهد أهلها ، ولذلك كان يعلم ويفقه ، وينصح ويوجه ، ويؤدب ويؤنب ، ورفض خوضهم في متشابه القرآن ، فحضر صبيغ بن عيشل الذي تحدث برأيه في تأويل القرآن (2201). وعنف عثمان بن عفان رضى الله عنه بسبب تأخره عن صلاة الجمعة ، وتركه سنة الغسل في ذلك اليوم (2202).

مجلس الشورى :

وكانت الشورى في زمنه قاعدة أصيلة ، ومبدأ ثابتاً ، لا فلتة عارضة ، أو استعراضاً ودعائية ، وتشمل الشورى الأمور الشرعية والفقهية والأمور الإدارية والعسكرية وسياسة الرعية واختيار الولاة وشؤون المال . فكان لا يستأثر بالأمر دون المسلمين ، فإذا نزل أمر لا يبرمه حتى يناقش الرأي معهم ، فكان عبقرى الشورى الذي لا يجارى ، إذ لم يلتمس الرأي عند أهل الحنكة والخبرة وكفى ، بل كان يلتمسه عند أهل الحدة والنشاط ممن يناقضون أولئك في الشعور والتفكير (2203). فروي أنه كانت القضية تُرفع إليه فرمما يتأمل فيها شهراً ، يستشير فيها أصحابه ، ويقول : لا خير في أمر أبرم من غير شورى. ويقول لهم : لا يمنع أحدكم حدثاً سنّه أن يشير برأيه؛ فإن العلم ليس على حداثة السن وقدمه، ولكن الله يضعه حيث يشاء (2204).

ومن القضايا التي استشار فيها: الجلد بالجرید والنعال وجلد شارب الخمر ثمانين ، وميراث المرأة من دية زوجها ، وأخذ زكاة الخيل والرقيق ، وتدوين الديوان، وعدم توزيع الأرض المفتوحة على الفاتحين ، ووضع التاريخ الهجري ، ورغبته في الخروج إلى الشام وقت الطاعون ، وفي خروجه في الجيش لغزو العراق بنفسه (2205).

ولابي الله من أموركُم^١ انظر: عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 283، والطبقات الكبرى لابن سعد : 273/3 - 287، وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني: 53/1، ومختصر تاريخ ابن عساکر : 18 : 314، تاريخ الطبري : 215/4، عمر بن الخطاب للصلاحي : 102 - 103، الدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين لخمدي شاهين : 120

2199 صحيح البخاري : 1221، وابن أبي شيبه : 314/2، عمر بن الخطاب، لعبد الستار الشيخ 318

2200 طبقات ابن سعد : 284/3، عمر بن الخطاب للخليفة الراشدي، لعبد الستار الشيخ، ص 344

2201 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 335، والإضافة في تمييز الصحابة : 191/2، وتفسير القرطبي : 29/17، وحياة الصحابة : 228/3، وضرب رجلاً من عبد القيس كان يسكن بالسوس أو بالأحواز شمال الخليج العربي لأمر قريب من هذا . مصنف عبد الرزاق : رقم 10166، ومجمع الزوائد : 182/1، والشيوخ أبو بكر وعمر للبلاذري : ص 273، ولذلك أمر بقطعة شجرة الرضوان ؛ لما سمع أن الناس يذهبون إليها للترك والدعاء عندها . طبقات ابن سعد : 100/2، وفتح الباري : 457/9، رقم : 4164، مصنف عبد الرزاق : رقم : 2734

2202 صحيح البخاري " رقم : 878، وصحيح مسلم : رقم : 845

2203 عبقرية عمر للعقاد : ص 102، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 358

2204 الخلفاء الراشدون للنحار : 246، عمر بن الخطاب للصلاحي : 107، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، 361، وتاريخ القضاء : 125، جامع بيان العلم لابن عبدالبر : 619/1، رقم: 1070.

2205 صحيح البخاري : 5729، 6905، وصحيح مسلم : 1689، 1706، 2219، السنن الكبرى للنسائي : 6299، وابن ماجه : 2722، وأبي داود : 2898، الطبقات الكبرى: 295/3، البداية والنهاية: 36/7، عمر بن الخطاب للصلاحي : 108 - 109

لم يقتصر على مجلس الشورى في المدينة المنورة ، بل عمم مبدأ الشورى في الأمصار ، وكتب إلى الولاة والقادة والقضاة يأمرهم بالتزام الشورى (2206).

العدل والمساواة :

كما اشتهر بالعدل حتى أصبح مضرب المثل به ، حتى قال ابن عباس : " أكثروا ذكر عمرٍ ؛ فإنكم إذا ذكروا ذكرتم العدل ، وإذا ذكروا العدل ذكروا الله تبارك وتعالى (2207). إذ أن العدل يتطلب الشجاعة والشرف والسلطان ، وكلها توافرت في شخصيته (2208). فكان قدوة في عدله ؛ إذ كان يقيم العدل على نفسه ، وعلى أهل بيته . وأعجب بحكم شريح القاضي عليه عندما خصمه رجل على فرس ، وأرسله إلى العراق قاضياً (2209). ورضي بحكم زيد بن ثابت ، عندما خصمه أبي بن كعب في ملكية بستان (2210). ورضي بحكم أبي بن كعب عليه في حكم بينه وبين ابن عباس (2211). وتشدد في إقامة الحد على ابنه عبد الرحمن (2212). وأرسل إلى عمرو بن العاص : " إياك أن يقدم عليك أحد من أهل بيتي ، فتحبوه بأمرٍ لا تصنعه لغيره ، فأفعل بك ما أنت أهله " (2213).

ووسع دائرة العدل لتستغرق كافة الرعية ، وكتب بذلك إلى الولاة والقادة والقضاة ، وأعلن أن من ظلم ولم يستطع أن يأخذ حقه ، فليأتي موسم الحج ، ليأخذ حقه على رؤوس الأشهاد (2214). وسأوى بين العبيد والإماء والسادة في الحقوق ، فأمر القبطي المصري ، بضرب ابن عمرو بن العاص أمام الصحابة (2215). وحكم لجارية أتمها سيدها بالزنا ، وضربه مائة سوط ، وحررها لوجه الله تعالى (2216). وقصته مشهورة مع جملة بن الأهمم الغساني. وغير ذلك كثير مما كان له أثره في المجتمع ، إذ أثر في النفوس ، فنبذت العصبية الجاهلية ، ولم يطمع شريف في وضع ، ولم ييأس ضعيف من أخذ حقه ، فالكل سواء في الحقوق والواجبات (2217).

الحرية :

ولما كانت حماية حرية الإنسان وصيانة كرامته من أهم المطالب الشرعية؛ فقد اهتم عمر بن الخطاب ، بهما ، وقال لوفود المسلمين : "إني والله ما أرسل عمالاً ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أرسلهم ليعلموكم دينكم

2206 ومن ذلك قوله لأبي عبيدة الثقفي لما خرج لحرب الفرس بالعراق " اسمع وأطع أصحاب النبي، وأشركهم في الأمر، خاصة من كان منهم من أهل بدر، ويمثله أمر سعد بن أبي وقاص، وأبا موسى الأشعري في البصرة . تاريخ الطبري : 445/3، مروج الذهب للمسعودي : 315/2، مناقب عمر لابن الجوزي : ص 118، الولاية على البلدان : ص 207، وأخبار القضاة : 286/1، ومحض الصواب : 550/2، عمر بن الخطاب للصلاحي : 108 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 364

2207 أسد الغابة : 65/4، ومختصر ابن عساکر : 22/19، عمر بن الخطاب للصلاحي : 112

2208 فروي قوله : ويل لديان الأرض من ديان السماء يوم يلقونه، إلا من أمر بالعدل، وقضى بالحق، ولم يقض بمجواه، ولا لقرابة ولا لرهبية، وجعل كتاب الله مرآته بين عينيه" . عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 368، الزهد لأحمد بن حنبل : 663، محض الصواب : 777/3

2209 وقال له : " ما وجدت في كتاب الله فالزيم السنة، فإن لم يكن في السنة، فاجتهد رأيك" أخبار القضاة : 189/2، تاريخ القضاء : ص 144، الطبقات الكبرى : 132/6

2210 أخبار القضاة : 109 - 110، تاريخ المدينة : 755/2، عصر الخلافة الراشدة : ص 161

2211 الطبقات الكبرى : 21/4، حياة الصحابة : 94/2

2212 مصنف عبد الرزاق : رقم 17047، وتاريخ المدينة لابن شبة : 841/3، والسنن الكبرى للبيهقي : 312/8، ومحض الصواب : 894/3، والموضوعات لابن الجوزي : 269/3

2213 مختصر ابن عساکر : 343/18، محض الصواب " 894/3

2214 عمر بن الخطاب الخليفة الراشدي، لعبد الستار الشيخ، ص 372

2215 مناقب عمر : ص 98، ومحض الصواب : 472/2، حياة الصحابة : 97/2

2216 مجمع الزوائد : 288/6، وحياة الصحابة : 200/2

2217 عمر بن الخطاب للصلاحي : 118، المجتمع الإسلامي دعائمه وأدابه محمد أبو عروة : 165

وسنة نبيكم" وكان يقول للعمال "لا تضربوا أبشار الناس فتذلوهم" (2218). وقال: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتم أمهاتهم أحراراً" (2219).

وكان ذلك سبباً في انتشار الإسلام واتساع رقعة دولته؛ ومصر كانت خير مثال على ذلك (2220). وكذلك العهدة العمرية التي كتبها لأهل بيت المقدس، وكذلك معاهدة خالد بن الوليد مع أهل دمشق، ومعاهدة حذيفة بن اليمان مع بلاد فارس، ومعاهدة عمرو بن العاص مع أهل عين شمس بمصر (2221).

وعمق حرية الرأي بين الرعية، وكفل حقوقهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونشر الآراء والأفكار على الملأ بجرية تامة (2222)، ولكن بضوابط تحفظ الدين والعقيدة والشعائر والأخلاق والدماء والأعراض والأموال (2223).

المحور الثاني: التطوير الإداري:

لاشك أن اتساع الدولة الإسلامية في عهده ألزمه باتباع نظم جديدة للإدارة والحكم لم تكن معروفة عند العرب أو غيرهم، إذ لم يكن يسير على نظام سابق في إدارته، بل هو أقرب إلى نظم الحكم في الدول الديمقراطية الحديثة، مما يؤكد على عبقريته الفذة التي امتدحها النبي في قوله: "فلم أر عبقرياً يفري فريته" (2224).

وقام بوضع القوانين والأنظمة التي تواكب تطور المجتمع، كوضع التاريخ الهجري، وخاتم الخلافة، وبدأ في إنشاء نظام إداري، يبدأ بمجلس شورى الصحابة، ويعاونه فيه ولاية مخلصون عباقرة في كل ولاية على الولاية ومجلس شورى الولاية، وعلى القاضي، وكاتب الديوان، وقائد الشرطة، وعمال الخراج، وموظفي بيت المال، ورجال الحسبة، وغيرهم من الموظفين والعمال (2225).

الدواوين:

تعتبر نشأة الديوان من أهم المعالم الإدارية البارزة في خلافته، ففيها دلالة على كفايته الإدارية؛ إذ كانت رقعة الدولة قد اتسعت، وأصبحت الحاجة ملحة لضبط الأمور، ولذلك أنشئت الدواوين (الوزارات) التي من خلالها تم إحصاء الرعية كأدق إحصاء وعاه المؤكّلون بالتجنيد في العالم الحديث (2226)، وهي كالتالي:

ديوان بيت المال:

2218 عمر بن الخطاب للصلاحي: 119

2219 مناقب عمر: ص 98، ومحض الصواب: 472/2، عمر بن الخطاب للصلاحي: 113

2220 عمر بن الخطاب الخليفة الراشدي، لعبد الستار الشيعي، ص 385، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لإدوار غالي: 41، عمر بن الخطاب للصلاحي: 121

2221 البداية والنهاية: 98/7، تاريخ الطبري: 158/4، عمر بن الخطاب للصلاحي: 121، عمر بن الخطاب الخليفة الراشدي، لعبد الستار الشيعي، ص 386

2222 أخبار القضاة: 74/1، تاريخ القضاء: 113، عمر بن الخطاب للصلاحي: 127

2223 وقد رأينا ذلك عندما أذب "صبيغ بن عسل خضوه في المشاهات، وأخرج نصر بت حجاج إلى البصرة، لما رأى اقتتان النساء بجماله. وسجن الخطيئة لهجائه الناس، ولاحق الشعراء الذين يقولون الباطل، وعزل عامله على إحدى المدن لأنه قال آياتاً في الخمر، وسجن أبا محجن لأمر مماثل. الشعر والشعراء لابن قتيبة: 327/1، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيعي، ص 390، عمر بن الخطاب للصلاحي: 131، الأدب الإسلامي: 172، وأخرج نصارى نجران ويهود خيبر من الجزيرة العربية إلى العراق والشام؛ لعدم التزامهم بالعهد التي أبرموها مع النبي، وسعجه في الفتنة. ورفض خروج كبار الصحابة من المدينة، إلا بإذن منه، حرصاً على استئثارهم في الأمور، وعدم فتنة الناس بهم وانقسامهم، وتعدد مراكز القوى السياسية والدينية. عمر بن الخطاب للصلاحي: 123 - 124

2224 فتح الباري: 612/8، 235/16، مسند أحمد: 455/5، مجمع الزوائد للهيتمي: 71/5

2225 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيعي، ص 507، 648، الولاية على البلدان: 185، 401، 431، عصر الخلافة الراشدة: 117، 146

2226 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيعي، ص 447، عبقرية عمر بن الخطاب في الإدارة المالية، كامل صكر القيسي، ص 43، الماوردی في نظرية الإدارة الإسلامية العامة، لفاضل عباس، ص 56، تأسيس عمر بن الخطاب للديوان لمصطفى فايدة، ص 6، 11، عبقرية عمر للعقاد ص 68

وهو المؤسسة المسؤولة عن كل ما يرد من أموال الزكاة والمغانم والفيء والخراج، فهو بمثابة وزارة المالية والبنك المركزي في العصر الحديث (2227).

ويتبع بيت المال عدة مؤسسات: مخازن الوقف الخيري لإعانة الضيوف والمنقطعين، ودار الأهرام لتموين الجيش. وأرض الحمى لرعي الإبل والحيل التي تملكها الدولة (2228).

ديوان الجند :

وهو ديوان يختص بالأمر العسكري، وفيه ترتب القبائل لدفع التنازع فيما بينها، مع مراعاة السابقة في الدين، والسن، والمهجرة، والشجاعة (2229).

ديوان البريد :

ووضع نظام البريد، الذي كان له دور كبير في الدولة في وقته، والذي اتسم بالشمول والسرعة وكثرة المراسلين (2230).

ديوان العطاء : (التأمينات الاجتماعية) :

ومن خلاله تصرف المعاشات المالية، للجميع سواء أكان رجلاً أم امرأة، كبيراً أم صغيراً، وفقراء غير المسلمين، بنظام يقوم على تقديم قرابة رسول الله، وكبار الصحابة، وأصحاب السبق في الإسلام، والبلاء في الجهاد (2231).

ديوان المظالم والحسبة :

تعتبر الحسبة رقابة إدارية تقوم بها الدولة على الأخلاق والدين والاقتصاد، تحقيقاً للعدل، والمحافظة على الحقوق العامة (2232). وكان هو أول من وضع نظام الحسبة؛ لحماية العقيدة (2233)، وأمر الولاة أن يحققوا في مظالم الناس (2234).

كما كان يباشر بنفسه مراقبة الآداب والأخلاق ورقابة الأسواق والأسعار ومنع الغش وتجاوز الحقوق (2235).

لم يسمح للكبار بالتسلط على الضعفاء أو أن يتناولوا عليهم. وأمر بالتفقه في المعاملات، ومنع

2227 الطبقات الكبرى : 295/3، 300، تاريخ الطبري : 209/4، فوح البلدان : ص 398، مصنف ابن أبي شيبة : 613/7، عبقريّة عمر بن الخطاب في الإدارة المالية، كامل صكر القيسي، ص 59، بيت المال نشأته وتطوره، حولة شاكر الدجيلي، 14. تأسيس عمر بن الخطاب للديوان لمصطفى الفايدي، ص 59، عمر بن الخطاب للصلاحي : 290، 314، سياسة المال في الإسلام لعبد الله جعان : 8، 155، عصر الخلافة الراشدة : 189، الأموال في دولة 16-17 الخلافة لعبد القديم زلوم،

2228 الطبقات الكبرى : 283/3، الأموال لأبي عبيد : 309، وعمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، 440 - 441، وعصر الخلافة الراشدة : ص 245

2229 عبقريّة عمر بن الخطاب في الإدارة المالية، كامل صكر القيسي، ص 49 - 50

2230 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 512، تاريخ المدينة لابن شيبة : 761/2، الولاية على البلدان : 468، الترتيب الإداري للكتاني : 192/1

2231 الأحكام السلطانية : 201، 226، سياسة المال في الإسلام : 159، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، 455، عصر الخلافة الراشدة : 235، عمر بن الخطاب للصلاحي : 366

2232 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 479، تاريخ القضاء في الإسلام : ص 93 - 94

2233 فعندما عرف فتنه الناس بجسد دانيال النبي في تستر، أمر أبا موسى الأشعري بدفنه في قبر غير معروف، ولما عرف بأمر عروس النيل التي كان يلقيها المصريون في نهر النيل ليبيض بماء أبطل هذا الأمر في قصة مشهورة . الطبقات الكبرى : 100/2، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 482، مختصر ابن عساكر : 348/18، محض الصواب : 449/2، 644 - 645، عمر بن الخطاب للصلاحي : 182 - 184

2234 فقال لأبي موسى الأشعري : أقم الحدود، واجلس للمظالم ولو ساعة من نهار". عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 480، تاريخ القضاء في الإسلام : ص 96

2235 حتى قال : وليست أدع أحداً يظلم أحداً أو يتعدى عليه حتى أضغ خده على الأرض، وأضغ قدمي على الخد الآخر حتى يُذعنَ للحق عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 480، والدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية محمد المبارك : ص 73

الاحتكار والغش ، وتدخل في تحديد الأسعار ، وكان يطوف على الأسواق بنفسه (2236). ويساعده بعض الختسين ، كالسائب بن يزيد ، وعبد الله بن عتبة ، والشفاء بنت عبد الله وغيرهم (2237). وكان قد سبق كل النظم الحديثة في طريقة متابعة الولاة والحكام والعمال على الأقاليم ، فبعد أن كان يختارهم بعناية ، يضع لهم شروطاً قاسية عليهم ، وتعاهدهم بالتوجيهات ، وخصص لجنة برئاسة محمد بن مسلمة للتفتيش عليهم ، واختبرهم بالمال (2238) وسياسة الناس ، وأمروهم بالاجتماع العلني في موسم الحج لمحاسبتهم ، وكان يعزل أحدهم لأدنى شبهة ، وربما عزل دون شبهة لمنع الفتنة كعزل سعد بن أبي وقاص والمغيرة بن شعبة ، أو عزله خوفاً من افتتان الناس به كما فعل مع خالد بن الوليد ، وكتب أموال الولاة قبل الولاية وقاسمهم إياها بعدها كما قاسم أبا بكره الثقفي وأخاه نافع بن الحارث ، وجزء بن معاوية ، وعاصم بن قيس وغيرهم ، وأنزل الكثير من العقوبات على بعضهم كما فعل مع عمرو بن العاص ، وغيره (2239).

وتعددت وسائل المتابعة والتفتيش على الولاة ، حتى إنه لم يكن قطر من الأقطار ، ولا مصر من الأمصار ، ولا ناحية من النواحي ، ولا وادٍ ولا عاملٌ ولا أمير جيش ، إلا وعليه له عين لا يفارقه ، فكانت الأخبار كلها عنده صباحاً ومساءً، حتى كان العمال يتهمون أقرب الناس إليهم ديوان ضرب النقود الإسلامية :

وكانت النقود المتداولة هي النقود البيزنطية ، التي تزين بالنقوش النصرانية ، فلما اتسعت الدولة في عهده ، وأراد أن يبرز الشخصية الإسلامية ، فحدد وزنها وقيمتها الشرائية ، ووضع النقوش الإسلامية عليها (2241). ديوان الترجمة :

ولما كانت الدولة الإسلامية قد ضمت شعوباً مختلفة اللغات والجنسيات ، فقد كان لا بد من التواصل بين هذه الشعوب وبين الدولة من خلال هيئة للترجمة تساعد الخليفة والولاة والقضاة وقادة الفتح وعمال الخراج الذين يتعاملون مع الشعوب الأخرى بشكل مباشر ، ومساعدة الموالى الداخلين في الإسلام (2242).

المحور الثالث : التطوير العلمي :

وكان يتعهد الرعية بالتعليم والتوجيه والتربية ، وكان يعلم الناس بنفسه ، وذلك خلال الاحتكاك اليومي وفي خطبة الجمعة ، التي قدم فيها الكثير من الآراء التربوية وما يتعلق بها (2243). كما كان يقدم فيها التوجيهات العلمية

2236 وله في ذلك أخبار كثيرة : انظر : سنن الترمذي : رقم 493 ، موطأ مالك : 636/2 - 637 ، 651 ، وصحيح البخاري : 2174 ، وصحيح مسلم " 1586 ، ومصنف عبد الرزاق : 14901 - 14903 ، ومسند أحمد ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 193 - 195

2237 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 484 ، الحسية بين الماضي والحاضر : 507/2 ، نسب قريش : ص 374 ، جبهة أنساب العرب : ص 150 ، التراتيب الإدارية للكتائب : 285/1

2238 ومن ذلك قصته مع أبي عبيدة ومعاذ بن جبل ، انظر : حلية الأولياء : 237/1 ، صفة الصفوة : 491/1 ، مجمع الزوائد : 124/3 ، مناقب عمر لابن الجوزي : 46 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 402

2239 تاريخ الطبري : 155/4 ، الأموال لأبي عبيد : 63 - 64 ، تاريخ القضاء : 99 ، الولاية على البلدان : 110 ، 220 ، 476 ، السياسة الشرعية لابن تيمية : 105 ، فتوح البلدان : 77 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، 486 - 487 ، 660 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 413 - 428

2240 أخبار عمر : 132 ، الولاية على البلدان : 220 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، 655 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 403

2241 مسجلاً اسمه بالحروف العربية ، ووضع على الدراهم الفضية أقوال إسلامية كالحمد لله ، ومحمد رسول الله ، ولا إله إلا الله وحده ، وغيرها . الإدارة الإسلامية في عهد عمر : 364 ، الأحكام السلطانية : 147 ، الإدارة العسكرية في عهد عمر : 367 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 458 ، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية : ص 103 ، وعصر الخلافة الراشدة : ص 253 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 325 - 326

2242 الخراج لأبي يوسف : 40 ، الولاية على البلدان : 105/2 ، وعمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، 509 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 400

والتربوية حول العبادات والمعاملات والجهاد⁽²²⁴⁴⁾. وكان يعلم الناس أمور الصلاة والصيام والزكاة والحج ، وإذا أقيمت الصلاة يوكل رجالاً بتسوية الصفوف . وكتب إلى ولاة الأمصار أن يأمرؤا الناس بالحفاظ على الصلاة ، وبين لهم أوقاتها . وكتب إلى أبي موسى الأشعري في البصرة ماذا يقرأ في الصلاة من القرآن . وجمع المسلمين على إمام واحد في صلاة التراويح . وكتب إلى الولاة أن يجعلوا في كل مدينة مسجداً واحداً لاجتماع الناس فيه ، وأمر بإنارة هذه المساجد بالقناديل⁽²²⁴⁵⁾.

وفي عهده اتسع نطاق التعليم ، وامتد ليشمل الكتابيب ، وحلقات العلم ومجالسه في المساجد وفي دور العلماء ، وفي الوقت نفسه اعتنى برواية الحديث الشريف ، وحض الصحابة على نشره مع الاحتياط في روايته ونقله وتحمله ، وكان أحد رواته ، كما كان أبرز أعلام النشاط الفقهي ، كما كان مهتماً باللغة العربية؛ ورواية الشعر ، وعلم الأنساب⁽²²⁴⁶⁾.

كما انشغل بتعليم القرآن الكريم للذين أسلموا بعد أن فتحت بلادهم، حيث أرسل كبار الصحابة إلى المناطق المفتوحة ليعلموهم دينهم ؛ ونشر التعليم الإلزامي أرسل رجالاً بين قبائل البادية لتعليمهم القرآن⁽²²⁴⁷⁾ ، وكان يرسل على الجيوش أهل العلم والفقهاء ؛ لتعليم الجند أمور دينهم ، والحكم بينهم ، وكان يفرض الرواتب والعطاءات من بيت المال للمعلمين والمفتين ومعلمي الأطفال⁽²²⁴⁸⁾.

وأكثر من بناء المساجد لنشر العلوم الإسلامية ، إذ كان المسجد جامعة التعليم والتعلم في ذلك الوقت ، ففيه تدور حياة المجتمع ، ففيه الصلاة والقراءة والذكر ، وتعليم العلم والخطب ، والسياسة⁽²²⁴⁹⁾.

كما أمر ببناء المكاتب أو الكتابيب، وفصلها عن المساجد ، وأقام عليها الرجال لتعليم الصبيان القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم والحديث الشريف ، وصرف المكافآت المالية التشجيعية والجوائز للمتفوقين منهم ، وأمر الولاة بذلك⁽²²⁵⁰⁾.

وبدأ المسلمون الاستفادة من علوم الفرس والروم في تطوير العلوم الإسلامية ، واستطاعوا أن يضيفوا إلى الحضارة الإنسانية أموراً جديدة ابتكروها ، تمتاز بالعمق والشمول ، كما أصلحوا الأخطاء العلمية لليونان والرومان والفرس وغيرهم من الأمم. ومن هنا ظهرت جذور المدارس الفكرية التي كان التعليم فيها يحظى بإشراف الدولة ورعايتها ونفقتها ، ويحظى به الجميع على حد سواء ، كمدارس المدينة المنورة ، ومدارس البصرة ، ومدارس الكوفة ، ومدارس

2243 كمراجعة العلم ومذاكرته، والسؤال عن العلم، وتطبيقه، ونشر العلم وتبادل المعلومات مع المتعلمين، والدة في تلقي العلم ونقله، واحترام المعلم، وإبداء رأي المتعلم في العملية التعليمية، والإجماع والترويج عن النفس، ولباس المتعلم . صالح يحيى الزهراني : التوجيهات التربوية للمتعلم عند عمر بن الخطاب، مجلة الجامعة الإسلامية، عدد 148، ص 424

2244 انظر : عبد الله سليمان القرني : بعض التوجيهات التربوية المستنبطة من خطب عمر بن الخطاب، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة أم القرى، 1409هـ.

2245 صحيح البخارى : 2010، موطأ مالك : 114/1 - 115، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 402، محض الصواب : 349/1، ومختصر ابن عساكر : 321/18، مختصر ابن عساكر : 276/1، عصر الخلافة الراشدة : ص 299، مصنف عبد الزقاق : رقم 2672

2246 الطبقات : 295/3. عصر الخلافة الراشدة : 313، 316، عمر بن الخطاب للصلاحي : 208 - 211، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 406

2247 فأرسل عبد الله بن مسعود إلى الكوفة، وعمران بن حصين ومقل بن يسار إلى البصرة، وعبدادة بن الصامت وأبو الدرداء وعماز بن جبل إلى الشام. عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 408، عصر الخلافة الراشدة : ص 296

2248 السنن الكبرى للبيهقي : 124/6، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 408، وعمر بن الخطاب للصلاحي : ص 247

2249 عبد الله أحمد قادري : دور المسجد في التربية، دار المجتمع، جدة، 1407هـ = 1987م، 76، سامي إسماعيل محمد علي : التربية والتعليم في البلاد التي تم فتحها في عهد عمر بن الخطاب، ص 133

2250 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 409، أشهر مشاهير الإسلام : 540/2، سامي إسماعيل محمد علي : التربية والتعليم في البلاد التي تم فتحها في عهد عمر بن الخطاب، ص 112، عبد الله عبد الدايم : التربية عبر التاريخ، 138 - 139، سعيد إسماعيل علي : معاهد التربية الإسلامية، 159

مكة المكرمة ومدرسة الشام ، ومدرسة مصر ، وفيها عرف المسلمون تخصصات كثيرة كالقرآن وعلومه ، والحديث الشريف ، والفقه ، واللغة العربية ، والتاريخ وأخبار الأمم السابقة ، والأنساب ، والشعر ، والقصاص ، والحكم والأمثال (2251).

المحور الرابع : التطوير القضائي :

وكان النبي صلى الله عليه وسلم ، هو القاضي الذي وضع أسس القضاء وأركانه وأحكامه وآدابه ، فكان تطبيقاً عملياً للقرآن الكريم والسنة النبوية ، ثم تطور الأمر فكان أبو بكر الصديق يقضي بين الناس بنفسه ، ولكن لما جاء عمر بن الخطاب ، اتسعت الدولة وكثرت الأحناس والأمم التي دخلت الإسلام ، وزادت الخصومات ، وزادت مشاغل الخليفة ، وتشعبت أعمال الولاة في الأمصار ، فرأى أن يفصل بين الولايات ، وأن يقيم المحاكم في كل ولاية، وعين القضاة حسب شروط معينة، فكان يختار القضاة بعد أن يختبرهم في علمهم وذكائهم، وفرض لهم الرواتب ، ووضع لهم القواعد التي كان أهمها فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية ، وأرسل لهم الكتب والتوجيهات (2252) ، كرسالته في القضاء إلى أبي موسى الأشعري التي تعتبر وثيقة قضائية بالغة الأهمية في تطور القضاء (2253) ، ومصدر تعليق كثير من العلماء (2254) ، ورسالته إلى القاضي شريح (2255) . وأرسل بمثلها لبعض الولاة ، كعماوية بن أبي سفيان (2256) . كما كان لا يختار للقضاء إلا من يتصف بالورع والنبيل والفهم والثاقب ، وله في ذلك كثير من الأخبار (2257) . ووضع كثيراً من القيود لمنع وسائل الدخل غير المشروع ، وقرر الرواتب الشهرية المناسبة لهم ، لم يسمح لهم بالتجارة ، حتى لا تضيق حقوق الناس بسبب انشغالهم في البحث عن الرزق ، ومن ذلك إرساله إلى أبي عبيدة ومعاذ بن جبل لما أرسلهما إلى الشام فقال لهما : انظروا رجالاً صالحين من قبلكم فاستعملوهم على القضاء ، وأوسعوا عليهم ، وارزقوهم من مال الله (2258) . وهذه هي القواعد التي تتبعها اليوم الدول المتقدمة بعد عقود من التجربة (2259).

ويكون تعيين القضاة من قبل الخليفة نفسه ، أو من قبل الوالي بتفويض الخليفة ، ولا يعزل إلا بعزله أو تفويض منه (2260) . وكان القضاة يقضون في الحقوق المدنية والأحوال الشخصية، أما القصاص والحدود فكان الحكم فيها

2251 الطبقات الكبرى : 5/6 ، 8 ، 10/7 ، 14 ، وسير أعلام النبلاء : 346/2 ، 484 ، محض الصواب : 349/1 ، حياة الصحابة : 149/3 ، أحمد شلبي : السياسة في الفكر الإسلامي : 211 ، يوسف القرضاوي : الرسول والعلم ، 53 ، ومختصر ابن عساكر : 321/18 ، عصر الخلافة الراشدة : ص 271 ، 298 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، 402 ، 409 - 413 ، عصر الخلافة الراشدة : ص 304 ، سامي إسماعيل : التربية والتعليم في البلاد التي تم فتحها في عهد عمر بن الخطاب ، ص 61 ، 77 - 101 ، خليل داود الزور : الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة ، 36 عمر بن الخطاب للصلاحي : 208 ، 215 - 237

2252 نظام الحكم في الشريعة والتاريخ : 53/2 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 464 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 328 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 467 ، الخراج لأبي يوسف : ص 67 ، ومختصر ابن عساكر : 320/18

2253 سنن الدارقطني : 4471 ، المعرفة للبيهقي : 240/14 ، أخبار القضاة : 70/1 - 73 ، 283 - 284 ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص 139 ، محض الصواب : 555/2 - 556 ، إعلام الموقعين لابن القيم : 85/1

2254 كتاب القيم في أعلام الموقعين عن رب العالمين ، 85/1 - 86

2255 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 467 ، أخبار القضاة : 189/2 - 190 ، جامع بيان العلم : 70/2 ، سنن الدارمي : رقم 167

2256 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 467 ، أخبار القضاة : 74/1

2257 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 470 ، ومصنف عبد الرزاق : رقم 12586 - 12588 ، وأخبار القضاة : 275/1

2258 سير أعلام النبلاء للذهبي : 455/1 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 334 ، عصر الخلافة الراشدة : 145 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 470

تاريخ القضاء في الإسلام : ص 104

2259 عصر الخلافة الراشدة : 159 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 333

2260 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 471

للخليفة وأمراء الأمصار، فلا بد من موافقتهم على الحكم، ثم انحصرت الموافقة على تنفيذ حد القتل بالخليفة وحده، وبقي للولاة حق المصادقة على أحكام القصاص دون القتل (2261).

لم يكن للقضاء مكان (دار القضاء) في العهد النبوي، وكذلك استمر الأمر في عهد أبي بكر وعمر، وكان القاضي ينظر الدعاوى في المسجد أو في بيته أو في الأماكن العامة؛ وذلك لقلّة الدعاوى في ذلك الوقت، وبقاء القضاء قريبًا من الإفتاء والتحكيم وعدم المرافعة الطويلة والإجراءات الشكلية (2262).

المحور الخامس: التطوير الاقتصادي:

لم يكن للمسلمين في بداية العهد النبوي في مكة المكرمة مورد مالي لسد حاجاتهم، وإنما يعتمد على ما يبذله المسلمون من أموالهم (2263). ثم بدأت تتكون ملامح الدولة في المدينة، وبدأ التنظيم المالي والإداري، حينما اتسعت الفتوحات في الشام والعراق ومصر والجزيرة، وكان من الطبيعي أن تزداد الأموال بصورها المختلفة إلى مقر الخلافة الإسلامية في المدينة النبوية؛ لتكون تحت يد الخليفة، يضعها فيما أمر الله به أن تُوضع بما يُصلح شؤون الأمة في السلم والحرب (2264).

مصادر الدخل:

وقام بتطوير النظام المالي للدولة، سواء في الموارد أو المصارف، وترتيب حقوق الناس، معتمدًا على نخبة من ذوي الرأي والاجتهاد والموظفين الأمناء يقومون على رعاية بيت المال والخزائن وتدبير أمرها وإحصاء الوارد إليها والصادر منها، حتى لا يفرط بشيء ولا يضيع حق، وكان يقول لو مات جمل ضياعًا بشاطئ الفرات لخشيت أن يسألني الله عنه (2265).

ولقد توسعت الموارد المالية في الدولة الإسلامية وتنوعت ما بين الزكاة، والخراج (2266)، والجزية (2267)، والغنيمة (2268)، والفيء (2269)، والعشور (2270)، والأوقاف (2271).

2261 عصر الخلافة الراشدة: ص 159

2262 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 472، تاريخ القضاء في الإسلام ص 105، عصر الخلافة الراشدة: ص 159، وفتح الباري: 525/16 - 527

2263 محمود محمد بابلي: الأسس الفكرية والعملية للاقتصاد الإسلامي، ص 21، عبقرية عمر بن الخطاب في الإدارة المالية، كامل صكر القيسي، ص 15.

2264 مؤسسة بيت المال في صدر الإسلام لمؤيد حسن عبد القادر: ص 47.

2265 الطبقات الكبرى لابن سعد: 305/3، ومصنف ابن أبي شيبة: 153/8، حلية الأولياء: 53/1، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، 415، 420، الأموال لأبي عبيد: 1302، عبقرية عمر بن الخطاب في الإدارة المالية، كامل صكر القيسي، ص 59 - 70، وعمر بن الخطاب لعبد الكريم الخطيب: ص 244، ومن أشهر العاملين على الصدقات والزكاة: أنس بن مالك، ومسلمة بن مخلد الأضراري، وعلى الجزية والخراج: حذيفة بن اليمان، وعثمان بن حنيف. وعمر بن العاص، وتولى أنس بن مالك بيت مال البصرة، وعبد الله بن مسعود بيت مال الكوفة، ومعوية بن وهب، وعمر بن العاص في مصر، وشرحبيل بن حسن في الأردن.

2266 الخراج: ضريبة الأرض التي فتحت عنوة.

2267 وكان عادلا متسامحا ومراعيا لأحوال الناس في أخذ الجزية؛ حيث أعفى النساء والصبيان غير البالغين، والرجال غير القادرين، ويسقطها عن من يدخل الإسلام منهم، ومن يدفع الجزية لا يدفع الزكاة.

2268 ما يأخذه المسلمون من الأعداء بالحرب والقوة.

2269 وهو ما أخذ من العدو صلحا بلا حرب ولا قتال، وهو حق للمسلمين جميعا، وينفق منه على مرافق الدولة، ورواتب الجند والموظفين.

2270 العشور: ضريبة على تجارة التجار غير المسلمين الذين يعمرون بتجارهم بأرض الدولة الإسلامية، أو الرسوم المجرية في العصر الحديث.

2271 الطبري: تاريخ الأمم والملوك 519/2، عمر بن الخطاب للصلابي: 292، سياسة المال في الإسلام للسعدي: 8، عصر الخلافة الراشدة: 196، أبو عبيد: الأموال ص 41، الخراج لأبي يوسف: 39، 67، اقتصاديات الحرب في الإسلام: 217، عمر بن الخطاب للصلابي: 299 - 305، الاجتهاد في الفقه الإسلامي: 131، سياسة المال في الإسلام: 105، أخبار عمر: 210، الحضارة العربية الإسلامية لشوقي أبو خليل: ص 331.

وكان قد أسس قاعدة جديدة للرجل الذي يموت ولا وارث له ، عندما أرسل له أبو موسى الأشعري : إن الرجل يموت بيننا ليس له رحم ولا مولى ولا عصبية ، فكتب إليه : إن ترك رجلاً فالرحم ، وإلا فالمولى ، وإلا فبيت مال المسلمين يرثونه ويعقلون عنه (2272).

وكانت سياسته تقوم على عدم ادّخار الأموال في بيت المال للنواب؛ بل كان يجري توزيعها لمستحقيها أولاً بأول، حتى كان يُفْرغ بيت المال مما فيه ، لتوزيعه على مستحقيه (2273). وإذا أصيبت الدولة بكارثة أو مجاعة، أو قحط ، أو وباء ، يندب الأغنياء من المسلمين من غير إكراه للصدقة والعطاء لإنقاذ المسلمين، كما فعل عثمان بن عفان مع المجاعة في عهد أبي بكر الصديق ، وكما فعل عبد الرحمن بن عوف أيام عمر بن الخطاب ، وأمثال ذلك كثير عبر التاريخ الإسلامي؛ مما يضمن استمرارية تدفق الأموال على خزينة الدولة، دون إكراه أو مصادرة أو إجبار (2274). كما عمل على توفير مورد ثابت للرعية واستمراره للأجيال القادمة ، كأرض العراق التي فتحت عنوة ، فرأى أنها لو قسمت على الجنود ، لم يتبق لمن يأتي بعدهم شيء ، ولم يكن لبيت المال موارد ينفق منها على الجيوش والسلاح . ولذلك قال : لولا أحرّ المسلمون ما فتحت قريةٌ إلا قسمتها بين أهلها كما قسم النبي خيبر (2275). ثم وقف الأرض لنواب المسلمين ، وأجرى فيها الخراج ، ومنع بيعها (2276). وبذلك يكون قد قضى على نظام الإقطاع واحتكار الأرض، وأصبحت أرض السواد بالعراق ومصر والشام بأيدي الفلاحين يزرعونها مقابل خراج بسيط ، وبذلك فتح قلوب أهل تلك البلاد للإسلام ، وفرحتهم بالمعاملة الإنسانية الرفيعة ، فتغيرت قلوبهم على حكاهم من بني جنسهم ومالوا إلى الإسلام ودخلوا الإسلام (2277).

التجارة :

وكانت ضريبة العشور التي فرضها قد شجعت حركة التجارة ، وزادت من سيولة المال ، وكثرة التبادلات التجارية ، وتحسن الحالة الاقتصادية ، وتأمين سهولة استيراد وتصدير المواد الأساسية والحاجات الضرورية للمسلمين ، كما وفرت دخولاً جديدة لخزينة الدولة (2278).

الزراعة :

وكان قد أولى اهتماماً كبيراً بتطوير الزراعة واستصلاح الأراضي ، واهتم بالري وإقامة السدود والقناطر ، وشق الأنهار، كأهمار الأهواز وخورستان ، ونهر أبو موسى بالبصرة ، ونهر معقل في دجلة ، وخليج أمير المؤمنين ، بين نهر النيل والبحر الأحمر (2279).

المصارف :

2272 كامل صكر القيسي ، ص 165

2273 مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لابن الجوزي: ص 79.

2274 الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل لعللي بن نايف الشنود: ص 257.

2275 صحيح البخاري : رقم : 3125 ، 4235 ، فتح الباري : 698/7 – 700 ، مصنف بن أبي شيبة : 633/7

2276 فتح الباري بشرح صحيح البخاري : 7/700 ، شرح الحديث رقم : 3125 الأموال لأبي عبيد : ص 78 ، 143 ، الخراج لأبي يوسف : ص 29 ، عصر

الحلافة الراشدة : ص 196 – 198 ، عمر بن الخطاب لعبد الكريم الخطيب : ص 289 ،

2277 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 436 – 437 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 309 ، الدعوة الإسلامية في عهد أمير المؤمنين عمر : 131 ، الدعوة

الإسلامية في عهد عمر لحسني غيطاس : 130

2278 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 439

2279 الطبقات الكبرى : 104/3 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 460 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 326 ، أخبار عمر : 107 ، والأموال لأبي

عبيد : ص 286

وتنحصر مصروفات بيت المال في رواتب الولاة والقضاة، وموظفي الدولة، والعمال كأمير المؤمنين، والجنود والعسكر. وتجهيز الجيوش، وإقامة المشروعات العامة كالجسور، والسدود، وتمهيد الطرق، والمباني العامة، ودور الاستراحة، والمساجد، ومصروفات المؤسسات الاجتماعية؛ كالمستشفيات، وتوزيع الأرزاق على الفقراء واليتامى والأرامل، كما فرض المرتبات للمواليد والموالي واللقطاء وفك الأسير، وجعل نفقة رضاعة الصغار ونفقتهم على بيت المال. وأوقف أرزاق المؤلفلة قلوبهم (2280).

المحور السادس : التطوير الاجتماعي :

وقد ظهرت براعته في الجانب الاجتماعي في حياة المسلمين ؛ إذ كان يتتبع بعقله وفكره ولسانه ويده كل شىء يجري في الدولة ، وحتى الحيوانات، وله رأي في كل قضية وحكم، وقضاء في كل نازلة (2281). ومما يؤكد هذا : رعاية نساء المجتمع وأطفالهن :

وكان يعرعى الأيتام والأرامل والعجائز والمرضى والمساكين والأطفال وأصحاب العاهات واللقطاء والضعفاء الذين في حاجة إلى الرأفة والرحمة والعناية والرعاية والعطف ؛ والبحث عنهم في كل مكان لتفريغ كرباتهم وإعلاء كرامتهم (2282). وله في ذلك كثير من القصص التي يظهر فيها رحمته بمن تولى أمرهم ، ومن ذلك قصته مع العجوز العمياء المقعدة (2283). وإكرامه وعطفه على بنت خُفاف بن إيماء الغفاري الصحابي الجليل (2284). ونهى نساء المسلمين عن فظام الأطفال قبل وقته ، وفرض لهم رزقاً وعطاءً ؛ خشية على الأطفال وله في ذلك قصة مشهورة (2285).

وكان يعتبر نفسه أبا العيال ، وكان يمشي إلى النساء اللواتي غاب أزواجهن ويقف على الأبواب ويقول : ألكن حاجة ، وأيتكن تريد أن تشتري شيئاً ؟ فإني أكره أن تُخدعن في البيع والشراء ، ويذهب إلى الأسواق ووراءه الجوارى والأطفال والغلمان فيشتري لهم ، وإذا جاء البريد من الغزو برسائل الأزواج ، ذهب بنفسه إلى البيوت ، فيقرأها على من لا يعرفن القراءة ، ويكتب لمن لا يعرفن الكتابة (2286). وكان يساعد من لا زوج لها أو أقارب أو غلمان لخدمتها (2287). ولما سمع امرأة تشتكي غياب زوجها ليلاً وهو في الجهاد ، أمر ألا تجلس الجيوش فوق أربعة شهور، ويخبر من يخالف ذلك بين الرجوع إلى زوجاتهم أو الطلاق ، أو إرسال نفقة كافية (2288).

2280 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 445، أهل الذمة في الحضارة الإسلامية لحسن المني : 39، عمر بن الخطاب للصلاي : 293 - 296، 319، سياسة المال في الإسلام : 177، عصر الخلافة الراشدة : 202، عبقريه عمر بن الخطاب في الإدارة المالية، كامل صكر القيسي، ص 139 - 158

2281 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 340، وله كثير من القصص في ذلك، انظر : مناقب عمر لابن الجوزي : ص 106، وطبقات ابن سعد : 284/3، 291، 292، وموطأ الإمام مالك : 737/2، ومصنف ابن أبي شيبة : 584/6، 24/8، والسنن الكبرى : 323/8، 42/9، وحياتة الصحابة : 81/2، 408، وتاريخ الطبري : 583/3، 590، 40/4، 41، 115، 120، 186 - 188، والبداية والنهاية لابن كثير : 108/7، وفتوح البلدان للبلاذري : ص 319

2282 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 327، عمر بن الخطاب للصلاي : 162

2283 وسره مع سنان بن سلمة الهذلي وهو غلام صغير بالمدينة حتى أوصله إلى أهله خوفاً عليه من أقرانه . حلية الأولياء : 48/1، وصفة الصفة : 281/1، الطبقات الكبرى لابن سعد : 124/7

2284 كانت أرملة مسكينة ولها أطفال صغار لم يترك زوجها لهم شيئاً، فأعقد عليها بشدة، حتى لامة أحد الصحابة فقال له : نكثنا أمك، والله إني لأرى أبا هذه وأحايها قد حاصراً حصناً زماناً ففتحها، ثم أصبحتنا نستفيء شهماً فيها . صحيح البخاري : رقم : 4160، وكتاب المغازي : رقم 3928، عمر بن الخطاب للصلاي : 162

2285 البداية والنهاية : 140/7، عمر بن الخطاب للصلاي : 198

2286 عمر بن الخطاب للصلاي : 167، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 332، الرياض النضرة : 4/2، وسراج الملوك، ص 109، وأخبار عمر : ص 339

2287 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 333، الرياض النضرة : 49/2، وسراج الملوك، ص 107، وأخبار عمر : ص 340

2288 مناقب عمر لابن الجوزي : 89، أولويات الفاروق : 289، عمر بن الخطاب للصلاي : 198

وقبل أن يقتل بأربعة أيام قال : لئن سلمني الله لأدعنَّ أرامل العراق لا يحتجن إلى رجلي بعدي أبداً" (2289).
ولما كثر الرقيق والعبيد في زمنه ، فرض لهم من الغنائم والعطاء ؛ ليساعدهم بمخذه الأموال في تحرير أنفسهم من
أسيادهم ، ولما تحسنت موارد الدولة في بيت المال ، أوصى الناس بتحرير جميع الأرقاء المسلمين في الدولة ، فكانت
أقدم مبادرة لتحرير العبيد في التاريخ (2290). وكان يعتني بالقطاء ، وأثبت لهم الحرية ، وألزم الدولة بالنفقة عليهم
من بيت المال (2291).

ولاهتمامه بالحيوان رأيناه يضرب رجلاً لأنه حمل جملة فوق ما لا يطيق ، وضرب آخر لأنه لم يحسن إلى شاة كان
يذبحها. ووبخ بعض المسلمين ؛ لأنهم أجهدوا حيولهم في السفر ، ووبخ خادمه أسلم لأنه أتعب جملة (2292).
رعاية سكان الولايات :

وكان يخرج إلى الأمصار ، يتفقد أحوال الرعية بنفسه ، وهو يحدث نفسه أنه قد يكون في الناس من لا يصل إليه ،
ولا تبلغه حاجته ، وروي أنه قال في نهاية حياته "لئن عشت إن شاء الله لأسيرنَّ في الرعية حولاً ، فإني أعلم أن
للناس حوائج تُقطع دوني ، أما عمالهم فلا يرفعونها إليّ ، وأما هم فلا يصلون إليّ" (2293).

واهتماماً منه بالولايات قام بتعيين نقيباً ورؤساء على كل عشرة رجال رجلاً ، وشمل هذا النظام كل الولايات ، إذ
أصبح العرفاء مسؤولين عن قبائلهم أمام الوالي ، ثم تطور الأمر وشمل النظام الأطفال والنساء ، مما ساعد على ضبط
المجتمع ، وتسليم المطلوبين للقضاء ، وتجنييد المقاتلين ، ومعرفة آراء الناس ، وتمثيلهم أمام الولاية (2294).

وكان يتابع أخبار الولايات ، ويحرص على توفير الطعام لهم ، ويتابع أسواقهم ، ومنع الاحتكار فيها ، وكان يأمر
ولاته بمراقبتها ، ويأمر التجار بالمسير من الآفاق والجلب على المسلمين ، وإغناء أسواقهم ، ويهتم بمساكنهم وتوزيع
البيوت على فقرائهم (2295). كما كان يهتم برعاية أهل الذمة ، ويحترم عهودهم والقيام بحقوقهم الشرعية ، ويتبع
أحوالهم ، وأخذ حقوقهم ممن يظلمهم (2296).

الرعاية الصحية للرعية :

وكان مهتماً بصحة الرعية ، يحذرهم من مغبة السمنة ومخاطرها ، ويدعوهم إلى تخفيف أوزانهم ؛ لما فيها من
القوة على العمل ، وينهى من كان به مرض معد أن يختلط بالناس ، والبقاء في البيت ، ويأمرهم بالرياضة والفروسية
وركوب الخيل (2297).

وتظهر مهارته وعبقريته في مواجهة طاعون عمواس بالشام ، وأزمة الرمادة ؛ إذ لما حصل القحط وهلك الناس ،
كان يقوم على خدمتهم بنفسه ، يطعمهم ويسقيهم ، ويحمل على ظهره يقسم بينهم ، وحلف ألا يأكل لحماً أو

2289 صحيح البخاري " رقم 3700، عمر بن الخطاب للصلاحي : 162

2290 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 513، عصر الخلافة الراشدة : 251

2291 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، 387 - 388، 513

2292 مختصر ابن عساکر : 324/18، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 348، ومختصر ابن عساکر : 330/18، ومناقب عمر لابن الجوزي : ص 73

2293 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 404

2294 تاريخ الطبري : 488/3، 48/4، الولاية على البلدان : 453 - 457، عصر الخلافة الراشدة : 150 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ، ص 515

2295 فوح الشام للأزدي : 257، الولاية على البلدان : 78/2، تاريخ المدينة : 749/2، عمر بن الخطاب للصلاحي : 331

2296 عمر بن الخطاب للصلاحي : 398، الولاية على البلدان : 80/2

2297 عمر بن الخطاب للصلاحي : 179، مناقب عمر : 200، الخليفة الفاروق لعبد الرحمن العاني : 124

سَمًا حتى يحيا الناس ، وله في ذلك الكثير من الروايات (2298). وطلب من أهالي الأمصار وولاية الشام ومصر ، إغاثة المسلمين بالطعام والألبسة والحيوانات ، وأوقف إقامة الحد في ذلك العام ، وأخَّر دفع الزكاة (2299). وكان يهتم بأمر سكان الولايات ، ويسأل عن أحوالهم وصحتهم ، وضعيفهم ومريضهم ، وعن تعامل ولايته وعماله معهم (2300).

المحور السابع : التطوير العمراني :

كما اهتم اهتمامًا كبيرًا بالتعمير وبناء المساجد وبناء المدن وتخطيطها ، وحفر الأقبية ، وإقامة الجسور ، وأمن الطرق والمواصلات بين المدن ، وبخاصة بين مكة والمدينة ، وبناء المحطات وأسباب الراحة للمسافرين والحجاج ، وذلك كالآتي :

المساجد :

وكانت المساجد أول مجال اهتماماته ، وبخاصة المسجد الحرام الذي بنى حوله حائطًا ، بعد أن اشترى الدور التي كانت تحيط به ، وهدمها ، ووضع فيه المصاييح ، وكسا الكعبة بثياب الكتان الأبيض التي تنسج في مصر ، ونقل مقام إبراهيم الذي كان ملاصقًا للكعبة إلى مكانه الموجود فيه اليوم ، ورفض أرضه بالحصباء (2301). كما أرسل إلى ولاية الأمصار ببناء المساجد الجامعة ، وأمر القادة ببناء مسجد في كل مدينة يدخلونها (2302).

- الطرق :

أما إصلاح الطرق وتمهيدها ، وهو شيء أساسي في (البنية التحتية) فقد اهتم بما اهتمامًا بالغًا وهو الذي يقول: (لو أن شاة عثرت في شط الفرات، لخشيت أن أسأل عنها) وهذا شيء لم يسمع به في أي حضارة من الحضارات السابقة، لأن تمهيد الطرق يؤدي إلى الاتصال السهل بين المدن والقرى والبادية ويساعد على انتعاش الزراعة والصناعة، كما بنى استراحات بين المدينة ومكة للمعتمرين والحجاج، واتخذ في كل مدينة دارًا للضيافة.

- وسائل النقل والمواصلات :

كما خصص عددًا كبيرًا من الجمال ؛ لمن ليس عنده ما يركبه ، وكان يختتمها بكلمة حبيس في سبيل الله (2303). غير دواب البريد (2304). كما أنفق الكثير من المال والجهد والعمل لتحسين المواصلات البحرية ، ومن أهمها خليج أمير المؤمنين بين النيل والبحر الأحمر (القلزم) ، وعمل في نقل المواد الغذائية والتجارية بين الطرفين (2305).

2298 تاريخ الطبري : 75/5 ، البداية والنهاية : 98/7 ، الطبقات الكبرى : 314/3 ، 316 ، مختصر ابن عساکر : 10/19 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 270

2299 الطبقات الكبرى : 315/3 ، مختصر ابن عساکر : 11/19 ، إعلام الموقعين : 11/3 ، الاجتهاد في الفقه الإسلامي : 136 ، الخلافة والخلفاء الراشدون لسالم البهنساوي : 165 ، حياة الصحابة : 204/2 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 222 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 270 - 277 ، الفاروق عمر لمحمد حسين هيكل : 287

2300 تاريخ الطبري : 226/4 ، الولاية على البلدان : 423 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ ، ص 650 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 399 - 400

2301 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ : ص 496 ، صحيح البخاري " رقم 446 ، 3830 ، وفتح الباري : 98/8 ، 169 ، 26/10 ، وفتح البلدان : ص 48 ، وعصر الخلافة الراشدة : 227 ، ومصنف عبد الرزاق : 8953 - 8956 ، والطبقات الكبرى : 283/3 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 255

2302 عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ : ص 498 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 256 ، عصر الخلافة الراشدة : 227 ، أخبار عمر : 126 ، أخبار مكة للأزرقي : 253/1

2303 عمر بن الخطاب للصلاحي : ص 269 ، الطبقات الكبرى : 306/3 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ : ص 343 - 344 ، 502

2304 الطبقات الكبرى : 305/3 - 306 ، الأموال لأبي عبيد : 743 ، الأحكام السلطانية للماوردي : 187 ، أشهر مشاهير الإسلام : 342/2 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ : ص 503 ، عمر بن الخطاب للصلاحي : 256

2305 تاريخ الطبري : 592/3 ، والولاية على البلدان : 106 ، وعصر الخلافة الراشدة : 250 ، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ : ص 343 - 344 ، 502 ، - 504 ، فتوح مصر لابن عبد الحكم : ص 163 ، وتاريخ المدينة لابن شبة : 745/2 ، أخبار عمر : ص 126

– المدن والقواعد العسكرية :

ومع توسع حركة الفتوحات الإسلامية اهتم ببناء المدن على الثغور ، وتسهيل سبل المواصلات وإصلاح الأراضي ، وتشجيع الهجرة إلى هذه المدن ؛ لنشر الإسلام ، وإمداد المجاهدين بالرجال والعتاد ، وأنشئت في عهده عدة مدن كبرى هي : البصرة والكوفة والموصل بالعراق ، والفسطاط والجزيرة بمصر ، وسرت بليبيا ، ووزعت هذه المدن بين الجيوش حسب القبائل والألوية ، ووضع فيها المرافق العامة والأسواق والمساجد ، وجعل لكل مدينة حامي لرعي الإبل (2306).

وكان لا يكتفي بالإذن بالبناء، بل يخطط لهم موقع المدينة المناسب ، بحيث يكون الطريق بينها وبين المدينة المنورة سهلاً بلا أثار ولا بحار ، وتوزع بين الجيوش بحسب القبائل ، ويحدد مقدار اتساع شوارعها، والمرافق العامة كالمساجد التي كانت تبنى أولاً وسط المدينة ثم تبنى البيوت والأسواق حولها ، وعدم التطاول في البناء ، وشجع المجاهدين على استقدام أهلهم وأولادهم من مدن الحجاز وأطراف الحجاز إلى هذه المدن ؛ لتكون قواعد عسكرية لانطلاق الجيوش الإسلامية (2307).

ووضع في الطريق بين مكة والمدينة استراحات لابن السبيل ، وجهاز ما يساعد على ذلك من ماء ؛ لتسهيل أمور الحج والعمرة والمسافرين ، وأمر العمال على المدن بإصلاح الطرق ، وإيواء جيوش المسلمين التي تمر بهم ، وإصلاح الجسور والطرق ، ونصيحة المسلمين (2308).

أهم نتائج البحث :

ومن خلال هذا البحث قد ظهرت الدولة الإسلامية بكل مكوناتها في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه . ولا تكاد تختلف أو تبعد عن الدولة الحديثة بكل مؤسساتها . ويمكن القول: إن الإسلام له سبق في بناء الدولة الحديثة ، وأن ما يستجد الآن من عناصر طارئة في بناء الدولة المعاصرة ، ما هو إلا استكمال لما تم وضع أسسه في حضارتنا الإسلامية القديمة .

كما يمكن القول : إنه كان له فضل السبق والابتكار والابتداع في كثير من الأمور التي سبق بها الدنيا من غير مثال سابق ، ومنها :

في المجال الإداري : كان أول من عس بين الناس في المدينة ، وضع التاريخ الهجري ، وسمي بأمر المؤمنين ، ودون الدواوين ، وأمر بالتنجيد الإجباري أيام القادسية ، وأقام نظام الصوائف والشواتي والمسالح والقواعد العسكرية ، واعتمد الخرائط في دراسة أرض المعركة ، وأنشأ جهاز تحريات للتفتيش على الولاة ، ومنع الولاة من التجارة ، وأحصى ثرواتهم قبل ولايتهم وبعدها .

وفي المجال القضائي : جعل للقضاء ولاية خاصة ، فاستقلت السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية ، ورتب الرواتب للقضاة ، وقتل الجماعة بالواحد ، ونهى عن بيع أمهات الأولاد، ووجد في الخمر ثمانين ، وأمر بتحرير الأرقاء المسلمين ، وورث العرب من الموالي ، وحمل الدرّة وأدب بها .

2306 عمر بن الخطاب للصلاحي : 258، اقتصاديات الحرب في الإسلام لغزي بن سالم : 245، وتاريخ الدعوة لجميل المصري : 340 3330

2307 تاريخ الطبري : 15/5، 211 – 213، فتوح مصر لابن عبد الحكم : 91، 96 – 97، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ : ص 499، وعمر بن الخطاب للصلاحي : ص 258، 263.

2308 الطبقات الكبرى : 3/283، 306، تاريخ الطبري : 4/137، عمر بن الخطاب لعبد الستار الشيخ : 505، عمر بن الخطاب للصلاحي : 258

وفي المجال الاقتصادي : فرض العشور في الإسلام . ومسح أرض السواد وأرض العراق ووضع الخراج على الأرض وعلى أهل الذمة ، وحمل الطعام في السفن في البحر ، وأخذ زكاة الخيل ، وأوقف الأوقاف .
وفي المجال الاجتماعي : فرض راتباً للمواليد ، وعرف العرفاء ، ودفع في الرهان ، وأمر الولاة بقتل السحرة ، وحدد مدة غياب الجندي عن زوجته بأن لا تزيد عن أربعة أشهر .
وفي المجال العمراني: مَصَّر الأمصار كالكوفة والبصرة والفسطاط ، وضع الماء في الطريق بين مكة والمدينة للحجاج والمسافرين ، وأول من فرش المسجد النبوي بالحصى ، وزاد في المسجد الحرام وأخر مقام إبراهيم إلى مكانه اليوم .
وفي المجال التعليمي : أسس المساحد من أجل الدعوة في كل المدن التي فتحها والتي بناها القادة ، وأنشأ الكتاتيب لتحفيظ القرآن ، ووضع البذور الأولى للمدارس الفقهية والعلمية .

أهم المصادر والمراجع :

- ابن الجوزي : مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط4 ، 1412هـ = 2001م .
ابن كثير الدمشقي : البداية والنهاية : دار الريان ، القاهرة ، ط1 ، 1388هـ = 1968م .
أحمد عواد الكبيسي : الحاجات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الإسلامي ، مطبعة العاني ، بغداد ، ط1 ، 1408هـ = 1987م ،
إدوار غالي الذهبي : معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، مكتبة غريب ، طذ ، 1993م .
أكرم ضياء العمري : عصر الخلافة الراشدة : مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، ط1 ، 1414هـ = 1994م .
حسن الممي : أهل الذمة في الحضارة الإسلامية ، دار الغرب الإسلامي ، ط1 ، 1988م .
حسن فاضل : الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1989م .
حسني غيطاس : الدعوة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب ، المكتب الإسلامي ، بدون تاريخ .
خليل داود الزور : الحياة العلمية في الشام في القرنين الأول والثاني للهجرة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط1 ، 1971م .
رفيق العظم : أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة ، دار الرائد العربي ، بيروت ، لبنان ، ط6 ، 1403هـ = 1983م .
سعيد إسماعيل على : معاهد التربية الإسلامية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1986م .
الطبري محمد بن جرير : تاريخ الأمم والملوك ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 1407هـ = 1987م .
عباس محمود العقاد : عبقرية عمر : مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، 2013م .
عبد الستار الشيخ : عمر بن الخطاب الخليفة الراشدي والإمام العادل الرحيم ، دار القلم ، دمشق ، سلسلة أعلام المسلمين ، عدد 97 ، ط1 ، 1433هـ = 2012م .
عبد العزيز إبراهيم العمري : الولاية على البلدان في عهد الخلفاء الراشدين : دار إشبيليا للنشر والتوزيع ، ط1 ، 1422هـ = 2001م .
عبد الله أحمد قادري : دور المسجد في التربية ، دار المجتمع ، جدة ، 1407هـ = 1987م .
عبد الله سليمان القرني : بعض التوجيهات التربوية المستنبطة من خطب عمر بن الخطاب ، رسالة ماجستير ، كلية التربية ، جامعة أم القرى ، 1409هـ .
عبد الوهاب النجار : الخلفاء الراشدون : دار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1406هـ = 1986م .
علي محمد الصلاحي : فصل الخطاب في سيرة ابن الخطاب شخصيته وعصره ، مكتبة التابعين ، القاهرة ، ط1 ، 1423هـ = 2002م .
عمر ابن شبة النميري : تاريخ المدينة ، تحقيق : محمد شلتون ، دار الأصفهاني ، جدة ، بدون تاريخ .

كامل صكر القيسي : عبقرية عمر بن الخطاب في الإدارة المالية ، رسالة ماجستير ، كلية العلوم الإسلامية ، جامعة بغداد ، 1414 هـ = 1993 م .

محمد الزحيلي : تاريخ القضاء في الإسلام : دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر بدمشق ، ط1 ، 1415 هـ = 1995 م .
محمد بن سعد ، الطبقات الكبرى : دار صادر ، بيروت .

: عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين ، دار الغد الجديد للنشر والتوزيع ، المنصورة ، مصر 1426 هـ - 2005 م محمد رضا

وكيع محمد بن خلف ، أخبار القضاة : الطبعة الأولى ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، 1366 هـ = 1947 م .

يوسف بن الحسن بن عبد الهادي الصالحى : محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، دار أضواء السلف ، الرياض ، ط1 ، 1420 هـ = 2000 م .

شخصية عمر بن الخطاب في ضوء الحديث الشريف

Musab HAMOD*

ملخص البحث

عمر بن الخطاب رضي الله عنه رمز للأمة الإسلامية وللعدالة العالمية . وإن اجتماع أكثر من علم على دراسة الشخصية التاريخية لجدير بأن يعيد كشفها وإظهار خصائصها. وهذا هو هدف البحث: إبراز شخصية عمر من خلال علم الحديث الشريف وعلم نفس الشخصية. حيث نأخذ من صحيح الحديث الشريف ما يكفي لتحديد شخصية عمر رضي الله عنه ونطبق عليه منهج التحليل الشخصي المستمد من علم النفس .

وخطة البحث تتألف من مقدمة وتمهيد في تعريف الشخصية وأبعادها ثم ثلاثة مطالب تشمل جوانب شخصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ضوء الحديث الشريف في أبعادها الثلاثة : البنيوية والأخلاقية والفكرية ، منتهاً إلى نتائج وتوصياتٍ بنتها في الدراسة وأثبت أهمها في الخاتمة .

المقدمة :

يُمَثِّلُ عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه حالةً رمزيةً للأمة الإسلامية بما نال من ثناء المصطفى صلى الله عليه وسلم وبما أعرَّز الله به الإسلام وشادَّ من المجد ، فضلاً عن كونه يمثِّلُ رمزاً للعدالة الإنسانية في عيون العالم أجمع ، إذا أسقطنا من الحساب من لا يُؤبِّه بهم .

وإذا عُلمَ أنَّ مذكراً الرجال تليخ الفهوم فإنَّ اجتماعَ علمين معاً جديراً بأن يُعيد كشف الشخصية التاريخية ، وهذا ما يهدف إليه البحث من الاستناد على علم الحديث الشريف بما يمثِّله من اتزانٍ ورسوخ، وتطعيمه بعلم نفس الشخصية الحديث الذي يرمي لبناء صورة متكاملة للفرد من خلال التحليل .

المنهج المتبع : المنهج التحليلي حيث تعد الأحاديث النبوية لوحة وصفية مرسومة ، ويقوم البحث بتحليل الشخصية واكتشافها وفق النظريات الحديثة في علم النفس الشخصي.

حدود البحث : الأحاديث الصحيحة من الصحيحين وغيرهما ، إذ المجال أعمق من كونه سيراً يتسامح بشروطها ، بل المقصود تحديد الشخصية بصورة أقرب للحقيقة ..

ثم إن البحث قائم على الاختيار من هذه الأحاديث ، وإلا فالأحاديث المتعلقة بعمر أوسع من مقال ، بل مسنده عند الإمام أحمد يبلغ (317) حديثاً ، ومسنده الذي جمعه الحفاظ ابن كثير يبلغ (1022) حديثاً ، فلولا الاختيار لفاضت البحار ، وإنما اختار من الأحاديث الصحاح ما أرى له مدخلاً في علم النفس وتحليل الشخصية .

خطة البحث : يتألف البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة مطالب وخاتمة ..

المقدمة: أذكر فيها أهمية البحث وغايته وإشكاليته وخطته ومنهجي فيه .

* Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

تمهيد : في تعريف الشخصية وأبعادها .

المطلب الأول: الجانب البنوي في شخصية عمر كما يصورها الحديث الشريف.

المطلب الثاني: الجانب الأخلاقي في شخصية عمر كما يصورها الحديث الشريف.

المطلب الثالث: الجانب الفكري في شخصية عمر كما يصورها الحديث الشريف.

الخاتمة: أذكر فيها نتائج البحث وتوصياته .

وإنما اضطررت إلى التمهيد سوى المقدمة لأنني إنما أدخلت علماً في علم وأطبقه عليه ، فلا بد من تمهيد يبين خلاصة العلم الداخل ، وليس هو بقسيم للمطالب الثلاث حتى أجعله مطلباً رابعاً .

وقد اعتمدت في بحثي على عدد من المراجع والمصادر المتنوعة، مثل الكتب الستة وغيرها من الجوامع والمسانيد، مع شيء من كتب الشروح ، وكتب الجرح والتعديل وتراجم الرجال ولا سيما سير أعلام النبلاء وتهذيب التهذيب..بالإضافة إلى مقدار من كتب علم نفس الشخصية مثل "الأبعاد الأساسية للشخصية" للدكتور أحمد عبد الخالق، و"بوصلة الشخصية" للمؤلف دايان جريكو ..

والله المستعان .

تمهيد- تعريف الشخصية وأبعادها :

الشخص لغة : "كل جسم له ارتفاع وظهور ، وسواد الإنسان إذا سما لك من بُعد" ²³⁰⁹.

وقضية سواد الإنسان هذه هي التي نقلت المعنى من المادي الفيزيقي إلى المعنوي السيكولوجي ، فصار الشخص تعبيراً عن الجسم ذي الروح والحركة، حتى أنهم ابتدعوا مصطلحاً في الأدب الحديث سموه التشخيص وهو : "إبراز الجماد أو المجرّد من الحياة من خلال الصورة بشكل كائن حي متميز بالشعور والحركة والحياة" ²³¹⁰ .

وما دام الأمر تعلق بالشعور والحركة والحياة فسيدخل في دراسة الشخصية أكثر من علم، مثلاً: النفس والفيزياء والاجتماع ²³¹¹.

وللشخصية تعريفات متعددة نقلها الدكتور أحمد عبد الخالق في أبعاد الشخصية ، أختار منها تعريف أيزنك

الذي قدم الكتاب قال هي: "التنظيم الثابت والدائم إلى حد ما لطباع الفرد ومزاجه وعقله وبنية جسمه (Eysenk)

والذي يحدد توافقه الفريد لبيئته" ²³¹²

فالطباع هي السلوك النزوعي (الإرادة) ، والمزاج هو السلوك الوجداني (الانفعال) ، والعقل هو السلوك المعرفي (الذكاء) ، والبنية شكل الجسم والميراث العصبي والغدّي للفرد.

ثم أنهم في علم نفس الشخصية ابتدعوا نظاماً شبيهاً بالبوصلة ذي الجهات الأربع ، يسمّى بوصلة الشخصية زعموا فيه

أن الأشخاص ذووا طبيعة شمالية أو شرقية أو جنوبية أو غربية فيتسم الشماليون بالاستقلالية والسرعة ، والشرقيون

بالمحافظة واحترام الآداب والطقوس، والجنوبيون بالحميمية والاجتماعية والبطء وحب المساعدة، والغربيون بالمغامرة

والتحرر والإبداع ²³¹³.

2309 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (شخص، 254/3) .

2310 - عبد النور، المعجم الأدبي ص 67 .

2311 - ينظر: عبد الخالق، أبعاد الشخصية، ص 29 .

2312 - عبد الخالق، أبعاد الشخصية، ص 42 .

2313 - جريكو، بوصلة الشخصية، ترجمة د. حمود الشريف، ص 9 من المقدمة.

وذكروا أنهم بنوه على أسس منها نظرية هيبوكريتس في الأخلاط الأربعة: الصفراوي الاندفاعي، والسوداوي المزاجي، والبلغمي الهادئ، والدموي النشط²³¹⁴.

وفرعوا عليه أن الشمالي فردي حاسم طموح يتمركز حول الهدف .

وأن الشرقي منهجي جادٌ مسؤول دقيق يتمركز حول الجودة .

وأن الغربي مغامر سريع متحرر يتمركز حول الفكرة .

وأن الجنوبي اجتماعي ودود بطيء عضو فريق يتمركز حول العملية²³¹⁵ .

وما أحسن هذا التقسيم للطبائع لولا أنه وضع في قالب عنصري استعماري من التسميات من شمالية وجنوبية ونحوها ، وقد يغتر بموافقة أهل الجهات الأربع لهذا التقسيم في عصرنا ، فما بال القرون الأولى التي ساد فيها الجنوبيون ومثل الشماليون؟؟

والحاصل أن هذه السمات العامة للطبائع تتفرع عنها تفاصيل كثيرة لعلها أنفع ما بلغ علم النفس في تحليل الشخصيات ولا ضير أن نستفيد منه في تحليل شخصية سيدنا عمر بناء على الصور الحية والمتحركة الملتقطة له من الأحاديث الشريفة بعد تنوعها وفق أبعاد الشخصية، والله المستعان.

المطلب الأول: الجانب النبوي في شخصية عمر كما يصورها الحديث الشريف.

قال ابن فارس : " البَاءُ وَالثُّوْنُ وَالنُّبَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ بِنَاءُ الشَّيْءِ بِصَمِّ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ "2316.

ومنه البنية التي هي "التركيب البدني لجسم الانسان ونمط العلاقات بين مختلف أعضائه " 2317

إلا إن الحديث عن بناء جسم الإنسان مرتبط بالحديث عن بنية روحه²³¹⁸ إذ بالروح يقوم الجسد ، فالجانب النبوي

يشمل الخصيصة العامة التي يعبر عنها بالقوة في الجسم والنفس ، وما يتفرع منها من هبة وإقدام ونحو ذلك ، دون

الخوض في التفاصيل الأخلاقية والفكرية التي لها مبحثها الخاص.

ولعمر رضي الله عنها من قوة السبك في الجسم والروح حظ موفور استحق معه لقب العبقري الذي أسبغ عليه رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، ففي البخاري من حديث سالم عن أبيه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «أُرِيْتُ فِي الْمَنَامِ أَيُّ أُنْرُعٍ يَدُلُّو بِكْرَةَ عَلَى قَلْبِي، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ فَتَنَزَعَ دَثُوبًا، أَوْ دَثُوبَيْنِ نَزْعًا ضَعِيفًا،

وَاللَّهُ يَعْرِفُ لَهُ، ثُمَّ جَاءَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَاسْتَحَالَثَ عَرَبًا، فَلَمَّ أَرَّ عَتَقْرِيًّا يَمْرِي قَرِيئَهُ حَتَّى رَوَى النَّاسُ، وَصَرَبُوا

بِعَطْنٍ»²³¹⁹ ..

وهو في صحيح مسلم بلفظه تقريبا من رواية سعيد بن المسيّب عن أبي هريرة .

لكن فيه من رواية أبي يونس مولى أبي هريرة : (فَلَمَّ أَرَّ نَزْعَ رَجُلٍ قَطُّ أَقْوَى مِنْهُ)²³²⁰ وظاهر أنها رواية بالمعنى

فسّرت العبري بالقويّ مشاكلة للضعف المذكور سابقاً ، وإلا فللفظ العبري لا يُستغنى عنه لسمو معناه واتساعه وشموله

الجسم والنفس والعقل .

2314 - المصدر السابق، ص: 2.

2315 - المصدر السابق، ص: 21 - 23.

2316 - ابن فارس، مقاييس اللغة (بي)، 302/1.

2317 - عبد الخالق، أبعاد الشخصية، ص 61.

2318 - ينظر: عبد الخالق، أبعاد الشخصية، ص 65.

2319 - صحيح البخاري (10/5)، 3682.

2320 - صحيح مسلم (1861/4)، 2392.

وقد حكى أبو عبيد عن الأصمعي قال : " سَأَلْتُ أَبَا عُمَرَ بْنَ الْعَلَاءِ عَنِ الْعَبْقَرِيِّ فَقَالَ يُقَالُ: هَذَا عَبْقَرِي قَوْمِ كَمَوْلكَ: هَذَا سِيدُ قَوْمٍ وَكَبِيرُهُمْ وَقَوْمُهُمْ " 2321 .
ثم قال أبو عبيد : " أَصْلُهُ فِيمَا يُقَالُ: إِنَّهُ نَسَبٌ إِلَى عَبْقَرٍ وَهِيَ أَرْضٌ يَسْكُنُهَا الْجِنُّ فَصَارَ مَثَلًا لِكُلِّ مُنْشُوبٍ إِلَيَّ شَيْءٍ رَفِيعٌ " 2322 .

فالعبقرية في هذا الموضع هي القوة في الجسم والنفوس والسيادة والسياسة والعمل والأمل .. وإني لأعتقد أن حديث العبقرية هذا هو الذي أوحى للعقاد رحمه الله سلسلته في العبقريات ومنها كتابه : عبقرية عمر ، والذي قال فيه : " يُوصَفُ عُمَرُ بِالْعَبْقَرِيَّةِ إِذَا نَظَرْنَا إِلَى أَعْمَالِهِ، وَيُوصَفُ بِهَا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى تَكْوِينِهِ الَّذِي جَعَلَهُ مُسْتَعَدًّا لِتِلْكَ الْأَعْمَالِ " 2323 .
وحديث العبقرية هذا أصل في تصور شخصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقوته واستحكام بنيانه، ويتفرع عنه من المعاني ما يلي :

1- العزة:

ففي أول أمر الإسلام وما لقبته الطليعة من أذى قريش دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم : (اللَّهُمَّ اعِزَّ الْإِسْلَامَ بِأَحَبِّ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ إِلَيْكَ يَا أَيُّ جَهْلٍ أَوْ بَعْمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ) (2324 .
فكان ما كان، وقال ابن مسعود رضي الله عنه : (مَا زِلْنَا أَعِزَّةً مُنْذُ أَسْلَمَ عُمَرُ) (2325 .

2- الهيبة:

كان عمر مهيباً ، وهذا من العزة تحصيل حاصل ، ووردت به الأحاديث منها :
حديث سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، قَالَ: اسْتَأْذَنَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعِنْدَهُ نِسْوَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ يُكَلِّمُنَهُ وَيَسْتَكْثِرُنَهُ، عَالِيَةٌ أَصْوَاهُثُنَّ عَلَى صَوْتِهِ، فَلَمَّا اسْتَأْذَنَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قُمْنَ فَبَادَرْنَ الْحِجَابَ، ... الخ ، وفيه قَالَ عُمَرُ: يَا عَدَاوَاتِ أَنْفُسِهِنَّ أَنْتِهِنِّي وَلَا تَهَبِنِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فُقُلْنَ: نَعَمْ، أَنْتَ أَفْظُ وَأَعْلَطُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقَيْكَ الشَّيْطَانُ سَالِكًا فَجًّا قَطُّ، إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ» 2326 .

وانظر إلى ابن عباس رضي الله عنه وقد كان عمر يدخله مع مشيخة قريش ، وكان من القرب إليه أنه قال في الركعتين بعد العصر : " «وَكُنْتُ أَضْرِبُ مَعَ عُمَرَ النَّاسَ عَنْهُمَا» 2327

ومع ذلك التقديم وهذا القرب يقول : " مَكُنْتُ سَنَةً وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ عَنْ آيَةٍ، فَمَا اسْتَطِيعَ أَنْ أَسْأَلَهُ، هَبِيَّةً لَهُ " 2328

2321 - ابن سلام، غريب الحديث (87/1)

2322 - ابن سلام، غريب الحديث (87/1)

2323 - العقاد، عبقرية عمر، ص 14.

2324 - سنن الترمذي (617/5)، وقال : " حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ " .

2325 - صحيح البخاري (11/5) 3684 .

2326 - صحيح البخاري (11/5) 3683 .

2327 - صحيح البخاري (169/5) 4370 .

2328 - صحيح البخاري (156/6) 4913 .

3- الشدة في الدين :

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ خِيَاءَ عُمَانَ، وَأَقْرَبُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ أَبِيُّ بْنُ كَعْبٍ..» الخ.²³²⁹

وهذا الحديث يدخل في باب السمات من علم النفس الحديث ، فالسمة : " خصلة أو خاصية ذات دوام نسبي يمكن أن يختلف فيها الأفراد وراثية أو مكتسبة ، جسمية أو معرفية أو انفعالية"²³³⁰

وقد كنت أعجب من هذا الحديث إذ اختص بعضهم من جهة البنية وبعضهم من جهة الفكر وبعضهم من جهة الأخلاق ، فهو إذاً المثال الأمثل لما يعرفون به السمة اليوم .

وقد اختص عمر بالشدة ولها وجوه متنوعه منها :

أ- شدته في العقيدة وعلى المناقذين وما في صورتهم.

فهو صاحب المقولة المشهورة : ذرني أقتله وذربي أضرب عنقه ، ونحوها مما لا نكاد نقع عليه في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم إلا سبق إلى الذهن ابتداءً أن قائله عمر ..

كحديث الأعرابي الذي قال للنبي صلى الله عليه وسلم في قسمة الغنائم : اعديل.. فقال عمر : (دَعْنِي، يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَقْتُلْ هَذَا الْمُتَأَفِّقَ)²³³¹ ، وغير ذلك ..

وقد بلغ من شدته أن وقع في وهم الصحابة أن يكون هو الرجل الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم أنه يقف في وجه الدجال فيضح كفره ، فعزَّ أبي سعيد الخدري، قَالَ: " وَاللَّهِ مَا كُنَّا نُرَى ذَلِكَ الرَّجُلَ إِلَّا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ حَتَّى مَضَى لِسَبِيلِهِ"²³³².

ب- شدته في التثبيت في أصلي الدين القرآن والحديث .

فمن الأول خبره مع هشام بن حكيم ، يقول عمر: "فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ، فَأَنْتَظَرْتُهُ حَتَّى سَلَّمَ، فَلَبِثْتُهُ فَعُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتِكَ تَقْرَأُ؟ قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَعُلْتُ لَهُ: كَذَبْتَ فَوَاللَّهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ، الَّتِي سَمِعْتِكَ فَأَنْطَلَقْتُ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْوَدُهُ..²³³³

وهو حديث نزول القرآن على سبعة أحرف .

والشاهد هيئة المساورة والتليب بالرداء وأخذه هشاماً أخذ الشرط إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومما يعجب هذه الصورة في النفس استحضر جلاله هشام و شدته وبطشه أيضاً ، إذ لم يكن بالهين المستضعف ، ففي ترجمة هشام أنه كان صليبياً مهيباً وأن عمر نفسه كان يقول إذا رأى منكراً: أَمَا مَا عِشْتُ أَنَا وَهَشَامُ بْنُ حَكِيمٍ، فَلَا يَكُونُ هَذَا²³³⁴.

فهذا من شدته في أمر القرآن وأما من شدته في الحديث ما رواه أبو سعيد الخدري من حديث أبي موسى الأشعري وفيه فقال لهم: اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَمْسَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، ثُمَّ جِئْتُهُ الْيَوْمَ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ، فَأَخْبَرْتُهُ، أَلَيْ جِئْتُ أَمْسَ فَسَلَّمْتُ ثَلَاثًا، ثُمَّ انْصَرَفْتُ. قَالَ: قَدْ سَمِعْنَاكَ وَنَحْنُ حِينِيذٍ عَلَى شُغْلٍ، فَلَوْ مَا اسْتَأْذَنْتَ حَتَّى

2329 - سنن الترمذي (665/5) 3791 وقال : "حديث حسن صحيح "

2330 - عبد الخالق، أبعاد الشخصية، ص 67.

2331 - صحيح مسلم (740/2) 1063

2332 - سنن ابن ماجه (1359/2) 4077

2333 - صحيح البخاري (194/6)

2334 - الذهبي، سير أعلام النبلاء، 3/52

يُؤَدِّنَ لَكَ قَالَ: اسْتَأْذَنْتُ كَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَوَاللَّهِ، لَأَوْجَعَنَّ ظَهْرَكَ وَبَطْنُكَ، أَوْ لَتَأْتِيَنَّ بِمَنْ يَشْهَدُ لَكَ عَلَى هَذَا..²³³⁵

فشهد له أبو سعيد ، وفي رواية فشهد له أبي بن كعب وقال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ ذَلِكَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ فَلَا تُكُونَنَّ عَدَايَا عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ²³³⁶ .
ج- شدته في الأحكام:

ومثالاً على ذلك طلاق الثلاث وجلد الثمانين في الخمر ، فقد كان طَلاَقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً كما ذكر ابن عباس حتى قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: «إِنَّ النَّاسَ قَدِ اسْتَعَجَلُوا فِي أَمْرِ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ، فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ» فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ²³³⁷ وعن أنس بن مالك، «أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَدَ فِي الْحُمْرِ بِالْجُرَيْدِ، وَالنَّعَالِ»، ثُمَّ جَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أُنْبُعَيْنِ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ، وَدَنَا النَّاسُ مِنَ الرَّيْفِ وَالْقُرَى، قَالَ: «مَا تَرَوْنَ فِي جِلْدِ الْحُمْرِ؟» فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَرَى أَنْ يَجْعَلَهَا كَأَخْفِ الْحُدُودِ، قَالَ: «فَجَلَدَ عُمَرُ ثَمَانِينَ»²³³⁸،
فكلما رأى الناس تسامحو في حكم اشتد به ليقمع تساهلهم .

4- الجرأة :

الجرأة هي الإقدام على الشيء في الموضوع الذي يُجِبُّ عنه .

وقد بلغ من جرأة سيدنا عمر أنه أراد نبي النبي صلى الله عليه وسلم عن بعض أمره كما في صلاته على عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي إِبْرَاهِيمَ سَلُولَ، ... فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُصَلِّيَ عَلَى ابْنِ أَبِي، وَقَدْ قَالَ يَوْمَ كَذَا: كَذَا وَكَذَا، قَالَ: أَعَدُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: «أَخْرَجْتُ عَنِّي يَا عُمَرُ» فَلَمَّا أَكْثَرْتُ عَلَيْهِ قَالَ: «إِنِّي خَيْرٌثُ فَأَخْتَرْتُ، لَوْ أَعْلَمَ أَنِّي إِنْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ يُعْفَرُ لَهُ لَرِدْتُ عَلَيْهَا» قَالَ: فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَلَمْ يَمْكُثْ إِلَّا يَسِيرًا، حَتَّى نَزَلَتْ الْآيَاتَانِ مِنْ بَرَاءةٍ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: 84] إِلَى قَوْلِهِ ﴿وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [التوبة: 84] قَالَ: فَعَجِبْتُ بَعْدَ مِنْ جُرْأِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاللَّهِ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ²³³⁹

وقد عرف له المسلمون ذلك حتى تركوا له مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم وتنبهه لما يشغل الناس كما في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: أَعْتَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي بِصَلَاةِ الْعِشَاءِ، وَهِيَ الَّتِي تُدْعَى الْعَتَمَةَ، فَلَمْ يَخْرُجْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: نَامَ النَّسَاءُ وَالصَّبَبِيَانُ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ حِينَ خَرَجَ عَلَيْهِمْ: "مَا يَنْتَظِرُهَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ غَيْرِكُمْ"، قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: وَذَكَرَ لِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تَنْزُرُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الصَّلَاةِ، وَذَلِكَ حِينَ صَاحَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ.²³⁴⁰

على أن هذه الجرأة كان يقابلها عند سيدنا عمر حذر وقلق وحساسية بالغة أن يكون جاوز الحد

²³³⁵ - صحيح مسلم (1694/3) 2153

²³³⁶ - صحيح مسلم (1696/3) 2154

²³³⁷ - صحيح مسلم (1099/2) 1472

²³³⁸ - صحيح مسلم (1331/3) 1706

²³³⁹ - صحيح البخاري (97/2) 1366

²³⁴⁰ - صحيح مسلم (441/1) 638

ففي حديث مغاضبة النبي صلى الله عليه وسلم أزواجه .. قال عمر: " ثُمَّ خَرَجْتُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَيَّ أُمَّ سَلَمَةَ لِقِرَاتِي مِنْهَا، فَكَلَّمْتُهَا، فَقَالَتْ لِي أُمَّ سَلَمَةَ: عَجَبًا لَكَ يَا ابْنَ الحَطَّابِ قَدْ دَخَلْتَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى تَبْتَغِي أَنْ تَدْخُلَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَزْوَاجِهِ، قَالَ: فَأَخَذْتَنِي أَخْذًا كَسَرْتَنِي عَنْ بَعْضِ مَا كُنْتُ أَجِدُ.. الخ²³⁴¹ .
ومن الجرأة والحساسية :

أن عمر في صلح الحديبية راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثاً فأعرض عنه ولم يجبه فقال عمر: تَكَلِّمْنَا أُمَّكَ يَا عُمَرُ، نَزَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلُّ ذَلِكَ لَا يُجِيبُنِي، قَالَ عُمَرُ: فَحَرَّكْتُ بَعْزِي ثُمَّ تَقَدَّمْتُ أَمَامَ الْمُسْلِمِينَ، وَخَشِيبُثُ أَنْ يَنْزِلَ فِي فُرْأَنَ، فَمَا نَشِيبُثُ أَنْ سَمِعْتُ صَارِحًا يَصْرُحُ بِي، قَالَ: فَقُلْتُ: لَقَدْ خَشِيبُثُ أَنْ يَكُونَ نَزَلَ فِي فُرْأَنَ، وَجِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَقَالَ: «لَقَدْ أَنْزَلْتُ عَلَيَّ اللَّيْلَةَ سُورَةَ، لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ بِمَا طَلَعْتُ عَلَيْهِ الشَّمْسُ» ثُمَّ قَرَأَ: { إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا } [الفتح: 1]²³⁴²

فقد راجع عمر النبي في مسألة الصلح فأعرض عنه حتى خشي أن ينزل القرآن بدمه لنزله رسول الله والإلحاح عليه .
ولعله من الحذر صار يكتبر بدلاً من مباشرة الرسول بالخطاب:

فَعَنَّ عُمَرَانُ بْنُ الحُصَيْنِ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ، فَسَرَرْنَا لَيْلَةً حَتَّى إِذَا كَانَ مِنْ أَجْرِ اللَّيْلِ قُبَيْلَ الصُّبْحِ وَقَعْنَا تِلْكَ الوُقُوعَةَ الَّتِي لَا وَقُوعَةَ عِنْدَ الْمُسَافِرِ أَحَلَى مِنْهَا، فَمَا أُتِيقْنَا إِلَّا حَرُّ الشَّمْسِ .. فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ عُمَرُ بِنُ الحَطَّابِ وَرَأَى مَا أَصَابَ النَّاسَ، وَكَانَ أَحْوَفَ جَلِيدًا، فَكَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهُ بِالتَّكْبِيرِ حَتَّى اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشِدَّةِ صَوْتِهِ بِالتَّكْبِيرِ ..²³⁴³

وتمة خلاصة من هذه الأحاديث وغيرها في بنيته الجسمية أنه كان أجوف أي واسع الجوف جليداً مما يجعل صوته قويا جهورياً ، وانفق الناقلون لصفته أنه كان طويلاً حسيماً ، وأنه كان أصلع ، وذكروا أنه كان ينب على فرسه فكأنما خلق على ظهره وهي صفة الفرسان من الصحابة .
ولكنهم اختلفوا في لونه:

فعن عبد الله بن عمر : كان أبي أبيض تعلقه حمرة.

وقال غيره: كان أمهق آدم (أي لون جلدته وشعره وعينيه أبيض ناصع البياض بغير حمرة) والأدمة هنا ينبغي أن تكون بمعنى الخلوص يعني أبيض خالصاً .

وقال أبو رجاء العطاردي: شديد الحمرة²³⁴⁴.

وعندي أن اللون مسألة فيزيائية ونفسية في آن معاً ، فمن جهة تختلف تقديرات الناس للألوان ، ومن جهة تختلف الألوان في الشخص نفسه من حال إلى حال ، والحمرة الإضافية غالباً ما تكون عن تدفق للدم إلى الوجه من غضب أو حدة أو تحجل ونحوه²³⁴⁵ .

فالذي قالوه من بياضه فهو من قبيل اللون الأصلي له ، والذي قالوه من شدة حمرة فمن جهة تحفره أثناء مباشرة الأعمال ، وما قاله ابن عمر هو الأعدل لأنه ابنه ورآه في كل حال . والله أعلم .
المطلب الثاني: الجانب الأخلاقي في شخصية عمر كما بصورها الحديث الشريف .

²³⁴¹ - صحيح البخاري (156/6) 4913

²³⁴² - صحيح البخاري (126/5) 4177

²³⁴³ - صحيح مسلم (476/1) 682

²³⁴⁴ - ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (راشدون 31)

²³⁴⁵ - ينظر: دملخي، الألوان نظرياً وعملياً ص 60 .

الخلق الطبع والسجية، ويتأثر ظاهره بالمزاج الذي "يشير إلى المناخ الكيميائي والطقس الداخلي للفرد"²³⁴⁶ قال العقاد : " ويكثر بين العبقريين من كل طراز جيشان الشعور، وفرط الحسّ، وغبابة الاستجابة للطوارئ"²³⁴⁷ وكذلك كان عمر رضي الله عنه ، والعدالة التي اتسم بها عهده وصارت علماً عليه لم تكن خلُقاً بل هي محصلة أخلاق وهن فيما رأيت : الغيرة والجد والجدو والزهد والرحمة والصدق والأريحية ..

1- الغيرة .

أم الأخلاق فيما أرى ، وذلك أن الأخلاق منبعها الحس الرفيع والشعور العميق ، وإلا فالتقلبات الظاهرة لا تسمى أخلاقاً ، والحس العميق هو التعبير الصحيح للغيرة . وقد حار الناس في تعريف الغيرة ، وإنما يعرفها استعمالهم فمرة يعبرون بما عن الحرص على العرض والمرأة خاصة، وطوراً عن المروءة ، وتارة عن الهمة، ومنها محمود ومنها مذموم، وأشياء لا رابط بينها إلا عمق الإحساس ، فالغيرة هي الشعور العميق البعيد في غور النفس فلا يفسر لبعده .

David Buss قال بروفسور علم النفس التطوري

"Jealousy does not appear on Ekman's list of basic emotions. Indeed, no theorists have proposed that jealousy has a distinctive and universally recognized signal. Nor does jealousy always have a rapid onset or brief duration. Rather than being considered "basic," jealousy within Ekman's frame work may be considered "derived" or a "blend" of different emotions such as anger, fear, and sadness."²³⁴⁸

وترجمته أن الغيرة لا تظهر في قائمة (إكمان) للعواطف الأساسية ولم ير أي من المنظرين أن الغيرة تمتلك الإشارة العالمية للعاطفة ، وأقرب من ذلك أن تعتبر مزيجاً من العواطف الأساسية كالغضب والخوف والحزن . فقد بيّن بتفسيرها أنها لا تفسر .

وإنما يظهر للناس آثارها التي يمكن أن تتناقض وإلا فمنبعها جميعاً واحد لا يتناقض وهو الحس الغائر، وأما مظهر حدث لها فقد دل على قوة الحس العميق.

وبما نعت النبي صلى الله عليه وسلم عمر :

فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ قَالَ: " بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي فِي الْجَنَّةِ، فَإِذَا اذْرَأَةٌ تَتَوَضَّأُ إِلَى جَانِبِ قَصْرِ، فَقُلْتُ: لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ؟ قَالُوا: لِعَمْرٍ، فَذَكَرْتُ غَيْرَتَهُ، فَوَلَّيْتُ مُدْبِرًا ". فَبَكَى عُمَرُ، وَقَالَ: أَعَلَيْكَ أَعَاذُ يَا رَسُولَ اللَّهِ²³⁴⁹

²³⁴⁶ - عبد الخالق، أبعاد الشخصية، ص 55

²³⁴⁷ - العقاد، عبقرية عمر، ص 21.

²³⁴⁸ Buss, D. M. (2014). Evolutionary Criteria for Considering an Emotion " Basic ": Jealousy as an Illustration. *Emotion Review*, Vol. 6, No. 4 (October 2014) 313–331

²³⁴⁹ - صحيح البخاري (10/5) 3680

وأما جوده فبالنظر إلى التباس أمره بالخلافة وتصرفه ببيت المال وغلبة المحاسبة عليه والتشدد في الإنفاق فقد لا يظهر للمتصفحين ولكنه يظهر للمدققين بعلاماته ، وإن من أبلغ علاماته دار القضاء ، فقد أوشكت هذه الكلمة أن تكون مصطلحاً لما كثر ذكرها في الفقه ، فعن أنس بن مالك: أَنَّ رَجُلًا، دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَوْمَ جُمُعَةٍ مِنْ بَابِ كَانَ نُحُو دَارِ الْقَضَاءِ، .. الخ حديث الاستسقاء.²³⁵⁵

وعن مالك، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ؛ أَنَّهُ قَالَ: "جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ. وَأَنَا مَعَهُ عِنْدَ دَارِ الْقَضَاءِ.. الخ حديث الرضاة²³⁵⁶ .

وقد كنت أظن أنها دار للحكم والتقاضي بين الناس حتى فوجئت أنها ليست من قضاء الحكم ولكنها من قضاء الدين ، جاء في الغريب: " هي دار كانت لعمر بن الخطاب؛ بيعت بعد وفاته في ذمته"²³⁵⁷، وكان أوصى ولده: "يا عبد الله بن عمر، انظر ما علي من الدين، .. إن وقي له، مأل آل عمر فأدّه من أموالهم، وإلا فسئل في بني عدي بن كعب، فإن لم تف أموالهم فسئل في قريش، ولا تعدّهم إلى غيرهم، فأد عني هذا المال"²³⁵⁸

فليت شعري من أين يكون عليه الدين وهو الخليفة وقد فتحت خزائن الدنيا على المسلمين في زمنه ، إلا أن يكون قد عفا عن بيت المال ، وحاد من حر ماله على قلته في عطائه للأرامل والفقراء زيادة على العطاء المضروب لهم عدلاً..

فما بيعت داره في دينه وهو من الخلفاء إلا أن يكون من الكرماء.

ولا سيما أنه لم يكن من أهل الترفه، وزهده وتقشفه وعيشه بالخشونة والتمعدن مشهور مذکور .

وقمة حادثة طريفة تفسر طريقة كرم عمر ومنطق تعامله مع المال .

ففي البخاري أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ حَمَلَ عَلَى فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَوَجَدَهُ يُبَاعُ، فَأَرَادَ أَنْ يَبْتَاعَهُ، فَسَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «لَا تَبْتَعْهُ، وَلَا تَعُدَّ فِي صَدَقَتِكَ»²³⁵⁹

فهو يتعامل بمنطق الوصي على المال لا بمنطق المالك له وهي غاية الزهد والتدبير ، فقد تذهب الصدقات باطلاً لأن المتصدق يظنها ماله ثم لا يبالي أين تقع ، ولو تعاملوا بمنطق الوصي لدار المال دورته في التنمية ولم يقتصر على قضاء الحوائج.

3- الغلظة والرحمة

فقد كان مع غلظته وشدته المعهودة رقيقاً ولكن لا تبين رفته في كل وقت إنما يظهرها للمستضعفين ومن أحلهم .

فعن ليلى زوج عامر بن ربيعة، قالت: " كان عمر بن الخطاب من أشد الناس علينا في إسلامنا، فلما تهيأنا للخروج إلى أرض الحبشة، جاءني عمر بن الخطاب، وأنا على بعيري أريد أن أتوجه فقال: أين يا أم عبد الله؟ فقللت: أديتونا في ديننا، فنذهب في أرض الله، حيث لا نؤدى في عبادة الله، قال: صجركم الله، ثم ذهب، فجاءني زوجي عامر بن ربيعة، فأخبرته بما رأته من رقة عمر، فقال: ترجين أن يسلم؟ فقللت: نعم، فقال: والله لا يسلم حتى يسلم جمار الخطاب"²³⁶⁰

وما علاقة الخطاب وجماره!؟

²³⁵⁵ - صحيح البخاري (28/2) 1014

²³⁵⁶ - موطأ مالك (875/4) 2248

²³⁵⁷ - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (قضا 78/4)

²³⁵⁸ - صحيح البخاري (15/5) 3700

²³⁵⁹ - صحيح البخاري (53/4) 2971

²³⁶⁰ - الطبراني، المعجم الكبير (29/25) 47، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (24/6) : " صحيح " .

يلاحظ سيد غنيم أن الشخصية بوصفها وحدة موضوعية هي : " تاريخ ماض وحاضر راهن" ²³⁶¹ .
 إذاً للشخصية مدخل وراثي ، والغلظة التي قد تُحس في سيدنا عمر لا تستغرب إذا علم مبلغها في رهط عمر بني عدي بن كعب ، ففي خبر منازعة بني عبد مناف لبني عبد الدار في السقاية غمست بنو عبد مناف وأحلافهم أيديهم بإناء فيه طيب، فسموا بالمطيبين ، وأما بنو عبد الدار وأحلافهم فاجتمعوا " فقالت بنو عدي : إنما الطيب لريات الحجال. وأتو بجفنة فيها دم، فغمسوا أيديهم فيها. فسمي بنو عدي بما لعقة الدم" ²³⁶² .
 فالغلظة سحية في بني عدي بن كعب ، وقد انتهت إلى الخطاب فصار حماره مثلاً وتلك لعمرى أبلغ!
 لكنها غلظة على الأشداء ولا تكون على الضعفاء إلا رحمة ، ومن ثم فقد كان عمر حريصاً في خلافته على الأرامل :
 وعن عمرو بن ميمون، قَالَ: رَأَيْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَبْلَ أَنْ يُصَابَ بِأَيَّامِ بِالْمَدِينَةِ، وَقَفَّ عَلَى حَدِيثِ بَنِي الْيَمَانِ، وَعُثْمَانَ بْنَ حُنَيْنٍ، قَالَ: " كَيْفَ فَعَلْتُمَا، أَنْتَافَانِ أَنْ تَكُونَا قَدْ حَمَلْتُمَا الْأَرْضَ مَا لَا تُطِيقُ؟ قَالَا: حَمَلْنَاهَا أَفْرًا هِيَ لَهُ مُطِيفَةٌ، مَا فِيهَا كَبِيرٌ فَضْلٍ، قَالَ: انظُرَا أَنْ تَكُونَا حَمَلْتُمَا الْأَرْضَ مَا لَا تُطِيقُ، قَالَ: قَالَا: لَا، فَقَالَ عُمَرُ: لَيْسَ سَلَّمَنِي اللَّهُ، لَأَدْعَرَ أَرَامِلَ أَهْلِ الْعِرَاقِ لَا يَحْتَجِرْنَ إِلَى رَجُلٍ بَعْدِي أَبَدًا.." ²³⁶³
 فهذا الجاز (حملتما الأرض ما لا تطيق) وإنما الحامل أهل الأرض ليدل على مبلغ حسه ورهافته ، فإنه أشعرهم بتقل الخراج وشدة وطأته حتى ليخشى ألا تحمله الأرض التي هي أثبت الأشياء!

4- الأريحية والطرب :

ومن الطرب ما يكون بالسماع ومنه ما يكون للوجود ومنه ما يكون للعلم ، والأخير طرب عمر وفيه أنسه .
 فكانت تهره أريحية العلم والفرح بالفائدة .
 وعن عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: كَانَتْ عَلَيْنَا رِعَايَةُ الْإِبِلِ فَجَاءَتْ نَوَاتِي فَرَوَّحْتُهَا بَعَثِي فَأَذْرَكْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمًا يُحَدِّثُ النَّاسَ فَأَذْرَكْتُ مِنْ قَوْلِهِ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ وَضُوءَهُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ، فَمُقْبِلٌ عَلَيْهِمَا بِقَلْبِهِ وَوَجْهِهِ، إِلَّا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ» قَالَ فَقُلْتُ: مَا أَحْوَدُ هَذِهِ فَإِذَا قَائِلٌ بَيْنَ يَدَيْ يَقُولُ: الَّتِي قَبْلَهَا أَحْوَدُ فَتَنْظَرْتُ فَإِذَا عُمَرُ قَالَ: إِيَّيْ قَدْ رَأَيْتَكَ جِئْتَ أَنْفًا، قَالَ: " مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبَلِّغُ - أَوْ يُسْبِغُ - الْوَضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ إِلَّا فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ" ²³⁶⁴ .

وفي حديث أغلوطه النخلة كفاية وفيه قال عمر لانه: «لَأَنْ تَكُونَ قُلَّتْهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي كَدًّا وَكَدًّا» ²³⁶⁵ .
 وقد كان لعله يناقض الناس ويكايدهم ليستخرج ما عندهم تمتعاً بالفائدة:

دَخَلَ عُمَرُ عَلَى حَفْصَةَ ، وَأَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ عِنْدَهَا، فَقَالَ عُمَرُ حِينَ رَأَى أَسْمَاءَ (وكانه لا يعرفها!) : مَنْ هَذِهِ؟ قَالَتْ: أَسْمَاءُ بِنْتِ عُمَيْسٍ، قَالَ عُمَرُ: الْحَبَشِيَّةُ هَذِهِ؟ الْبَحْرِيَّةُ هَذِهِ؟ فَقَالَتْ أَسْمَاءُ: نَعَمْ، فَقَالَ عُمَرُ: سَبَقْنَاكُمْ بِالْهَجْرَةِ، فَنَحْنُ أَحَقُّ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْكُمْ، فَعَضِبَتْ، وَقَالَتْ كَلِمَةً: كَذَبْتَ يَا عُمَرُ كَلًّا، وَاللَّهِ كُنْتُمْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُطْعَمُ جَائِعَكُمْ، وَيَعْطَى جَاهِلَكُمْ، وَكُنَّا فِي دَارٍ، أَوْ فِي أَرْضِ الْبُعْدَاءِ الْبُغَضَاءِ فِي الْحَبَشَةِ، وَذَلِكَ فِي اللَّهِ وَفِي رَسُولِهِ، وَإِنَّ اللَّهَ لَا أَطْعَمُ طَعَامًا وَلَا أَشْرَبُ شَرَابًا حَتَّى أَذْكَرَ مَا قُلْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.. إلخ ، وفيه قَالَ

2361 - غنيم، سيكولوجيا الشخصية ص 49

2362 - البلاذري، أنساب الأشراف (56/1)

2363 - صحيح البخاري (15/5) 3700

2364 - صحيح مسلم (209/1) 234

2365 - صحيح البخاري (38/1) 131

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ بِأَحَقَّ بِي مِنْكُمْ، وَلَهُ وَالْأَصْحَابِ هِجْرَةٌ وَاحِدَةٌ، وَلَكُمْ أَنْتُمْ، أَهْلُ السَّفِينَةِ، هِجْرَتَانِ»²³⁶⁶

5- الروح المرحمة المنضبطة :

لكنه كان إنما يوظف مزاحه في جده :

ومنه قوله في حديث مغاضبة النبي صلى الله عليه وسلم لأزواجه : فَدَخَلْتُ، فَسَلَّمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،.. فقلت: لَوْ رَأَيْتَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكُنَّا مَعْشَرَ فُرَيْشٍ قَوْمًا نَغْلِبُ النِّسَاءَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَجَدْنَا قَوْمًا تَغْلِبُهُمْ نِسَاؤُهُمْ، فَطَفِقَ نِسَاؤُنَا يَتَلَعَّنَ مِنْ نِسَائِهِمْ،.. فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،²³⁶⁷ وفي الحديث يظهر تكلف عمر في استنباط ما يسر النبي ويضحكه مراراً حتى سُرِّي عنه ورضي ..

6- الصدق

فهو راوي حديث: «يَحْسَبُ الْمَرْءُ مِنَ الْكُذِبِ أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ»²³⁶⁸

وَلَمَّا بَلَغَ عَائِشَةُ، قَوْلَ عُمَرَ، وَإِنَّ عُمَرَ فِي الْمَيْتِ يَعْذِبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ، قَالَتْ: "إِنَّكُمْ لَتُحَدِّثُونِي عَنْ غَيْرِ كَاذِبِينَ، وَلَا مُكَذِّبِينَ، وَلَكِنَّ السَّمْعَ يُضْطَلُّ"²³⁶⁹...

وإنما ينشأ خلق الكذب عن الخوف من الناس، والخوف عن عمر بعيد والكذب عنه أبعد .

7- المواساة :

وهي الشعور بمشاعر الآخرين، ومساندتهم، وتبني عن حس عميق أيضاً، وفي حديث أسرى بدر يقول عمر : "لَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ جُمْتُ، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو بَكْرٍ قَاعِدَيْنِ يَبْكِيَانِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْبِرْنِي مِنْ أَيِّ شَيْءٍ تَبْكِي أَنْتَ وَصَاحِبُكَ؟ فَإِنْ وَجَدْتُ بُكَاءً بَكَيْتُ، وَإِنْ لَمْ أَجِدْ بُكَاءً تَبَاكَيْتُ" ..²³⁷⁰ وهذا عمري منتهى الرقة أن تبكي لبكاء الآخرين ولو لم يصبك ما أصابهم .

8- الحدة :

وهي تعبير عن سرعة الغضب، ولكنها في الوقت نفسه تعبير عن سرعة الرضى، وكذلك كان عمر : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عُمَرَ، وَهُوَ بِعَرَفَةَ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ جُمْتُ مِنَ الْكُوفَةِ، وَتَرَكْتُ بِهَا رَجُلًا يَمْلِكُ الْمَصَاحِفَ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِهِ قَالَ: فَغَضِبَ عُمَرُ، وَانْتَفَخَ حَتَّى كَادَ يَمْلَأُ مَا بَيْنَ شُعْبَتَيْ الرَّجُلِ، فَقَالَ: مَنْ هُوَ وَيُحْك؟ قَالَ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: فَمَا زَالَ يُسْرِى عَنْهُ الْعُضْبُ وَيُطْفَأُ حَتَّى عَادَ إِلَى خَالِهِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهَا²³⁷¹، وغيره كثير .

فمن الجهة الأخلاقية تبدو شخصية عمر شمالية جنوبية : ففيها من الشمالية الجد وترك الملدات وكرهية تضييع الأوقات والحدة والغلظة في مواضع، وفيها من الجنوبية المرح والمزاح والمواساة والرحمة في مواضع²³⁷² .

المطلب الثالث: الجانب الفكري في شخصية عمر كما بصورها الحديث الشريف.

²³⁶⁶ - صحيح مسلم (1946/4) 2503

²³⁶⁷ - صحيح مسلم (1111/2) 1479

²³⁶⁸ - صحيح مسلم (11/1) 5

²³⁶⁹ - صحيح مسلم (641/2)

²³⁷⁰ - صحيح مسلم (1383/3) 1763

²³⁷¹ - مسند أحمد (308/1) 175، و ابن خزيمة في صحيحه (186/2) 1156

²³⁷² - ينظر : حريكو، بوسلة الشخصية ص 63، 64 .

قال في الأبعاد: " الذكاء بالتأكيد جزء متكامل كالطباع والمزاج في الشخصية " 2373
ومراده بالذكاء هنا الفكر بعمومه لا الذكاء الخاص الذي هو عنصر من عناصر الفكر .
ذلك أن الفكر تشكيل من ثلاثة : الأساس ، والفراسة، والقياس.
فالأساس هو القاعدة التي ينطلق منها الفكر وهي في الحالة الإسلامية العلم والدين ، والفراسة هي القدر الإضافي الذي
يرد إليه من خارج أثناء عمله وقد يسمّى الإلهام، والقياس هو النظر في القضايا ومقارنتها وإصدار الأحكام .
ويعتقد سلامة الأساس وصدق الفراسة ينجح القياس وتصح الأحكام.
فلننظر إليهن في عمر رضي الله عنه وما تعلق به من حديث .
1- الأساس :

جاء في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ، شَرِبْتُ، يَعْني، اللَّبَنَ حَتَّى أَنْظُرَ إِلَى الرَّيِّ يَجْرِي
فِي ظُفْرِي أَوْ فِي أَظْفَارِي، ثُمَّ نَأَوَلْتُ عَمَرَ» فَقَالُوا: فَمَا أَوْلَتْهُ؟ قَالَ: «الْعِلْمُ»²³⁷⁴
وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ
عُرْضُوا عَلَيَّ، وَعَلَيْهِمْ قُمْصٌ، فَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثَّدْيَ، وَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ دُونَ ذَلِكَ، وَعُرْضَ عَلَيَّ عَمْرٌ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ اجْتَرَهُ»،
قَالُوا: فَمَا أَوْلَتْهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «الَّذِينَ»²³⁷⁵

وأرى أن من عجائب هذين الحديثين أن النبي صلى الله عليه وسلم أطلق في تأويل كل منهما كلمة واحدة كاملة فقال
في الأول: العلم ، وقال في الثاني الدين . وتعريفهما يعني كمالهما واستغراقهما لكل أفرادها فالعلم في أصله اليقين الذي
لا شبهة فيه ويشمل اتساع المعرفة وعمق النظر وحسن الفهم والتدبير .
والدين يشمل أيضاً اليقين الذي لا شبهة فيه وهو الإيمان والتصديق ويشمل ما يترتب عليه من شعور وسلوك وإتيانٍ
واجتناب وهو التقوى والعمل الصالح.

والصورة في الحديثين تجسيمية حركية جسمت المعنوي بالمحسوس المهم الملابس لحياة الناس وإدراكهم.
ومن هاتين الجهتين العلم والدين يفهم تأويل قصة البقرة والذنب العجيبة الغامضة التي حكها النبي صلى الله عليه وسلم
للناس ثم قال في آخرها : آمنت به وأبو بكر وعمر .
ولا بأس بسياقتها كاملة :

فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، صَلَاةَ الصُّبْحِ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ النَّاسُ، فَقَالَ: "
بَيْنَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقْرَةً إِذْ رَكِبَهَا فَضَرَبَهَا، فَقَالَتْ: إِنَّا لَمْ نُخْلَقْ لِهَذَا، إِنَّمَا خُلِقْنَا لِلْحَرْثِ " فَقَالَ النَّاسُ: سُبْحَانَ اللَّهِ بَقْرَةٌ
تَكَلِّمُ، فَقَالَ: " فَإِنِّي أَوْمِنُ بِهَذَا، أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ، وَعَمْرٌ، - وَمَا هُمَا تَمَّ - وَبَيْنَمَا رَجُلٌ فِي عَنَمِهِ إِذْ عَدَا الذُّئْبُ، فَذَهَبَ
مِنْهَا بِشَاةٍ، فَطَلَبَ حَتَّى كَانَتْهُ اسْتَنْقَدَهَا مِنْهُ، فَقَالَ لَهُ الذُّئْبُ هَذَا: اسْتَنْقَدْتَهَا مِنِّي، فَمَنْ لَهَا يَوْمَ السَّبْعِ، يَوْمَ لَا رَاعِيَ لَهَا
عَيْرِي " فَقَالَ النَّاسُ: سُبْحَانَ اللَّهِ ذُنْبٌ يَتَكَلَّمُ، قَالَ: «فَإِنِّي أَوْمِنُ بِهَذَا أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ، - وَمَا هُمَا تَمَّ -»²³⁷⁶

2373 - عبد الخالق، أبعاد الشخصية، ص 55

2374 - صحيح البخاري (10/5) 3681

2375 - صحيح البخاري (12/5) 3691

2376 - البخاري (174/4) 3471.

ويوم السبع كناية عن الفتن التي تمحم على الناس، فيدعون ماشيتهم هملاً، تُبهُ للسباع، فترتع في السائمة بلا رادع ولا راع، وهذا هو الأصح في تفسيره كما قال النووي وابن حجر²³⁷⁷ واقتصر عليه الإمام السيوطي في شرحه على صحيح مسلم²³⁷⁸.

فقد قص الحديث العجيب للناس بعد صلاة الفجر حيث تصح الأذهان وتقبل الأرواح، في غيبة من أبي بكر وعمر، فأخبر الناس بتصديقهما لهذا الحديث.

والمعان متسعة لا ينبغي تحجيرها، ولكني أستبعد ما قاله ابن بطال رحمه الله: " قضى النبي صلى الله عليه وسلم على أبي بكر وعمر بتصديق كلام البقرة والذئب، الذي توقف الناس عن الإقرار به، حتى احتاج رسول الله أن يقول هذا"²³⁷⁹.

فما أظن الناس يتوقفون في أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدما استقرت نبوته في قلوبهم وعانوا المعجزات وانتظموها في قرآن الفجر المشهود.

فالقضية ليست في نطق البقرة والذئب الذي يستوي في تصديقه المؤمنون، بل هي في منطوقهما، ومفتاح القضية اكتشاف العلاقة بين حديث البقرة وحديث الذئب: البقرة التي تذمرت من صاحبها ووتخته لأنه ركبها ثم ضربها فأخطأ في حقها مرتين، فقالت له: لم تُخلق لهذا إنما خلقتنا للحرث! معبرةً بضمير الجماعة (خلقتنا) لا بالإنفراد، كأنما تعطيه درساً في علم الأحياء ووظائف الحيوانات!.. والذئب الذي توعد صاحب الغنم بيوم السبع حيث لن يتمكن من إنقاذ غنمه من براثن السباع..

والعلاقة بينهما فيما أراه أن القسوة والظلم والطمع وغياب الحكمة والتعسف في استعمال الكون المستخر مثل الذي كان في خبز البقرة، سيؤدي بالضرورة إلى اقتتال الناس ثم ضياع المال بالكلية وهذا يوم السبع.

فالإيمان بمجده الأحوال وإحاطة العقل بمجده الأسباب ونتائجها على تباعد ما بينهما لا يستوي فيه الناس، بل الواقفون عليه هم الأقدر على سياسة البلاد والعباد في طريق السلامة وال عمران وأولهم أبو بكر وعمر. وهذا هو الإيمان المقصود في الحديث، والله أعلم.

والخلاصة: إن العلم والدين هما الأساس المتين الذي تبنى عليه الحكمة الفكرية المؤهلة للسيادة، ثم لا يضر بعد تفاصيل وفروع تنال بالظن ما دام المرء يستند إلى الأساس الأول.

2- الفراسة:

الفراسة رتبان: موهبة تنال بمجدة الذكاء ودقة الملاحظة والقدرة على التخيل والتصور: وهؤلاء هم الثقافة وأمنامهم. وهبة خالصة ترد للفكر من خارجه بغير كسب منه إلا أن يكون كسباً لموجبات هذه الهبة، وهذا هو التحديث والرؤيا والإلهام.

قال ابن الأثير عن الفراسة: " تُقال بمعنيين، أحدهما: ما يوقعه الله تعالى في قلوب أوليائه، فيعلمون أحوال بعض الناس بنوع من الكرامات وإصابة الظن والحدس، والثاني: نوع يتعلم بالدلائل والتجارب والخلق والأخلاق، فتعرف به أحوال الناس"²³⁸⁰.

وعمر ذو الرتيبتين رضي الله عنه.

- بنظر: النووي، شرح صحيح مسلم 15/157، ابن حجر، فتح الباري 1/129. 2377

- بنظر: السيوطي، الديباج على صحيح مسلم 5/376. 2378

- ابن بطال، شرح صحيح البخاري (459/6) 2379

- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (فرس 3/428) 2380

أ- الذكاء والملاحظة والتخيل: وتكون للحاضر والماضي والمستقبل

فمن قراءة الحاضر عند عمر واستيعاب صورته حديث جبريل الشهير ، فعن عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ الشَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ.. وفي آخر الحديث: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ لِي: «يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟» قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ»²³⁸¹.

فوصف عمر لهذا الرجل وملاحظته لسواد شعره وبياض ثوبه بخلاف هيئة المسافرين مع أن هذا الرجل ليس من المدينة ، ثم في ملاحظته لهيئة جلوسه وطريقة سؤاله وتصديقه للجواب ، ثم اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بالكشف عن شخصية الرجل ووظيفته ، كلُّ هذا يشير إلى حضور الذهن ومبلغ الملاحظة وتشوُّف المعرفة عند عمر .
ومن قراءة المستقبل :

ما جاء في حديث سلمة بن الأكوع في الحديبية وخيبر، قال : فَجَعَلَ عَمِّي عَامِرٌ يَرْجُو بِالْقَوْمِ تَاللهِ لَوْلَا اللهُ مَا اهْتَدَيْنَا... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ هَذَا؟» قَالَ: أَنَا عَامِرٌ، قَالَ: «عَمْرٌ لَكَ رُبُّكَ»، فَنَادَى عُمَرُ بِنِ الْخَطَّابِ وَهُوَ عَلَى جَمَلٍ لَهُ: يَا نَبِيَّ اللهِ، لَوْلَا مَا مَتَّعْتَنَا بِعَامِرٍ..²³⁸²
فقد تفرَّس عمر من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أن عامراً على وجه شهادة فتحسّر على فوته، وكذا كان واستشهد عامر رضي الله عنه يومذاك.

ومن قراءة الماضي : ما جاء عن زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إِلَى السُّوقِ، فَلِحِقَّتْ عُمَرَ امْرَأَةٌ شَابَةٌ، فَقَالَتْ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، هَلْكَ زَوْجِي وَتَرَكَ صَبِيَّةً صِغَارًا، وَاللهِ مَا يُنْضِخُونَ كُرَاعًا، وَلَا لَهُمْ زَرْعٌ وَلَا صَرْعٌ، وَخَشِيتُ أَنْ تَأْكُلَهُمُ الضَّبْعُ، وَأَنَا بِنْتُ خُفَّابِ بْنِ إِيمَاءَ الْعِفَارِيِّ، «وَقَدْ شَهِدْتُ أَبِي الْحَدِيثَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». فَوَقَفَ مَعَهَا عُمَرُ وَمَمْ يَمْضِي، ثُمَّ قَالَ: مَرْحَبًا بِنَسَبٍ قَرِيبٍ، ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى بَعِيرٍ ظَهَرَ كَانَ مَرْبُوطًا فِي الدَّارِ، فَحَمَلَ عَلَيْهِ غِرَارَتَيْنِ مَلَأَهُمَا طَعَامًا، وَحَمَلَ بَيْنَهُمَا نَفَقَةً وَثِيَابًا، ثُمَّ نَاولَهَا بِخِطَامِهِ، ثُمَّ قَالَ: اقْتَادِيهِ، فَلَنْ يَفْتِي حَتَّى يَأْتِيَكُمُ اللهُ بِخَيْرٍ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَكْثَرْتَ لَهَا؟ قَالَ عُمَرُ: نَكَلْتُكَ أُمَّكَ، وَاللهِ إِنِّي لَأَرَى أَبَا هَذِهِ وَأَخَاهَا، قَدْ حَاصِرَا جِصْنًا زَمَانًا فَافْتَحَاهُ، ثُمَّ أَصْبَحْنَا نَسْتَفِيءُ سُهُمَانَهُمَا فِيهِ.²³⁸³
وختلافاً لما يظن فإن تخيُّل الماضي وقراءته هو أصعب القراءات وأدق التخيُّلات لبعد العهد بما وتوجه الفكر بطبيعته إلى الحاضر والمستقبل .

وأكثر من يستعيدون الذكريات إنما يتصورون جزءاً منها بغير إحاطة ملابساته وارتباطاته .

فقد بلغ عمر بإكرامها ووعدها بالخير ليس لأن أباهما شهد الحديبية فقط فهذه مرتبة من الذاكرة يشترك بها الناس، ولكن لأنه استحضر مشهد قتال أبيها وأخيها في فتح الحصن رأي العين وفي سياقه مسلسلأ حتى بلغ الرفاهية التي ينعم بها المسلمون وأنها ثمرة من غرس أولئك وجهدهم .

ولا تستغني الأحكام لصحتها عن حسن القراءات الثلاث وقوة التخيُّلات الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل .

ب- فإسرة الإلهام :

تبدأ مراتبه من الرؤيا وتنتهي بالتحدث .

2381 - صحيح مسلم (36/1)

2382 - صحيح مسلم (1433/3) 132

2383 - صحيح البخاري (124/5) 4160

فأما الرؤيا فرؤياه في موته من الرؤى المذكورات في التاريخ:

عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، خَطَبَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَذَكَرَ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ
ثُمَّ قَالَ: إِنِّي رَأَيْتُ كَأَنَّ دِيكًا تَقْرَبُنِي ثَلَاثَ نَفَرَاتٍ، وَإِنِّي لَا أَرَاهُ إِلَّا حَاضِرًا أَجْلِي ..²³⁸⁴

وأما التحديث :

فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ، وَإِنَّهُ
إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذَا مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ²³⁸⁵

وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ» .

والموافقات التي صارت علماً على سيدنا عمر من هذا القبيل :

وقد قال: " وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ: فَعُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ اتَّخَذْنَا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّيً، فَتَزَلْتُ: { وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ

إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّيً } [البقرة: 125] وَأَيُّهُ الْحِجَابُ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ أَمَرْتَ نِسَاءَكَ أَنْ يَخْتَجِرْنَ، فَإِنَّهُ يَكْلَمُهُنَّ الْبِرُّ
وَالفَاجِرُ، فَتَزَلْتُ أَيُّهُ الْحِجَابُ، وَاجْتَمَعَ نِسَاءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْغَيْبَةِ عَلَيْهِ، فَعُلْتُ لَهُنَّ: { عَسَى رَبُّهُ إِنْ

طَلَّقَكَ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ }، فَتَزَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ²³⁸⁶

قال ابن حجر: "وَلَيْسَ فِي تَخْصِيصِهِ الْعَدَدَ بِالثَّلَاثِ مَا يَنْفِي الزِّيَادَةَ عَلَيْهَا لِأَنَّهُ حَصَلَتْ لَهُ الْمُوَافَقَةُ فِي أَشْيَاءَ غَيْرِ هَذِهِ
مِنْ مَشْهُورِهَا فَصَنَّهُ أُسَارَى بَدْرٍ وَقِصَّةُ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُتَنَافِقِينَ وَهَمَّا فِي الصَّحِيحِ .. وَأَكْثَرُ مَا وَقَفْنَا مِنْهَا بِالتَّعْيِينِ عَلَى
خَمْسَةِ عَشَرَ " 2387 .

وأما النبوة فقد ختمت برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : «لَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ لَكَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ»²³⁸⁸ .

3- القياس:

إن دقة الملاحظة وملكة التخيل إذا انضم إليها العلم بالنظائر والفروق تمكن المرء من القياس وأجاد الاستنباط .

وقد امتدح النبي صلى الله عليه وسلم قياس عمر واستنباطه :

فَعَنْ أَبِي قَتَادَةَ، قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «إِنَّكُمْ تَسِيرُونَ عَشِيَّتَيْكُمْ وَلَيْلَتَيْكُمْ، وَتَأْتُونَ الْمَاءَ إِنْ
شَاءَ اللَّهُ غَدًا»، فَأَنْطَلَقَ النَّاسُ لَا يَلْوِي أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ، .. وَقَصَّ الْخَبْرَ حَتَّى ذَكَرَ تَخَلُّفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعِضٍ
الْقَوْمِ عَنِ النَّاسِ حَتَّى قَالَ: «مَا تَرَوْنَ النَّاسَ صَنَعُوا؟» قَالَ: ثُمَّ قَالَ: «أَصْبَحَ النَّاسُ فَقَدُوا نَبِيَّهُمْ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ:
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَكُمْ، لَمْ يَكُنْ لِيُخَلِّفْكُمْ، وَقَالَ النَّاسُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيَّنَّ أُيُوبَكُمْ،
فَإِنْ يُطِيعُوا أَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ يَتْرُسُّدُوا ..» .

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بحسن قياس أبي بكر وعمر وصحة تعليلهم واستنباطهم وأن لو أطاعهما الناس
لرشدوا .

ومن ثقة النبي صلى الله عليه وسلم برأيهما طلبه المشورة منهما ، وفي السير : وقال شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن
بن غنم، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له أبو بكر وعمر: إن الناس يزيدهم حرصاً على الإسلام أن يروا عليك
زياً حسناً من الدنيا فقال: "أفعل، وإم الله لو أنكما تتفقان لي على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبدا"²³⁸⁹ .

2384 - صحيح مسلم (396/1) 567

2385 - صحيح البخاري (174/4) 3469

2386 - صحيح البخاري (89/1) 402

2387 - ابن حجر، فتح الباري (505/1)

2388 - الحاكم، المستدرک علی الصحیحین (92/3) 4495 - عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ « هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ إِسْنَادًا، يَمُّ بِحُرَّاهُ » وَوَقَّعَهُ الذَّهَبِيُّ.

وقد قوى ابن حجر إسناد هذه الرواية واستدل بها للرأي القائل إن أمر الله لنبية بالمشاورة مختص بأبي بكر وعمر²³⁹⁰. والمستشار مستشير ، وقال حافظ إبراهيم في عمرته:

و ما استبد برأي في حكومته إن الحكومة تعري مستبديها

رأي الجماعة لا تشقى البلاد به رغم الخلاف ورأي الفرد يشقىها²³⁹¹

فكان عمر يكثر من استشارة أهل الرأي بل ويقسمهم إلى طبقات وأنواع لعلمه بتشابه الفكر العام رغم الفروق الفردية . وقد صح أن عمر لما خرج إلى الشام فشارف عليها لقيه أمراء الأجناد، فأخبروه بطاعون الشام فاستشار المهاجرين فاحتلوا فاستشار الأنصار فاحتلوا فاستشار مشيخة قريش من مسلمة الفتح فاتفقوا على الرجوع عنه. فأخذ برأيهم. وفيه : " فَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ: أَفَرَأَا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟ فَقَالَ عُمَرُ: لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ؟ نَعَمْ نَفَرٌ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبْلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ غُدُونَانِ، إِخْدَاهُمَا خَصْبَةً، وَالْأُخْرَى جَدْبَةً، أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ، وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ؟" .²³⁹²

فلم يحمل عمر الناس على رأي المهاجرين والأنصار ومطلق توكلهم وتسليمهم ، وحملهم على رأي مشيخة قريش، وحاجه أبو عبيدة فحجّه عمر بعمق التحليل والإدراك والمثال المحسوس.

وقد بلغ من أمره في الاستشارة أنه كان يستشير الصبيان لصفاء عقولهم وصحة فطرتهم وتوقد أذهانهم، ففي مناقب عمر لابن الجوزي قال : " عن يوسف بن يعقوب الماحشون قال: قال لي ابن شهاب ولأخ لي ونحن صبيان أحداث: " لا تحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم فإن عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر دعا الصبيان فاستشارهم يبتغي حدة عقولهم"²³⁹³.

وهذا من عمر ليغرس الفكر الحر والمسؤولية في عقولهم الباطن وهو صلب العلم الذي سمي التفكير الإيجابي المعروف بأنه : " الانتفاع بقابلية العقل اللاواعي للاقتناع بشكل إيجابي"²³⁹⁴.

فيعدّهم بذلك ليكونوا حملة المستقبل .

وقد كان عمر في قياسه دؤارا مع العلة:

فَعَنْ يَعْلى بْنِ أُمَيَّةَ، قَالَ: قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ، إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا} فَقَدْ أَمَرَ النَّاسُ، فَقَالَ: عَجِبْتُ بِمَا عَجِبْتُ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ «صَدَقَهُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِمَا عَلَيْكُمْ، فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»²³⁹⁵

مقدّمًا للنص:

عَنْ سَالِمٍ، أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ قَالَ: قَبِلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الْحَجَرَ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَّ وَاللَّهِ، لَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّكَ حَجَرٌ، وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقْبَلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ»²³⁹⁶

مستشرفاً للنتائج:

2389 - الذهبي، سير أعلام النبلاء (ال خلفاء الراشدون، 72)

2390 - ينظر: ابن حجر، فتح الباري (340/13)

2391 - حافظ إبراهيم، المعرّية، ص83.

2392 - صحيح البخاري (130/7) 5729

2393 - ابن الجوزي، مناقب عمر، 182.

2394 - فبرا يفر، التفكير الإيجابي، ص 12.

2395 - صحيح مسلم (478/1) 686

2396 - صحيح مسلم (925/2) 1270

ففي حديث سؤاله عن الفتنة ، قال حذيفة : «فُلْتُ: مَا لَكَ وَلَهَا، يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ إِنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مُغْلَقًا، قَالَ: أَفَيْكُسُّرُ الْبَابُ أَمْ يُفْتَحُ؟ قَالَ: فُلْتُ: لَا، بَلْ يُكْسَرُ، قَالَ: ذَلِكَ آخَرَى أَنْ لَا يُغْلَقُ أَبَدًا» متجرداً عن العصبية:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قَالَ: كَانَ عُمَرُ يَقُولُ: «أَبُو بَكْرٍ سَيِّدُنَا، وَأَعْتَقَ سَيِّدَنَا يَعْنِي بِاللَّامِ»²³⁹⁷ ولا يعارضه بعض الظواهر مثل خبر نافع بن عبد الحارث، أنه لَقِيَ عُمَرَ بِعُسْفَانَ، وَكَانَ عُمَرُ يَسْتَعْمِلُهُ عَلَى مَكَّةَ، فَقَالَ: مَنْ اسْتَعْمَلْتَ عَلَى أَهْلِ الْوَادِي، فَقَالَ: ابْنُ أُبَيٍّ، قَالَ: وَمَنْ ابْنُ أُبَيٍّ؟ قَالَ: مَوْلَى مِنْ مَوَالِينَا، قَالَ: فَاسْتَحْلَمْتُ عَلَيْهِمْ مَوْلَى؟ قَالَ: إِنَّهُ قَارِيٌّ لِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِنَّهُ عَالِمٌ بِالْفَرَائِضِ، قَالَ عُمَرُ: أَمَا إِنَّ نَبِيَّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا، وَيَضَعُ بِهِ الْآخَرِينَ»²³⁹⁸.

فهذا ليس تعصبا حفاً إنما هو سياسة يصلح بها الأمر ، وإنما يكشف عن عصبية لو أنه قبل بتولية مولى قبل الكشف عن مقدار علمه ، فيكون قبوله مبنياً عن عقدة متأصلة في النفس تدفعه لمحاولة التستر منها كما يجري الآن في بعض البلاد من تعمد تولية رجل من الأقليات ونحو ذلك .. فيمكن أن نقول : في بعض العصبية تجرد عن العصبية. عالماً في نفسه المقدرة :

قَالَ عمر: "لَمَّا اعْتَزَلَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِسَاءَهُ... وَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: {وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحُوفِ أَدَاغُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ} [النساء: 83] فَكُنْتُ أَنَا اسْتَنْبِطْتُ ذَلِكَ الْأَمْرَ، وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آيَةَ التَّخْيِيرِ"²³⁹⁹.

وحرري من اجتمعت به هذه الصفات : الاستشارة ، والعلم بالعلل، وتقديم النص، واستشراف النتائج، والتجرد عن العصبية، والثقة بالنفس، أن يكون مبدعاً يتقدم العمران على يده ، هذا معه صحة أساسه وقواعده وفيوض من الإلهام الإلهي :

فلا عجب يكثر قولهم فيه: أول من فعل كذا، فهو أول من أنشأ الديوان ، وأول من نظم النقد ، وأول من أقام الحسبة وغير ذلك من أصول العمران . كما بين ابن خلدون²⁴⁰⁰ . الخاتمة :

وهكذا بلغنا من البحث آخره ، ولم يكن سهلاً درس شخصية عمر وتحليلها ، كيف وشخصه شخص أمة ، وثالث ثلاثة قام بهم الإسلام! ، وحسبنا فيه كلمة علي يرثيه : وَذَلِكَ أَنِّي كُنْتُ أَكْثَرَ أَسْمَعُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: جِئْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، وَدَخَلْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، وَخَرَجْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ"²⁴⁰¹ .

وما وقع من اقتران الثلاثة وتلازمهم في العقل الباطن للصحابة وللأمة من بعدهم ، كقول أنس في حديث أنت مع من أحببت : "فَأَنَا أَحَبُّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرُ"²⁴⁰² .

نتائج البحث:

2397 - صحيح البخاري (27/5) 3754

2398 - صحيح مسلم (559/1) 269

2399 - صحيح مسلم (1105/2) 1479

2400 - ينظر: ابن خلدون، المقدمة 407/1، 427، 443

2401 - صحيح مسلم (1858/4) 2389

2402 - صحيح البخاري (12/5) 3688

- شخصية عمر رضي الله عنه متكاملة في الأبعاد الثلاثة النبوية والأخلاقية والفكرية . 1-
- حاز عمر العلميّة في الأبعاد الثلاثة، فهو القوي العادل المحدث . 2-
- الجانب الذي يميّزُ النقص فيه في شخصية عمر هو الغلظة والشدة ، وهذا الجانب وراثي في بني عدي بن كعب، 3-
- لكن الإسلام حوّل هذا النقص إلى طاقة إيجابية متقدمة استفاد منها المسلمون وأقامت لهم دولتهم.
- على قياس بوصلة الشخصية نرى أن طبيعته شماليةً من جهة الجد والحدة والطموح والسيطرة، جنوبية من جهة 4-
- الإحساس والغيرة وما يرافقها من كرم ورحمة ، شرقية من حيث الدقة والالتزام والمثابرة، غربية من حيث التحرر والانطلاق والإبداع ، ورأينا كيف وُصف بالأولية في الابتكارات العمرانية الاجتماعية .
- والأشخاص الذين يستوعبون جهات البوصلة هم قادة الإنسانية .
- الرؤى الأربع للنبي صلى الله عليه وسلم في حق سيدنا عمر تمثل شخصيته : فهو العبقري ، الغيور، المتحقق بالعلم 5-
- والدين.
- وفي ثنايا هذه النتائج العامة مرت نتائج وتحقيقات خاصة من مثل اكتشاف العلاقة بين قصة البقرة والذئب ، وأن رواية القوي بدل العبقري هي رواية بالمعنى ، والبحث بطبيعته تحليلي مفعم بالنتائج لكنني ذكرت أصول النتائج وحسب.
- التوصيات :
- أعتقد أن نجاح البحث في رسم شخصية عمر رضي الله عنه وفق الأحاديث الصحيحة ، وتحليلها وفق علم الشخصية ليرغّبني غلى تكرار التجربة مع سائر الصحابة رضي الله عنهم وهي تجربة فذة جديدة أوصي بها الباحثين، والله أعلم.
- المصادر والمراجع
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات (توفي 606هـ) ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، ت: محمود الطناحي و طاهر الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (توفي: 510هـ / 1116م). مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، مكتبة ابن خلدون، الإسكندرية .
- ابن بطل، أبو الحسن علي بن خلف (توفي: 449 هـ). شرح صحيح البخاري . مكتبة الرشد، الرياض..
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (توفي 852هـ). فتح الباري، ت : محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت ، 1379 هـ .
- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون (2004م). (تحقيق: عبدالله الدرويش). دمشق: دار يعرب. (توفي: 808هـ)
- ابن فارس ، أبو الحسين أحمد القزويني (المتوفى: 395هـ) ، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399 هـ - 1979م.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام الهروي (- 224هـ) ، غريب الحديث ، ت: د. محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي ، بيروت، الطبعة الأولى ، 1396هـ.
- (توفي 279هـ) ، جُملمن أنساب الأشراف، ت: د. سهيل زكار، د. رياض زركلي، دار - البلاذري، أحمد بن يحيى الفكر ، بيروت، إعادة طبع عن الأولى : 1417هـ، 1996م.
- الحاكم ، أبو عبدالله محمد النيسابوري (توفي 405هـ). المستدرکعلما الصحیحین ، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار (الكتب العلمية، بيروت، ط1 1990م).

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (توفي 748 هـ) ، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط ، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة 1413 هـ، 1993 م.
- السيوطي ، حلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (توفي 911 هـ). الديبا حخلصحيح مسلم بن الحجاج، ت: أبو اسحاق الحويني، دار ابن عفاان، الخبر (السعودية) ، ط1 (1996 هـ).
- المعجم الكبير ، ت: حمدي بن عبد الحميد السلفي ، مكتبة العلوم - الطبراني، سليمان بن أحمد (توفي 360 هـ) ،
والحكم ، الموصل ، ط2: 1404 هـ ، 1983 م.
- العقاد ، عباس محمود (توفي: 1964م) ، عبقرية عمر ، هنداوي للتعليم والثقافة، مصر .
- القاري، ملا علي (توفي 1014 هـ) ، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، بعناية: صدقي العطار، دار الفكر ، بيروت،
ط1: 1412 هـ، 1992 م.
- الموطأ ، للإمام مالك بن أنس الأصبحي (توفي 179 هـ) ، ت : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث ، مصر .
(-النووي) محي الدين يحيى بن شرف . (ت 676 هـ). شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث، بيروت ، ط2 . (1392 هـ).
- الهيثمي ، نور الدين علي بن أبي بكر (توفي 807 هـ) ، مجمع الزوائد ومبعض الفوائد ، الحافظ ، دار الكتب العلمية،
بيروت، ط: 1988.
- جريكو وتيرنز ، دايان تيرنز و ثلما جريكو ، بوصلة الشخصية، ترجمة د. حمود الشريف ، مكتبة جرير ، الرياض، ط:
6، 2006 م.
- حافظ إبراهيم (توفي: 1932 م) . . عمر مناقبه وأخلاقه (أو العمرية) مطبعة الصباح ، مصر (1918 م) ..
- دملخي، إبراهيم، الألوان نظرياً وعملياً ، منشورات جامعة دمشق ، 1420 هـ، 1999 م.
- سنن ابن ماجه ، محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني (توفي 275 هـ) ، ت : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر،
بيروت .
- سنن الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى (-279 هـ) ، ت : أحمد شاكر ، دار إحياء التراث ، بيروت .
- صحيح ابن خزيمة ، محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري، ت: د. محمد مصطفى الأعظمي،
المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط: 1390 هـ - 1970 م.
- صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (توفي: 256 هـ). دار السلام / الرياض ، ودار الفيحاء /
(دمشق . ط2 . 1419 هـ ، 1999 م) وفق ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي
- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (توفي: 261 هـ) ، ت : محمد فؤاد عبد الباقي،
دار عالم الكتب ، الرياض، ط1 : 1417 هـ ، 1996 م.
- عبد الخالق ، أحمد، أبعاد الشخصية، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ط4: 1987.
- عبد النور، جهور ، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1: 1979.
- غنيم ، سيد محمد ، سيكولوجيا الشخصية ، دار النهضة العربية، القاهرة، 1975.
- فيرا بيفر. التفكير الإيجابي ، ترجمة ونشر مكتبة جرير ، الرياض . ط: 8 معادة 2011 م ،
- مسند الإمام أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241 هـ) ، ت: شعيب الأرنؤوط - مؤسسة
الرسالة، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م

-Buss, D. M. Evolutionary Criteria for Considering an. Emotion : Jealousy
as an Illustration . *Emotion Review*, Vol. 6, No. 4 (October 2014).