

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

**KUR'AN'DA YÖNETİM AHLAKI**

Doktora Tezi

HAYDAR BEKİROĞLU

İstanbul 2022

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

**KUR'AN'DA YÖNETİM AHLAKI**

Doktora Tezi

HAYDAR BEKİROĞLU

Danışmanı: PROF. DR. MURAT SÜLÜN

İstanbul 2022

## ÖZET

İlahi vahiy eseri olan Kur'an'ın muhatabı insandır. İnsan ise varlığını sürdürebilmek için tarih boyunca yaşadığı çevreyle iletişim ve etkileşim içerisinde olma ihtiyacı duymuş, böylelikle toplumlar oluşmuştur. Cemiyet halinde yaşama olgusu beraberinde aileden devlete, küçük, orta ve büyük ölçekli organizasyonların teşkilini gerekli kılmıştır. Yönetimsel alanın farklı izdüşümlerini ifade eden bu yapıların her biri insanlığın yararı için kurulan organizasyonlar olmakla beraber zamanla yozlaşmalarla yüzleşilmiş, insanı ve toplumu ahlaki bozulmalardan korumak ve mutlak hakikate götüren yolu göstermek üzere Allah tarafından peygamberler aracılığıyla ilahi vahiy gönderilmiştir.

Toplumsal yaşantının vazgeçilmezi olan yönetim, toplumun ahlaki değerlerle ilişkisini doğrudan etkiler. Aynı şekilde toplumun ahlaki yapısı da yönetimin karakterini şekillendirir. Bu nedenle olmalıdır ki yönetim ilkeleri ve yöneticilerin nitelikleri konusu, Kur'an'ın üzerinde durduğu meseleler arasında yer almıştır. Vahyi insanlara tebliğ etme yükümlülüğü bulunan peygamberler de toplumda bir ıslah düzeni inşa etmeye çalışmış ve her türlü yozlaşmaya karşı mücadele etmişlerdir. Kur'an âyetlerinde bu mücadelelerin örneklerine sıklıkla rastlamak mümkündür.

Tarih boyunca yönetim ile ahlak arasındaki ilişki tartışma konusu olmuş, geliştirilen teorilerin her biri, yönetimin ahlakla ilişkisini güçlendirmeyi amaçlamıştır. Günümüzde de yönetim etiği meselesi münakaşa konusu olmaya devam etmektedir. Kur'an'ın yönetim ahlakıyla ilgili yaklaşımlarından hareketle günümüz tartışmalarına ışık tutacak ilmi çalışmaların yapılması bu açıdan önemli bir ihtiyaca tekabül etmektedir.

Bu doğrultuda tezimizde Kur'an'da yönetim ahlak ilişkisi üç bölümde ele alınmıştır. Birinci bölümde yönetimle ve ahlakla ilgili Kur'an kelimelerinin anlam çerçevesi analiz edildikten sonra etik ve ahlak kavramlarının karşılaştırılması yapılmıştır. İkinci bölümde ahlaki yönetim ilkeleri, üçüncü bölümünde ise yönetimin ahlakiliğini ortadan kaldıran durumlar Kur'an ayetleri ile peygamberlerin hayatlarından örnekler ve hadisler çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmiştir. Böylelikle yönetim hakkındaki her iki normatif durumun mukayesesi yapılmıştır. Ayrıca, tezimizde çağdaş yönetim etiği kuramları da dikkate alınarak incelenmiş ve neticede Kur'an ayetlerinden hareketle günümüzde bir yönetim ahlakı perspektifinin oluşturulabileceği kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Yönetim ve Ahlak, Yönetim Etiği.

## ABSTRACT

### ADMINISTRATIVE ETHICS ACCORDING TO QUR'AN

HAYDAR BEKİROĞLU

The addressee of the Qur'an, as composition of divine revelation, is human being. Human being, in order to survive, has needed throughout history to be in communication and interaction with the environment in which he lived; thus, societies have been formed. The fact of living in a society necessitated the establishment of small, medium and large-scale organizations from family to state. The fact of living in a form of society necessitated the establishment of small, medium and large-scale organizations from family to state. Each of these structures which express different projections of the administrative field are organizations established for the benefit of humanity but at the same time there has been a confrontation with the corruption over the time and therefore the divine revelation was revealed by God through prophets to protect people and society from moral deterioration and to show the way that leads to absolute truth.

Administration, which is indispensable for social life, directly affects the relationship of society with moral values. Likewise, the moral structure of the society shapes the character of the administration. That's why the issue of administrative principles and the qualifications of administrators has been among the issues that the Qur'an focuses on. The prophets, who were obliged to convey the revelation to people, also tried to establish a reform order in the society and struggled against all kinds of corruption. It is possible to coincide examples of these struggles in the verses of the Qur'an frequently.

Throughout history, the relationship between administration and morality has been the subject of discussion, and each of the developed theories aimed to strengthen the relationship of administration with morality. Today, the issue of administration ethics continues to be a subject of debate. In this respect, it is an important need to carry out scientific studies that will shed light on today's debates, based on the Quranic approaches to administrative ethics.

In this direction, within my thesis, the relationship between administration and morality in the Qur'an is being discussed under three chapters. In the first chapter, after analyzing the semantic framework of the Quranic words related to administration and morality, the concepts of ethics and morality were compared. In the second chapter, the principles of moral administration and in the third chapter, the situations that eliminate the morality of the administration are evaluated within the framework of the verses of the Qur'an, through examples from the lives of the prophets and hadiths. Thus, a comparison of both normative situations about administration was made. In addition, the theories of contemporary administration ethics have been examined and as a result, it has been concluded with an opinion that a perspective of administration ethics can be formed today, based on the verses of the Qur'an.

**Keywords:** Tafsir (Interpretation), Qur'an, Administration and Ethics, Administrative Ethics,



## ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm içerdği evrensel ilke ve değerlerle insanın, toplumun ve evrenin ıslahı konusunda yol gösterici olan, Hz. Muhammed (sav.)'in örnekliliyle ilke ve değerleri somutlaşan, kaynağını ilahi vahiyden alan bir kitaptır. Kur'an, insan ve toplum hayatını sadece analiz edip değerlendiren bir kitap değil, aynı zamanda ona yön veren, şekillendiren, ıslah eden ve karşılaşılabileceği yozlaşmaları engelleyen dinamik bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla insan ve toplum yaşantısının diğer alanlarında olduğu gibi, yönetim sahasında da ilke ve prensipler koyan Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinden hareketle tarihin hemen her döneminde yönetime ve yöneticiliğe dair meseleler Müslüman muhakkiklerin konuları arasında yer almıştır.

Yönetimin ahlaki değerlere ve ilkelere bağlılığı, yöneticilerin de bu ilkeler çerçevesinde hareket etmeleri, Kur'an'ın hedeflediği salih insan, salâh bulmuş toplum ve ıslahın egemen olduğu evrensel düzen açısından önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Yeryüzünde ve tabiatıta ortaya çıkan her türlü fesadın insanlar tarafından verilen kişisel yahut yönetsel kararların mahsulü olduğu düşünüldüğünde, Kur'an'ın ıslah düzeni oluşturmaya yönelik hükümleri günümüzde de canlılığını korumaktadır. Kur'an'ın toplumlarda yaşanan çöküşler ve yükselişlerle yönetimin temel ahlaki ilkeleri arasında kurduğu ilişkiyi gerek ahkâma gerekse tarihe dair ayetlerden çıkarsamak mümkündür.

Yönetimde erdem yahut ahlak arayışı ilk dönemlerden itibaren teologların, filozofların ve politikacıların gündeminde olmuş, bu konuda üretilen teoriler aynı zamanda toplumların dünya görüşlerine ve siyasal yapılanmalarına da şekil vermiştir. İnsanın ve toplumun tarih boyunca yaşadığı süreçler, son çağlarda yaşanan baş döndürücü bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı fırsatlar ve tehditler, insanı fitrat-bilim-moral değerler üçgeninde farklı sorunlarla karşı karşıya getirmiş, insanların gerek yaşadıkları toplumlarda, gerekse küresel ölçekte 'adalet' kavramına duydukları güvensizlik, insana emanet edilen dünyayı şiddet, eşitsizlik, gelir dağılımı dengesizliği vb. pek çok yönetsel sorunla yüzleştirmiştir. Bunun sonucunda; 20'nci yüzyıldan itibaren, bilim, çevre ve eğitim alanlarında olduğu gibi siyaset ve yönetim alanında da etik değerlere vurgu yapılması ihtiyacı güçlenmiştir.

Yönetim ahlakı ya da yönetsel etik konularına Kur'an ayetleri ve tefsirlerdeki izdüşümleri açısından yaklaşmak ve konuyu modern dünyanın eşitlik, özgürlük, insan hakları gibi kavramlara yüklediği anlamlarla karşılaştırmak, vahyin ilkelerinin ve ilahi teşriin gerçekleştirmek istediği hedeflerin güncel hayattaki işlevselliğini anlamaya katkı sağlayacak nitelikte kıymetli veriler sunacaktır. Bu yönüyle bu çalışma, yönetim ahlakı konusunda farklı ilim dallarının kesiştiği ortak noktayı interdisipliner bir metotla araştırarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Tezimizin başlığında yer verilen *yönetim* ve *ahlak* kavramları; emir, hüküm, idare etme, hükmetme, velayetini yürütme gibi yönetsel alanlarla ve iman, ahlak, etik ve moral gibi değerler sistemiyle iç içe olduğu gibi, hukukilik, hesap verebilirlik, sürdürülebilirlik ve ölçülebilirlik gibi yapısal

boyutlarla da ilintilidir. Dolayısıyla, çalışmanın kavramsal çerçevesi, belirtilen üç dinamiği ortaya çıkaracak şekilde sınırlandırılmıştır.

Yönetimde etik arayışları içerisinde bulunduğumuz çağın en önemli ihtiyaçları arasında yer almaktadır. Batılı toplumlarda bu konuda müesseseler oluşturulmuş, üniversiteler bünyesinde akademik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Ülkemizde de yönetim etiği alanında müesseseleşme süreçleri başlatılmış, etik ilkeler belirlenmiş, etik kurulları oluşturulmuş ve hem yöneticilerin hem de yönetilenlerin bu konudaki farkındalığını artırmaya yönelik çalışmalara önem verilmiştir. Yönetim etiği tartışmalarına Kur'an açısından bir bakış açısı geliştirmenin hem dünyadaki hem de ülkemizdeki yönetim etiği veya etik yönetim arayışlarına katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu nedenle tezimiz, Kur'an perspektifini merkeze almakla birlikte tarihi süreci, güncel tartışmaları ve diğer disiplinlerin bu konudaki yaklaşımlarını bütüncül olarak ele almaktadır.

Bu arada; uzun yıllar yürüttüğüm müfettişlik, daire başkanlığı ve genel müdürlük gibi idari görevler sırasında edindiğim deneyimler de yönetim ahlakı alanında çok boyutlu çalışmalara duyulan ihtiyacı gözlemlememe vesile olmuş ve bu tez konusunu seçmemde etkin rol almıştır. Dolayısıyla bu çalışma literatürden elde edilen verilerin yanı sıra uzun süreli yöneticiliğin deneyimini ve gözlemlerini de barındırmaktadır.

Kur'an'ın yönetim ahlakına dair ilkelerinin anlaşılmasına katkı sağlaması ümidiyle yaptığım bu çalışmanın her aşamasında kendisinden istifade ettiğim değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Murat SÜLÜN'e, tez izleme komisyonundaki katkıları sebebiyle Prof. Dr. Ömer ÇELİK ile Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR'a ve araştırmalarım sırasında kendilerinden istifade ettiğim tüm kıymetli hocalarıma teşekkür ederim.

Kur'an'ı anlama arayışımın bir neticesi olan bu çalışmamı ikmal etmeye beni muvaffak kılan Cenâb-ı Allah'a şükrediyor, beşer olmam cihetiyle dikkatimden kaçmış olan hususların geliştirilmesinde sunacakları katkıları sebebiyle araştırmacılara ve okuyuculara teşekkür ediyorum.

Haydar BEKİROĞLU

Ankara 2022

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                             |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| ÖZET .....                                                                                  | i         |
| ABSTRACT .....                                                                              | ii        |
| ÖNSÖZ .....                                                                                 | iv        |
| KISALTMALAR.....                                                                            | x         |
| GİRİŞ .....                                                                                 | 1         |
| <b>1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ .....</b>                                         | <b>1</b>  |
| <b>3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....</b>                                                         | <b>4</b>  |
| <b>4. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI.....</b>                                            | <b>5</b>  |
| <b>5. İLGİLİ LİTERATÜR VE TEZİN LİTERATÜRE KATKISI.....</b>                                 | <b>6</b>  |
| <b>BİRİNCİ BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....</b>                                               | <b>10</b> |
| <b>1.1. KUR'AN'DA YÖNETİME İLİŞKİN KELİMELEİN ANLAM ÇERÇEVESİ .....</b>                     | <b>10</b> |
| 1.1.1. Doğrudan Yönetim Olgusunu İfade Eden Kelimeler: Emir, İmamet ve Hüküm .....          | 11        |
| 1.1.1.1. Emir .....                                                                         | 11        |
| 1.1.1.2. İmâmet .....                                                                       | 17        |
| 1.1.1.3. Hüküm .....                                                                        | 19        |
| 1.1.2. Yönetimin Bireyin ve Kamunun Menfaatini Gözetme Boyutu: Velayet, Riayet ve İdare.... | 21        |
| 1.1.2.1. Velayet.....                                                                       | 22        |
| 1.1.2.2. Riayet.....                                                                        | 24        |
| 1.1.2.3. İdare .....                                                                        | 27        |
| 1.1.3. Yönetimde Sürdürülebilirlik: Hilafet ve Mülk .....                                   | 30        |
| 1.1.3.1. Hilafet .....                                                                      | 30        |
| 1.1.3.2. Mülk.....                                                                          | 33        |
| 1.1.4. Yönetimin Otorite ve Gücü: Sultan .....                                              | 36        |



|                                                                       |            |
|-----------------------------------------------------------------------|------------|
| 1.1.5. Yönetimin Planlamaya Dayanması: Tedbir .....                   | 42         |
| <b>1.2. KUR'AN'DA AHLAKA İLİŞKİN KELİMELERİN ANLAM ÇERÇEVESİ.....</b> | <b>46</b>  |
| 1.2.1. Yaratılış .....                                                | 47         |
| 1.2.2. Karakter .....                                                 | 49         |
| 1.2.3. Gelenek.....                                                   | 52         |
| <b>1.3. ETİK VE AHLAK KARŞILAŞTIRMASI .....</b>                       | <b>55</b>  |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM: KUR'ÂN-I KERÎM'E AHLAKÎ YÖNETİM İLKELERİ .....</b>   | <b>61</b>  |
| <b>2.1. Hukukilik.....</b>                                            | <b>65</b>  |
| 2.1.1. Hukuk ve Düzen .....                                           | 66         |
| 2.1.2. Hukukiliği Amaç Edinmek.....                                   | 68         |
| 2.1.3. Islah Anlayışını Merkeze Almak.....                            | 71         |
| 2.1.4. Hukukun Üstünlüğünü Tüm Alanlara Yayımak.....                  | 75         |
| 2.1.5. Temel Hak ve Özgürlüklerin Güvence Altına Alınması .....       | 78         |
| <b>2.2. Sorumluluk .....</b>                                          | <b>79</b>  |
| 2.2.1. Dinî Sorumluluk .....                                          | 83         |
| 2.2.2. Vicdani Sorumluluk.....                                        | 86         |
| 2.2.3. Toplumsal Sorumluluk .....                                     | 92         |
| <b>2.3. Hesap Verebilirlik .....</b>                                  | <b>97</b>  |
| 2.3.1 Şeffaflık .....                                                 | 100        |
| 2.3.2. Denetlenebilirlik .....                                        | 102        |
| <b>2.4. Adalet.....</b>                                               | <b>108</b> |
| 2.4.1. Eşitlik/Denklik .....                                          | 109        |
| 2.4.2. Denge/İtidal.....                                              | 113        |
| 2.4.3. Hakkaniyet/İnsaf.....                                          | 114        |
| 2.4.4. Tarafsızlık .....                                              | 116        |
| <b>2.5. Merhamet .....</b>                                            | <b>118</b> |
| <b>2.6. Ehliyet ve Liyakat.....</b>                                   | <b>122</b> |
| 2.6.1. Ehliyet .....                                                  | 123        |
| 2.6.2. Liyakat.....                                                   | 126        |

|                                                       |            |
|-------------------------------------------------------|------------|
| <b>2.7. Dürüstlük</b>                                 | <b>130</b> |
| 2.7.1. Doğruluk ve İyilik                             | 131        |
| 2.7.2. İstikamet                                      | 134        |
| <b>2.8. Güvenilirlik</b>                              | <b>136</b> |
| 2.8.1. Güven Toplumu İnşa Edebilmek                   | 136        |
| 2.8.2. Yönetim Sisteminin Güvenilirliği               | 141        |
| 2.8.3. Yöneticinin Güvenilirliği                      | 142        |
| 2.8.4. Haklardan Eşit Yararlanabilme Güvencesi        | 147        |
| 2.8.5. İç Çatışmalara Karşı Güvenilirlik              | 150        |
| <b>2.9. Katılımcılık</b>                              | <b>152</b> |
| 2.9.1. Katılımcılığın Aslî Unsuru olarak Şûra         | 153        |
| 2.9.2. Katılımcılığı Toplumsal Tabana Yayımak: Ma'ruf | 158        |
| <b>2.10. Kamu Yararı</b>                              | <b>161</b> |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KUR'ÂN-I KERÎM'E GÖRE GAYRIIAHLAKÎ YÖNETİMİN GÖSTERGELERİ

.....168

|                                       |            |
|---------------------------------------|------------|
| <b>3.1. Hukuksuzluk</b>               | <b>169</b> |
| 3.1.1. Keyfilik                       | 172        |
| 3.1.2. Zulüm                          | 175        |
| 3.1.3. Kibir                          | 179        |
| <b>3.2. Yozlaşma</b>                  | <b>182</b> |
| 3.2.1. Yolsuzluk                      | 184        |
| 3.2.2. Rüşvet                         | 186        |
| 3.2.3. Hediye Yoluyla Menfaat Sağlama | 189        |
| <b>3.3. Ayrımcılık</b>                | <b>191</b> |
| 3.3.1. Cinsiyet Ayrımcılığı           | 193        |
| 3.3.2. Etnik ve Sınıfsal Ayrımcılık   | 195        |
| 3.3.3. Engellilere Yönelik Ayrımcılık | 198        |
| 3.3.4. Ekonomik Ayrımcılık            | 199        |
| <b>3.4. Kayırmacılık</b>              | <b>201</b> |
| 3.4.1. Akraba Kayırmacılığı           | 204        |

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| 3.4.2. Hizipçilik ..... | 208 |
| SONUÇ.....              | 212 |
| KAYNAKÇA .....          | 216 |



## KISALTMALAR

|        |                                                     |
|--------|-----------------------------------------------------|
| age    | : Adı geçen eser                                    |
| agm    | : Adı geçen makale                                  |
| b.     | : Bin                                               |
| Bkz.   | : Bakınız                                           |
| C.     | : Cilt                                              |
| DİA    | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi         |
| Ed.    | : Editör                                            |
| Haz.   | : Hazırlayan                                        |
| İSAM   | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi |
| md.    | : Maddesi                                           |
| Nşr.   | : Neşreden                                          |
| ö.     | : Ölüm                                              |
| s.     | : Sayfa                                             |
| s.a.v. | : Sallallâhü aleyhi ve sellem                       |
| Sy.    | : Sayı                                              |
| TDV    | : Türkiye Diyanet Vakfı                             |
| TDK    | : Türk Dil Kurumu                                   |
| Thk.   | : Tahkik eden                                       |
| Trc.   | : Tercüme                                           |
| Ts.    | : Tarihsiz                                          |
| vb.    | : Ve benzeri                                        |
| vd.    | : Ve devamı                                         |

## GİRİŞ

“Kur’an’da Yönetim Ahlakı” başlıklı bu çalışma; Kur’ân-ı Kerîm ayetlerinde ortaya konan yönetsel ahlaka dair problemleri ele alıp tartışmayı, akabinde de öneriler ve çözümler sunmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede konuyla ilgili Kur’an ayetlerinden hareketle yönetime dair temel kavramlar tetkik edilmiştir. Kur’an’da yönetici vasıflarıyla ön plana çıkan peygamberlerin hayatları incelenerek Kur’an’ın yönetim ahlakına dair ilkelerinin peygamberlerin hayatındaki yansımaları üzerinde durulmuştur. Öte yandan tefsir kaynakları öncelikli olmak üzere İslam düşünce ve medeniyetinde bu konuda yapılan ilmi çalışmalar ve dünya üzerindeki çeşitli bilimsel araştırmalar göz önünde bulundurulmuştur. Böylelikle Kur’an’da yönetim ahlakının dini, ahlaki ve kültürel temelleri, disiplinler arası bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Çalışmanın başlığında *yönetim* ve *ahlak* kavramlarına yer verilmesi, konunun bu iki ana kavram çerçevesinde ele alınması ihtiyacından doğmuştur. Böylelikle çalışmamızda bir yönüyle *emir, hükm, hilafet, velayet, mülk, imamet* gibi yönetime dair Kur’an kavramları ele alınırken, diğer yünden yönetimin ahlaki boyutunu vurgulayan *huluk, fıtrat, şakile, iman-emn-emânet, silm-İslâm, adalet, hak-hukuk, ıslah* gibi kavramlar incelenmiştir. Kur’an’ın genel olarak meseleleri zıddıyla birlikte anlattığı göz önünde bulundurularak, yönetim ahlakının nasıl ortadan kalkacağını gösteren, *zulüm, bağy, fesad, kibr, tuğyân* gibi kavramlar da tetkik edilmiştir.

Kur’an kavramlarının doğru anlaşılması bakımından, *hukukilik, güvenilirlik, hesap verebilirlik ve ölçülebilirlik, şeffaflık, katılımcılık* gibi yönetim ahlakına dair güncel kavramlara da çalışmamızda yer verilmiştir. Böylelikle, Kur’an’ın yönetim ahlakına dair kavramlarının güncel yaklaşımlarla örtüşen ve ayrışan yönlerine dikkat çekilmek istenmiştir.

Bununla birlikte, Kur’an’da yönetimle ilgili olarak doğrudan ya da dolaylı şekillerde kullanılan kelimelerin manalarıyla yetinmek ve yalın biçimde kavramsal analizler yapmak, yönetimle ahlak arasındaki bağı ortaya koymak için gerekli sonucu vermeyecektir. Bu nedenle çalışmamız, kelime ve kavram tahliliyle sınırlı kalmayacak, yönetimle ahlak arasındaki ilişki kapsamlı bir perspektif içerisinde değerlendirilecektir.

### 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Kur’ân-ı Kerîm insanı, kendinden önce yaşayan insan ve toplumların devamı olarak, kendinden öncekilerin ihmal ettiklerini onarma veya iyi uygulamalarını sürdürme sorumluluğunu yüklenmiş bir varlık olarak tanımlar. Bu yönüyle insan, diğer canlılardan farklı olarak, Allah’ın seçkin ve özel

yaratılışla var ettiği ve yeryüzünde söz hakkı verdiği *halife* olarak tanımlanır.<sup>1</sup> Bu adlandırma, aynı zamanda insana kendisini, sorumluluğu altında bulunan insanları ve evrendeki her şeyi *yönetme* ayrıcalığı verir. Ancak ayrıcalık, beraberinde sınırları, ilkeleri, ahlaki değerleri ve nihayetinde de sorumluluğu getirir. “*Şüphesiz, Biz bu emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk da hakkını veremeyiz kaygısıyla onu üzerlerinde tutmaktan şiddetle kaçındılar (yani tam bir inkıyat ile eda ettiler). İnsan ise onu eda edemedi. Çünkü o, çok cahildir, zalimdir.*”<sup>2</sup> ayetinde yer verilen *emânet* kelimesi, ayetin sibakında vurgulanan takvâ ehli olma, dosdoğru ve hak üzere konuşma, Allah’a ve Peygamber’ine karşı verilen vaade sadakat gösterme gibi sorumlulukları kuşatır.<sup>3</sup> İnsan, sahip olduğu irade ve akıl sayesinde iyi ile kötü, doğru ile yanlış, hak ile batıl, helal haram ve benzeri açılardan, sorumluluk yükünü üstlenmeye elverişli bir varlıktır. Diğer canlılar akıl ve irade sahibi olmadıklarından, *kaçınılmaz olarak* ilahi emrin ve yasakların gereğini yerine getirirler. O nedenle insanın Allah’a itaat *emanetinin* gereğini yerine getirmesi, Allah’ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınması diğer canlıların itaat etmesinden farklı bir değere sahiptir.<sup>4</sup>

Yönetme fitratı, bilgisi, iradesi ve kuvvetiyle yaratılmış olmakla birlikte insan, zihin, fiziksel yapı, eğitim, birikim ve deneyim gibi kapasitesini yönlendiren etmenlerden kaçınmadığı gibi, olgular, gerçekler, beklentiler, övgüler, yergiler gibi dış dünyadan kendisine etki eden faktörlerin yönlendirmelerinden de tamamıyla uzaklaşmamaktadır. İnsanın bu yapısı, yönetilene de etki edebileceğinden ve bu sonuçların bir kısmı bireyin hukukunu aşarak toplumsal boyutlar kazanabileceğinden olsa gerek, diğer pek çok konuda olduğu gibi, yönetim anlayış ve sistemlerine dair genel ilke ve riskler de Kur’an tarafından ortaya konulmuştur.

Yönetim, hukuksal olduğu kadar ahlaki yönü de olan zengin bir kavramdır. Yönetim, yöneten ve yönetilenin birlikte oluşturup şekillendirdikleri, dönüştürdükleri ve kendisi sebebiyle değişip dönüştükleri aktif bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan yönetimle insan arasındaki ilişki, sadece idari bir ilişki değil, aynı zamanda hukuksal normlara ve ahlaki ilkelere bağlılığı gerektiren varoluşsal bir ilişkidir. Yönetim söz konusu olduğunda, yöneten kadar yönetilenin de hukuki ve ahlaki sorumlulukları vardır. Böyle bir gerçeklikten hareketle yola çıkan tez çalışmasının amacı, hukuk ve ahlak eksenine oturmuş yönetim anlayışının uygulama alanı bulmasını öngören “yönetim ahlakı” düşüncesinin Kur’ân-

---

<sup>1</sup> el-Bakara 2/30; el-A‘râf 7/69; Yûnus 10/14, 73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

<sup>2</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>3</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl**, I. Basım, Beyrut 1997, IV/240.

<sup>4</sup> Bkz. Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf ‘an haka’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eşkâvîl fî vücûhi’t-te’vîl**, Beyrut 1986, III/564.

ı Kerîm ışığında incelenmesidir. Çalışma, bir taraftan ahlak ilminin yönetime dair geliştirdiği ilkeleri Kur'an odaklı bir okumaya tabi tutarken, diğer taraftan da Kur'an'dan beslenen bir yönetim ahlakını şekillendirmenin yollarını arayacaktır.

Yönetimin karar kaynaklarını ve yöntemlerini, uyguladığı tutumları ve icra ettiği faaliyetleri ahlaki açıdan inceleyip değerlendirmek, iş ahlakının gelişimi ve sosyal ahlakın korunması bakımından önem taşır. Kur'an vahyi, hayatın her alanında olduğu gibi yönetim konusunda da birtakım ahlaki kurallar sunmaktadır. Söz konusu kuralları, gerek ahkâma gerekse tarihe dair ayetlerden çıkarsamak mümkündür. Kur'an'ın anlaşılmasında konu odaklı çalışmaların yaygınlaştığı ve 'konulu Kur'an tefsiri' olgusunun ilim dünyasında bir araştırma sahası olarak kabul gördüğü dikkate alındığında, yönetim ahlakı meselesinin derli toplu bir şekilde ele alınmasının Tefsir ilmi açısından önemli bir ihtiyaca tekabül edeceği düşünülmelidir. Böylelikle metin ile olgu, vahiy ile hayat arasında bütüncül bir ilişki kurmak için önemli bir çaba gösterilmiş olacaktır.

İnsanın ve toplumun tarih boyunca yaşadığı süreçler ile son çağlarda yaşanan baş döndürücü bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı fırsatlar, tehditler ve değerler çatışması, insanı fitrat-bilim-moral değerler üçgeninde farklı arayışlara yöneltmiş, insanların gerek yaşadıkları toplumlarda gerekse küresel ölçekte *hak* ve *adalet* gibi konularda duydukları güvensizlik, insana emanet edilen dünyayı şiddet, eşitsizlik, gelir adaletsizliği vb. pek çok yönetsel sorunla yüzleştirmiştir. Bu nedenle 20. yüzyılda gelişen bir disiplin olarak yönetim ahlakı ya da yönetsel etik konularının ve modern dünyanın eşitlik, özgürlük ve temel insan haklarına dair beklentilerinin Kur'an açısından değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Kur'an'da yönetim ahlakı konusunu sağlıklı bir zeminde tartışabilmek için, Kur'an'ı dünya görüşünün kaynağı olarak kabul edenlerin yönetimle ahlak arasında kurdukları ilişki biçimini bilmek önem arz eder. Farklı dünya görüşü mensuplarının bu konudaki tasavvurlarının bilinmesi ise konunun karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilebilmesi açısından gereklidir. Bu bakımdan, konunun boyutlarının ortaya konması için hem İslâm düşünce ve medeniyetinde yönetimle ahlak arasında kurulan ilişkinin bir süreç olarak değerlendirilip ele alınması hem de tarihî ve felsefî kökenleri göz önünde bulundurulmak suretiyle, çağdaş akımlar açısından meselenin oturduğu zeminin belirlenmesi yararlı olacaktır.

İslâm düşünce ve medeniyetinde yönetim ile ahlak arasında kurulan ilişkinin farklı disiplinlerce değişik açılardan değerlendirildiği görülür. Kur'an ayetlerinin anlaşılıp yorumlanmasına da etki eden farklı bakış açılarının tefsir kaynaklarındaki yansımalarını anlamak ve bütüncül bakış açısını yakalamak için teorik ve pratik yaklaşım biçimlerini ele alıp bunların kesiştiği ve birbirine etki ettiği noktaların değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

Yönetim ahlakına dair ilkelerin tartışılması, Kur'an'la birlikte Hz. Peygamber'in ve

Müslümanların yönetime yükledikleri fonksiyonlar ve tarihî süreçte ortaya koydukları uygulamalarla ilgilidir. İnsanın yönetim görevini üstlenmek üzere yaratıldığı varsayımı üzerinden yönetim sistemine ve yöneticiye beşerüstülüğe varan ayrıcalıklı bir statü atfeden teorik yaklaşımlar ile yönetimi meşruiyet tartışmalarından uzak tutarak belirli ahlaki sınırlar ve ilkeler çerçevesinde geliştirilmesini amaçlayan pratik yaklaşımlar, İslâm düşünce ve medeniyetinin gelişim süreciyle aynı eksende seyreder.

Hz. Peygamber'in üstlendiği siyasî ve idarî sorumlulukların onun nübüvvet görevinin kapsamı içerisinde bulunup bulunmadığı hususu, Müslümanların devlet tasavvuruna da kaynaklık etmiştir. Bu düşünce yapılarına etki eden faktörler, *İslâm Düşünce ve Medeniyetinde Yönetim-Ahlâk İlişkisi* başlıklı makalemizde kapsamlı olarak ele alınarak neşredilmiştir.<sup>5</sup> Bundan dolayı konuyla ilgili tafsilata tezde yer verilmemiştir.

Dinî referansların otoritenin meşrulaştırılma aracı hâline getirilmesi şeklindeki tarihsel örneklerin de etkisiyle, dinî değerlerin ilkelere dayalı bir yönetimin inşası açısından elverişli olup olmadığı, halen tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu itibarla, yönetim ahlakına dair ilkelerin, güncel anlayış ve beklentiler çerçevesinde yeniden ele alınması, değişen ve gelişen dünyanın etik ilkeler ve değerler noktasındaki beklentilerine karşılık gelmektedir.

### 3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmada ağırlıklı olarak yazılı kaynaklardan istifade edilmiştir. Çeşitli dönemlerde farklı usullerle kaleme alınmış Tefsir kaynakları, konuyla bağlantılı olabilecek geçmiş dönemde hazırlanmış akademik çalışmalar, ulusal veya uluslararası dergilerde yer verilmiş bilgi ve değerlendirmelerden de yararlanılmıştır. Konunun araştırılmasında olabildiğince temel kaynaklara ulaşılmaya çalışılmış, zorunlu olmadıkça ikincil veya daha alt düzeydeki çalışmalara başvurulmamıştır.

Kur'an ve tefsirinin yanında, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında birincil referans olan hadislerle başvurulmuş, aynı zamanda İslam Tarihi kaynaklarından da istifade edilmiştir. Bu çalışmada yönetim etiği, idare ve siyasetle ilgili eserlere de başvurulmuştur. Bununla birlikte söz konusu başvurular, Kur'an kavramlarının bahsi geçen eserlerde kavramaların nasıl analiz edildiğini tespit amacına dönüktür. Böylelikle ilgili kavramların izdüşümlerinin incelenmesi imkanı elde edildiği gibi, bu kavramlara Kur'an'da yüklenen anlamlarla mezkur kaynaklarda yüklenen manalar arasında karşılaştırma yapma imkanı bulunmuştur. Benzer şekilde, ahlakın nazarî boyutunu içeren ahlak felsefesi eserlerinden de kavramların vurguladığı ahlaki çerçevenin belirlenmesi amacıyla istifade edilmiştir.

Çalışmada şahıs, yer, kavram, kitap isimleri, vefat tarihleri gibi konularda Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ve İslâm Araştırmaları Merkezi kullanımları esas alınmıştır. Ayetlerin

---

<sup>5</sup> Haydar Bekiroğlu, "İslâm Düşünce ve Medeniyetinde Yönetim-Ahlâk İlişkisi", **Diyanet İlmi Dergi**, 53/3, 103-133, Ankara 2017.



meallerine yer verilirken Prof. Dr. Murat SÜLÜN'ün hazırladığı Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı<sup>6</sup> esas alınmakla birlikte, kavram analizinin gereği olarak diğer meallerden ve tefsir kaynaklarındaki yaklaşımlardan da istifade edilmiştir.

#### 4. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI

Çalışma sırasında yönetim ve ahlak kavramları ana eksen olarak alınmak üzere, Kur'an'da yönetim ahlakıyla ilgili temel ilke ve değerler ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışma bizzat yönetimin kendisiyle ilgilidir. Yönetim-yönetici-yönetilen arasında kaçınılmaz bir bağ bulunmakla birlikte çalışmamız yöneticinin veya yönetilenin ne'liği veya niteliğinden öte, *onları kuşatan yönetim biçiminin* üzerine inşa edilmesi gereken temel değerleri ve ilkeleri merkeze almaktadır.

Öte yandan yönetim kavramı beraberinde '*hangi yönetim?*' sorusunu da gündeme getirmektedir. İnsanın kendisini, çevreyi, ailesini, maiyetindeki insanları, çalışanlarını, memurlarını, devletini ve toplumunu yönetmesi, başlı başına etik değerler açısından incelenmesi gereken konular olmakla birlikte bu çalışmada, alt başlık mesabesindeki söz konusu yönetim alanları ayrı ayrı ele alınıp incelenmemiştir. Bilakis, bahsedilen tüm alanları kuşatacak şekilde, bizzat *yönetim* olgusunun kendisi *ahlaki* değerler ve ilkeler açısından ele alınmıştır. Böylece çalışma, yönetimin alt kategorilerinin her biri için kaçınılmaz olarak uygulanması gereken ahlaki kriterleri de ortaya koyması hedeflenmiştir.

Bu çalışmada, yönetim olgusunun hukuki ve idari yönden sahip olduğu geniş çerçeve ele alınmamış, Kur'an'da yönetim ahlakıyla ilgili kavramların epistemolojik manasıyla terimsel anlamı arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. Ayetlerde yer verilen yönetimle ilgili kelimelerin aynı zamanda bir yönetim ahlakı inşa edeceği ilkesiyle hareket edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın kelime tercihleri semantik olarak yönetim ahlakına ışık tutacak şekilde anlamlandırılmıştır.

Tezimiz, girişten ve üç bölümden ibarettir. Giriş kısmında, araştırmanın konusu, önemi ve yöntemi, kapsamı ve sınırları ele alınarak, araştırma konusuyla ilgili çıkış noktasının, araştırmanın çerçevesinin ve araştırmayla varılmak istenen hedefin anlatımı gerçekleştirilmiştir. Bu kısımda tezin ilgili literatüre katkısı da değerlendirilmiştir.

Birinci bölümde, Kur'an'da yönetim ahlakıyla ilgili olarak doğrudan ya da dolaylı şekilde kullanılan kelimelerin kavramsal çerçevesi çizilecek ve anlam eksenini tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde Kur'an'da yönetim bağlamında yer verilen kelimeler değerlendirildikten sonra, ahlak-etik ilişkisi incelenmiştir.

Kuran-ı Kerim'e Ahlaki Yönetim İlkeleri başlıklı ikinci bölümde sorumluluk, adalet, hukukilik, ehliyet, liyakat, katılımcılık, güvenilirlik gibi pek çok kavram, alt başlık halinde değerlendirilebilecek diğer kavramları da kapsayacak şekilde birer anlam öbeği olarak tasnif edilmiş ve

---

<sup>6</sup> Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, (Hazırlayan: Murat Sülün), İstanbul 2021.

buradan yönetime dair ahlaki ilkelere ulaşılmaya çalışılmıştır.

İlke ve kavramların, karşıtlarıyla daha somut biçimde anlaşılacağı düşüncesiyle, tezimizin üçüncü bölümünde, Kur'an'a göre gayriahlaki yönetimin göstergeleri ele alınmış, hukuksuzluk, yozlaşma, ayrımcılık, kayırmacılık gibi başlıklar altında, yönetimde ahlaki dejenerasyona ve toplumda fesada sebebiyet veren hususlar incelenmiştir.

Tüm bölümlerde yer verilen ayetlerin değerlendirilmesi sırasında sünnete ve klasik tefsir kaynaklarına başvurulmuş, yönetime dair kelime ve kavramların hadislerde nasıl kullanıldığı ve İslam düşüncesinde nasıl anlaşıldığına da atıfta bulunulmuştur.

Tez, genel bir değerlendirmeyi içeren sonuç bölümü ve kaynakça ile tamamlanmıştır.

## 5. İLGİLİ LİTERATÜR VE TEZİN LİTERATÜRE KATKISI

“Kur'an'da Yönetim Ahlakı” literatürde bu başlıkla ele alınmamış ise de Kur'an'ın yönetime atfettiği değer, yöneticilerde bulunması ya da bulunmaması gereken nitelikler, yönetimde dikkat edilmesi gereken hususlar, yönetim usulü ve âdabı, yönetimde yozlaşmanın önlenmesi gibi tezimizde de başlık olarak yer alan pek çok konu, ilim tarihinin kadim dönemlerinden itibaren yönetime dair farklı teorilerin geliştirildiği çok sayıda eserde çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Bununla birlikte, yönetim ahlakına dair geliştirilen teoriler ve ortaya konan yaklaşımlar tetkik edildiğinde, konunun her yönüyle dinamik bir yapıya sahip olduğu ve bu nedenle hemen her dönemde üzerinde yoğunlaşıldığı anlaşılmaktadır.

İslam düşünce ve medeniyetinde devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili olarak üst yöneticilere veya bunların yardımcılara tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılan eserler genel olarak siyâsetnâmelerdir. “Nasîhatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enîsü'l-mülûk, nasîhatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'âtü'l-vüzerâ” gibi adlarla kaleme alınan siyâsetnameler, aynı zamanda siyâset ahlakı konusunda zengin bir literatüre erişme imkanı sunmaktadır.<sup>7</sup>

Yöneticilere yönelik nasihat ve öğüt kitabı niteliği taşıyan “siyâsetnâmelerde devlet yönetiminin temel ilkeleri, devlet başkanında bulunması gereken başlıca özellikler, yönetimde dikkat edilmesi veya kaçınılması gereken hususlar, devlet görevlilerinin tayin ve denetimleri, beytümâl idaresi, devletlerarası ilişkilerde uyulması gereken kurallar, hükümdarın Allah'a ve halka karşı sorumlulukları, devletin ayakta kalmasının temel şartları gibi konular üzerinde durulur. Konuların işlenişinde teorik yaklaşımın yanı sıra pratik hayata yönelik hususlara ağırlık verilir. Ayetler, hadisler

---

<sup>7</sup> Hasan Hüseyin Adalıoğlu, “Siyâsetnâme”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII/304.

ve hikmetli sözlerin yanı sıra meşhur hükümdarların, halife ve sultanların söz ve davranışlarından örnekler verilerek yöneticilere tavsiyelerde bulunulur. Bu konulara genel âdâb, ahlak ve tasavvufa dair eserlerle nasihatnâmelerde de yer verildiği görülmektedir.”<sup>8</sup>

Yönetim ve ahlak arasındaki ilişkinin yönetim biliminin asli konularından biri olarak ele alınmaya başlanması, özellikle sanayileşmenin ardından Batı’da ortaya çıkan yeni yönetim anlayışlarıyla eşzamanlıdır. İslam dünyasında da yeni yönetim anlayışı arayışlarıyla birlikte yönetime dair yeni söylemler gelişmiştir. Çağdaş dönemde gerek Batı dünyasında gerekse Müslüman toplumlarda, devletin ve idarenin dönüştürülmesine dair yaşanan güçlü beklenti, ilke ve değerlerin üzerine oturacağı hukuk ve ahlak zemininin doğru tanımlanmasını daha da önemli hâle getirmiştir. Bu bağlamda bu çalışma, bir yönüyle İslâm düşünce ve medeniyetinin kadim bir meselesini ele alma çabasına tekabül etmesi, diğer yandan da güncel gelişmelerin ortaya çıkardığı bir ihtiyaca ve beklentiye karşılık gelmesi açısından önem taşımaktadır.

Araştırmanın öneminin anlatıldığı başlık altında yer verdiğimiz bu yeni yaklaşımlarla beraber, İslam coğrafyasında yönetim etiği alanında çalışmalar ortaya konmuştur. Bununla birlikte bu tür çalışmalar incelendiğinde yönetimle ilgili araştırmalarda genel olarak Kur’an’da yönetim kavramları ya da yöneticilerin vasıfları hakkında zikredilen ayetler üzerinde yoğunlaşıldığı, dolayısıyla siyâsetnâme geleneğinin yeni bir izdüşümünü yansıttıkları görülmektedir. Kur’an’daki yönetim kavramlarını, yönetim olgusunu merkeze alarak, yönetim-ahlak ilişkisi açısından ele alan ayrıca Kur’an’ın yönetime dair ilkelerini diğer ilmi disiplinlerle birlikte karşılaştırmalı olarak analiz eden ya da yönetim etiğine dair güncel yaklaşımları Kur’an perspektifine sunarak mukayese eden bir ilmi çalışmaya rastlanmamıştır.

Yukarıda belirttiğimiz çıkarıma gitmemiz açısından, ülkemizde ve dünyada yapılan ilmi çalışmalarla ilgili veri sunan platformlarda kelime ve cümle olarak tez konusuna benzer çalışmaların bulunup bulunmadığı araştırılmıştır.

Araştırmanın yapıldığı veri tabanları ile akademik dijital platformlar;

- Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi
- İSAM Kütüphanesi, Makaleler VT, Dokümantasyon VT, İlahiyat Makaleler VT, İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu,
- Dergipark
- <https://www.researchgate.net>
- web of science

---

<sup>8</sup> Adalıoğlu, **agm**, XXXVII/304.

- grin.com
- scholar.google.com

Yapılan araştırmalarda, yapım ve çekim ekleriyle birlikte ‘İslam ve yönetim’, ‘yönetim ahlakı’, ‘Kur’an ve yönetim’, ‘idare ahlakı’, ‘İslam’da yönetici’, ‘Kur’an’da yönetici’, ‘İslam’da idare’, ‘Kur’an’da idare’, ‘Islam and management’, ‘Quran and management’, ‘management ethics according to Quran’, ‘management ethics according to Islam’ ibarelerine yer verilmiştir.

Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi üzerinde yapılan sorgulamalara göre sözü edilen kavram ve cümleleri içeren çeşitli tezlerin bulunduğu, bu tezlerin büyük kısmının Tefsir sahasında kaleme alınmadığı, bu alanda yazılanların ise emanet, ehliyet ve benzeri kavramların epistemolojisiyle alakalı olduğu, bir kısmının siyâsetnâmelerle, diğerlerinin ise yönetim etiğine dair siyasi ve felsefi konularla ilgili olduğu belirlenmiştir.<sup>9</sup>

Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi üzerinde “Kur’an’da Yönetim” ibaresiyle yapılan taramaya göre “Kur’an’da Yönetim Kavram ve İlkeleri” başlığıyla Abdullah TURHAN tarafından bir yüksek linsans tezi hazırlandığı görülmüştür.<sup>10</sup> Söz konusu çalışmada Kur’an’da yönetimle ilgili kullanılan şura, ehliyet, adalet, bey’at ve itaat gibi kavramlar incelenmiştir. Bununla birlikte tezde yönetimle ahlak arasındaki ilişkinin tartışılmadığı ve güncel yönetim yaklaşımlarının Kur’an kavramları açısından ele alınmadığı, bu itibarla çalışma alanımızla ayrıştığı değerlendirilmiştir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi’nde yapılan araştırmada, basılı eserler ve makaleler içerisinde ‘yönetim ahlakı’ veya ‘idare ahlakı’ yahut ‘yönetim etiği’ başlıklı herhangi bir çalışmanın bulunmadığı gibi yukarıda zikredilen ifadeleri içeren başlıklarda herhangi bir eserin telif de edilmediği anlaşılmıştır. Makale olarak ise yine konunun siyâsetnâme geleneği bağlamında ele alındığı görülmüştür.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Abdulkadir Aksoy, “Yönetim Ahlakı Bağlamında Osmanlı Siyasetnamelerinin İncelenmesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD, 2019); Yavuz Daşdemir, “Platon’da Yönetim Ahlakı”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, 2018); Ali Bulut, “Kur’an’da Emanet Kavramı”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD, 2002); Mehmet Güven, “Kur’an’da Emanet ve Ehliyet Kavramları”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri ABD, 2001)

<sup>10</sup> Abdullah Turhan, “Kur’an’da Yönetim Kavram ve İlkeleri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri ABD Tefsir Bilim Dalı, 2010).

<sup>11</sup> Mustafa Çağrıcı, “Mâverdî’ye Göre Yönetim Ahlakı”, **Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi**, İstanbul 2010, 10. sayı, 24-29; Murat Önder, Züleyha Memiş, “Abdusselam el-Amâsî’nin Siyâsetnâmesi:

Türkiye dışında yapılan çalışmalarla ilgili araştırmamızda, aynı şekilde Tefsir sahasında yönetim ahlakı konusunu merkeze alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte, daha çok İslam’a göre iş, işveren ve çalışma ahlakı, etkin yönetim, finans yönetiminde ahlaki ilkeler gibi konuların ele alındığı görülmüştür.<sup>12</sup> Tezimizle benzer başlıklar içeren çeşitli ilmi makalelerin konuyu özet olarak ele aldığı müşahade edilmiştir.<sup>13</sup> Bu çalışmalara tezimizin ilgili kısımlarında atıfta bulunulmuştur.

Yukarıdaki tespit ve değerlendirmelerin akabinde, tezimizin yönetimle ahlak arasındaki ilişkiyi hem Kur’an kavramları ile nebevî uygulamalar açısından, hem de çağdaş yönetim yaklaşımları bakımından mukayeseli olarak ele alan bir araştırma olması cihetiyle, alanında önemli bir boşluğa dikkati çekebileceği ve yönetim ahlakıyla ilgili literatüre somut bir katkı sunacağı düşünülmüştür.

---

Tuḥfetü’l-ümerâ’ ve Minḥatü’l-Vüzerâ/Siyaset ve Yönetim Ahlakı”, Amasya 2017, **Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu** Bildiriler Kitabı, II/253-266.

<sup>12</sup> Zafar Saleem, Muhammad Tahir Malik, Sajid Rahman Khattak, “Principles of Effective Management According to Quran and Sunnah”, **Al-Idah**, Peshawar 2019, 33 (2), 102-110; Abdul Rahim Chandio, Iqbal Ameen Brohi, Sohail Ahmed, Manzoor Ali, Ghulam Nabi Gadhi, Administrative Ethics With Special Reference To Islam, **Global Scientific Journals**, Volume 7, Issue 7, July 2019; Zeyneb Abdurrahman Sehîmî, “el-Ma‘rifetü’l-idâriyye fi’l- Qur’ân”, **el-İkṭisâd ve’l-idâre, Mecelletü Camiati’l- ‘Abdil ‘azîz**, Cidde 2015, 1:29, s. 95-126.

<sup>13</sup> Rana Zamin Abbas, Ishtiaq Ahmad Gondal, Muhammad Rizwan Junaid, Ghulam Ahmad Rana, Tahseen Mahmood Aslam, “Managerial Ethics in Islamic Framework”, **International Journal of Business and Social Science**, 2012, Vol. 3, No. 7.

## BİRİNCİ BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kur'an'da yönetim-ahlak ilişkisini anlatmak üzere kullanılan pek çok kelime, Kur'an'ın nüzûlünden önceki dönemlerde, genellikle peygamberlerin kıssalarında yer bulurken, bir kısmı da nüzul döneminde muhatap toplumların kullandığı idari kavramlardır. Öte yandan, Kur'an'da doğrudan yönetimle ilişkili olarak kullanılmamakla birlikte, nüzûl sonrasındaki tarihi süreçler içerisinde anlam genişlemesi veya daralması yaşayan ve yönetim ile ilintili olarak yaygın biçimde kullanılan kelimeler de bulunmaktadır.

Bu açıdan, tezimizin bu bölümünde öncelikle Kur'an'ın yönetimle ilgili kelimeleri ele alınacaktır. Kelimelerin yönetim olgusuyla doğrudan ilişkisi tartışılacak, ayrıca zaman içerisinde bazı kelimelerin yönetimle dolaylı olarak ilişkilendiği ortaya konulacaktır.

Öte yandan, günümüzde yönetim ahlakı alanıyla ilgili çalışmalar genel olarak *yönetim etiği* başlığı altında ele alınmaktadır. Dolayısıyla, tezimizin isminde yer alan “ahlak” kelimesinin yanı sıra, bu kelime yerine yaygın biçimde kullanılan “etik” sözcüğünün anlam çerçevesinin de ele alınması ve her iki kelime arasındaki ilintinin ortaya konması, tezin günceli yakalamasına aracılık edecektir.

Bu itibarla; tezimizin bu kısmında öncelikle Kur'an'da yönetime ilişkin kelimeler ele alınacak, ardından ise etik ve ahlak kelimelerinin anlam çerçevesi konusunda bir inceleme ve karşılaştırma yapılacaktır.

### 1.1. KUR'AN'DA YÖNETİME İLİŞKİN KELİMELERİN ANLAM ÇERÇEVESİ

Kur'an'da yönetime ilişkin kelimelere başlamadan evvel, yönetim kelimesinin sözlük ve terim anlamına kısaca atıfta bulunmak gerekmektedir. Sözlükte, “yönetme işi, çekip çevirme, idare etme” gibi anlamları ifade eden yönetim kelimesinin<sup>1</sup> terim olarak farklı tanımlamaları söz konusudur. Genel anlamda yönetimin; “belli bir amacın gerçekleştirilmesi için kurulan organizasyon veya bu amaca ulaşmak için yürütülen planlı insan faaliyeti” şeklindeki tanımı tercih edilmiştir.<sup>2</sup>

Yönetim kelimesinin Türkçe'deki en yaygın kullanımlarından biri *idaredir*. Bununla birlikte yönetim kelimesinin Kur'an'da yer almıyor olması, idare kelimesinin ise dolaylı bir bağlam içerisinde kullanılmakla birlikte الإدارة formuyla Kur'an'da lafzî karşılığının doğrudan bulunmaması, yönetim ve ahlak ilişkisini ele alan tezimizin kelimeler ve kavramlar üzerinde yoğunlaşarak ilerlemesi ihtiyacını doğurmaktadır. Çünkü Kur'an'ın yönetme alanına ilişkin kullandığı kelimelerin araştırılması ve anlam

---

1 “Yönetim”, **Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998, II/2467.

2 A. Şeref Gözübüyük, **Yönetim Hukuku**, XIII. Baskı, Turhan Kitabevi, Ankara 1999, s.1.

haritasının çıkarılması, yönetime dair ilkelerin tespiti açısından önem arz etmektedir.

Bu amaçla, bu kısımda öncelikle Kur'an içerisinde doğrudan veya dolaylı olarak yönetimle ilişkili biçimde kullanılan kelimeler, fonksiyonları da dikkate alınarak incelenmiştir. Yönetim olgusunu doğrudan veya dolaylı olarak ifade eden kelimelerin kullanıldıkları bağlamların yanı sıra, tarihi süreç içerisinde, yönetsel bir terim haline gelirken, geçirdikleri değişim de ele alınmıştır. Bu bağlamda, Kur'an'da yönetim alanıyla ilgili kullanılan kelimeler, anlamları ve idare ahlakı açısından yönetime yükledikleri fonksiyonlar arasındaki ilinti de göz önünde bulundurularak belirli başlıklar altında aşağıda tadat edilerek açıklanmıştır.

### **1.1.1. Doğrudan Yönetim Olgusunu İfade Eden Kelimeler: Emir, İmamet ve Hüküm**

Yönetim kelimesinin yukarıda yer verdiğimiz kelime ve terim anlamları ile yönetimin insanla ve toplumla etkileşimi göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an'daki bazı kelimelerin doğrudan yönetimle ilgili olduğu görülmektedir. Bu kelimeler bazen yönetimin yetki boyutuna, bazen yöneticilerin öncü vasfına ve bazen de toplumsal bir organizasyon olan yönetimin kurallara dayalı olması gerektiği boyutuna işaret etmektedir. Bu bakımdan, “emir”, “imamet” ve “hüküm” kelimeleri bir anlam öbeği içerisinde ele alınmıştır.

#### **1.1.1.1. Emir**

Kur'an'da doğrudan yönetimle ilgili olarak kullanılan kelimelerden biri “emir”dir. Arapça'da mastar olarak “yasağın zıddı”, “iş”, “oluş” ve “durum” anlamlarını ifade eden “الأمر” kelimesi “الأمير” olarak çekimlendiğinde “emir vermeye yetkili kişi” anlamına gelir. Aynı kökten türeyen “الإمارة” ise yönetim kelimesine karşılık gelir.<sup>3</sup> Kelimenin Türkçe anlamları; “buyruk” ve “komut” şeklindedir.<sup>4</sup>

Emir kavramının siyasi veya idari anlamda, Kur'an'da “ülü'l-emr” / أولو الأمر terkihiyle yer aldığı, hadis-i şeriflerde ise “emir” veya “imâret” şeklinde kullanıldığı görülmektedir.<sup>5</sup> Bu konudaki örneklere geçmeden, genel olarak, “el-emr” kelimesinin Kur'an'daki anlam çerçevesinin analizi yararlı olacaktır.

#### **a. İş, oluş, durum**

Emir kelimesinin bu anlamıyla kullanıldığı ayetlerden bazıları şöyledir: “Göklerin ve yerin

---

3 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, “e-m-r”, **Lisânü'l-‘Arab**, Beyrut ts. Dâru Sâdır, IV/26-28.

4 “Emir”, **TDK Türkçe Sözlük**, I/707.

5 Bkz. Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, “e-m-r”, **el-Müfredât fi ğarîbi'l-‘Kur’ân**, (Thk: Safvân Adnân ed-Dâvudî), I. Basım, Dârü'l-Kalem, ed-Dârü's-Şâmiyye, Beyrut 1991, s. 88-89.

gaybını Allah'ındır. Bütün işler (emr), durumlar ona döndürülür.”<sup>6</sup> Bu ayette Hz. Peygamber’e, iman etmeyenlerin bir önceki ayette yer verilen menfi tutumlarının yanı sıra, kendi durumunun da Allah tarafından bilindiği ve vakti geldiğinde sevap ya da azap ile karşılık verileceği gerçeğini bildirilmiştir.<sup>7</sup> Benzer bir kullanımı “Böylece, yedi gök yaratma işini iki ‘gün’ içinde bitirmiş, her göğün işleyiş mekanizmasını (emr) kendisine vahyetmiş ve dünya semasını lambalarla ve koruyucu (şihap)larla süslemişiz. Bu, ‘mutlak izzet ve ilim sahibi’nin (Azîz, Alîm) takdiridir.”<sup>8</sup> ayetinde görmek mümkündür. Söz konusu ayetlere bir bütün olarak bakıldığında bu ayetlerde kelimenin yönetimle ilişkili bir çerçevede kullanılmadığı, bir iş, oluş ve durum manasını ifade ettiği anlaşılmaktadır.

b. Buyruk, hüküm, ferman

Emir kelimesinin Kur’an’da yönetimin hüküm koyma, talimat verme ve karar yayımlama gibi fonksiyonlarını ifade edecek biçimde kullanıldığına işaret edilen ayetlere rastlamak mümkündür. Kelimenin buyruk, hüküm ve ferman ya da talimat gibi anlamlarda kullanıldığı ayetlerden biri, “Güneş’i, Ay’ı ve yıldızları, emrine amade olarak O yaratmıştır. Bakınız; yaratmak da O’na mahsustur, buyurmak da...”<sup>9</sup> ayetidir. Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre bu ayette emir kelimesi, “kainattaki her şeyin Allah tarafından kendi takdir ettiği hikmete ve koyduğu düzene boyun eğecek şekilde yaratılmış olması ve yine onun iradesi doğrultusunda bu varlıklarda tasarrufta bulunması anlamını ifade etmek üzere teşbih olarak kullanılmıştır.”<sup>10</sup>

Emir kelimesinin şu ayette ise sözlü buyruk anlamında te’vil edildiği görülmektedir: “Emrimiz ancak bir tek emirdir. Göz kırpması gibidir. (Anında gerçekleşir.)”<sup>11</sup> Taberî’ye (ö. 310/923) göre buradaki emir kelimesinden kasıt, Allah’ın herhangi bir şeyin var olmasını murad ettiğinde “ol” demek suretiyle emir vermesi ve o şeyin bu emir üzerine tereddütsüz bir şekilde var omasıdır.<sup>12</sup>

Zikredilen iki ayette emir kelimesi Allah’ın kullarına buyurması anlamında kullanılırken, “(İsmâil de), “Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın” dedi.”<sup>13</sup> ayetinde emir kelimesi Allah’tan alınan buyruğun başka insanlara uygulanması manasını ifade eder. Bir

---

6 Hûd 11/123.

7 Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, III/153;

8 Fussilet 41/12.

9 el-A‘râf 7/54.

10 Zemahşerî, **Keşşâf**, II/109.

11 el-Kamer 54/50.

12 Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, **Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-**Qur’ân****, (Thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü’r-risâle, 2000, XXII/607.

13 es-Sâffât 37/102.



insanın diğer bir insana buyurması ve emir vermesi anlamındaki kullanımın bir örneği ise şu ayettir: *“Andolsun, biz Mûsâ’yı ayetlerimizle ve apaçık bir mucize ile Firavun’a ve onun ileri gelen adamlarına peygamber gönderdik de ileri gelenler Firavun’un emrine uydular. Hâlbuki Firavun’un emri doğru değildi.”*<sup>14</sup>

Emir kelimesinin bir diğer anlamı, kesinleşmiş hüküm ve karardır. “Bunlar, Allah’a karşı Cahiliye zannına benzer haksız zanlar besliyorlar; “Bizim (savaşın başından beri verilen) emir(ler)den yana bir yetki ve sorumluluğumuz var mı? (Bütün bu olanlar onun yüzünden meydana geldi!)” diyorlardı. De ki; “Emir – ferman tamamen Allah’a aittir.” Sana açıklamadıkları şeyi kendi aralarında gizlice konuşuyorlar ve “Yönetirken bize de danışılseydi [ve sözümüz dinlenseydi], burada öldürülmezdik!” diyorlardı. De ki: Evlerinizde olsaydınız bile, haklarında ölüm yazılmış olanlar, yine o devrilecekleri yerlere doğru meydana çıkarlardı...”<sup>15</sup> ayetinde emir kelimesi hüküm manasında kullanılmıştır. Beyzâvî’ye (ö. 685/1286) göre Uhud savaşında Hz. Peygamber ve arkadaşlarının yaşadığı bozgun olayından sonra münafıklar, o anda Müslümanların dini inançlarını sorgulamalarına yol açmak için, istihzai bir amaçla, “şayet bir şeyleri seçmek ve tercih etmek, Muhammedin ve arkadaşlarının iddia ettiği gibi bizim elimizde olsa, biz de Übeyy b. Selûl (ö. 9/631) gibi yapar, buraya gelmez, savaşmaz, yenilmez, bazılarımız ölmez ve yaralanmazdık” şeklinde ifadeler kullanmışlardı. Burdaki emr kelimesiyle Allah, her hal ve şartta hükmün ve fermanın Allah’a ait olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup>

#### c. Yönetmek

Emir kelimesinin anlamlarından biri *yönetmek* tir. Bir topluluğun yönetimi gerektirecek derecede nüfusunun artması durumunu anlatmak için sözlükte “أَمَرَ الْقَوْمَ” ifadesi kullanılır. Çünkü topluluğun sayısının artması, onların işlerini çekip çevirecek ve yönetimi deruhte edecek bir yönetici (emir) ihtiyacını doğurur. Dolayısıyla emir kelimesi ile yönetim kelimesi arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır.

Bu bağlamda, kelimenin Kur’an’da toplumun yönetimle ilişkisini ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir.<sup>17</sup> *“Bir şehri helâk etmek istediğimiz zaman, oranın refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (kodamanlarına) emrederiz, fakat (emrimizi dinlemeyip) orada fâsıklık ederler! Bunun üzerine, haklarında azap sözü kesinleşir; Biz de orayı yerle bir ederiz”*<sup>18</sup> ayetindeki “أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا” ifadesinde geçen “أَمَرْنَا” kelimesi, “أَمَرْنَا” şeklinde de kıraat edilmiştir. Söz konusu kıraat biçimine sıhhat

---

<sup>14</sup> Hûd 11/97.

<sup>15</sup> Âl-i İmrân 3/154.

<sup>16</sup> Bkz. Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, II/44.

<sup>17</sup> İsfehânî, *age*, s. 89.

<sup>18</sup> el-İsrâ 17/16.

açısından getirilen eleştir saklı tutulmakla birlikte, söz konusu öbeğin anlamı, “onların içerisindeki şımarık kimseleri yönetici (emir) yaptık” şeklindedir. Benzer bir anlam, “*Böylece, her şehirde; ileri gelenleri oranın mücrimleri kıldık ki, (insanların doğru yola gelmesini engellemek adına) orada ‘tuzak’lar kursunlar... Aslında sadece kendilerine tuzak kuruyorlar, ama farkında değiller!*”<sup>19</sup> ayetinde de yer almıştır.<sup>20</sup> Her iki ayetten de yönetimin ahlaki tutumlarının toplumsal yapıyla birlikte şekillendiği ve yönetimin sadece etken değil aynı zamanda edilgen olduğu çıkarımını yapmak mümkündür.

Bununla birlikte, yönetim alanıyla daha açık bir ilişki içerisinde kullanılan ve aynı zamanda yönetimle ilgili teorilerde sıklıkla atıfta bulunulan formuyla emr kelimesi, Kur’an’da *ülü’l-emr* terkihiyle kullanılmıştır. “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. ve -kendinizden olan- yöneticilere itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde onu Allah’a ve Resûlüne arz edin; -tabî, Allah’a ve âhiret gününe iman etmişseniz...- Çünkü bu, sonucu itibariyle hem daha hayırlı hem de daha güzeldir.*”<sup>21</sup>

Müfessirler, söz konusu ayette yer verilen “ülü’l-emr” *أولو الأمر* kavramından şu kimselerin kast edilmiş olabileceğini ifade etmişlerdir: 1- Hz. Peygamber tarafından seriyeleri yönetmek üzere görevlendirilen komutanlar. 2- Âlimler. 3- Hz. Peygamber döneminde veya sonrasında, toplumu yöneten halifeler ile diğer idareciler ve valiler. 4- Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker (iyiliği emredip kötülükten vazgeçirme) görevini üstlenen herkes.<sup>22</sup>

Kavramla ilgili tanımlamalar, terkinin sözlük anlamları ile Kur’an’daki diğer kullanımlarına ve hadis rivayetlerine dayandırılmıştır.<sup>23</sup> Örneğin, *ülü’l-emr*in âlimleri ifade ettiği şeklindeki yorum “*Bunlara güvenlikle ilgili yahut (topluma) korku salacak bir haber geldiğinde (birek ayaklı gazete misali hemen) onu yayıyorlar. Oysa onu Peygambere veya içlerindeki etkili-yetkili kişilere (ülü’l-emre) arz etselerdi, bunların içindeki derin kavrayış sahipleri elbette işin aslını bilirler (ve elbette ona göre bir tedbir alırlar)dı. Allah’ın üzerinizdeki lütuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna şeytana uymuş*

---

19 el-En’âm 6/123.

20 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XVII/403-404; İsfahânî, “e-m-r”, *el-Müfredât*, s. 89; ; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Şur’ân / Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, (Thk. Mecdî Bâsellûm), Beyrut 2005, VII/21.

21 en-Nisâ 4/59.

22 Bkz. Taberî, *age*, VIII/497-503; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, II/80; İsfahânî, *age*, s. 89-90. “Ülü’l-emr” terkihinin detaylı analizi için bkz. Murat Sülün, *Kur’an ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz?*, İstanbul 2016, s.90.

23 Hadis rivâyetleri için bkz: **Buhârî**, “Tefsir”, 11; “Ahkâm”, 1; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, (Thk. Şuayb el-Arnaût), I. Basım, Dârü’r-risâle el-‘âlemiyye, Beyrut 2009, “Cihâd”, 91; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-şâhîh (Şâhîh-i Müslim)*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Kahire 1956, “İmâret”, 8.

*gitmiştiniz!*”<sup>24</sup> ayeti ile delillendirilmiştir. <sup>25</sup> Ülü’l-emrin genel olarak iyiliği yayan ve kötülükten alıkoyan tüm insanları kapsadığı görüşünü ileri sürenler ise “*Bunlar, tövbe edenler, ibâdet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükû’ ve secde edenler, iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar ve Allah’ın koyduğu sınırları hakkıyla koruyanlardır. Mü’minleri müjdele.*” ayetinde geçen “الأمرون” kelimesinin kullanımını örnek göstermişlerdir.<sup>26</sup>

İlgili ayetler inzâl edildiği sırada günümüzdeki gibi bir idarî teşkilât olmadığından “ülü’l-emr”i siyasî/idarî elite sınırlandırmanın gerçeği yansıtmadığı yönünde görüşler de öne sürülmüştür. Buna göre toplumsal işleyişte etki ve yetki sahibi olan sadece idarî değil, inzibatî, askerî ve ilmî kadrolar, hatta toplumu yönlendiren sermaye ve iş çevreleri ile sivil toplum kuruluşları da terkinin anlam sahasına girmektedir.<sup>27</sup>

Tefsirlerde zikredilen yaklaşımlardan ve izahattan da anlaşılacağı üzere bir terkip olarak ülü’l-emr, bilgisiyle, gücüyle ya da yetkisiyle topluma yön verebilme imkan ve kapasitesi bulunanları ifade etmesi bakımından doğrudan yönetim alanına hitap eden bir ifadedir.

Söz konusu kelimenin özellikle hadis-i şeriflerde yaygın bir biçimde yönetimle ve idarecilerle ilgili kullanıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber döneminden itibaren siyasî ve idarî bir kavram olarak kullanıldığına dair rivayetlerden bazıları şöyledir:

“Hz. Peygamber buyurdular ki; her kim bana itaat ederse, Allah Teâlâ’ya itaat etmiş olur, bana isyan eden de Allah Teâlâ’ya isyan etmiş olur. Benim emirime itaat eden, bana da itaat etmiş olur, benim emirime isyan eden ise bana da isyan etmiş olur.”<sup>28</sup>

“Hz. Peygamber (sav) Abdurrahman b. Semüre’ye (ö. 50/670) hitaben buyurdular ki: “*Ey Abdurrahman, yöneticiliği (imaret) isteme, çünkü talebin üzerine yöneticilik görevi sana tevdi edilirse bundan sorumlu kılınırsın, talebin olmadığı halde yöneticilik görevi sana tevdi edildiğinde ise, sana yardımcı olunur.*”<sup>29</sup>

“*Her kim, yöneticisinin (emîr) herhangi bir işinden hoşlanmazsa sabretsin, çünkü her kim*

---

<sup>24</sup> en-Nisâ 4/83.

<sup>25</sup> Bkz. Taberî, **age**, VIII/497-503; Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, II/80.

<sup>26</sup> Bkz. İsfahânî, “e-m-r”, **el-Müfredât**, s. 90.

<sup>27</sup> Murat Sülün, **Kur’ân Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?**, s. 90.

<sup>28</sup> **Buhârî**, “Ahkâm”, 1; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. **el-Müsned**, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1995, VII/384; **Müslim**, “İmâret”, 3; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, **es-Sünen**, (Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1988, “Biat”, 67.

<sup>29</sup> **Buhârî**, “Eymân ve’n-Nüzûr”, 1, 10.

yöneticinin (sultanın) emrinden bir karış kadar çıkıverirse, cahiliye üzere ölmüştür.”<sup>30</sup> Bu ve benzeri örneklerden, Kur’an’daki emir kelimesinin Hz. Peygamber döneminden itibaren yönetim alanıyla doğrudan ilişkili olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Emir kavramına farklı bir yaklaşım olarak, tasavvufî tefsirlerde ülü’l-emr ibaresine işârî bir anlam da verilmiştir. Buna göre, ülü’l-emr, zâhirî anlamıyla yöneticileri ifade etmiş olsa da ma’rifet anlayışına göre “yaradan’ın emirlerini marifet düzeyinde algılayan kişi, müride nazaran şeyh, yahut herhangi bir topluluğun öncüsü” anlamlarına gelir.<sup>31</sup> Söz konusu yaklaşımlarda da kavramın bir yönüyle yöneten-yönetilen ilişkisini ifade ettiği görülmektedir.

Emir kavramının sözlük ve ıstılah anlamlarıyla bağlantılı olarak, İslam düşünce ve medeniyetinde farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. “Hz. Peygamber’in vefatı üzerine ensar ve muhacir halife seçmek için Sakîfetü Benî Sâ’ide’de yaptıkları toplantıda, Müslüman cemaatin başkanı için emîr tabiri kullanılmışlardır. Hazret-i Osman (ö. 35/656), Allah ve Resulüne itaat emrinin yanında ülü’l-emre / yöneticilere itaat emrini barındıran Nisâ Sûresinin 59. ayetini zikrederek halifeye bağlılığın bozulmaması yönündeki çağrısını pekiştirmiştir.”<sup>32</sup> Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ordu komutanlarına ve valilere bu sıfat verilmiştir. Benzer kullanım, sonraki dönemlerde kurulan Müslüman devletlerde de sürdürülmüş, zamanla, yürüttüğü görevin kapsamı ve yöneticinin idari/siyasi yapı içerisindeki etkinliğine göre emîr unvanı yaygınlaşmıştır. “İslâm tarihinde emîr kelimesiyle teşkil edilen emîr-i alem, emîr-i cândâr, emîr-i çaşnigîr, emîr-i dâd, emîr-i hâc, emîr-i hares, emîr-i meclis, emîr-i silâh, emîr-i şikâr, emîr-ü’l-ümerâ gibi birçok tabir mevcuttur.”<sup>33</sup>

Bu kısımdaki açıklamalardan emir kelimesinin Kur’an’daki anlamıyla uyumlu bir biçimde yönetim alanını ifade edecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, yönetimin yöneticiden bağımsız biçimde değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu itibarla imamet kelimesini de ele alıp incelemek gerekmektedir.

---

30 **Buhârî**, “Fiten”, 2; “emir” kelimesinin siyasi ve yönetsel bir kavram olarak kullanıldığı hadis rivâyetleri ile diğer anlatımlar için bkz. Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, **Tefsîr-ü’l-Şur’âni’l-‘azîm**, (Thk: Sâmi b. Muhammed Selâme), Dâru Taybe li’n-neşr, 1999, II/342-343.

31 Ebü’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, **Leṭâ’ifü’l-işârât**, (Thk: İbrâhim Bisîyûnî), III. Basım, el-Hey’etü’l-Mısıriyye el-Âmmeh li’l-Kütüb, Mısır ts., I/341.

32 M. Saffet Sarıkaya, “Ehl-i Sünnet’in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, **SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 4, (1997), s. 25.

33 Salim Öğüt, “Emir”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI/119.

### 1.1.1.2. İmâmet

Kur’anda yönetici kişiyi ifade etmek için kullanılan kelimelerden biri “imamet”tir. Sözlükte “öncülük etmek, liderlik yapmak” anlamlarına gelen imamet, *أَمَّ يَوْمٌ* fiilinden çekimlenir.<sup>34</sup> Aynı kökten gelen “imam” ve çoğul olarak kullanılan “eimme” kelimesi ise “uyulan, olumlu ya da olumsuz söz ve davranışları ya da talimatları yerine getirilen kişi/kişiler” anlamını ifade eder.<sup>35</sup> Siyasî ve hukuki terim olarak imamet, daha çok “el-imametü’l-kübra” veya “el-imametü’l-uzma” terkihiyle, Hz. Peygamberden sonra İslâm toplumunun (ümme) idaresini üstlenen kişilerin görev ve makamını ifade etmek için kullanılır.<sup>36</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de “imâm” ve “eimme” kelimeleri, belirli bir siyasi veya idari anlamla daraltılmadan, genel olarak maddi veya manevi anlamda başkalarına öncülük eden ve yönetim sorumluluğunu taşıyan kimseler için kullanılmıştır.<sup>37</sup> “Onlar, “Ya Rabbi! Bize, göz nuru - gönül süruru eşler ve çocuklar hibe et; bizi Allah’a karşı gelmekten sakınanlara önderler eyle” diyenlerdir.”<sup>38</sup> “Biz de arzu ediyorduk ki, ülkenin zavallılaştırılmış olanlarına iyilikte bulunalım; onları önder yapalım ve onları mirasçı kılalım; onları bölgeye egemen kılalım ve Firavun’a, Hâmân’a ve askerlerine onlardan yana çekinmekte oldukları şeyi gösterelim...”<sup>39</sup>

Kur’an, peygamberlerin topluma öncülük ve örneklik etme görevini üstlendikleri vurgular. “Onları emrimizle insanlara doğru yolu gösteren önderler kıldık.”<sup>40</sup>

Topluma olumsuz şekilde öncülük edenler için Kur’an’da “eimme” kelimesi kullanıldığı gibi,<sup>41</sup> doğrudan toplumda yöneticilik, komutanlık ve liderlik yapanlar için de bu kelimenin kullanıldığı görülür.<sup>42</sup> “Söz verdikten sonra yine yeminlerini bozup (sözlü ve fiilî olarak) dininize ta’n ederlerse, küfrün liderleri ile savaşın.”<sup>43</sup>

---

34 İbn Manzûr, “e-m-m”, **Lisânü’l-‘Arab**, XII/24.

35 İsfahânî, “e-m-m”, **el-Müfredât**, s. 87.

36 Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmâmet”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII/201; Avcı, agm, **DİA**, XVII/539; Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, **el-İmâmetü’l-‘uzmâ ‘inde ehli’s-sünneti ve’l-cema’a**, Riyad 1987, s. 101.

37 Bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, XIX/517; Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, IV/171; Kurtubî, **el-Câmi’ li-ahkâmi’l-‘Kur’ân**, XIII/249; İsfahânî, agm, **Müfredât**, s. 87.

38 el-Furkân 25/74.

39 el-Kasas 28/5-6.

40 el-Enbiyâ 21/73; ayrıca bkz. el-Bakara 2/124; es-Secde 32/24.

41 et-Tevbe 9/12; el-Kasas 28/41.

42 et-Tevbe 9/12; el-İsrâ 17/71; el-Kasas 28/5.

43 et-Tevbe 9/12.

Tefsir kaynakları yukarıda belirtilen ayetlerde geçen imamet kavramını, “topluma dini, ahlaki, idari veya siyasi anlamda her türlü iyilik konusunda öncülük etme sorumluluğu” şeklinde anlamış, söz konusu kavramla ahlaki ilkeler arasında bağ kurarak, yöneticide aranan nitelikleri bu ayetlerin tefsiri bağlamında tartışmışlardır.<sup>44</sup>

Ayrıca “Allah’ım bizleri muttakilere öncü kıl.”<sup>45</sup> ayetinden hareketle, imamet görevinin talep edilip edilemeyeceği konusu da bu kaynaklarda ahlaki değerler açısından ele alınmıştır.<sup>46</sup>

Hz. Peygamber’in hadislerine bakıldığında, imamet kelimesinin toplumu idare eden yöneticilerin niteliklerini ve bağlı bulunmaları gereken ahlaki değerleri ifade ederken sıklıkla kullanıldığına rastlanır. “Adil yöneticinin, iftarını açmak üzere olan oruçlu kimsenin ve mazlunun duasının geri çevrilmeyeceğini”,<sup>47</sup> “Allah’ın himayesinden başka himayenin olmadığı günde Allah’ın bizzat kendi himayesinde gölgelendireceği yedi sınıf insandan birincisinin adil yönetici olduğunu”<sup>48</sup> ifade eden hadislerde yönetici için الإمام “el-imâm” kelimesi kullanılmıştır. Aynı şekilde “Allah’ın en çok kızdığı yöneticilerin zalim idareciler olduğunu ve bu kişilerin kıyamet gününde en şiddetli azaba uğrayacaklarını”<sup>49</sup> belirten hadiste de yöneticiler için “imam” kelimesine yer verilmiştir.

Buna göre imamet kelimesinin Kur’an’daki ve hadislerdeki kullanımları itibariyle hem yönetici kişiden bahsettiğini, hem de yöneticinin toplumsal sorumluluğuna ve ahlaki değerlere bağlılığına işaret ettiğini söylemek mümkündür.

İslam düşünce ve medeniyetine bakıldığında da “Devletin henüz kurumlaşma aşamasında bulunduğu ve bu yapı adına en belirgin kurumun devlet başkanı olduğu dönemlerde devlet merkezli tartışmaların imamet etrafında yapıldığı görüldüğü gibi, yöneticilerde aranan yeterliklerin ve niteliklerin

---

44 Kurtubî, **el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân**, XIII/83; Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, XIX/319; Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. **Tefsîrû’l-Ḳur’ânî’l-‘azîm**, (Thk: Sâmi b. Muhammed Selâme), Dâru Taybe li’n-Neşr, 1999, VI/133; X/222; Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân**, VIII/46; Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, **Rûḥu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Ḳur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî**, (Thk. Ali Abdülbârî Atiyye), I. Basım, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1994, X/52; Mâverdî, **Tefsîrû’l-Ḳur’ân**, IV/161; Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzîlî, **Fî Zılâlî’l-Ḳur’ân**, XVII. Basım, Dârü’s-Şurûk, Kahire 1991, V/2581.

45 el-Furkân 25/74.

46 Kuşeyrî, **Leṭâ’ifü’l-işârât**, II/652; Kurtubî, **age**, XIII/83; Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân**, 8/47; Âlûsî, **Rûḥu’l-me‘ânî**, X/52.

47 **Tirmizî**, “Sıfâtü’l-cennet”, 2

48 **Buḥârî**, “Ezân”, 36

49 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, III/23.

de *imamda aranan vasıflar* başlığı altında ele alındığı<sup>50</sup> müşahade edilmektedir. Bu durum Kur'an'da ve Sünnette imamet kelimesine yüklenen anlamlarla örtüşmektedir.

Yönetimin ve yöneticinin aynı zamanda belirli kurallara dayalı bir organizasyon olduğunu düşündüğümüzde ise bunu ifade eden “hüküm” kelimesinin izah edilmesi gerekmektedir.

### 1.1.1.3. Hüküm

“Yargılama, adaletle hükmetme, karar verme,” gibi anlamlarının yanı sıra “sağlam bilgi, düşünce, derin anlayış ve hikmet” anlamlarını da içeren hüküm kelimesi, “حکم” kökünden türemiştir.<sup>51</sup> Kelime, Kur'an-ı Kerim'de “hüküm”, “hükkam”, “hakim”, “hakem” ve “muhkem” gibi farklı formlarda yüzden fazla ayet-i kerimede zikredilir.

Adaletle dayalı olarak karar alma ve uygulama anlamları bakımından yönetsel boyutu bulunan hüküm kavramı Kur'an'da Allah'a,<sup>52</sup> peygamberlere<sup>53</sup> ve insanlara<sup>54</sup> nisbet edilmiştir.

Kur'an'a göre mutlak ve nihai anlamda Allah'a ait olması bakımından,<sup>55</sup> herhangi bir kimse ilahi hükme ortak değildir.<sup>56</sup> Ancak Allah, insanlara hakkı ve adil olanı peygamberleri ve kitapları aracılığıyla gösterir.<sup>57</sup> Hüküm, oluşumu, etkileri ve sonuçları bakımından uhrevi boyut taşıdığı gibi dünyevi boyut da içerir.<sup>58</sup>

Kur'an'ın, hükmün yegâne sahibinin Allah olduğunu vurgulaması, diğer insanların hüküm vermelerini, vardıkları yargıların gereğini icra etmelerini ya da hükmü uygulamak için organizasyonlar kurmalarını engellemez. Bu anlamda, peygamberlere Allah tarafından hüküm ve hikmet verildiği gibi,<sup>59</sup> diğer insanlara da hükmetme imkânı sunulur.<sup>60</sup> Peygamberler, Allah'ın kendilerine gönderdiği vahiyle bir yandan doğrudan hükümranlık sahibi olurken, diğer yandan da insanlara hükmün doğru örnekliğini gösterirler.<sup>61</sup>

---

<sup>50</sup> Mehmet Akif Aydın, “İmâmet”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII/203.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, “h-k-m”, **Lisânü'l-'Arab**, XII/143.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/251; el-En'âm 8/57, 62; Yûsuf 12/67; el-Mümtehine 60/10; el-Kasas 28/70, 88.

<sup>53</sup> el-Enbiyâ 21/74, 79; Meryem 19/12; Yûsuf 12/22; Sâd 20.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/188, 269; Âl-i İmrân 3/69; es-Saffât 37/154; el-Câsiye 45/16.

<sup>55</sup> Hûd, 11/45; Yûsuf, 14/40, 67; el-Enbiyâ 21/112; et-Tîn, 95/8.

<sup>56</sup> el-En'âm 6/57; el-Kehf 18/26.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/79; Yûnus, 10/109.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/113; Âl-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/141; en-Nahl 16/60; el-Hac 22/69; eş-Şuarâ 26/21; el-Kasas 28/14.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/251; Yûsuf 14/22; el-Enbiyâ 21/74, 79.

<sup>60</sup> Âl-i İmrân 3/81; el-Câsiye 45/16.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/129, 151; Âl-i İmrân 3/164; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/110; Sâd 38/22, 26.

Kur'an'a göre, hükmetme yetkisine ve imkanına sahip olan yönetim ve yöneticiler, adaletle veya zulümle hükmedenler olarak iki kısma ayrılır. Adaletle hükmetmek emredilip övülürken,<sup>62</sup> haksızlık, zulüm ve keyfîlik barındıran hükmetme biçimleri yasaklanır, dünyevi ve uhrevî sakıncalarına dikkat çekilir.<sup>63</sup>

Hüküm kelimesi, sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak İslâm kamu hukukunda devlet idaresini ve siyasî otoriteyi<sup>64</sup> ifade etmek için de kullanılır.

Hüküm kavramıyla aynı kökten gelen ve Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça yer alan “hikmet” kavramı ise, hükmün ahlakla ilişkisini kuran bir terimdir. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), hikmet kavramının yönetim alanıyla ilişkisini şu şekilde kurar: “Siyasette tâkât-i beşeriyye kadar, hâlik sübhânehû ve tealâya iktidâdır ki bu da ilmini cehilden fi'lini cevirden, cûdunu buhulden, hilmini sefehten tenzih ile olur. Siyaset tabiri bu tarife bir hususiyet veriyor gibi görünürse de “كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ” hadîs-i şerîfinin medlûlü teemmül olunursa, umumiyeti tezahür eder. Maamafih bu tarif her halde hikmetin hâkimiyet manasıyla alâkasını ibraz eyler.”<sup>65</sup>

En genel anlamıyla “doğru bilgi ve faydalı iş” olarak tanımlanan hikmet, kök anlamının iyiliği elde etmeyi ve kötülüğe engel olmayı içermesi bakımından<sup>66</sup> yönetimin karar uygulamalarında gözetmesi gereken ahlaki hedefin çerçevesini belirler. Bunun yanı sıra hikmet amelî ve ahlaki konularla ilgili uygulamalardaki usulün de belirleyicisidir. Hikmet kavramının Kur'an da “el-Kitâb” ile birlikte kullanılması buna işaret eder:<sup>67</sup> “*Ümmîlere; ayetlerini okuyan, onları arıtan, onlara kitabı ve hikmeti öğreten (وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) bir peygamberi kendi içlerinden gönderen O'dur. Çünkü daha önce, gerçekten açık bir sapma içindeydiler.*”<sup>68</sup> Râzî (ö. 606/1210) buradaki hikmetle, sünnetin yanı sıra ayetlerin yazılı metinlerinde yerleşik bulunan anlamlarının kast edildiğini belirtir.<sup>69</sup>

Hikmet kavramı aynı zamanda adalet kavramıyla da ilişkilidir. “Bir şeyi konumuna uygun şekilde konumlandırmak” şeklindeki tanımıyla hikmet, adalet kavramıyla örtüşür. Çünkü hikmet, uygulamaların belirli bir ahenge ve düzene göre kararlaştırıldıktan sonra icra edilmesini gerekli kılar.

---

62 en-Nisâ 4/58, el-Mâide 5/42.

63 en-Nisâ 4/60; en-Nahl 16,59; es-Saffât 37/154; Sâd 38/26; el-Câsiye 45/21.

64 Muhammed Ebü'l-feth el-Beyânûnî, “Hüküm”, **DİA**, XVII/466.

65 Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, I/921.

66 İlhan Kutluer, “Hikmet”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII/505.

67 Muhammed el-Behî, **Min Mefâhîmi'l-Kur'ân fi'l-'ağide ve's-sülûk**, I. Basım, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1973, s. 30.

68 el-Cum'a 62/2.

69 Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, XXX/538.



Belirli bir usule dayalı olmayan uygulamalar ise hikmete aykırı kabul edilir. İfrat ve tefrit arasında bir denge arayışına karşılık geldiği için “nazârî ahlaka” da “hikmet-i ameliyye” denilmesi bu anlam ilişkisini ortaya koyar.<sup>70</sup>

Aynı zamanda hükmün niteliğini de tanımlayan hikmet, hükmün hem ortaya çıkış usulü, hem uygulanması, hem de sonuçları bakımından hakkaniyete uygunluğunu ifade eder. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’de, karar verme konumundaki kişilerin “hakîm, fehîm, müstakîm, emîn, mekîn ve metîn” olmaları gerektiği vurgulanır. Mecelle şârihlerinden Ali Haydar Efendi (ö. 1935), zikredilen nitelikler arasındaki “hakîm” kavramının “hüküm veren kişinin hikmetli kişi niteliğini elde etmesi” anlamına geldiğini, bunun da öncelikle uygulamada adaleti sağlamayı ifade ettiğini belirtir.<sup>71</sup>

Yukarıdaki açıklamalara göre; hüküm kelimesinin Kur’an’daki kullanımları ve farklı disiplinler açısından ele alınış biçimleri göz önünde bulundurulduğunda, hem yönetim sisteminin hükümlerinin hikmetli olması gerektiği, hem de bu hükümleri uygulayan yöneticilerin hikmetli ve erdemli olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Tezimizin bu kısmına kadar yer verilen emir, imamet ve hüküm kavramları, türevleriyle birlikte Kur’an’da doğrudan yönetimle ilişkili olarak kullanılmışlardır. Bu kullanımlarda hem yönetim olgusunun kendisi, hem de yönetici kişi, ahlaki değerler açısından öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte Kur’an’da yönetimle doğrudan ilişkili olarak kullanılmasa da yönetimin ahlaki değeri ve fonksiyonel unsurları konusunda bizlere fikir veren birtakım kelimeler ve kavramlar da bulunmaktadır ki, bunların ele alınması konumuzun bütünlüğü açısından bir ihtiyaçtır.

### **1.1.2. Yönetimin Bireyin ve Kamunun Menfaatini Gözetme Boyutu: Velayet, Riayet ve İdare**

Yönetimin ve yöneticinin hükümlerinin hikmet, adalet ve erdem gibi değerler çerçevesinde olabilmesi için yönetime toplumun katılımının sağlanması, devletin imkanlarının toplumun geneline yayılması, yönetimin toplumu merhamet ve adaletle kucaklaması ve toplumun her bireyinin hukukunu özenle koruması gerekmektedir. Bu bakımdan, yönetimin bireyin ve toplumun ortak menfaatini ve haklarını koruyup gözetme boyutunu ifade eden kelimeler önem arz etmektedir. Çalışmamızda bu kelimeler “velayet”, “riayet”, “idare” şeklinde tespit edilmiş ve ele alınmıştır. Bu kelimelerin ortak özelliği, Kur’an’daki kullanılan lafızlarıyla doğrudan yönetimi kast etmemiş olmakla birlikte, dolaylı anlamları ve tarihi süreç içerisindeki kullanımları itibarıyla yönetim alanına dahil olmuş bulunmalarıdır.

---

70 Bkz. Elmalılı, **age**, I/920.

71 Ali Haydar Hoca Emin Efendi, **Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm**, I. Basım, Dârü ‘âlemi’l-kütüb, Riyad 2003, IV/579-580.

### 1.1.2.1. Velayet

Yönetimin kavramsal anlamıyla ilişkili Kur'an kelimelerinden biri "velayet" olmakla birlikte kelimenin Kur'an'daki kullanımlarının tezimizin konusu olan yönetim olgusunu doğrudan ifade ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak kelimenin kullanıldığı bağlama, sözlük anlamlarına ve tarihi süreç içerisindeki anlam serüvenine baktığımızda, yönetimin insanla ve toplumla ilişkisi bakımından önemli bir konum edindiğini görmekteyiz.

"ولی" kökünden türeyen kelime, sözlükte "yakın olmak, yakınlık" anlamlarına karşılık gelir.<sup>72</sup> Bu yakınlık, kendiliğinden var olmayıp, mekan, nesep veya din gibi bağlar sonucunda, dostluk, yardımlaşma ve inanç birliği şeklinde ortaya çıkar.<sup>73</sup>

Kavram olarak velayet; "bir işi/bir kimsenin sorumluluğunu üstlenmek" şeklinde tanımlanmıştır. Aynı kökten gelen "veli" kelimesi ise hem ism-i fail, hem de ism-i mef'ul anlamı içerir. Bu durumda mü'min kişi için veliyyullah (çoğulu evliyâullah) terkibi kullanıldığı gibi, Allah (cc) için de veliyyü'l-mü'minin terkibi kullanılır.<sup>74</sup>

Kelimenin velayet ve vilayet şeklinde gelen iki masdarının aynı anlamları içerdiği görüşüne karşın,<sup>75</sup> bu iki kullanımda velayetin "yardım etme" anlamını ifade ettiği, vilayet formuyla kullanıldığında ise "bir konuda sorumluluğu veya yönetimi üstlenmenin" anlaşılabileceği yaklaşımı ağırlık kazanır.<sup>76</sup> Buna göre velayet masdarından velî kelimesi türetilirken, vilayet masdarından ise daha çok vâlî ismi türetilir. Mâverdî (ö. 450/1058), velayet ile vilayet kelimelerinin farklı anlamlarını tartıştıktan sonra, velayetin Allah için, vilayet ise mahlûkat için kullanılmaya elverişli olduğunu belirtir. Ona göre velayet dinle ilgili, vilayet ise hükümlerlik (saltanat) ile ilgilidir.<sup>77</sup> Bir şeyin sorumluluğunu ve yönetimini üstlenmek anlamıyla vilayet kelimesi, aynı zamanda "tedbir, kudret ve fiil" anlamlarını da içerir.<sup>78</sup>

Velayet kelimesi Kur'an'da "sevmek; dost edinmek, yönelmek, yardım etmek, himaye edip

---

<sup>72</sup> İbn Manzûr, "v-l-y", **Lisânü'l-'Arab**, XV/406.

<sup>73</sup> İsfahânî, "v-l-y", **el-Müfredât**, s. 885.

<sup>74</sup> İsfahânî, "v-l-y", **age**, s. 885.

<sup>75</sup> İbn Manzûr, "v-l-y", **Lisânü'l-'Arab**, XV/407.

<sup>76</sup> İsfahânî, **age**, s. 885.

<sup>77</sup> Mâverdî, **Tefsîrü'l-Kur'ân**, III/309.

<sup>78</sup> "Velâyet", **el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye**, Vezaretü'l-evkaf ve's-suûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 2006., XXXV/135; Yunus Apaydın, "Velâyet", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XXXIII/15; Ülfet Görgülü, "Kadınların Kamu İdareciliği Bağlamında Nisâ Suresi 34'üncü Ayete Analitik Bir Yaklaşım", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2013/21, s. 384.

korumak; bir işin sorumluluğu kendi üstünde olmak, öncülük etmek”<sup>79</sup> anlamlarında kullanılmıştır: “Bilmiyor musun ki, göklerin ve yerin mülkü gerçekten Allah’a aittir ve sizin için Allah’tan başka bir velî ve yardımcı yoktur?!”<sup>80</sup> “İşte bu durumda velayet (himaye ve koruyuculuk) yalnızca hak olan Allah’a mahsustur. Onun mükâfatı da daha hayırlıdır, vereceği sonuç da daha hayırlıdır.”<sup>81</sup> “Onlardan her biri için, işledikleri günahın cezası vardır. İçlerinden (elebaşılık ederek) o günahın büyüğünü üstlenen için ise ağır bir azap vardır.”<sup>82</sup> Söz konusu ayetlerde kelimenin bu manalardaki kullanımı görmek mümkündür.

Öte yandan, Kur’an ayetlerinde velî ve velayet kelimelerinin iki yönlü olarak; Allah’ın velisi, yani O’nun sahip çıktıkları ve O’ndan başka veli tanımayanlar şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Mü’min kimselerin Hak ve halk düşmanı şeytani odakları ve bâtlı taraftarlarını velî bilmekten uzak durmaları, Allah’tan umulacak şeyleri fanilerden beklememeleri icap etmektedir.<sup>83</sup>

Zikredilen ayetlerdeki kullanımların her birinin velayetin fonksiyonlarına işaret ettiği görülmektedir. Başka bir anlatımda velayet kelimesinin Kur’an’daki kullanımları, hem bağlı olmayı hem de korumayı içermektedir. Ancak her iki kullanım da sonuç odaklı olma paydasında buluşmaktadır. İki taraflı olarak gerçekleşen velayet ilişkisinde bir taraf diğerini koruyup himaye ederken, diğer taraf da bu himayeye karşılık bir aidiyet kazanmakta ve sorumluluk edinmektedir.

Yönetim olgusu açısından bakıldığında ise velayet, kişinin kendisiyle ilgili sorumluluğu başta olmak üzere, ailesi, içinde yaşadığı toplum ve çevreye karşı ödevlerini kapsar. Kamu yönetimiyle ilgili görevleri üstlenmek ise en büyük sorumluluk olarak öne çıkar.<sup>84</sup> Bu anlamlarıyla velayet kelimesinin, Kur’an’daki kullanımlardan çok uzak olmadığı, bilakis özellikle ahlak ve değer açısından kesiştiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle olmalıdır ki İslam düşüncesi ve medeniyetinde velayet kelimesi yönetsel bir kavram olarak kullanılmıştır.

Kamu yönetimiyle ilişkisi bakımından velayet kavramının kullanıldığı form, “velayet-i ‘âmme” **الولاية العامة** iken, daha dar anlamdaki diğer ödev ve sorumluluklar “velayet-i hâssa” **الولاية الخاصة**

---

79 el-Bakara 2/257; en-Nisâ 4/34; el-A‘râf 7/96; el-Enfâl 8/72; en-Nûr 24/11.

80 el-Bakara 2/107; ayrıca bkz. er-Ra‘d 13/11; Muhammed 47/11; et-Tahrîm 66/4.

81 el-Kehf 18/44; ayrıca bkz. el-En‘âm 6/62; el-Hac 22/78.

82 en-Nûr 24/11, ayrıca bkz. en-Nisâ 4/34; el-A‘râf 7/96; el-Enfâl 8/72.

<sup>83</sup> Murat Sülün, **Kurân-ı Kerîm Açısından Allah’ın Yardımı ve Peygamberi’in Zaferi**, İstanbul 2020, s. 62.

<sup>84</sup> Bkz. İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. **es-Siyâsetü’s-şer’iyye fî işlâhi’r-râ’î ve’r-ra’iyye**, Suudi Arabistan 1987, s. 129; Fuad ‘Abdunna‘îm Ahmed, **Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye vel’l-velâyetü’s-siyasiyyeti’l-kübrâ**, I. Basım, Dârü’l-Vatan, Riyad 1997, s. 97.

başlığı altında toplanmıştır. “Belirli olmayan şahıslar üzerindeki yetki” ve “kamu görevlerinden herhangi birinin yerine getirme otoritesi” anlamlarına gelen “velayet-i ‘amme” terkihi, siyasal ve kamusal görevleri içermekle birlikte sadece normlara dayalı yönetimden öte, yönetimin ahlakiliğini öncelemesi bakımından bu kaygıları taşımayan yönetim biçiminden ayrı olarak kabul edilmiştir.<sup>85</sup>

Hız. Peygamberin *vali* kelimesini ve *tevellâ* fiilini kullanarak yaptığı şu vurgu, velayetin bireyin ve kamunun haklarını koruma hususundaki sorumluluğu açıklaması bakımından çarpıcıdır. “*Müslümanlardan bir topluluğun başına yönetici olup da onlar arasında adaletli davranmayarak ihanet üzere ölen hiç kimse yoktur ki Allah ona cenneti haram kılmasın.*”<sup>86</sup> Buna göre kamu yönetimini üstlenen kişi, aynı zamanda yönettiği toplumun velisi gibi, hamisi ve koruyucusudur. Yönettiklerini sadece tebaası olarak değil, aynı zamanda sevgiyle ve şefkatle kuşatılması gereken bireyler olarak görür. Yönetimden kaynaklı otoritesini zorbalık ve buyurganlık olarak değil, iyiliğin önünü açmak ve iyi işlere öncülük etmek şeklinde değerlendirir. Şer ve zulüm niteliğindeki işlere elebaşılık etmek amacıyla kullanmaz. Çünkü yönetim, aynı zamanda bir sorumluluktur.

#### 1.1.2.2. Riayet

Yönetimin bireyin ve kamunun menfaatlerini öncelemesi gerektiğine işaret eden anlamlarıyla önce çıkan kelimelerden biri riayettir. Arapça kökenli olan kelime, “رعي” fiilinden türemiştir. Kelimenin sözlükteki karşılıklarından olan “gütmek” anlamı, çobanın sürüyü mer’ada otlatması için kullanılır.<sup>87</sup> Koruyup kollama, muhafaze etme anlamları açısından **حفظ** fiiliyle benzerlik gösteren kelime, **حفظ** fiilinden farklı olarak sadece bir şeyin helak olmasını engellemek için onu tehditlerden korumak manasını değil, aynı zamanda ortada herhangi bir tehdit olmasa da muhtemel riskler karşısında bir şeyi himaye ve koruma altına almak ve hukukunu gözetmek gibi anlamlar içerir.<sup>88</sup> Bununla birlikte kelimenin “bir şeyi gereği gibi korumak veya yönetmek” anlamında da kullanıldığı görülür. “*Sonra, peygamberlerimizi onların izinde ard arda gönderdik. Arkalarından, (en son, Hız. Muhammed’i müjdeleyici olarak) Meryemoğlu İsa’yı gönderdik. Ona İncil’i verdik ve onun izinde gidenlerin kalplerinde bir şefkat ve merhamet peydah ettik. Ruhbanlığı, onlara Biz emretmedik; Allah rızasını kazanma gayesi ile kendileri uydurdular. Fakat ona hakkıyla riayet edemediler... Biz yine de iman etmiş*

---

85 Bkz, Abdunnaim Ahmed, *age*, s. 98 vd.; “Velâyet”, *el-Mevsû’atü’l-fıkhîyye*, XXXV/139.

86 **Buhârî**, “Ahkâm”, 8. Hadis-i şerifin rivâyet edilen metni şu şekildedir: مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ

87 Bkz. İsfahânî, “r-‘a-y” md. *el-Müfredât*, s. 357.

88 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye*, (Thk: Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd), Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut 2013, s. 231.

olanlarına ecirlerini verdik... Birçoğu ise fâsıktır...”<sup>89</sup> ayetinde yer verilen “فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا” ibâresiyle bu anlam kast edilmiştir.<sup>90</sup>

“Onlar ki riayetkârdırlar emanetlerine ve anlaşmalarına.”<sup>91</sup> ayetinde ism-i fâil formunda geçen riayet kelimesini Zemahşerî (ö. 538/1144) şu şekilde açıklamıştır: “الرَّاعِي/râi kelimesi herhangi bir şeyi koruyan ve ıslah eden kimse için kullanılır. Çobana “râi” denmesinde de bu anlam ilişkisi vardır. Herhangi bir şeyin sorumluluğunu üstlenen ve onu yöneten kişi için bu kelime kullanılır. Ayette genel olarak tüm hakların korunup kollanması kast edilmiştir. Gerek Allah’a karşı gerekse insanlara karşı üstlenilen her türlü sorumluluğa riayet edilmesi gerekli görülmüştür.”<sup>92</sup>

Kelimenin “müfâale” bâbından çekimlenmiş hali olan “mürâât”, mübâlağa ve müşâreket anlamlarını içerir. Bu açıdan kelime; “bir kimsenin hukukunu dikkatli bir şekilde gözetmek, kontrol altında tutmak, ona özel alana riayet etmek ve ona karşı tutumlarını düşünerek icra etmek” anlamlarına gelir.<sup>93</sup> Kelimenin bu bağlamıyla siyaset bilimi ve idare alanında kullanımı Türkçe’de “ilmü’r-riâye” tabiri olarak tezahür etmiştir.<sup>94</sup>

İslam düşünce ve medeniyetinde, mürâât kelimesinin kökü olan “رعي” fiilinden türeyen “الرَّاعِي/râi” kelimesi “yönetici” için, “الرَّعِيَّة/raiyye” veya “رعايا” kelimeleri de “toplum” için kullanılmıştır. Yönetim ilkelerine dair eserlerin isimlendirilmesinde de bu kavramlara yer verildiği görülür. Tebrizî’nin (ö. 636/1238) “en-Nasîha li’r-Râi ve’r-Raiyye” isimli eseri ile İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) “es-Siyâsetü’ş-şer’iyye fî Islâhi’r-Râi ve’r-Raiyye” isimli eseri, bu konuyla ilgili örnekler arasında sayılabilir.

Riayet ve bu kelimenin mübalağalı vezni olan mürâat kelimelerinin tefsir kaynaklarında ele alınıp yorumlanma biçimi, hem yönetime yüklenen fonksiyonlar açısından, hem de yönetimin ahlakiliği açısından önemli veriler sunmaktadır. “Ey iman edenler! (Peygamberinizi çobana, kendinizi de onun güttüğü kuzulara benzeterek) “Râ’inâ/Bizi güt” demeyin (çünkü sizin bu masumane ifadenize çirkin anlamlar yüklüyorlar. Onun yerine), “Bize bak” deyin ve kulak verin. İnkârcı nankörler için can yakıcı bir azap vardır.”<sup>95</sup> ayeti ile “Yahudilerden öyleleri var ki; kelimelerin yerini değiştirerek, dillerini eğip bükerek ve dine ta’n ederek: “İştittik ve karşı geldik!”; “Dinle, dinleyemez olas!” ve “Bizi güt (râ’inâ)!”

---

89 el-Hadîd 57/27.

90 İsfahânî, “r-‘a-y” md. **el-Müfredât**, s. 357; İbn Kesîr, **Tefsîrü’l-‘Kur’ânî’l-‘azîm**, VIII/29.

91 el-Mü’minûn 23/8; el-Meâric 70/32.

92 Zemahşerî, **Keşşâf**, III/177.

93 İbn Manzûr, “r-‘a-y” **Lisânü’l-‘Arab**, XIV/327; Zebîdî, **Tâcü’l-‘arûs**, XXX/164.

94 Bkz. Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, I/453.

95 el-Bakara 2/104.

derler. Eğer “İşittik ve itaat ettik”; “Dinle” ve “Bize bak” demiş olsalardı, elbette onlar için daha hayırlı ve daha doğru olurdu. Fakat inkârları yüzünden Allah bunları lânetlemiştir; birazı hariç iman etmezler.”<sup>96</sup> ayetinin tefsirinde yer verilen sebep-i nüzul bilgileri de riayet kelimesi üzerinden vurgulanmak istenen ahlaki değerlere işaret eder.

Buna göre, sahabe-i kiram Hz. Peygamber’le diyaloglarında, Arapçaya uygun bir kullanım olarak “يَا رَسُولَ اللَّهِ رَاعِنَا” yani “bize riayet et ya Resulâllah” şeklinde hitap ederlerdi. Bununla “bizi gözet, teenni buyur, müsaade et ki anlayalım” demek isterlerdi. Ancak Yahudiler, “راعنا” kelimesinin İbranice ve Süryanice’de karşılığı olan, “dinle ey sözü dinlenmeyesi” gibi kabalık ve hamakat içerikli anlamını<sup>97</sup> kast ederek, “راعنا” kelimesini Müslümanları tahfif etmek amacıyla kullandılar. Bunun üzerine Allah Teâla “راعنا” kelimesinin yerine “انظرنَا” kelimesinin kullanılmasını emretti.<sup>98</sup> Ancak burada yapılan kelime tercihinde tek etkenin ayetin nüzul sebebi olmadığı, ayetlerde kullanılan kelime tercihleriyle aynı zamanda yöneticiyle yönetilen arasında bir ifade ve üslup nezâketine dikkat çekildiği ve yöneticiliğe dair bir bakış açısı oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı’ya göre bu ayetler, “gerek ahz-i ilim ve gerek talâkki-i evâmîr-ü nasâyih vesâire hususlarında Resulullah ile ümmeti arasındaki vaziyeti ictimâiyeyi ve binaenaleyh İslâm’daki velayet-i âmme münasebetinin künh-ü hakikatini ve merasimini ifade etmektedir.”<sup>99</sup>

Riayet kavramının doğru tanımlanması açısından Hz. Peygamber’in رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْنُونٌ عَنْ رَاعِيهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْنُونٌ عَنْ رَاعِيهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْنُونٌ عَنْ رَاعِيهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا، وَوَلَدُهُ وَهِيَ مَسْنُونَةٌ عَنْهُمْ، وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْنُونٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْنُونٌ عَنْ رَاعِيهِ şeklinde rivayet edilen anlatımı<sup>100</sup> önem taşımaktadır. Hadiste geçen “راع” kelimesini “çoban” şeklinde dilimize tercüme etmek yerine, “yönetmek”, “sorumluluğunu üstlenmek”, “hukukunu gözetmek” şeklindeki anlamlarıyla aktarmak daha uygun görünmektedir. Hadis şârihlerinin de yorumlarında bu anlamı öncelemeleri dikkat çekmektedir: Bu yaklaşımlara göre hadis-i şeriften, bireyin ve toplumun hukukunun gözetilip kollanması anlamında her ferdin kendi bulunduğu düzeye göre bir

---

96 en-Nisâ 4/46.

97 Zebîdî, “r-‘a-y”, *Tâcû’l-‘arûs*, XXXIX/212.

98 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, II/460, 461; Suyûtî, *ed-Dürri’l-menşûr*, I/253-255; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/454.

99 Elmalılı, *age*, I/454.

100 **Buhârî**, “Cum’a”, 11, “İstikrâz”, 20. “Hepiniz birer çobansınız/sorumlusunuz ve hepiniz yönettiklerinizden mesulsünüz. Devlet başkanı bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin beyi bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin hanımı da bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Köle de efendisinin malı üzerinde bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür.”

yönetici olduğu, en geniş anlamda devlet başkanının tüm toplumun hukukunu gözetip kollamaktan sorumlu olması gibi, daha dar anlamda, eşlerden her birinin, çatısı altında bulundukları ailenin ve bu ailenin bireylerinin hukukuna riayet etmek durumunda oldukları, hukuka riayetin yukarıdan aşağıya doğru bir vesayeti içermediği, bunun aksine statü farklarının ortadan kalkmasını gerektiren temel bir ilke olduğu neticesi elde edilmektedir.<sup>101</sup>

Riayet kelimesinin birey ve toplumun yararını koruyup gözetme anlamındaki kullanımına başka hadislerde de rastlanmaktadır. “Allah’ın, bir gruba yönetici yaptığı kişi, o grubu doğruya yönlendirmek için çaba sarf etmezse, cennetin kokusunu dahi alamaz.”<sup>102</sup> şeklindeki hadis rivayeti bunlardan biridir.

Buraya kadar yer verilen bilgilerden riayet kelimesinin de velayet kelimesi ile benzer bir eksende, kişinin ve toplumun yararının yöneticiler tarafından gözetilmesi hassasiyetine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

### 1.1.2.3. İdare

Yönetimin şahıs ve toplum menfaatini gözetici yapısına ve yönetimde kuralların yanı sıra merhametin ve sorumluluk duygusunun da egemen olması gerektiğine işaret eden kelimelerden biri de idaredir. Yönetim kavramının Tükçe’de yaygın kullanılan şekli olma “idare”;<sup>103</sup> “yönetme, yönetim, çekip çevirme, işlerin yürütülmesi, kamuya ilişkin hizmetlerin bütünü”<sup>104</sup> gibi anlamlara gelir. Yönetim kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan kelime aynı zamanda yönetimde kurumsallaşmayı da ifade eder.

Arapça’da idare kelimesi “دور” kökünden türemiş olup, kelimenin “إدارة، يدیر، إداره” şeklindeki çekimlenmesine göre, “bir şeyi ya da bir kimseyi çekip çevirmek” anlamını ifade eder.<sup>105</sup> İdare kelimesiyle aynı kökten türeyen “müdîr / müdür” kelimesi de bir müessesenin sorumluluğunu üstlenen ve belirli bir çerçevede yöneten kişi şeklinde anlaşılır.<sup>106</sup>

---

101 Bkz. Ahmed b. İsmâîl b. Osman b. Muhammed el-Kûrânî, **el-Kevserü’l-‘ârî ilâ riyâdi ahâdisi’l-Buhârî**, I. Basım, Dârü İhyâ-i’t-Türâsil’l-Arabî, Beyrut 2008, XI/54; Ali b. Sultan Muhammed Ebü’l-Hasan Nûreddin Molla el-Herevî el-Kârî, **Mirâkâtü’l-mefâtîh şerhu Mişkâti’l-Meşâbîh**, I. Basım, Dârü’l-Fikr, Beyrut 2002, VI/2403.

102 **Buhârî**, “Ahkâm”, 8. Hadis-i şerifin rivayet edilen metni şöyledir: مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً ، فَلَمْ يَحْطَها بِنَصِيحَةٍ ، إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَاحَةَ الْجَنَّةِ

103 Bkz. Kemal Gözler, **İdâre Hukuku**, I. Baskı, Ekin Kitabevi, 2003, I/19.

104 “Yönetim”, **TDK Türkçe Sözlük**, II/2467

105 Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, **Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-‘Kâmûs**, I. Basım, Dârü’l-hidâye, Kuveyt 2003, XI/331.

106 Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, **Mu‘cemü’l-lügati’l-‘Arabiyyeti’l-muâsıra**, I. Basım, Dârü ‘Âlemü’l-kütüb, Kahire 2008, I/782.

İdâre, Kur’ân-ı Kerîm’de bir kavram olarak yer almamakla birlikte “دور” kökünden çekimlenen “تدبرون” kelimesi, borç ve alacak hukuku bağlamında, “peşin satışta para ve malın el değiştirmesi” anlamında kullanılır.<sup>107</sup> “Ancak aranızda hemen devredeceğiniz peşin bir ticaret olursa, onu yazmamanızda size bir günah yoktur.”<sup>108</sup>

Tefsir kaynaklarında ilgili ayetlerin yorumuyla ilgili değerlendirmelerde herhangi bir şekilde yönetim alanına dair açıklamalara yer verilmediği görülür.

Bir yönetim kavramı olarak idare kelimesinin, hadis-i şeriflerin yanı sıra, ilk dönem Arapça lügat kaynaklarında da kullanılmadığı görülmektedir. Bu durum, yönetim alanında idare kavramının kullanılmasına ihtiyaç duyulmadığı veya bu kelimenin elverişli bulunmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

İdâre kavramıyla aynı kökten türeyen “المدارة” kelimesi, insanlarla güzel ahlak ve anlayışa dayalı karşılıklı sağlıklı ilişkiler kurmak, nazik davranarak nefretin artmasını önlemek gibi anlamlara gelir.<sup>109</sup> Buhârî’nin (ö. 256/870) *el-Câmiü’s-sahih*’inde “*el-Müdârâtü mea’n-nas*” ve “*el-Müdârâtü mea’n-nisâ*”<sup>110</sup> şeklinde bâb başlığı olarak kullanılan kelime, sıhhati tartışılmakla birlikte, “Allah’a imandan sonra aklın önceliği, insanlarla (müdârât) karşılıklı iyi ilişkidir”, “insanlarla (müdârât) karşılıklı iyi ilişkiler kurmak sadakadır” lafızlarıyla hadis kaynaklarında<sup>111</sup> da yer almaktadır. İbn Hacer el-Askalânî’ye göre (ö. 852/1449) kelimenin bâb başlığı ve hadis rivayetlerindeki kullanımına göre anlamı şöyledir: “Müdârât, Mü’minlerin ahlaki özelliklerindendir. İnsanlara kanatlarını açmak, naif kelimeler kullanmak, kaba ve sert söz ve davranışlardan kaçınmaktır. Bu, insanlar arasında ülfet oluşması için en önemli vasıtalarındandır.”<sup>112</sup>

Kamu yönetiminde tek öznel bir yapı yerine, toplumun tüm unsurlarını da süreçlere katmak suretiyle yönetim faaliyetini gerçekleştirme şeklinde anlaşılan ve merkeziyetçi yönetişimin karşısı

---

107 İsfahânî, “d-v-r”, *el-Müfredât*, s.322.

108 el-Bakara 2/282. Ayet metninin ilgili bölümü şu şekildedir: **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاصِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا**

109 İbn Manzûr, “d-v-r”, *Lisânü’l-‘Arab*, XIV-255.

110 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, İstanbul 1315, VII/26, VIII/31.

111 Ebû’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mevâridü’z-zam’ân ilâ zevâ’idi İbn Hibbân*, (Thk: Hüseyin Süleym Esed ed-Dârânî), I. Basım, Dârü’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, Dımaşk 1992, VI/413.

112 Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şahîhi’l-Buhârî*, Dârü’l-Ma’rife, (Ta’lik; Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut ts. X/528.



olarak kullanılan “yönetişim” kavramı<sup>113</sup> ile “müdârât” kelimesinin sözcük yapısı gereği taşıdığı “ortaklaşa yapma” anlamı bir biriyle örtüşmektedir. Buna göre, idarenin muhatabın durumunu da dikkate alarak hareket etmesi ve muhataplarıyla empati kurması anlamıyla müdârât, çağdaş yönetim anlayışları açısından önemli bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tefsir kaynaklarında müdârât kelimesi, hadis kaynaklarıyla benzer şekilde, “karşıdaki kişinin içinde bulunduğu durumu gözeterek söz ve davranışta bulunmak” şeklinde anlaşılır. “(Musa Tûr’dan dönünce) dedi ki: *“Ey Harun! Bunların saptıklarını görünce seni ne alıkoydu ki benim yolumu izlemedin?! Yoksa emrime karşı mı geldin?!”* (Harun) *“Ey ana oğlu!” dedi; “Saçımı-sakalımı çekmeyi bırak!.. Senin; ‘Benim sözümü gözetmedin de İsrailoğullarının arasına ayrılık soktun!’ diyeceğinden korktum.” dedi.*”<sup>114</sup> ayetini Kuşeyrî (ö. 465/1072), “Kavminin içine düştüğü sapıklık nedeniyle Mûsa’nın kalbi daralıp da dili serbest hareket etti. Ardından Mûsâ’ya olanlar oldu. Hârûn ise onun bu durumunu dikkate alarak, ona nazik, zarif ve anlayışlı bir şekilde (müdârat ile) davrandı. Konunun gayri insani bir hal almaması için, insanların birlikte yaşamalarında da olması gereken budur.” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>115</sup>

“İyilik de bir olmaz kötülük de... Kötülüğü en iyi (bir karşılık) ile def’et; göreceksin ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kişi, adeta sınırsız bir dost oluvermiş.”<sup>116</sup> ayetinde zikredilen iyilik ve kötülük kavramlarını Mâverdî (ö. 450/1058); “iyilik, insanlarla anlayışa dayalı ilişki kurmak, kötülük ise katılığa dayalı ilişki kurmaktır” şeklinde izah eder.<sup>117</sup> Benzer bir yorumu Kurtubî’de de (ö. 671/1273) görmek mümkündür.<sup>118</sup>

İdare kavramının ilk dönem kaynaklarında yer almaması, kavramın sonradan ortaya çıkan bir tanımlama ihtiyacının eseri olduğu fikrini doğurmaktadır. Tam olarak bu ihtiyacın hangi dönemde ortaya çıktığının tespiti ise tezimizin konusu olmadığından değerlendirmeye alınmamıştır.

---

113 Mehmet Zahid Sobacı, “Yönetişim Kavramı ve Türkiye’de Uygulanabilirliği Üzerine Değerlendirmeler”, **Yönetim Bilimleri Dergisi**, 5:1, 2007, s.222; Ceren Kalfa, Faruk Atay, “Yönetişim: Devlet Toplum İlişkilerinde Yeni Bir Aşama”, **Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 17, Sayı 3, 2008 s. 234.

<sup>114</sup> Tâ-hâ 20/94; A’râf 7/150.

<sup>115</sup> Kuşeyrî, **Leṭâ’ifü’l-işârât**, II/474.

<sup>116</sup> Fussilet 41/34.

<sup>117</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, **Tefsîrü’l-Ḳur’ân (en-Nüket ve’l-uyûn)**, Dârü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, Beyrut 1992, V/182.

<sup>118</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, **el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân**, (Thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî), Kâhire 1964, XV/361.

Yakın dönemde yönetimle ilgili yapılan çalışmalarda, bir yönetim kavramı olarak idare; “iş ve işlemleri; sınırlarını belirlemek, düzenlemeler yapmak, planlamak ve yönlendirmek suretiyle, bireyler aracılığıyla yürütmek ve denetlemek”, “belirli bir amacı gerçekleştirmek için ortaya konan beşeri çabaları düzenlemek, yönlendirmek, koordine etmek ve denetlemek”<sup>119</sup> veya daha mücmel bir tarifle; “kamu yararını yerine getirmeyi amaçlayan her türlü çalışma”<sup>120</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

İdare kelimesinin “müdârât” eksenindeki kullanımları dikkate alındığında, yönetim ahlakının hem kamu yararı boyutunu, hem de beşeri faaliyet alanlarını ifade ettiğini, aynı zamanda da yönetsel faaliyetin gerçekleştirilme yöntemine de işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Yukarıdaki anlatımlardan yönetimin sorumluluk, birey ve toplum yararını koruyup gözetme ve yönetimde toplumsal hassasiyetleri ve katılımı da dikkate alma gibi bir dizi niteliği barındırması gerektiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu vasıfların toplumda ve dolayısıyla yönetim sisteminin kendisinde yerleşik hale gelebilmesi, bu yapının sürdürülebilir olmasıyla mümkündür.

### **1.1.3. Yönetimde Sürdürülebilirlik: Hilafet ve Mülk**

Yönetim olgusunun ilk insanla birlikte ihtiyaç duyulan bir gerçeklik olduğu varsayılırsa, sonradan gelen nesillerin önceki nesillerin usul ve ilkelerini geliştirerek sürdürdükleri söylenebilir. Başka bir ifadeyle yönetim, önceden yaşanan deneyimlerin olumlu ya da olumsuz etkilerinin gözlemlenmesi suretiyle gelişen dinamik bir yapıdır. Bu yönüyle yönetim, bir açıdan geçmiş tecrübeyi bünyesinde barındırırken, diğer yönüyle de toplumun güncel ihtiyaçlarına karşılık veren bir yapı edinir. Kur'an'da yönetimle ilgili kelime ve kavramlar incenirken, yönetimin tarihin pınarında akarak şekillenen bu vafına rastlamak mümkündür. Söz konusu kelimeler aynı zamanda yönetimde sürdürülebilirliğin ve devamlılığın önemine de işaret edici biçimde anlaşılabilmektedir. Bu kelimeler “hilafet” ve “mülk” olarak ele alınmış ve incelenmiştir.

#### **1.1.3.1. Hilafet**

Kur'an'da kullanıldığı anlamı itibariyle doğrudan yönetimin kendisini ifade etmese de onun önceki nesillerden tevarüs eden bir sorumluluk olduğuna işaret eden kelimelerden biri olan hilafet, zamanla İslam düşünce ve medeniyetinin kendi dinamikleri içerisinde yönetimle doğrudan ilişkili bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Sözlükte “bir şeyin arkasında olmak, ardı sıra gelmek, yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, adına iş yapmak veya temsil etmek” gibi anlamlara gelen “خلف” fiilinden türemiştir. Halife, kendinden önceki birinin yerine geçen kişi, bir toplumun en üst

---

119 Ahmed b. Dâvûd el-Müzcâcî el-Eş'arî, **Mukaddime fi'l-idâreti'l-İslâmiyye**, Cidde 2000, s. 38.

120 Leonard D. White, **Introduction to the Study of Puplic Administration**, (nakleden; Süleyman Muhamme Tamâvî), VII. Basım, Matbaatü Câmî'atü 'Aynî's-şems, 1987, s. 17.

düzey yöneticisi **السلطان الأعظم** (sultân-ı a‘zam), hilafet ise yöneticilik ve emirlik anlamlarına gelir.<sup>121</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de hilafet kelimesi mastar olarak kullanılsa da “halife” ve çoğul formu olan “halâif” ve “hulefâ” şeklinde yer alır. Kur’an’da bu kelimelerin bir kısmının hilafetin sözlük anlamı olan “bir şeyden, bir kimseden veya bir toplumdaki sonradan geleni” anlamında olduğu görülür. “Yüz çevirerseniz (çevirin, ama şunu bilin ki); ben size ne ile gönderildiysem onu iletmış bulunuyorum. Rabbim, yerinize sizden başka bir toplum getirecek ve siz O’na hiçbir zarar veremeyeceksiniz. Benim Rabbim, şüphesiz, her şey üzerinde bekçidir (Hafîz).”<sup>122</sup> “Arkalarında küçük ve âciz çocuklar bırakmaları durumunda onlar için endişe edecek olanlar, dikkatli olsunlar ve Allah’tan sakınıp dosdoğru konuşsunlar.”<sup>123</sup>

Kur’an’da hilafet kelimesinin “hulefâ” veya “halâif” şeklindeki kullanımları sadece sözlük anlamıyla sınırlı kalmamış, bir kısım kavimlerin kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde söz sahibi kılındığı bu kelimelerle belirtilmiş<sup>124</sup> ve inanan topluluklara yeryüzünde hilafeti üstlenecekleri vaadinde bulunulmuştur.<sup>125</sup> Bu anlatımlarla insanın hak ve adaleti gerçekleştirmek ve iyi işler yapmakla ilgili sorumluluğuna da işaret edilmiştir.<sup>126</sup> “Andolsun, sizden önceki nice nesilleri, peygamberleri kendilerine apaçık deliller getirdikleri halde (yalanlayıp) zulmettikleri vakit helâk ettik. Onlar zaten inanacak değillerdi. İşte biz suçlu toplumu böyle cezalandırırız. Sonra, nasıl davranacağınızı görelim diye, onların ardından yeryüzünde sizi onların yerine getirdik.”<sup>127</sup>

Kur’ân-ı Kerîm, “Sizi yeryüzünün şu anki sahipleri kılan O’dur.”<sup>128</sup> gibi ayetlerde hilafet kelimesiyle insanın yaratılışı arasında bağ kurar. İnsanın hak ve adaletin gerçekleşmesi için topluma öncülük yapma görevinin geçmişten geleceğe doğru devam eden bir yapısının bulunduğu dair anlatımlarda da halife ibaresini kullanır. “(Dedik ki:) “Ey Davud! Seni bu topraklarda halife kıldık (giden hükümdarların yerine sen hükmediyorsun artık); o halde insanlar arasında âdilâne hükmet, arzu ve ihtirasına uyma; çünkü bu seni Allah’ın yolundan saptırır. Allah’ın yolundan sapanlara da şüphesiz

---

121 İsfehâni, “h-l-f”, **el-Müfredât**, s. 293; İbn Manzûr, “h-l-f”, **Lisânü’l-‘Arab**, X/83, 84.

122 Hûd 11/57.

123 en-Nisâ 4/9, ayrıca bkz. el-En‘âm 6/133; el-A‘râf 7/69, 74, 142, 169; Yûnus 10/14, 73; Meryem 19/59.

124 el-A‘râf 7/69, 74, 169; Yûnus 10/73; Hûd 11/57.

125 en-Nûr 24/55; İbn Kesîr, **Tefsîrü’l-‘Kur’âni’l-‘azîm**, XI/77.

126 Casim Avcı, “Hilâfet”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII/539, Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, III/19.

127 Yûnus 10/13-14.

128 el-Fâtır 35/39; ayrıca bkz. el-Bakara 2/30; el-En‘âm 6/165; en-Neml 27/62.

*şiddetli bir azap vardır hesap verme gününü unuttuklarından dolayı!”<sup>129</sup>*

Hilafetin, ölüm, kaybolma veya yöneticilik ehliyetini yitirme gibi nedenlerle bir kimsenin başka birinin yerine geçmesi anlamına geldiği dikkate alındığında, “Allah’ın halifesi” terkinin hilafetin kavramsal tanımıyla anlaşılması sorunlu olacaktır. Bu nedenle insana dair anlatımlarda söz konusu terkiye yer verilmesinin, sorumluluk üstelenen insanı onurlandırma amacı taşıdığı kabul edilir.<sup>130</sup>

Allah Teâlâ’nın insanın yaratılışı öncesinde meleklere hitaben; “*ben gerçekten yeryüzünde bir halife yaratmaktayım*”<sup>131</sup> şeklindeki hitabından hareketle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1878-1942), insanın yaratılışı ile hilafet tanımlaması arasında ilişki kurar ve ayetin “insana önemli bir sorumluluk yükleyerek onu şerefleendirme” amacına işaret ettiğini şöyle anlatır: “Ayetin meâli; kendi irademden kudret ve sıfatımdan ona bazı salâhiyetler vereceğim, o bana izafeten, bana niyabeten mahlûkatım üzerinde birtakım tasarrufâta sahip olacak, benim nâmıma ahkâmımı icra ve tenfiz eyleyecek, o bu hususta asîl olmayacak, kendi zâtı ve şahsı nâmına bi’lasâle icrâyı ahkâm edecek değil, ancak benim bir nâibim, bir kalfam olacak, iradesile benim iradelerimi, benim emirlerimi, benim kanunlarımı tatbika memur bulunacak sonra onun arkasından gelenler ve ona halef olarak ayni, vazifeyi icra edecek olanlar bulunacak. Bu manâ Ashâb-ı Kirâm’dan ve Tâbiîn’dan uzun uzadıya nakledilegelen tefsirlerin hulâsası ve hâsılıdır. Hilafet vekâlet gibi asâletin mukabili olarak başkasına niyâbet etmek yani az veya çok onun yerini tutarak onu temsil etmek demektir. Râgıb’ın *Müfredât*’ında beyânı veçhile, bu niyabet de ya aslın gaybûbetinden veya bir meûnetten veya aczinden, yahut da bunların hiç biri olmadığı halde mahza asîlin nâibine bir şeref bahşederek tekrîm etmesinden neş’et eder.”<sup>132</sup>

Hilafet kelimesine dair yukarıdaki anlatımlardan, kelimenin Kur’an’da tam olarak yönetsel bir etkinliği ifade etmek için kullanılmadığı, bununla birlikte yöneticinin de diğer insanlar gibi, kendinden önceki nesillerin üstlendiği sorumluluk görevini hakkıyla yerine getirme ödevini vurguladığı, bu açıdan ahlaki bir içerik taşıdığı anlaşılmaktadır. Müfessirlerin “insanın Allah’ın yeryüzündeki halifesi olması” anlatımına dair yaklaşımları da kelimenin insanın ahlaki sorumluluklarını yerine getirmesinin mânevi değerine işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Buna göre yönetim ve yönetici, tarihin her döneminde, önceki nesillerin doğru örneğini sonraki nesillere taşımak, yönetim görevini hukuki sorumlulukla birlikte manevi bir mes’uliyet olarak yerine getirmelidir.

---

129 Sâd 38/26.

130 İsfahânî, “h-l-f”, *el-Müfredât*, s. 294; Avcı, agm, *DİA*, XVII/539.

131 el-Bakara 2/31.

132 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I. Basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Matbaai Ebüzziyâ, İstanbul 1935, I/300-301.

### 1.1.3.2. Mülk

Hüküm ve hükmetme kavramıyla benzer anlamlarda yönetsel içerikli bir kavram olarak “mülk”, sözlükte “kudret, iktidar, sahip olmak, yönetmek” gibi anlamlar taşır.<sup>133</sup> Kur’an’da, “melik”, “mâlik” ve “mülk” şeklinde yaklaşık yüz ayette yer alan kavram, Kur’an’da Allah’a<sup>134</sup>, peygamberlere<sup>135</sup> ve insanlara<sup>136</sup> nisbet edilir.

“Bütün varlıkların, dünyanın ve ahiretin yegâne sahibi”, “mutlak kudret ve hükümlanlığı elinde bulunduran” anlamında Allah’a nisbet edilen mülk, insanlara nisbet edildiğinde ise “belirli konularda ve geçici süreyle hükmetme yetkisine sahip olmak” anlamında kullanılır.<sup>137</sup> Allah’a nispet edildiğinde tüm alanlarda ve sınırsız bir yetkiyi ifade eden kavram, insanlar söz konusu olduğunda ise sınırlı bir yetki anlamına gelir. Dolayısıyla, Allah’ın mülk sahibi olmasıyla insanların mülk sahibi olması arasındaki ilişkisi, kelimenin sözlük anlamıyla sınırlıdır.<sup>138</sup> Bu bağlamda, Kur’an’da yer verilen “mâlikü’l-mülk/mülkün sahibi”<sup>139</sup> ifadesi sadece Allah için kullanılır. Herhangi bir insana, sınırsız hak ve yetkilere sahip olma anlamında “malikü’l-mülk” denmesi kabul edilmez.<sup>140</sup> Hz. Peygamber’in anlatımıyla, “Bir insanın mülkün yegâne sahibi (melikü’l-emlâk) olarak adlandırılması, Allah katında en çirkin sözlerdendir.”<sup>141</sup>

Mülk ve melik kavramları, İslâm öncesinde de yönetimi ve yöneticiyi ifade etmek için kullanılan terimlerdir.<sup>142</sup> Kur’ân-ı Kerîm’e bakıldığında, İslâm’dan önceki döneme dair anlatımlarda bu iki kelimenin iyi niteliklere sahip hükümdarların yanı sıra yerilen vasıflara sahip hükümdarlar için de kullanıldığı görülür. “Peygamberleri (Samuel) onlara: “Şüphesiz, Allah size hükümdar olarak Tâlût’u gönderdi.” dedi. “Biz hükümdarlığa ondan daha lâyıkken ve ona malca bolluk da verilmemişken, hükümdarlık nasıl onun olabilir?!” dediler. Peygamberleri dedi ki: “Allah onu size tercih etmiş; ona

---

133 İbn Manzûr, “m-l-k”, **Lisânü’l-‘Arab**, X/492.

134 el-Fâtiha 1/4; el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/62; el-İsrâ 17/111; el-Furkân 25/2, 26; ez-Zuhuruf 48/85.

135 el-Bakara 2/246, 247; Yûsuf, 14/43, 50, 54, 72, 76; Sâd 38/20, 35; ez-Zuhuruf 48/51.

136 el-Mâide 5/20; en-Neml 27/23; el-Kehf 18/79.

137 Bkz. Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, **et-Tefsîrü’l-basîf**, I. Basım, Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430, I/499.

138 Kurtubî, **el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Şur’ân**, I/142.

139 Bkz. Âl-i İmrân 3/26.

140 Kurtubî, **age**, I/142;

141 **Buhârî**, “Edeb”, 114; **Müslim**, “Âdâb”, 4; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsneid**, VIII/222.

142 Yûsuf b. Hasan b. Ahmed b. Hasan İbn Abdi’l-Hâdî es-Sâlihî, Cemâlüddîn İbn Müberred el-Hanbelî, **İzâhu turukî’l-istikâme fî beyâni ahkâmî’l-velâye ve’l-imâme**, I. Basım, Dârü’n-nûr, Suriye 2011, s. 24.

gerek bilgi gerekse beden bakımından bir üstünlük bahşetmiştir. Allah, mülkünü dilediğine veriyor... Allah; (lütûyla, varlığıyla; kısaca her şeyi ile) geniştir, ‘mutlak ilim sahibi’dir (Vâsi’, Alîm)’<sup>143</sup> “Dedi ki: “Doğrusu, hükümdarlar (melikler) bir şehre (zorla) girdiklerinde, oranın düzenini bozar; ora halkının şerefli olanlarını zelil kılarlar... Onlar da böyle yapacaklardır.”<sup>144</sup> “Firavun, kavmine seslenerek dedi ki: “Ey kavmim! Mısır mülkü ve altımdan akan şu ırmaklar benim değil mi? Hâlâ görmeyecek misiniz?”<sup>145</sup>

Yûsuf, Dâvud ve Süleymân gibi peygamberlerin kıssalarının anlatımı sırasında mülk ve melik kelimelerine yer verilmiş olması da ibarenin İslam öncesinden beri iyi veya kötü yönetim örnekleri için kullanılageldiğine işaret etmektedir. “Biz, İbrahim ailesine de kitap ve hikmet verdik. Onlara büyük bir hükümlerlik (mülk) da vermiştik.”<sup>146</sup> ayetinde söz konusu edilen mülkün, bahsi geçen üç peygambere verilen yöneticilik olduğu ifade edilir.<sup>147</sup>

Birbirine benzer şekilde yönetimle ilişkilenen mülk kelimesi ile hilafet kelimesini birbiriyle kıyasladığımızda şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür. Hilafet, ehliyet, liyakat, biat ve şuraya dayalı olarak teşkil ettirilen yönetim sistemini ifade ederken, idareciliğin ehliyet ve liyakat ilkeleri gözetilmeden babadan oğula geçtiği monarşi tarzı yönetimler mülk kavramıyla birlikte anılmıştır. Böylece halife ve melik kavramları, yöneticilere verilen bir unvan olmanın ötesinde, yönetimin ve yöneticinin ahlakiliği ile ilintisi kurulan, tanımlayıcı kavramlara dönüşmüştür.<sup>148</sup>

Mülk ve hilafet kavramlarının kazandığı ahlaki bağlam, beraberinde bu kavramların yöneticiler için kullanılıp kullanılmamasıyla ilgili sınırlamaları da tartışma konusu haline getirmiştir. Buna göre, seçim usullerinden başlayarak, yöneticinin hak ve adalet ölçülerine göre belirlenmiş olması halinde yönetici için “halife” kavramının kullanılması mümkündür. Yönetimin uygulamalarının adalet, eşitlik, şefkat ve merhamet gibi ilkelere göre gerçekleştirilmesi halinde de yönetim için “hilafet” kavramı kullanılabilir. Söz konusu ilkesel anlayışın terk edildiği durumlarda ise hilafet kavramı yerine mülk kavramının kullanılmasının İslam düşüncesinde gelenekselleştiği ifade edilir.<sup>149</sup>

---

143 el-Bakara 2/247.

144 en-Neml 27/34.

145 ez-Zuhuruf 43/51.

146 en-Nisâ 4/54.

147 Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, III/209; Ebüssuûd Efendi, **İrşâdü’l-‘aqlî’s-selîm**, II/190.

148 Hüseyin b. Mahmûd b. Hasan Müzhirî’ d-Dîn ez-Zeydânî el-Kûfî el-Müzhirî, **el-Mefâtîh fî şerhi (hâlli)’l-Meşâbih**, I. Basım, Dârü’n-nevâdir, Kuveyt 2012, V/357.

149 Bkz. Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezzârî el-Kalkaşandî, **Me’âşirü’l-inâfe fî me’âlimi’l-hilâfe**, II. Basım, el-Matbaatü’l-hukûmiyye, Kuveyt 1985, I/13;

Mülk kavramına birey ve yönetim açısından bakıldığında, kapsam farklılığı görülür. İnsanın birey olarak tasarruf hakkına sahip olduğu şeyler üzerinde yetkileri, sorumlulukları ve sınırlılıkları vardır. Yönetim ise bireyin haklarına ek olarak, kişi ve toplumu kapsayacak şekilde kanunlar ve düzenlemeler yapar. Koyduğu hükümler aracılığıyla birey ve toplum hukukuna dair sınırlamalar getirebilir.<sup>150</sup> Bununla birlikte yönetimin de kendi tasarruf alanındaki yetkilerini kullanmada yegane güç, kuvvet ve kudret sahibi olmadığını ifade etmek gerekir.

Mülk ile aynı kökten gelen “melik” kelimesi genel olarak emretme ya da yasaklama yetkisine sahip olmayı ifade etmekle birlikte, bu yetki sadece akıl sahiplerinin yönetilmesiyle ilgilidir. Bu nedenle “ملك الناس” “insanların meliki” terkihi kullanılırken “ملك الأشياء” “eşyanın meliki” tamlaması kullanılmaz.<sup>151</sup>

Yönetici anlamıyla melik kelimesi, yetki ve işlevsellik açısından da tasnife tabi tutulur. “Dedi ki: “Doğrusu, hükümdarlar (melikler) bir şehre (zorla) girdiklerinde, oranın düzenini bozar; ora halkının şerefli olanlarını zelil kılarlar... Onlar da böyle yapacaklardır..”<sup>152</sup> ayetinde geçen “melik” kelimesinden hem tasarruf hakkına sahip olmak, hem de yetkileri elinde tutmak manaları anlaşılır. Bu açıdan bakıldığında melik, sahip olunan yetkilerde tasarrufta bulunma imkanını ifade eder. Öte yandan melik kelimesi, yetkilere sahip olmakla birlikte kullanma zorunluluğu bulunmayan yöneticiyi de kapsar.<sup>153</sup> “Hani, Musa, kavmine şöyle demişti: “Ey kavmim! Allah’ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani, içinizden peygamberler çıkarmış; sizi mülûk kılmıştı ve (diğer) toplumlardan hiçbirine vermediğini size vermişti.”<sup>154</sup> ayetinde kast edilen, melikin ikinci anlamıdır. Onların melik kılınmasından kasıt, yöneticiliğe dair kabiliyetlere sahip olarak yaratılmalarıdır. İnsanların bazıları bu kabiliyetleri doğrultusunda yönetici olurken, diğerleri olamayabilirler. Benzer şekilde, bu kabiliyetin kötü yöneticilik örneği olarak ortaya çıkması da mümkündür.<sup>155</sup> Bu nedenle olmalıdır ki ayette وَجَعَلَكُمْ مَلُوكًا cümlesinde çoğul biçimde yer alan melik kelimesi, tefsir kaynaklarında kişinin ev, bark sahibi olması, evli olması, hizmetlilerinin bulunması gibi dar anlamların yanı sıra,<sup>156</sup> özgürlüğe ulaşmak ve bağımsızlık gibi geniş

---

150 Bkz. Kurtubî, **el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân**, I/140.

151 Râgıb el-İsfahânî, “m-l-k” **el-Müfredât**, s. 774.

152 en-Neml 27/34.

153 Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, **Fütûḥu’l-ğayb fi’l-keşf ‘an ḳinâ’i’r-reyb (Şerḥu/Hâşiyetü’l-Keşşâf)**, I. Basım, 2013, s. IV/67; Râgıb el-İsfahânî, “m-l-k”, **el-Müfredât**, s. 774.

154 el-Mâide 5/20.

155 Bkz. İsfahânî, age, s. 775, et-Tîbî, age, IV/67.

156 Bkz. Taberî, **Câmi‘ u’l-beyân**, X/161-162; Begavî, **Me‘âlimü’t-tenzîl**, II/33.

biçimde de yorumlanmıştır.<sup>157</sup>

Mülk ve melik kelimelerini daha geniş bir bakış açısıyla, “bir konuda tasarruf yetkisine sahip olmak” anlamıyla değerlendiren Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) kişinin kendi hürriyetine sahip olarak, hem kendisi hem de yaşama koşulları hakkında karar verebilmesinin de mülk lafzının kapsamında olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan, peygamberler, ümmetleri hakkında kararlar verip uygulamaları bakımından, aynı zamanda birer meliktirler. Bu nedenle Allah Teâlâ, “*Biz, İbrahim ailesine de kitap ve hikmet verdik. Onlara büyük bir hükümlerlik (mülk) da vermiştik.*”<sup>158</sup> buyurmuştur.<sup>159</sup>

Melik kelimesi İslâm’ın değişik din ve kültürlerle mensup milletler arasında yayılmaya devam etmesiyle bağlı olarak, farklı kültürlerle, özellikle de Sâsânî devlet geleneğine ait birtakım unsurların bürokrasiye girmeye başlamasıyla birlikte kullanılmaya başlanan bir unvandır. Abbâsîler’in siyasî-askerî bakımdan güç kaybettiği dönemde ortaya çıkan, Horasan ve Mâverâünnehir’de hüküm süren devletler, Abbâsîler’e bağlı olmakla birlikte, nisbî bağımsızlığa sahip olduklarını göstermek için “melik” unvanını kullanmaya başlamışlardır. Bu süreçte, melik unvanının yöneticiler için kullanılmasının dinen câiz olup olmadığı konusunda kelâmî tartışmalar yaşanmış, ancak kullanılması tercih edilmiştir. Melik unvanının zamanla giderek yaygınlaştığı, Gazneliler, Karahanlılar, Selçuklular, Eyyûbîler, Fâtımîler ve Zengîler gibi devletler tarafından da benimsendiği görülür. Ancak devam eden tarihi süreçlerde kavram gücünü yitirmiş, örneğin Osmanlılar döneminde melik kavramı kullanılmamıştır.<sup>160</sup>

Melik kavramı XX. yüzyıldan itibaren yeniden anlam dönüşümü yaşamış, Emeviler döneminde olduğu gibi, monarşiyle yönetilen Müslüman ülkelerde kullanılmaya başlamış ve giderek yaygınlaşmıştır.<sup>161</sup>

#### 1.1.4. Yönetimin Otorite ve Gücü: Sultan

Yönetim, kanun koyma ve uygulama gücüne sahip olması bakımından aynı zamanda yöneticiye bir otorite kurma imkanı sunar. Yetkinin güçle birleşiminden doğan bu otorite yönetsel uygulamaların ahlaki olup olmamasında da etki sahibidir. Yönetimle ilgili kavramların ahlaki değerlerle ilintisinin tartışılması açısından, yukarıda analiz edilen hilafet ve mülk kelimeleriyle benzer bir anlam evrenine ve tarihsel süreçte sahip olan “sultan” kelimesinin de ele alınması gerekmektedir.

Sözlükte “hüccet, delil, kahr, kudret satvet ve bu sayılanlara sahip olan kimse” anlamlarına

---

<sup>157</sup> Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I/620; Beyzâvî, **Envâru’t-tenzîl**, II/121

<sup>158</sup> en-Nisâ 4/54.

<sup>159</sup> Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, **Mefâtîhu’l-gâyb (et-Tefsîrû’l-kebîr)**, Beyrut 1999, XI/331.

<sup>160</sup> Bkz. Ahmet Güner, “Melik” **DİA**, XXIX/52-53.

<sup>161</sup> Bkz. Ahmet Güner, agm, XXIX/52-53



gelen “sultan”, Kur’an’da otuz küsur ayette geçmekte olup, genel olarak iki anlamda kullanılır:<sup>162</sup>

1. Güç, yetki, saltanat

Kur’an’daki kullanımlar incelendiğinde sultan kelimesinin, egemenliğin, gücün ya da yetkinin bir kimsede toplanması, başkaları üzerinde etkili olunması, hukuki bir konuda yetki kullanılabilmesi yahut bir alanda yönetim gücünün elde edilmesi gibi anlamları ifade ettiği görülür.

“Nihaî karar verili(p de herkesin gideceği yer belli olu)nca, Şeytan şöyle der: “Aslında, Allah size gerçek vaatler vaat etmişti... Ben de size vaatte bulundum, fakat sizi kandırdım... Ama benim sizi zorlayacak bir gücüm (sultan) yoktu; sadece, sizi çağırdım siz de geliverdiniz. O halde, beni kınamayın, kendinizi kınayın. Artık ne ben sizin imdadınıza yetişebilirim ne de siz benim imdadıma yetişebilirsiniz. Sizlerin daha önce beni Allah’a ortak koşmanızı da reddediyorum!” Can yakıcı bir azaptır zalimlerin hakkı!..<sup>163</sup> ayetinde geçen sultan kelimesi Zemahşeri’ye (ö. 538/1144) göre, tam yetkiye sahip olmak, kişiyi bir şeye mecbur kılıp seçeneksiz bırakmak ve bir davranışa doğru itmek anlamında kullanılmıştır. Onun yorumuna göre Şeytan burada insanlara dönüp adeta şöyle demektedir: “Benim sizi bir şeye zorlama veya ona mecbur bırakma şeklinde bir gücüm yoktu ki sizi küfre ve günaha ben mecbur bırakmış ve sizi bunlara ben itmiş olayım.”<sup>164</sup> Benzer bir kullanıma “Doğrusu benim mü’min kullarım üstünde senin bir sultanın (yetki ve hakimiyetin) olamaz. Vekil olarak da Rabbin yeter.”<sup>165</sup> ayetinde de yer verildiği görülmektedir. Beyzâvî’ye (ö. 685/1286) göre burada verilen mesaj, şeytanın insanları aldatıp başka bir tercihe yönlendirme güç ve kudretinin olmadığıdır. Çünkü inanan insanlar, şeytanın iğvasına karşı Allah’a sığınır ve hakikat üzere olurlar.<sup>166</sup>

Hukuki açıdan yetkili olmak anlamında sultan kelimesinin kullanımına ise Kurân’ın şu ayetinde rastlanır: “Allah’ın saygın kıldığı cana kıymayın; hakka-hukuka dayalı olursa başka... (Buna karşılık, kan dâvası da gütmeyin! Çünkü) kim haksız yere öldürülürse, Biz, onun velisine bir yetki (sultan) vermişizdir. O da öldürmede aşırı gitmesin. Şüphesiz o, yardıma mazhar bulunuyor (Hak da hukuk da onun arkasındadır; kendisini haksız hale getirmesin)”<sup>167</sup> Buna göre, öldürülen bir kimsenin velisinin (varislerinin) katleden kişi hakkında takdir edilecek işlem konusunda hukuki hakları söz

---

162 Bkz. Râgıb el-İsfehânî, “s-l-t”, **el-Müfredât**, s. 420; Mustafa Öztürk, “Sultan”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII/496; Yavuz Köktaş, “Hadislerde Geçen ‘Sultan’ Kelimesine Dair”, **Usûl İslam Araştırmaları**, Sayı:9, Ocak-Haziran 2008, s. 230-231.

163 İbrâhim 14/22.

164 Zemahşerî, **Keşşâf**, II/550.

165 el-İsrâ 17/65. Benzer bir kullanım için bkz. Sebe’ 34/20-21.

166 Beyzâvî, **Envâru’t-tenzîl**, III/261.

167 el-İsrâ 17/33.

konusudur. Kısas, diyet veya affetme şeklindeki seçeneklerden herhangi birinin cari olabilmesi, onların uygun görüşüne bağlıdır.<sup>168</sup>

Sultan kelimesinin yukarıdaki anlamlarının yanı sıra, güç ve saltanat anlamında da kullanıldığı görülmektedir. “Amel defteri solundan verilmiş olan ise der ki: “Keşke amel defterim verilmeseydi de, öğrenmeseydim hesabımı! Keşke o (ölüm) her şeyi bitirmiş olsaydı! Malımın bana bir faydası olmadı! Gücüm-kuvvetim de (sultan) yok olup gitti!”<sup>169</sup>. Beyzâvî buradaki هَآءُكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةً ibaresini şu şekilde açıklar: “Mülküm ve insanlar üzerindeki saltanatım gitti. Yahut dünyada dünyada gerekçe olarak gösterdiğim kanıtım yok oldu.”<sup>170</sup>

## 2. Burhan ve delil

Sultan kelimesinin; açık kanıt, burhan ve delil anlamında kullanımlarına Kur'an'da sıklıkla rastlamak mümkündür. “(Süleyman) kuşları teftiş etti ve; “Hüdühüd'ü neden göremiyorum?! Yoksa 'gâip'lere mi karıştı?!” dedi. “Bana apaçık bir güçlü kanıt (sultan) getirmediği takdirde, onu ya şiddetli bir şekilde cezalandıracağım ya da kafasını koparacağım onun!”<sup>171</sup> Burada Hz. Süleyman'ın emrine aykırı biçimde hareket eden Hüdühüd isimli kuşun cezadan kurtulmak için mutlaka kesin, net ve belirgin bir kanıt sunması gerektiği ifade edilirken sultan kelimesi ile delilin bu niteliği vurgulanmıştır.<sup>172</sup>

“Gerçek şu ki; Biz Musa'yı mucizevî kanıtlarımızla ve apaçık güçlü bir kanıt (sultan) ile gönderdik”<sup>173</sup> ayetinde Hz. Mûsâ'nın gösterdiği mucizelerin, karşılarında ortaya konanları çaresiz bırakacak derecede net ve açık olduğuna işaret edilmiştir.<sup>174</sup> “Ey iman edenler! Mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin. Kendi aleyhinize Allah'a apaçık bir delil (sultan) mı vermek istiyorsunuz?”<sup>175</sup> ayetinde de sultan kelimesi, açık delil ve hüccet anlamında kullanılmıştır.<sup>176</sup>

Hz. İbrahim insanları tevhide davet ederken, muhatapları içerisinde bulundukları tereddütleri ifade etmiş, bu tereddütleri giderecek güce ve etkinliğe sahip açık bir kanıt istemişlerdi. Bu talebin Kur'an'daki anlatımında sultan kelimesinin kullanıldığı görülmektedir: “Peygamberleri onlara;

---

<sup>168</sup> Bkz, Ebüssuûd Efendi, **İrşâdü'l-'aqlî's-selîm**, V/170; Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân**, X/255.

<sup>169</sup> el-Hakka 69/26-29.

<sup>170</sup> Beyzâvî, **Envâru't-tenzîl**, V/242.

<sup>171</sup> en-Neml 27/20-21.

<sup>172</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, s. 3670.

<sup>173</sup> el-Mü'min 40/23. Benzer bir kullanım için bkz. Hûd, 11/96-97.

<sup>174</sup> Ebüssuûd Efendi, **age**, VII/273.

<sup>175</sup> en-Nisâ 4/144.

<sup>176</sup> Beyzâvî, **Envâru't-tenzîl**, II/105.

“Gökleri ve yeri sonraki gelişmelere açık biçimde yaratan Allah hakkında şüphe edilir mi hiç?! O sizi; birtakım günahlarınızı bağışlayıp sizi adı konulmuş bir süreye kadar geciktirmek için davet ediyor” dediler. Onlar da; “Siz de bizim gibi birer insansınız; atalarımızın tapageldiği şeylerden bizi vazgeçirmek istiyorsunuz. Öyleyse, bize aşikâr bir güçlü kanıt getirin!”<sup>177</sup> Elmalılı, burada geçen sultan kelimesini, “sultası açık bir bürhan getiriniz” şeklinde açıklamıştır.<sup>178</sup> Tâhir b. Âşur (ö. 1973) ise ayetin yorumunda şu ifadelere yer vermiştir: “Sultan; hüccet manasına gelir. “Dedi ki: “Gerçekten, Rabbinizden pis bir azap ve gazap (gölgesi) üzerinize düşmüş bulunuyor. Haklarında Allah’ın hiçbir güçlü kanıt (sultan) indirmedigi; tamamen sizin ve atalarınızın taktığı birtakım ‘ad’lar hakkında mı benimle cedelleşiyorsunuz?!”<sup>179</sup> ayetinde de bu manada kullanılmıştır. Sultan, işaret ettiği mana dışında herhangi bir anlama delalet etmeyecek kadar açık ve net olan kanıttır.<sup>180</sup>

Bununla birlikte, sultan kelimesinin, kanıt ve delil anlamıyla ilintili olarak “yönetim gücü” anlamına işaret ettiğine dair yorumlar da tefsir kaynaklarında yer almıştır. “De ki: Rabbin! Beni sokacağın yere hoşnutluk ve esenlikle sok. Çıkaracağın yerden de esenlikle çıkar. Katından beni destekleyecek bir ‘sultan’ ver”<sup>181</sup> ayetinde sultan kelimesi, kanıt ve delil anlamında kullanılmış bulunmakla beraber,<sup>182</sup> Ebüssuûd Efendi bu ayette, İslam’a hizmet imkanı veren ve onu küfre galip getirme imkanı sağlayan güçlü bir yönetim manasının da bulunduğunu belirtir.<sup>183</sup> Taberî de kelimenin, hak dini engelleyeceklerin üstesinden gelebilmek için gerek duyulan güçlü yönetim anlamını ifade etmiş olabileceğine dair rivayetleri aktarmıştır.<sup>184</sup>

Yukarıdaki ayetlerden, yönetimin sahip olduğu güç ve otoriteyi ifade etme için de kullanılmış olmakla birlikte, sultan kelimesinin doğrudan siyasi veya idari alanla ilintisinin kurulmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda kavramın, sonradan kazandığı anlam itibarıyla, güç ve otoritenin temsil edildiği siyasî bir kişiyi veya yapıyı işaret etmek üzere özel bir unvan olarak kullanılmaya başlandığı değerlendirilmelidir.<sup>185</sup> Halife veya devlet başkanına sultan adı verilmesini de güç ve otoriteyle ilişki

---

<sup>177</sup> İbrâhîm 14/10.

<sup>178</sup> Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, IV/3020.

<sup>179</sup> el-A’râf 7/71.

<sup>180</sup> Tâhir b. Âşur, **et-Taḥrîr ve’t-tenvîr**, XIII/200.

<sup>181</sup> el-İsrâ 17/80.

<sup>182</sup> Kurtubî, **age**, X/313.

<sup>183</sup> Ebüssuûd Efendi, **İrşâdü’l-‘aḳli’s-selîm**, V/190

<sup>184</sup> Bkz. Taberî, **Câmi‘u’l-beyân**, XVII/535, 536.

<sup>185</sup> Bkz. Köktaş, **agm**, s. 231.

bakımından ele almak makul görülmektedir.<sup>186</sup>

Hadis rivayetlerine bakıldığında, sultan kelimesinin Asr-ı saâdetten itibaren yönetici, hükümdâr veya devlet başkanını ifade etmek üzere, siyasi ve idari anlamda kullanıldığı görülür: “*Cihadın en faziletlisi zalim sultanın katında hakkı söylemektir.*”<sup>187</sup> “*Sultan velisi olmayanın velisidir.*”<sup>188</sup> “*Sultan her mazlumun kendisine sığındığı, Allah’ın gölgesidir.*”<sup>189</sup> “*Kim ki kendisinin hac yapmasını; ortaya çıkan ve onu mecbur kılan bir ihtiyaç veya zalim bir sultan ya da engelleyici bir hastalık menetmediği halde, hac yapmamış olarak ölürse, ha Yahudi olarak, ha Hristiyan olarak ölsün fark etmez!*”<sup>190</sup> “*Bir kimse emîrinin bir şeyinden hoşlanmazsa sabretsin! Zira sultana bir karış kadar karşı çıkıp bu halde ölen herhangi bir kimse yoktur ki câhiliye ölümü ile ölmüş olmasın!*”<sup>191</sup>

Hadis rivayetlerinde yer verilmesine karşın, sahabe ve tabiin döneminde yöneticiler için sultan unvanının kullanıldığına rastlanılmamaktadır. Kelimenin yöneticiler için İslâm dünyasında XI. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı, ilk olarak da Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd tarafından vezirine bu unvanın verildiği kaydedilmektedir. Kelimenin İslâm dünyasında siyasî bir unvan olarak yayılması ise Selçuklular zamanında gerçekleşmiştir. 449’da (1058) Bağdat’a giren Tuğrul Bey’e, Halife Kâim Biemrillâh tarafından “sultânü’l-meşrik ve’l-mağrib” unvanı verilmiştir. Sultan unvanı Selçuklu hânedanının sonraki üyeleri tarafından da kullanılmaya devam edilmiştir. Selçukluların ardından sultan kavramı Müslüman coğrafyalarda kurulan devletlerde siyasi ve idari bir unvan olarak yaygınlaşmıştır.<sup>192</sup>

Yöneticiyi ifade etmek üzere halife veya imamla birlikte melik ya da sultan unvanlarının kullanılmasının, farklı coğrafyalarda ortaya çıkan birden fazla halife veya imamın pratikte

---

186 Mustafa Öztürk, “sultan”, **DİA**, XXXVII/495.

187 **Ebû Dâvûd**, “Melâhim”, 17; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk et-Tirmizî, **Sünenü’t-Tirmizî**, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrâhim Atve), Mısır 1975, “Fiten”, 13; İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, **es-Sünen**, (nşr. M. Mustafâ el-A‘zamî), Riyad 1983, “Fiten”, 20.

188 **Ebû Dâvûd**, “Nikâh”, 19.

189 Hadisin bu ibaresine benzer şekilde, “Sultan, yeryüzünde Allah’ın gölgesidir. Ona nasihat eden hidayet bulur, onu aldatan sapıtır”. “Sultana sövmeyiniz, zira o Allah’ın yeryüzündeki gölgesidir.” gibi ibarelerle gelen rivayetleri de bulunmaktadır. Tirmizî ve Beyhakî tarafından nakledilen rivâyetler, sıhhat açısından tartışma konusu edilmekle birlikte, ağırlıklı olarak zayıf olduğu kanaati hakim olmuştur. Söz konusu hadislerin kaynakları ve ilgili tartışmalar için bkz. Yavuz Köktaş, **agm**, 238-240.

190 **Dârimî**, “Menâsik”, 2.

191 **Buhârî**, “Fiten”, 2; **Müslim**, “İmâret”, 56.

192 Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “Sultan”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII/497-498.

doğurabileceği sorunları aşmayı da amaçladığı anlaşılmaktadır. Buna göre halife dini otoriteyi temsil ederken, sultan siyasi ve idari otoriteyi temsil etmiş, yönetimin genellikle babadan oğula geçtiği bir sistem olarak saltanat tarzı yönetim oluşmuş, halifeler sultanların meşruiyetini güçlendirirken, sultanlar da halifeye bağlılıklarını korumuşlardır.<sup>193</sup> Dolayısıyla, yöneticinin melik veya sultan olarak isimlendirilmesinin sadece bir unvan belirleme amacı taşımadığı, yöneticiye dini/manevi yükümlülüklerin yüklenip yüklenmeyeceği hususunda belirleyici olduğu ve aynı zamanda yönetim anlayışını da içerdiği söylenebilir.

Sultan unvanıyla birlikte yöneticinin otoritesine dair ortaya çıkan güçlü vurgu, özellikle de sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu şeklindeki anlatımlar, hukukilik ve kanunilik ilkeleri açısından tartışma konusu olmuştur. Geleneksel kaynaklara bakıldığında, yöneticinin Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu şeklindeki anlatımın, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmasıyla benzer bir mantık çerçevesine oturtulduğu görülmektedir. Buna göre yöneticinin Allah'ın halifesi yahut Allah'ın yeryüzündeki gölgesi şeklinde tanımlanmış olması, yöneticiyi hukuk ve kanun dışına çıkararak kutsallaştırmayı amaçlamaz. Aksine yöneticiye adalet ve hakkaniyet içerisinde yürütmesi gereken sorumluluğu hatırlatır. Bu anlayışla yerine getirilen vazife neticesinde elde edilecek mükafatın manevi boyutunu da ifade eder.<sup>194</sup>

Gazzâlî (ö. 505/1111), siyasi ve idari birer tanımlama olarak “sultan” ve “saltanat” kavramlarını, yöneticiliğin içerdiği manevi sorumluluk ekseninde ele almıştır. Bir kısmı yukarıda aktarılan Hadislerde yer alan yönetime dair değerlerin de bu manevi boyutla ilişkili olduğunu vurgulamıştır. Gazzâlî'nin söz konusu ilintiyi anlatırken “velayet”, “sultan” ve “saltanat” gibi kelimeleri birbiri yerine kullandığı görülmektedir: “Toplumu yönetmek (velayet), Allah Teâlâ'nın nimetlerinden biridir. Bu görevi bihakkın yerine getiren kimse, sonsuz ve ötesi bulunmayan bir saadete erişmiş olur. Her kim de bu sorumluluğu bihakkın yerine getirmekte ihmalkâr davranırsa, öyle bir bedbahtlığa düşmüş olur ki, Allah'ı inkar etmek dışında bu bedbahtlığın ötesine geçecek bir bedbahtlık yoktur. Çünkü yöneticiliğin kıymetinin yüceliğine ve değerinin üstünlüğüne delâlet eden hadis-i şerifler vardır. Buna göre, bir kula yöneticilik (saltanat) derecesi verilmiş olmasından daha yüce bir mertebe olamaz. Çünkü yönetici, (ortaya koyduğu iyi işlerle) hayatından bir saati, diğer bir insanın tüm ömrüne bedel hale getirebilir. Her kim de bu nimetin kıymetini bilmez de zulümle ve keyfilikle bu dönemi geçirirse,

---

193 Osman Gazi Özgüdenli, **agm**, XXXVII/497-498

194 Bkz. Nizâmüddîn Hasan b. Muahmmmed b. Hüseyin el-Kummî en-Nîsâbü'rî, **Ġarâ'ibü'l-Ġur'ân ve reġâ'ibü'l-furġân**, I. Basım, Dârü'l-kütübî'l- 'ilmiyye, Beyrut 1995, V/592; Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî, **Sirâcü'l-mülûk**, Mısır 1872, I/44; İbn Teymiyye, **es-Siyâsetü's-şer'iyye**, s. 129.

Allah Teâlâ'nın o yöneticiyi kendi düşmanları arasına katmasından endişe edilmelidir.”<sup>195</sup>

Gazzâlî'nin yöneticiye ve yönetimin değerine dair ahlaki boyutu anlatırken, velayet ve sultan kelimelerini birbiriyle benzer anlamlar için kullanması, ona özgü bir durum değildir. Çünkü başlangıçta yönetimin ilke ve değerlerden uzaklaştığını vurgulamak için kullanılan, melik ve sultan kavramları, sonradan sadece idari ve siyasi konumu ifade eden bir unvan olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>196</sup>

Sultan kelimesine dair yukarıda yer verdiğimiz açıklamalar, sultan kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarıyla dolaylı bir bağ içerisinde İslam düşünce ve medeniyetinde yönetimin otorite ve gücünü ifade etmek için kullanıldığını göstermektedir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadis-i şeriften de kelimenin komuta eden ve yönetim otoritesine sahip olan kişi anlamında kullanılmasının yaygın olduğuna işaret etmektedir: *“Kalp sultandır ve onun orduları vardır. Sultan iyi olursa askerleri de iyi olur. Sultan kötü olursa orduları da kötü olur. Kulaklar bu sultanın habercileridir. Gözler bekçileridir. Dil sultanın tercümanıdır. Eller kanatlarıdır. Ayaklar postacılarıdır. Ciğer şefkat ve merhamet kaynağıdır. Dalak ve böbrekler (kendisine yönelen tehlikeleri bertaraf eden) tuzaklarıdır. Akciğer (hayatın kaynağı) nefestir. Sultan iyi olursa askerleri de iyi olur, sultan kötü olursa askerleri de kötü olur.”*<sup>197</sup>

### 1.1.5. Yönetimin Planlamaya Dayanması: Tedbir

Yönetimin temel unsurlarından biri planlama ve strateji belirlemedir. Kur'an-ı Kerim'de yönetimin fonksiyonlarına işaret edecek biçimde kullanılan kelimelerden biri olan “tedbir” ibaresinin bu konuda önemli ipuçları verdiği görülmektedir.

“Bir kimsenin bir işi çekip çevirmesi, önünü sonunu hesaplaması”<sup>198</sup> anlamlarına gelen tedbir kelimesi “işleri yerli yerince düzene koymak”, “işleri yürütmek”, “işleri düzenlemek” anlamlarında Kur'an'da yer bulur. Tedbir kelimesi bahsi geçen kullanımlarda Allah'a (cc) nispet edilmiş, bir ayette ise melekler veya diğer varlıklar için “işleri çekip çevirmek”, “bir emri uygun yol ve yöntemlerle yerine getirmek” anlamında kullanılmıştır.<sup>199</sup>

“Şüphesiz sizin yegâne Rabbiniz, gökleri ve yeri ‘altı gün’de yaratıp daha sonra, işleri işleri

---

<sup>195</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, **et-Tibrü'l-mesbûk fî Naşîhati'l-mülûk**, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 14-15.

<sup>196</sup> Bkz. Mâverdî, **age**, s. 67-68.

<sup>197</sup> Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, **el-Muşannef**, (thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, XI, 221.

<sup>198</sup> İbn Manzûr, “d-b-r”, **Lisânü'l-Arab**, III. Basım, Dârü Sadr, Beyrut 1997, IV/268.

<sup>199</sup> Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, XXIV/190; Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/693; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl**, V/282.

yerli yerince düzene koyarak mutlak hükümler tahtına kurulan Allah'tır.”<sup>200</sup> “De ki: Sizi gökten ve yerden kim nasıplandırıyor? Kulaklara ve gözlere kim hükmediyor? Kim diriye ölüden çıkarıyor, ölüyü diriden çıkarıyor? İşleri kim plânlıyor? “Allah” diyecekler... Sen de de ki: “O halde hâlâ sakınmayacak mısınız?”<sup>201</sup> “O, ‘Emr’i plânlar, yürütür”<sup>202</sup> “Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür.”<sup>203</sup> ayetlerinde “يُؤْتِي” fiili, Allah’a nispet edilmektedir. Ayetlerde kast edilen anlam, düzenlemek veya hükmetmektir.<sup>204</sup>

Zemahşerî (ö. 538/1144), söz konusu kullanımıyla kelimeyi “Allah, hikmetin gereğine uygun hükümler verir ve yürütür; tüm fiillerinde sonucun iyi ve doğru olmasını gözetir” şeklinde yorumlar.<sup>205</sup> Benzer bir yorumla tedbir kelimesini açıklayan Beyzâvî (ö. 685/1286), Allah’ın kainatın bütün işlerini daha önce mukadder kıldığı ve sonradan uyguladığı bir hikmetle çekip çevirdiğini ifade ettikten sonra tedbir kavramının “işlerin övgüye değer olabilmesini amaçlamak ve varacağı neticeyi göz önünde bulundurmak” anlamına geldiğini belirtir.<sup>206</sup>

Kurtubî (671/1273) ise, Allah’a nisbet edilen haliyle tedbir kavramını; “Allah’ın, nihai olarak doğuracakları sonuçları ve aşamaları da göz önünde bulundurmak suretiyle insanların işleriyle ilgili ihtiyaç duydukları emirleri vahiy yoluyla vermesi ve bu vesileyle yürürlüğünü sağlaması” şeklinde izah eder. Allah bu emirlerini doğrudan uygulayabileceği gibi melekler veya peygamberler aracılığıyla da uygulanmasını sağlayabilir.<sup>207</sup>

Kur’an’da Allah Teâlâ’ya has kullanılan tedbir kelimesi, zât-ı ilâhî dışında sadece bir yerde meleklerle veya diğer varlıklara nisbet edilerek kullanılır: “*Nihayet işi çekip çevirenlere (andolsun ki, mutlaka tekrar diriltileceksiniz).*”<sup>208</sup> Ayette geçen tedbir kelimesi, meleklerin, Allah’ın kendilerine verdiği görevler doğrultusunda insanların ve diğer canlıların işlerini çekip çevirme ve yerine getirme sorumluluğunu üstlenmeleri şeklinde anlaşılmıştır.<sup>209</sup> Tefsir kaynaklarında ayette kastedilenin yıldızlar

---

200 Yûnus 10/3

201 Yûnus 10/31

202 er-Ra’d 13/2

203 es-Secde 32/5

204 Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Hafizü’d-dîn en-Nesefî, **Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl**, (Thk: Yûsuf Ali Bedevî), I. Basım, Dârü’l-kelimü’t-tayyib, Beyrut 1998, II/6; Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Şur’ân**, VI/7; Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, XV/18,

205 Zemahşerî, **Keşşâf**, II/328

206 Beyzâvî, **Envâru’t-tenzîl**, III/104.

207 Kurtubî, **el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Şur’ân**, VIII/308.

208 en-Nâziât, 79/5

209 Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, XXIV/190; Kurtubî, **age**, XIX/194; Muhammed Seyyid Tantâvî, **et-**

da olabileceği, yıldızların yön belirleme gibi fonksiyonlarıyla insanların işlerini düzene koymalarına aracılık ettikleri gibi rivayet ve değerlendirilmelere yer verilmiştir.<sup>210</sup>

Tedbir kelimesiyle aynı kökten çekimlenen **يَتَدَبَّر** kelimesi de Kur'an-ı Kerim'de, "bir konuyu gayesini, varacağı sonucu ve önünü-sonunu düşünerek değerlendirmek"<sup>211</sup> anlamlarında kullanılır. "Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı."<sup>212</sup> ayeti, kelimenin bu anlamda kullanımına örnek olarak gösterilebilir. Buna göre tedebbür kelimesi, "bir işin sonucunu başından hesap etmek" şeklinde anlaşılırken, aynı kökten türeyen tedbir kelimesi, tedebbür eyleminden vardığı sonuçları göz önünde bulundurarak "gereken önlemi almak" şeklinde ifade edilmiştir.<sup>213</sup>

Yönetim odaklı düşünüldüğünde, tedbir kelimesinin, yapılacak işlerle ilgili düzenlemeleri belirlemeden önce detaylı şekilde düşünmeyi, iyi yönetimi, eylemleri gerçekleştirmeden önce doğuracağı sonuçları dikkate almayı ve amaca ulaştıracak en iyi usûl ve yöntemleri araştırmaya özen göstermeyi içermesi<sup>214</sup> bakımından idare kelimesinden daha derinlikli olduğu görülür. Bu bakımdan, yönetim-ahlak ilişkisi açısından pratik bir konuma sahip olan tedbir kelimesi, "tedbîrül-medîne/siyasetü'l-müdün" (ülke yönetimi) terkihiyle felsefi metotla yazılan ahlak kitaplarında yer bulmuş ve bu başlık altında, pratik ahlakın toplum yönetimi alanına dair ilkeleri derlenmiştir.<sup>215</sup>

Tedbir kelimesinin yönetimin uygulamalarında belirli bir plan ve programa göre hareket etmesine yönelik anlamının netleşmesi açısından, "keyd", "mekr" ve "hud'a" kelimelerine de burada atıfta bulunulması yararlı olacaktır. Kur'an da nifak, fesat ve şer amacı güden insanların ve onlara yön

---

**Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, I. Basım, Dârü'n-Nahda, Kâhire 1997, XVI/264; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı, **Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm**, (Thk: Sâmi b. Muhammed Selâme, II. Basım, Dâru Taybe li'n-Neşr, 1999, VIII/313; Kuşeyrî, **Le'fâ'ifü'l-işârât**, III/682.

<sup>210</sup> Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, X/404; Kurtubî, **age**, XIX/194,

<sup>211</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh**, (Thk: Abdü'l-Celîl Abduh Çelebi), I. Basım, 'Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1988, II/82; İbn Kesir, **Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm**, 2/364; Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürcânî, **Kitâbü't-Ta'rîfât**, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1983, s. 54.

<sup>212</sup> en-Nisâ 4/82, ayrıca bkz. Muhammed, 47/24; Sa'd, 38/29.

<sup>213</sup> İlhan Kutluer, "Düşünme", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X/53.

<sup>214</sup> Bkz. Abdul Rahim Chandio, Iqbal Ameen Brohi, Sohail Ahmed, Manzoor Ali, Ghulam Nabi Gadhi, **Administrative Ethics With Special Reference To Islam**, Global Scientific Journals, Volume 7, Issue 7, July 2019, s. 914.

<sup>215</sup> Bkz. Mustafa Çağrı, "Tedbirül-Medîne", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, XXXX/259.



veren şeytanın, iyiliği, hakkı ve adaleti ortadan kaldırmak üzere sürekli gizli planlar yaptıkları, Allah'ın da bu hileler ve tuzakları onların aleyhine döndürdüğü anlatılmaktadır. Bununla birlikte bu tuzaklara, hilelere ve planlara karşı dikkatli ve sabırlı olunması Mü'minlere önerilmektedir. *“Size bir iyilik dokunsa, bu onları üzer; ama başınıza bir felaket gelse, buna sevinirler. Şayet siz sabreder ve sakınırsanız, onların tuzağı (keyd) size hiçbir zarar veremez. Onların yaptıklarını Allah elbette kuşatmaktadır (Muhît).”*<sup>216</sup> Zemahşerî hilelerin ve tuzakların meydana getirdiği zorluklar karşısında sabırlı olunması, Allah'ın haram kıldığı şeylerden uzak durulması halinde kötü planların boşa çıkacağını belirtmektedir.<sup>217</sup>

Kur'an'a göre ahlaki kriterleri olmayan yönetimlerde kötülük planları yapmak sistematik bir eylem halinde devam eder. Bu tür yönetimlerde toplumun önde gelenleri ve liderleri insanların doğru yoldan uzak kalmak için sürekli hileler ve planlar yaparlar. *“Böylece, her şehirde; ileri gelenleri oranın mücrimleri kıldık ki, (insanların doğru yola gelmesini engellemek adına) orada ‘tuzak’lar (mekr) kursunlar... Aslında sadece kendilerine tuzak kuruyorlar, ama farkında değiller!”*<sup>218</sup> Beyzâvî'ye göre bu ayette Hz. Peygamber'e ve arkadaşlarına, Mekke'deki önde gelen liderlerin kötülüğe öncülük etmelerinin bu liderlere özgü olmadığı, pek çok toplumda önde gelenlerin kötülüğe liderlik ettikleri gerçeği hatırlatılmıştır. Bununla birlikte kötülük planları yapanların bu tuzaklarının nihayetinde kendi aleyhlerine döneceği de hatırlatılmaktadır.<sup>219</sup>

Nifak ve fesatla toplumun ahlaki yozlaşmasını amaçlayan münafıkların da sürekli ince planlar ve hileli tuzaklar kurduğuna dair ayetlere de burada değinmekte yarar vardır. *“Şüphesiz münafıklar Allah'ı aldatmak isterler; (hud'a) aslında O onları aldatmakta (oyunlarını başlarına geçirmekte)dir. Namaza kalktıklarında tembel tembel kalkarlar. Hem de insanlara gösteriş yaparak... Allah'ı pek az anarak...”*<sup>220</sup> İbn Kesîr'e göre bu ayette ve hud'a kelimenin kullanıldığı diğer ayetlerde, münafıkların görünürde kendilerini belli etmemek adına Mü'minlermiş gibi davranmak suretiyle Allah'ı ve Mü'minleri aldattıkları zehabına kapıldıkları, ancak bu hileleriyle mutlaka yüzleşecekleri ortaya konmaktadır.<sup>221</sup>

Tedbir kelimesinin yanı sıra, bu kelimeyle kesişen manalara sahip olan diğer kelimelerin kullanıldığı bağlamlar bir bütün olarak dikkate alındığında, yönetimde ahlakiliğin gerçekleşmesi için

---

<sup>216</sup> Âl-i İmrân 3/120.

<sup>217</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, I/408.

<sup>218</sup> el-En'âm 6/123.

<sup>219</sup> Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl**, II/181.

<sup>220</sup> en-Nisâ 4/142.

<sup>221</sup> İbn Kesîr, Tefsîrül-İ-Kur'ânî'l-'azîm, II/437.

belirli bir planlamaya ihtiyaç duyulduğu, bununla birlikte, ahlaki yönetim yapısını yozlaştırmaya yönelik hile ve tuzaklar karşısında da müteyakkız olunmasının icap ettiği sonucuna varmak mümkündür.

Bu kısımda yer verilen bilgilerden, Kur'an'da siyasi ve idari anlam taşıyan kelimelerin sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Ancak bunların önemli bir bölümünün, sadece toplumsal hayatın düzenlenmesiyle ilgili anlamları içerdiğini söylemek, kelimelerin anlam dünyasının kapsamını daraltmak anlamına gelecektir. Söz konusu kelimeler, yüzeysel olarak “yönetimle ilgili kelimeler” tanımlamasından daha şümullü anlamlar içermektedir ki bu kapsamlılık, kelimelerle inanç ve ahlak değerleri arasındaki ilişkinin tartışılmasıyla analiz edilebilecektir. Öte yandan, günümüzde yaygın bir şekilde devam eden kamu yönetiminde etik arayışlarının, ahlak kavramıyla ilişkisinin tartışılması da, Kur'an kavramlarının güncel kavramlarla kıyaslanarak analiz edilmesi imkanını sağlayacaktır. Bu bağlamda, devam eden kısımda ahlak kelimesinin kökeni olan **خلق** fiilinin analizine yer verildikten sonra, etik kavramıyla ahlak kavramının anlam ekseninin kesiştiği noktalar değerlendirilecektir.

## 1.2. KUR'AN'DA AHLAKA İLİŞKİN KELİMELERİN ANLAM ÇERÇEVESİ

Kur'an'ın ahlaki ilkeler üzerine kurulan örnek bir toplum ve örnek bir yönetim inşasına yönelik emirlerini, ilgili ayetlerde yer alan ahlaki kavramlar üzerinden şekillendirmek mümkündür. Bu nedenle, Kur'an'da yer alan ahlaki kavramların sözcük yapısını analiz etmek, sonra da bu kelimelerin, İslam Dininin bir kavramı olarak yüklendiği anlamları değerlendirmek gerekmektedir.

İnsanın tek başına yaşamasının yanı sıra aile, kabile, millet ve ümmet halindeki hayat katmanları, Allah'ın rahmetinin tecelli yerleridir. “Peygamberlerin amacını teşkil eden üçüncü katman yani iman kardeşliği olarak ümmet oluşturma'nın amacı, Fazlurrahman'ın (1919-1988) dediği gibi: “Hakikati bulma yeteneğinin kaybolmasına fırsat vermemek ve ahlaki sorumluluk duygusunun (*takvâ*) keskinliğini canlı tutmaktır. Kendilerinin mutlak ‘seçilmiş’ olduklarına inanan Yahudiler ve mutlak ‘kurtulmuş’ olduklarına inanan Hristiyanlar (*ifrat ve tefrit*) arasında ‘orta bir ümmet’ (*ümmeden vasatan*) olarak Müslümanlar, insanlık için çıkarılmış dinî/ahlaki ‘örnek’ bir toplum olma sorumluluğunu haizdirler. Bu sorumluluğun içeriği, iyiliğin, hidayet, adaletin ayakta tutulması ve fesâdın, sapkınlığın ve zulmün engellenmesidir (*emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*). Bu ahlaki/örnek toplum oluşturma sorumluluğu Kur'an'da Allah yolunda malı ve canıyla gayret gösterme anlamında ‘cihad’ olarak isimlendirilmiştir. Kur'an'da kullanılan ve daha sonra İslam düşüncesinde bir ıstılah haline getirilen ‘şeriat’ kavramı, bu sorumluluk ve talebin (*din*) siyâset, hukuk ve ekonomi de dahil olmak üzere, imkânlar dâhilinde Müslümanlar tarafından hayatın bütün alanlarında dinamik olarak ifa ve icrasını ifade eder.”<sup>222</sup>

---

222 İlhamî Güler, **Kur'an'ın Ahlak Metafizigi**, I. Basım, Ankara 2013, s. 42-43.

Bu çalışmanın ana konusunun ahlakın neliği ve niteliği olmadığı dikkate alındığında, ahlak kavramının yönetim alanına dair ilkelerle ilişkisini anlaşılabilir kılacak bir anlam haritası çizmekle yetinmek, daha pratik bir yarar sağlayacaktır. Bu, aynı zamanda, ahlak kavramına karşılık gelmek üzere batılı kaynaklarda kullanılan “etik” kavramını da “ahlak” kelimesiyle kıyaslayarak ele alma imkanı sunacaktır. Böylece yönetimi etiği alanındaki çağdaş araştırmalarla yönetim ahlakının İslâmî temelleri arasında karşılaştırmalar yaparak varsayımlara ulaşmak mümkün olacaktır.

Bu bölümde, ahlak kavramının anlam eksenine giren kelime ve terimlerin yönetim kavramlarıyla ilişkisi semantik açıdan irdelenmiş, ahlakın yaşanan hayata yansıyan boyutunun Kur’an ayetleri ekseninde detaylı şekilde irdelenmesi ise daha çok sonraki bölümlerde kendisine yer bulmuştur. Bununla birlikte, sonraki bölümlerin ahlak kavramının semantik boyutuyla belirgin biçimde ayrı olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, bu bölümde konunun katı bir şekilde sözcük ve kavram analiziyle sınırlı kaldığını ifade etmek de doğru olmayacaktır.

Tez yazım aşamasında ulaşılan verilerin birlikte değerlendirilmesi neticesinde, Kur’ân’da ahlakın anlam çerçevesinin, bizzat ahlak kelimesinin sözcük anlamlarından hareketle tespitine çalışılmıştır. Sözlük yapısının barındırdığı manalar esas alınmak üzere, bu anlamlarla kesişen ve aynı zamanda ahlakın kavramsal tanımıyla da içerik ve fonksiyon ilintisi bulunan sözcükler, üç başlık altında derlenip irdelenmiştir.

### 1.2.1. Yaratılış

Ahlak kelimesinin kökü olan “الْخُلُقُ” kelimesinin ilk anlamı, “التقدير المستقيم” “dosdoğru şekilde ölçüp biçmektir”.<sup>223</sup> Temelde Allah’ın her şeyi yaratması manasını ifade etmekle birlikte, bu yaratma vasfı, herhangi bir insanın ortaya bir şey koyması veya bir eser meydana getirmesinden çok farklı bir karakter içerir. Yaratmanın en mükemmel şekilde ölçüp biçerek gerçekleşmesi olarak ifade edilebilecek bu eşsizlik, sadece Allah’a atfedilebilir.<sup>224</sup> Yaratmadaki bu ince ölçü ve hassas denge, “خلق” kelimesinin fiil formunun art arda geçtiği şu ayette çarpıcı şekilde ortaya konur:

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ “Sonra bu az suyu “alaka” haline getirdik. Alakayı da “mudga” yaptık. Bu “mudga”yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak meydana getirdik. Ne kadar zengin ve cömerttir ‘sanatkâr’ların en güzeli olan Allah!”<sup>225</sup>

---

223 Râgıb el-İsfehânî, “h-l-k” el-Müfredât, s. 296.

224 Bkz. İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz, (Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed) IV/137.

225 el-Mü’minûn 23/14.

Allah'ın yaratma vasfının kusursuz bir ölçü ile gerçekleşmiş olmasının ahlakla ilişkisi, şeytanın bu kusursuz ölçüyle oluşan yaratılışı hedef aldığına dair anlatımla birlikte daha anlaşılır hale gelir.

*“Onları mutlaka saptıracağım, kuruntulara boğup aldatacağım; onlara emredeceğim ve davarların kulaklarını yaracaklar; onlara emredeceğim ve Allah'ın yaratışını (خَلْقُ اللَّهِ) değiştirecekler!”* (Nitekim Kur'an'ın ilk muhatapları olan müşrikler bunların tamamını yapmaktadır!) Öyleyse, kim Allah'ı bırakıp da şeytanı velî edinirse, gerçekten açık bir kayba uğramıştır.”<sup>226</sup>

Beyzâvî' söz konusu ayette geçen hilkatin değiştirilmesi çabasının yüz veya bedene yönelen fitrata aykırı müdahaleleri kapsamının yanı sıra, “insanın selîm fitratının değiştirilmesi”ni de vurguladığını belirtir ve şeytanın bu çabasıyla şu ayet arasında anlam ilişkisi kurar:<sup>227</sup> *“Hakka yönelen hanîf bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları yarattığı fitrata sınıksız tutun.”*<sup>228</sup> Burada “fitrat” kelimesinin de “halk” sözcüğü gibi “yaratma” anlamı içerdiğini<sup>229</sup> ve yine aynı ayette geçen “hanîf” sözcüğünün de “yaratılışın aslından başka tarafa yönelmemek”<sup>230</sup> manasıyla aynı ayet içerisinde insanın inceden inceye ölçülüp biçilmiş sâlim özüne işaret ettiği görülmektedir.

İnsanın yaratılışı, fitratı ve bedensel varlığı anlamındaki “hilkat” kelimesi ahlak kelimesiyle aynı kökten gelir.<sup>231</sup> Buna göre ahlak kelimesinin farklı formlardaki kullanımlarının tamamının, insanın varoluşsal durumunu hedefleyen bir merkezde toplandığı gerçeği anlaşılır bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Fıtrat ve hanîf kelimelerinin de sözlük anlamları bakımından insanın yaratılışındaki safiyetle irtibatı, ahlak kavramının doğrudan yaratılışla irtibatını mümkün kılmaktadır.

Fıtrat kavramının Kur'an ve sünnetteki kullanımına bakıldığında, ahlakın insanın yaratılış itibarıyla sahip olduğu temel bir nitelik olduğu, bozulma ve yozlaşmanın ise sonradan meydana gelen arızî durumlardan olduğu anlaşılmaktadır.<sup>232</sup> Öte yandan, ahsen-i takvîm ifadesinin Kur'an'daki kullanımına bakıldığında da insanın asli yaratılışının ahlaki değerleri özümsemeye elverişli olduğu, yozlaşma ve sapmanın ise sonradan meydana gelen / arizi bir durum olduğu görülmektedir.<sup>233</sup>

---

226 en-Nisâ 4/119.

227 Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl**, II/98.

228 Rûm 30/30.

229 İbn Manzûr, “h-l-k”, **Lisânü'l-'Arab**, V/56; Râgıb el-İsfahânî, “h-l-k”, **el-Müfredât**, s. 640;

230 ez-Zeccâc, **Me'âni'l-Kur'an**, IV/184.

231 İbn Manzûr, “h-l-k” **Lisânü'l-'Arab**, X/86; Ahmed Ürkmez, **Ahlak Ekseninde Hadis**, İstanbul 2014, s. 18; Mustafa Çağrıçı, “Ahlak”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, II/1.

232 Bkz. İbn Manzûr, “h-l-k”, **Lisânü'l-'Arab**, X/85.

233 et-Tîn 95/4-6: “Biz; insanı gerçekten en güzel biçimde yarattık. Sonra onu tekrar aşağıların aşağısına

### 1.2.2. Karakter

Ahlakın kelime yapısı incelendiğinde karşılaşılan “huluk” “الخلق” mastarı, “seciye, karakter, tabiat, huy” gibi, gözle görülemeyen, ancak basiretle idrak edilebilen vasıfları anlatır. Buna göre, “halk”, yaratılmış olan insanın fiziksel varlığını ve yapısını ifade ederken, “huluk”, gözle görülemeyen, basiretle idrak edilebilen soyut niteliklerini ifade eder.<sup>234</sup> Her iki durumda da kelimenin yaratılışla ilişkisi varlığını sürdürmeye devam eder.

Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Peygamber’e hitaben “*Sen elbette yüce bir ahlak (huluk) üzeresin.*”<sup>235</sup> ayetinde ahlak kelimesiyle “huluk” kelime kelimesinin çoğulu formu olarak kullanılmıştır ki burada, “edep” ve “karakter” gibi anlamlar kast edilir.<sup>236</sup> Râzî’nin bu ayetle ilgili yorumu şöyledir: “Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’in ahlakını “yüce” olarak tavsif etmiştir. Çünkü Peygamber, iyi ve övgüye dair ahlakı ve buna uygun davranışlarıyla biliniyordu. Onun bu karakteri ve davranışları, olduğundan başka görünme çabası da değildi. “(Resulüm!) De ki: “Sizden görevimle ilgili bir karşılık istemiyorum; ben, olduğundan başka türlü görünenlerden de değilim.”<sup>237</sup> ayeti de bu bağlamdadır. Çünkü olduğundan başka türlü görünme çabasına giren kimse (mütekellif), bu tutumunu uzun müddet sürdüremez ve aslı karakterine dönerdi.”<sup>238</sup>

Ahlakın sadece insanın yaratılıştan gelen yapısını mı ifade ettiği yoksa yaratılıştan var olan niteliklerle yaşanan hayat arasında iki yönlü bir münasebet mi bulunduğu konusu, ahlakın sosyal hayattaki belirleyiciliği açısından önemlidir. Bu anlamda, Râzî’nin ‘yüce bir ahlak’ niteliğini, karakter ve davranış arasındaki sıkı bağla açıklaması,<sup>239</sup> bu iki boyutun birbiriyle karşılıklı münasebetine işaret etmektedir. Yaratılışın, sahip olunan temel karakterden başka görünme şeklinin yansımaları olan *tekellüf* ise, karakter ve davranış çelişmesi doğurmaktadır. Buna göre, ‘yüce ahlakın’, Hz. Peygamber’in ahlaki örnekliğinde olduğu gibi, karakter ve eylem arasındaki sıkı tutarlılıkla elde edileceğini söylemek mümkündür. Bu tür bir çıkarsama, sosyal hayatın bir gereği olan ve Hz. Peygamber tarafından örnekleri de sunulan yönetim uygulamaları ile insanın varoluşsal yönden ayrılmaz bir parçası olan karakteri

---

indirdik. İman edip salih amel işleyenler müstesna...” âyetlerinin insanın özgün yaratılışındaki doğruluğa işaret ettiği konusunda Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-‘Kur’ân*, X/573.

234 İsfahânî, “h-l-k”, *el-Müfredât*, s. 297; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, XXIII/528.

235 el-Kalem, 68/4.

236 İsfahânî, “h-l-k”, *el-Müfredât*, s. 297; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, XXIII/528; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-‘Kur’âni’l-‘azîm*, VIII/206.

237 Sâd 38/86.

238 Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XXX/601.

239 Râzî, *age*, XXX/601.

arasında ilkesel bağlar kurmayı da anlamlı kılacaktır.

Râzî'nin ahlak tanımını da bu doğrultuda okumak mümkündür: “Ahlak, kendisiyle nitelenen benliğin (*nefs*) güzel fiilleri yapmasını kolaylaştıran yetidir.” Râzî'ye göre, güzel davranışta bulunmakla, güzel davranış sergilemeye eğilimli olmak ayrı şeylerdir. Ahlak, güzel davranışın harici bir zorlama olmadan, doğal bir kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir karakterdir. Bu anlamda güzel ahlak, cimrilik, bencillik ve öfke gibi davranışlardan kaçınma halidir.<sup>240</sup>

Ahlakın karakter boyutu ile yaşanan hayata yansıyan boyutu arasındaki ilişki Hz. Âişe'den rivayet edilen şu anlatımla daha belirgin hale gelmektedir. “Hz. Âişe'den peygamberimizin ahlakının nasıl olduğunu anlatması istendi, buna cevaben Hz. Âişe, “*Kur'an'ı okumaz mısınız?*” diye sordu. “*Okuruz*” denmesi üzerine de, “*Rasûlullah'ın ahlakı Kur'an'dı*” dedi.”<sup>241</sup> Begavî (ö. 516/1122), Kur'an'da “yüce” olarak nitelenen ahlakın İslâm'ın kendisi olduğunu, bunun pratik yansımalarının Kur'an'da bulunduğunu, Hz. Âişe'nin söz konusu anlatımının bu durumu ortaya koyduğunu vurgulamaktadır.<sup>242</sup>

Yüce ahlakın, yaratılış ve yaşantı arasındaki uyumlulukla gerçekleşebileceği konusunda, İbn Kesîr'in tespitleri şöyledir. “Hz. Peygamber'in yüce bir ahlak üzere olması, onun Kur'an'ın emir ve yasaklarına uymayı, karakterinin aslî bir unsuru haline getirmesiyle ilgilidir. Kur'an ona ne emrettiyse yapmış, neyi de yasakladıysa terk etmiştir. Bu aynı zamanda onun yaratılıştan gelen karakteriyle uyumlu bir durumdur. Böylece onun hayâ, kerem, cesaret, merhamet, hilm ve benzeri özellikler içeren güzel karakteri, davranışlarıyla bir bütün haline gelmiştir.”<sup>243</sup>

Kur'an'da inanışla davranış arasındaki tezat halini “*nifak*” üst başlığında toplanabilecek “*hıyanet*”, “*ism/günah*”, “*tuğyân*” ve “*gadr*” gibi kavramlar anlatırken, ikisi arasındaki tutarlılığı “*sıdk*” üst başlığında, “*emânet*”, “*takvâ*”, “*amel-i sâlih*” ve “*ihsan*” gibi kelimeler anlatır.<sup>244</sup> Bu kelimelerin her birinin verdiği detay mesajlar, ilerleyen bölümlerde Kur'an'daki kullanımlarıyla birlikte ele alınacaktır. Nifak'ın bir üst anlam çatısı “*küfr*”, “*sıdk*”ın üst anlam çatısı ise “*iman*” dır.<sup>245</sup> Dolayısıyla, karakterle davranış arasındaki tezat, iman-amel çatışmasıyla doğrudan bir ilişki içinde

---

240 Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, XXX/601. (Benzer tanımlar için bkz. Halid b. Cum'a b. Osman el-Harrâz, **Mevsû'atü'l-ahlâk**, I. Basım, Mektebetü ehli'l-eser, Kuveyt 2009, s. 21.)

241 İbn Hibbân, **Şahîhu İbn Hibbân**, 6/292.

242 Begavî, **Me'âlimü't-tenzîl**, II/8.

243 İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm**, VIII/208.

244 Bkz. Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar**, (trc. Selahattin Ayaz), IV. Basım, İstanbul 2011, s. 167-168.

245 Bkz. Izutsu, **age**, s. 167-168.

değerlendirilmelidir. “Müminlerin iman bakımından en olgun olanları, ahlak bakımından en güzel olanlarıdır.”<sup>246</sup> hadisi de edep ve karakter anlamlarını ifade etmesi bakımından<sup>247</sup> bu doğrultuda okunmalıdır.

Kur’an, iman ile amel arasında çatışma yaşayan *münafık* kişiliği anlatırken, nifâkın ve yalanın temelde insanın benliğindeki bir (hastalık) *maraz* halinden kaynaklandığını anlatır. Bu bağlamda, Kur’an’da maraz kelimesinin, “vücudun fiziki dengesinin bozulmasını” ifade etmesinin<sup>248</sup> yanı sıra, “cimrilik”, “yalan”, “nifak” vb. karakter bozuklukları için de kullanıldığına<sup>249</sup> dikkati çekmek yararlı olacaktır.

*“(Münafıkların) kalplerinde bir hastalık (maraz) vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana (yekzibûn) karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır. Bunlara, “Yeryüzünde fesat çıkarmayın” denildiğinde, “Biz ancak ıslah edicileriz!” derler. İyi bilin ki, onlar bozguncuların (müfsidin) ta kendileridir. Fakat farkında değillerdir.”*<sup>250</sup>

*“Herhangi bir sûre indirildiğinde, içlerinden, (alaylı bir şekilde) “Bu hanginizin imanını artırdı?” diyenler olur. İman etmiş olanlara gelince, inen sûre onların imanını artırmıştır. Onlar bunu birbirlerine müjdelerler. Kalplerinde hastalık (maraz) olanların ise, pisliklerine (rics) pislik katmış, böylece onlar, kâfir olarak ölüp gitmişlerdir.”*<sup>251</sup>

Kur’ân’da ahlaki sapmaların anlatıldığı ayetler incelendiğinde, ahlaki olmayan eylemlerin insanın karakterine sirayet etmiş iç çatışmalarla ilişkili olduğu görülür. Bu tür eylemler, başka insanlara üstünlük kurmayı veya zarar vermeyi hedeflese de son tahlilde dönüp marazlı kişiliği etkileyecektir. *“Müşrikler, kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah’a yemin etmişlerdi. Fakat onlara bir uyarıcı gelince, bu ancak onların nefretlerini artırdı. Yeryüzünde büyüklük taslamak (istikbâr) ve kötü tuzak kurmak (mekr) için (böyle davranıyorlardı). Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır.”*<sup>252</sup>

---

246 **Ebû Dâvûd**, “Kitâbü’s-Sünne”, 15; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, **el-Müsned**, (Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), I. Basım, Dârü’l-muğnî, Riyad 2000, “Kitâbü’r-Rikâk”, 74; **Tirmizî**, “Kitâbü’r-radâ”, 11.

247 Kurtubî, **el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân**, XIII/26.

248 Bkz. en-Nûr, 24/61; et-Tevbe 9/91.

249 Râgıb el-İsfahânî, “m-r-d”, **el-Müfredât**, s. 765; Zeccâc, **Me’âni’l-Ḳur’ân**, I/86.

250 el-Bakara 2/10-12.

251 et-Tevbe 9/125-126.

252 el-Fâtır 35/41-42.

### 1.2.3. Gelenek

Ahlak kelimesinin yukarıdaki iki tanımına bakıldığında, topluma yansıyan boyutlara da işaret etmesine rağmen, daha çok insanın yaratılışı ve karakterini ön plana çıkardıkları görülür. Ancak toplum hayatının şekillenmesi açısından, bireysel niteliklerin tek başına yeterli olmayıp, bunun yanında, iyiliğin kalıcı olabilmesi için, toplumsal bir kültür haline gelmesi gereklidir. Böylece, yönetimle ahlak arasındaki ilişki, sadece yöneticinin ahlaklı bir kişiliğe sahip olmasıyla sınırlı kalmayacak, bir bütün olarak toplumun yönetim anlayışını da kuşatmayı hedefleyecektir. Bu çıkarım, İslâm'ın hem kendinden önceki vahiy kaynaklı dinlerden geriye kalan toplumsal ahlakı, hem de doğduğu toprakların câhiliye ahlakını birer gerçeklik olarak kabul edip dönüştürmesi olgusundan beslenir. Bu anlamda, ahlak kelimesinin kökü olan “خُلُق” kelimesinin “gelenek” anlamını<sup>253</sup> irdelemek, yönetim ahlakının ekseninin belirlenmesi açısından önemlidir.

“Dediler ki: “Sen ister öğüt ver, ister öğüt verenlerden olma, bize göre birdir. Bu, öncekilerin geleneklerinden (huluku'l-evvelîn) başka bir şey değildir. Biz azaba uğratılacak da değiliz.”<sup>254</sup> ayetinde, ahlak kelimesinin din ve gelenek anlamında kullanıldığı kabul edilir.<sup>255</sup> Zemahşerî'ye göre, ayetteki “خُلُق” kelimesi, “خُلُق” şeklinde okunduğunda, kelimenin sözlük mânâsı itibariyle, inkar edenlerin söylemek istedikleri şeyler şunlar olabilir: 1- “Bizim şu andaki dinimiz, bizden öncekilerin dini ve âdeti dışında bir şey değildir. Geçmiştekilerin din ve inanç olarak benimsedikleri şeylere biz de aynen inanıyoruz.” 2- “Bizim başımıza da gelecek olan hayat ya da ölüm, kadîm zamanlardan beri insanların yaşadıkları, (rutin) şeylerdir.” 3. “(Ey Peygamber!), senin bize getirdiğin mesaj, senden önceki topluluklarda da gündeme getirilen, yalan mesaj geleneğinin devamıdır. Onlar da seninkine benzer unutulmuş masallar (esâtîr) anlatmışlardı.”<sup>256</sup>

İslâm'ın, vahyin başlangıcından itibaren, geçmiş toplumların gelenekleriyle devam eden gelenekler arasında kıyaslamalar yaparak yeni bir gelenek inşâ etmeyi amaçladığı çıkarımını Hz. Peygamber'in şu hadis-i şerifinden anlamak mümkündür: “*Ben, güzel ahlakı (mekârimü'l-ahlak) tamamlamak üzere gönderildim.*”<sup>257</sup> Bu hadisten, Hz. Peygamberin eksik kalan bir şeyi tamamlamak

---

253 Bkz. İbn Manzûr, “h-l-k”, *Lisânü'l-‘Arab*, X/88.

254 eş-Şuarâ 26/137.

255 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-‘Kur’âni'l-‘azîm*, VI/154; Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, XIX/377-379; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-‘Kur’ân*, XIII/126, 127.

256 Zemahşerî, *Keşşâf*, III/327.

257 Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, XIII/202; Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horâsânî, Ebû Bekr el-Beyhakî, *el-Âdâb*, I. Basım, Beyrut 1988, s. I/63.



üzere sorumlu kılındığı anlaşılmaktadır. Burada tamamlanan eksikliğin, Yahudilik ve Hristiyanlığın muharref dini ilkeleri ile câhiliyye döneminde yozlaştırılan ahlaki anlayışı olduğu ifade edilmiştir.<sup>258</sup>

İslâm dininin yönetim alanı da dâhil olmak üzere, birey ve toplum nezdinde ilkelere dayalı yeni bir ahlaki anlayış oluşturma serüveni, İzutsu'nun (ö. 1933) mezkûr hadiste geçen *kerîm* kelimesinin, cahliyye ait forumunun İslâmî bir ilkeye dönüşmesine dair tahliline göre şöyledir:

“Ceza Gününün Sahibi’ne karşı duyulan saygıyla karışık korku anlamındaki Allah korkusu, dindar insanın bütün davranışlarını yönlendiren sâik olmalı, bırakın onu, bütün hayata yön vermelidir. Buradaki anahtar sözcük *takvâ*’dır. Bir insanın huy ve davranış bakımından gerçekten asil yaratılışlı, *kerîm* olduğunun kanıtı, dünyevî meselelerde gösterdiği cesaretle aranmamalıdır. Gerçek *kerîm*, elindekini avucundakini har vurup harman savurmakta cesaret gösteren kişi değildir. Gerçek *kerîm*, yaklaşmakta olan o dehşetli günün her daim bilincinde olarak, büyük ahlaki ciddiyet içinde yaşayan kişidir. Kur’an’ın en önemli ayetlerinden birinde, *kerîm* kelimesinin, ‘Allah’tan gereğince korkma’ anlamındaki *takvâ* kelimesiyle tanımlanışı çok anlamlıdır.”<sup>259</sup>

“Muhakkak ki Allah katında en üstün (ekrem-en kerîm) olanınız, Allah’tan en çok korkanınızdır (Etkâ, yani takî formunun en üstün hali). Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdar olandır.”<sup>260</sup>

“*Kerîm*, daha Câhiliyye günlerinde, en yüksek değer yargısı içeren kelimelerden biri idi ve anlamı da, genel bir ifadeyle, ‘doğuştan asaletli’ olma ve ‘cömertlik’ idi. Ancak İslâm’dan önce hiç kimse, ‘asalet’i, ‘Allah korkusu’ bağlamında tanımlamayı düşünemiyordu. Oysa bu takvâ anlayışı, bir Mü’mine, hayatın büyük ciddiyetle önemsenmesi gerektiği bilinci kazandırıyor, “her an, Ceza Gününün Sahibi’nin huzurunda hesap veriyormuşçasına”<sup>261</sup> ahlaki ciddiyet ve sorumluluk sahibi olmaya teşvik ediyordu.”<sup>262</sup>

*Kerîm* sözcüğünün gelenek ve din arasındaki konumuyla ilgili yukarıdaki tespitle birlikte, ahlak kavramının kelime anlamının içerdiği üç başlık açısından, konuya yeniden bakıldığında, ortak bir münasebetin varlığı görülür. Buna göre, “*Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi (mükerrem)*

---

258 Ali b. Sultan Muhammed, Ebü’l-Hasan Nûrüddîn el-Molla el-Herevî el-Kâri, **Mirâkâtü’l-mefâtîh şerhu Mişkâtî’l-meşâbih**, I. Basım, Beyrut 2002, s. VII/2714.

259 İzutsu, age, s. 111.

260 el-Hucurât 49.

261 Hz. Peygamber’in ‘Cibrîl hadisi’ olarak bilinen anlatımda ‘ihşan’ kavramını; “*İhsan, Allah’ı görür gibi ibadet etmendir. Çünkü sen Allah’ı görmeden de Allah seni görmektedir.*” şeklinde tanımladığı rivâyet edilmiştir. (Buḥârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1.)

262 İzutsu, age, s. 111.

*kıldık*.<sup>263</sup> ayetinde belirtildiği üzere, varoluşsal olarak *kerîm* niteliklerini taşıyan insan, buna dair sahip olduğu karakteri geliştirebilmeye ve nihayet bu sıfatıyla, bir gelenek inşa etmeye muktedirdir. Zemahşerî'nin ayette geçen *kerremnâ* fiiline getirdiği yorum, bu doğrultudadır: “Allah insanı akıl, konuşma ve iyiyi kötünden ayırma yeteneğine sahip kılarak yaratmıştır. İnsan, yazabilir, resmedebilir ve dengeli olabilir. Aynı zamanda o, yaşadığı hayatın ve ölümden sonraki hayatın işlerini belirli bir düzene oturtabilir (tedbir) ve yeryüzündeki varlıkları yönetebilir.”<sup>264</sup>

İslâm ahlakının gelenekle ilişkisi açısından, kısaca değinilmesi gereken kavramlardan biri de *ma'rûf*tur. Dini literatürde, “aklın ve dinin hoşgördüğü şeyler”<sup>265</sup>, “Allah’a kulluk ve insanlara muamele konularında, tasvip gören, iyi, güzel söz ve davranışlar”<sup>266</sup> anlamlarını ifade eden *ma'ruf*, iyilik ve kötülük çatışmasında, iyililiği kuşatan bir kelime olarak karşımıza çıkar ve tam olarak *münker* kavramının zıt anlamını ifade eder.

Kur'an Hz. Peygambere ve Mü'minler topluluğuna tekrar tekrar ve ısrarlı bir dille “*ma'ruf'u* emredip, *münker'den* sakındırmayı” tenbih eder. Bu terkip içerisinde her iki terim, ‘(dinen) iyi’ ve ‘(dinen) kötü’ olanı anlatmak için kullanılan çok genel ve kuşatıcı kavramların karşılığı olmakta, dolayısıyla da *ma'rûf*, gerçek imandan doğup onunla uyum arz eden ameller, *münker* de Allah'ın emirlerine aykırı düşen fiiller anlamına gelmektedir.<sup>267</sup>

Bu kısımda *münker* ve *ma'rûf* kelimelerinin bir ahlak geleneği inşasındaki pratik yansımasına örnek olarak, iki ayeti zikretmekle yetinelim:

“Münafık erkekler ve münafık kadınlar, birbirlerindendir. Onlar kötülüğü (*münker*) emreder, iyilikten (*ma'rûf*) sakındırırlar ve cimrilik ederler. Onlar Allah'ı unuttular. Allah da onları unuttu! Çünkü münafıklar fâsıkların kendileridir.”<sup>268</sup>

“Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği (*ma'rûf*) emreder, kötülüğten (*münker*) sakındırırlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Resûlüne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir. Şüphesiz Allah azîzdür, hikmet sahibidir.”<sup>269</sup>

Görüldüğü üzere Kur'an'da ahlak kelimesinin iştikayıyla aynı zeminde gelişen kelimelerin zengin bir çeşitlilik içerisinde kullanıldığı, bununla birlikte söz konusu kelimelerin bireyin, ailenin,

---

263 el-İsrâ 17/70.

264 Zemahşerî, **Keşşâf**, II/680.

265 Râgıb el-İsfehânî, “a-r-f”, **el-Müfredât**, s. 561.

266 İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, **DİA**, XXXIV/87.

267 Izutsu, **age**, s. 326.

268 et-Tevbe 9/67.

269 et-Tevbe 9/71.

toplumun, itikadın, yaşantının, yönetimin, çevrenin ve hayatın her alanının, fitratın, aklın, marufun ve vahyin hükümleri çerçevesinde şekillendirilmesini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla yönetimin, ahlak zemininde şekillenmesi, hem kişilerin huzuruna katsı sunacak, hem içerisinde yaşanılan evrenin, çevrenin ve tabiatın ıslahına neden olacak, hem de topyekün bir toplumsal ahlakın inşasıyla birlikte devlet, insanları yaratılışından, karakterinden ve maruftan koparan, yöneticilerin elindeki kişisel bir aparat olmaktan çıkarak, ahlaki değerleri hayatın her yanına yaymak için değerlendirilen bir unsur haline gelecektir.

Tam da burada, yönetim ile ahlak arasındaki ilişkiyi “yönetim ahlakı” terkihiyle mi ifade edeceğimiz yoksa yaygın kullanımıyla “yönetim etiği” tamlamasıyla mı tanımlamaları yapacağımız konusunda bizlere yol gösterici olması bakımından, etik ve ahlak arasında bir karşılaştırma yapılmasına ihtiyaç vardır.

### 1.3. ETİK VE AHLAK KARŞILAŞTIRMASI

İslâm düşünce ve medeniyetinde yönetim ve ahlak ilişkisi, geçmişten günümüze sahip olduğu ilmî, siyasî ve felsefî temellere dayandığı gibi, günümüz Batı dünyasında sistematik hâle gelen etik yönetim ilkeleri de kendi medeniyet havzasının birikimleri üzerine inşa edilmiştir.

Batı’da etik kavramıyla ilgili kapsamlı ilk çalışmalardan birini yapan Aristo (m.ö. 384-322), ruhun erdemini yaşamın gerçek amacı olarak görmüştür.<sup>270</sup> Ahlaki erdemler ancak güçlü bir karakter ile elde edilebilir. Güçlü bir karakter ise ondaki fazilet unsurlarının geliştirilmesine bağlıdır. Bu da erdemli davranışların, alışkanlıklar hâlinde kendiliğinden yerine getirilmesiyle elde edilir. Zamanla davranışlar ikinci bir karakter olarak kendiliğinden yerine getirilen doğal davranışlar olacaktır.<sup>271</sup> Bu bağlamda yasa koyucular, yasalar vasıtasıyla vatandaşları iyiye alıştırmak onları *iyi* ve *erdemli* kılarlar. Her yasa koyucunun isteği bu olmalıdır. İyi yönetimlerin kötü yönetimlerden farkı da işte buradadır.<sup>272</sup>

Aristo’nun bu bakış açısı Orta Çağ Avrupası’nda, özellikle de Niccolo Machiavelli (ö. 1527) ile köklü biçimde değişmiştir. Machiavelli, siyasî başarı açısından etik bir duyarlığa sahip olunması yönündeki hümanist kaygıyı kesin bir dille reddetmiştir.<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Hamza Ateş, Bülent Oral, “Kamu Yönetiminde Etik: Kültürel Temeller ve “Örgütsel Ruhçuluk” Kuram Ekseninde Bir Analiz”, **Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2003/1, s. 60.

<sup>271</sup> Ateş ve Oral, **age**, s. 61.

<sup>272</sup> Vehip Birlik, “Platon ve Aristoteles’in Erdem Anlayışının Akıl Bilgi ve Mutluluk İle Olan İlişkisinin Karşılaştırılması”, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2013) İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, s. 42.

<sup>273</sup> Armağan Öztürk, “Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi”,

Machiavelli'ye göre siyasî açıdan yasal ve emirsel olan bir şey, ahlaki olarak iyi veya bağlayıcı olmayabilir. Ona göre siyaset daha çok teknik bir konu iken etik ise bu tekniğin öngörülerinden bağımsız ve çoğu kez iktidarı elde etmeye yönelik eylemlerle çatışabilen değerleri kapsayan bir alan olarak görülmekteydi, bu nedenle etikle siyasetin ayrıştırılması gerekiyordu.<sup>274</sup>

Machiavelli etik kavramını, siyasetin amacına ulaşabilmesinin önünde ciddi bir engel olarak addediyor ve etiği siyasî alanın dışına taşımak istiyordu.

Etikle ilgili tartışmalar 20. yy'da farklı bir boyuta taşındı. Özellikle ABD Başkanı Wilson'ın (ö. 1924) 1887 yılında yazdığı makalesinde idareyi *siyasetin telaş ve heyecanından uzak bir iş alanı* olarak tanımlayarak<sup>275</sup> siyaset-yönetim ayrımını net olarak ortaya koyması ve idareyi sağlayacak icra kuvvetinin temelini sağlam prensiplere dayanması gerektiğini ifade etmesiyle birlikte<sup>276</sup> siyasetten bağımsızlaşan, kendine has kuralları olan profesyonel bir alan (kamu yönetimi) doğmuştu. Artık etik tartışmaları sadece siyasî olana değil aynı zamanda idarî olana da ilişkindi.

Bu alanda çalışan öncü isimlerden biri Alman sosyolog Max Weber'dir (ö. 1920). Weber ideal kamu yönetimi tasvirinde *kurallara bağlı yetki, hiyerarşi, yazılılık, uzmanlık, resmiyet, kariyer ve liyakat* ilkelerinden oluşan bir bürokrasi modeli ortaya koymuştu.<sup>277</sup> Modelinde, *önceden belirlenen normatif kurallar* ile kamu personeline ahlaki bir çerçeve çizip bu hususu liyakat ilkesiyle birleştirerek, başta yolsuzluklar olmak üzere, etik dışı davranışların ortadan kalkacağını öngörüyordu.

Weberien bürokrasi modeli birçok ülkede II. Dünya Savaşı yılları sonuna dek devam etti. Ne var ki 1960'larda kamuoyuna yansıyan bazı yolsuzluk skandalları mevcut modelin meşruiyet krizine girmesine yol açtı.<sup>278</sup>

1970'lerin ortasından itibaren hükümetlerin karşı karşıya kaldıkları derin malî krizler neticesinde, özel sektör değerlerinin, tekniklerinin ve pratiklerinin kullanılması gibi yeni düşünceler gündeme gelmiş ve bu bağlamda *yeni kamu yönetimi* anlayışı şekillenmişti.<sup>279</sup>

---

**Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 68, No. 2, Ankara, 2013, s. 183.

274 Ahmet Kemal Bayram, "Modern Zamanlarda Etik ve Siyasal Değerler", *Değerler Eğitim Merkezi Dergisi*, Yıl: 2, Sayı:5, s. 19.

275 Woodrow Wilson, (Çev. Nermin Abadan), **İdarenin İncelenmesi**, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları Siyasî İlimler Serisi:1, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1961, s. 63.

276 Wilson, **age**, s. 63.

277 Murat Özdemir, "Kamu Yönetiminde Etik", Zonguldak Karaelmas Üniversitesi (Bülent Ecevit Üniversitesi) Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 7, 2008, s. 181.

278 Özdemir, **agm**, s.186.

279 M. Akif Özer, "Günümüzün Yükselen Değeri Yeni Kamu Yönetimi", **Sayıştay Dergisi**, Sayı 59, Ankara, 2005, s.4.

Yeni anlayışla birlikte değişime uğrayan kavramlardan biri de *yönetmel etik*. Weberyen modeldeki şekliyle kamu görevlilerinin yasalara uygun hareket etmeleri anlayışıyla şekillenen geleneksel kamu yönetimi etiği terk edilmişti. Yeni kamu yönetimi etik anlayışına göre kamu görevlileri şahsî etik değerlerini kamu yönetimi alanına taşıyabilir,<sup>280</sup> kendi içsel değerlerini baz alarak faaliyette bulunabilirdi. Her iki durum birlikte düşünüldüğünde kamu görevlilerinin davranışlarında iki ana unsurun rol oynadığı görülmüyordu: 1. Yasalar 2. Etik değerler. Yasalar, kamu görevlilerinin davranışlarını dışsal olarak şekillendirirken, etik değerler ise bu davranışları içsel olarak biçimlendirmekteydi.<sup>281</sup> Böylelikle Weber'in dıştan içe öngördüğü etik anlayışının yerini içten dışa şekillenen bir yönetmel etik anlayışı almıştı.

“Değişimle birlikte 80’lerden sonra uluslararası kuruluşlar ve devletler, bir dizi etik davranış kodları, kurumları ve mekanizmaları oluşturmaya başladılar. Birleşmiş Milletler 1996 yılında *Yolsuzluğa Karşı Eylem Planı* çerçevesinde, *Kamu Görevlileri Etik Kuralları* konusunda üye ülkelere tavsiye kararı yayınladı. Avrupa Konseyi, 2000 yılında kamu görevlilerine yönelik etik kurallar konulmasının ve bu konuda halkın duyarlılığının geliştirilmesinin yolsuzluklarla mücadelede önemli bir araç olduğunu belirterek, *Kamu Görevlileri İçin Model Etik Davranış Kodu* yayınladı ve üye ülkelere tavsiye etti.”<sup>282</sup>

Yönetim etiği alanındaki bu süreçlerin neticesinde günümüzde yönetmel etiğe ilişkin aşağıda yer alan evrensel bazı ilkelere ulaşıldığı söylenebilir.<sup>283</sup> 1. Hesap verebilirlik, 2. Saydamlık, 3. Tarafsızlık, 4. Hukukilik, 5. Bütünlük, 6. Dürüstlük, 7. Eşitlik, 8. Liderlik, 9. Sadakat 10. Liyakat ve profesyonellik, 11. Nesnellik, 12. Saygınlık ve güven, 13. Süreklilik.

Yönetim etiği kavramına dair çağdaş yönelişler tarihsel süreçle bir bütün olarak ele alındığında, farklı yorum şekillerine rağmen, oluşan ortak ilkelerin, bahsedilen yaklaşımlarla bir arada varlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Günümüzde yönetim ahlakı alanıyla ilgili çalışmalar genel olarak *yönetim etiği* başlığı altında ele alınmaktadır. Bu isimlendirmede, yönetim kavramının geçirdiği serüvenin ve batı dünyasındaki gelişmelerin etkisi olmuştur. Bu bağlamda, Kur'an'da bir yönetim ahlakının varlığı ve buna dair nitelemeler ortaya koyulacaksa, bu tavsifin güncelle ve çağdaş arayışlarla ilişkisini kurmak için etik kavramının tanımı ve ahlak kavramıyla ilişkisine de atıfta bulunmak yerinde olacaktır.

Yunanca karşılığı *karakter* ve *alışkanlık* anlamına gelen *ethos* kelimesinden türeyen etik, halk

---

280 Özdemir, **agm**, s.186.

281 Özdemir, **agm**, s.182.

282 Bilal Eryılmaz, “Etik Kültürü Geliştirmek”, **Türk İdare Dergisi**, Sayı:459, Ankara, 2008, s. 7.

283 Cüneyt Yüksel, **Kamu Yönetiminde Etik**, I/22.

dilinde *ahlak* ile aynı anlamda kullanılır ve ahlakla ilgili olanı ifade eder.<sup>284</sup> Antik Yunan’da, kentte geçerli olan töreye uygun olarak, düzenlemeye alışkın kişi, *etiğe uygun* davranmış kabul edilir.<sup>285</sup>

Literatürde etik, “ahlaki eylem ve kuralların dayandığı temelleri ve yöneldiği değerleri inceleyen bir disiplin, ahlaki davranış konusunda sistemli bir düşünme”<sup>286</sup> olarak tanımlanır. Buna göre etik, davranışlara felsefi bir bakış açısı ile anlam kazandırmaya çalışarak, doğru, yanlış, ödev, yükümlülük ve toplumsal sorumluluk kavramlarını sorgular.<sup>287</sup> Diğer bir tanımla etik, bir davranışın doğru ya da yanlış olduğu konusunda bize öncülük eden prensip ve değerleri<sup>288</sup> ifade eder.

“Ahlak, kendisiyle nitelenen benliğin (*nefs*) güzel fiilleri yapmasını kolaylaştıran yetidir.”<sup>289</sup> Ahlak ilmi ise, erdemli davranışların neler olduğunu öğrenmeyi sağlar. Ahlakın konusu, insanın sahip olduğu yetenekleri kullanırken, ifrat veya tefrite yönelmesini engellemek ve ölçülülüğü sağlamak olarak belirlenir.<sup>290</sup>

Ahlak, iyi-kötü ve doğru-yanlış gibi tanımlamalarla insana neyi yapmasının veya yapmamasının gerekli olduğunu buyurur yahut yasaklar. Olması gerekenin ne olduğuna dair değer, norm, buyruk veya yasak, değişik insan toplulukları (aile, grup, cemaat, millet vb.) tarafından içselleştirilmiş inanç, düşünce, gelenek, görenek ve alışkanlıkların etkisindedir. Bu bakımdan ahlak, her yönüyle yaşamın içindedir.<sup>291</sup>

Sözcük ve kavramsal tanımlardaki benzerlikler nedeniyle ilmi çalışmalarda etik ve ahlak kelimeleri arasında karşılaştırmalar yapılmıştır. Buna göre ahlak, ödev, görev ve sorumlulukların nelerden ibaret olduğunu gösterir. Etik ise bunların niteliğini, neden ve gerekçelerini sorgular. Etik, ahlaka ilişkin hükümleri felsefi çerçevede düşünerek, soyut ve kuramsal olarak ele almayı ifade ederken, ahlak bu teorilerin günlük yaşama akseden kurallarını gösterir.<sup>292</sup>

---

284 Kadir Çalık, “Kamu Yönetiminde Etik Değerlerden Sapma”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012), s. 5; “Etik”, **TDK Türkçe Sözlük**, I/739.

285 Çalık, **age**, s. 5.

286 Murat Özdemir, **agm**, s. 182; Çalık, **age**, s. 6; Usta, **agm**, s. 40.

287 Usta, **agm**, s. 40.

288 Donald C. Menzel, *Ethics Management for Public Administrators: Leading and Building Organizations of Integrity*, New York, 2012, s. 9.

289 Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, XXX/601. (Benzer tanımlar için bkz. Halid b. Cum ‘a b. Osman el-Harrâz, **Mevsû‘atü’l-ahlâk**, I. Basım, Mektebetü ehli’l-eser, Kuveyt 2009, s. 21.)

290 Ebu’l-Hayr Usâmüddîn, Ahmed b. Mustafa b. Halil el-Hanefî, Taşkoprizâde, **Miftâhu’s-sa‘âde ve mişbâhu’s-siyâde**, Beyrut 1985, I/383.

291 Doğan Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi**, İstanbul 2004, s. 15-17.

292 Çalık, **age**, s. 7; Usta, **agm**, s. 41.

Etik ile ilgili literatürde etiğin sadece bir felsefî disiplini değil, aynı zamanda belli nitelikteki toplumsal kurallar bütünü de ifade ettiği vurgulanır.<sup>293</sup> Bu yönüyle etik ile ahlak kavramlarının arasında bir anlam geçişkenliği oluşur. Yapılan alan çalışmalarında da etik ve ahlakın benzer konuları anlatmak için kullanıldığı görülür.<sup>294</sup>

Batı dillerinde ahlak kelimesi, daha çok, *moral* kelimesinin karşılığı olarak kullanılır.<sup>295</sup> Moral kelimesi Yunanca'daki *ethos* kelimesinin Latince'ye uyarlanmış halidir. Ethos kelimesinin karşılığı olan etik, öznel yönüyle bireyin niyet, anlayış ve tutumunu, nesnel yönüyle de ahlak, töre ve alışkanlıkları ifade eder.<sup>296</sup> Ethos kelimesinin ilkçağ Yunan felsefesinde “karakter (kişilik)”, âdet (alışkanlık) ve ahlak anlamında da kullanıldığı bilinmektedir.<sup>297</sup> Bu durumda *ahlak*, *moral* ve *etik* kavramlarından her birinin, anlam bakımından içerdikleri ince ayrımları saklı tutulmak kaydıyla, insanların belirli ölçülere göre yaşadıkları normlar topluluğunu ve bunları yönlendiren arkaplanı ifade etmek için zaman zaman bir birlerinin yerine kullanılabildiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan, etik kavramını sadece ‘felsefî bir disiplin’ olarak tanımlamanın, ahlak kavramını da, nazari boyutun dışında, sadece ‘bireysel ve toplumsal normlar’ şeklinde anlamamanın etik veya ahlak eksenli pratik sorunlara yaklaşımda yetersiz kalacağı açıktır.<sup>298</sup> Ahlak kelimesini bu şekilde kısıtlı bir çerçeveye oturtmak, yukarıda özetle anlatılan Kur’an’daki kullanımlar açısından daraltıcı olacaktır. Yönetim ve ahlak ile ilgili kavramların Kur’an’da çoğu zaman birbiriyle ilişkili şekilde kullanıldığı da dikkate alınarak, bu çalışmamızda, etik ve ahlak kavramları arasındaki literatür tartışmaları göz ardı edilmeden, yaygın kullanım ve anlam geçişkenliği de dikkate alınmak suretiyle “ahlak” kavramı tercih edilmiştir.

Öte yandan, yönetim etiğine dair batılı çağdaş çalışmaların zihinsel arka planının eksik bırakılması, günümüzde uluslararası standartlar haline getirilen etik kodları analiz etmemizi zorlaştıracaktır. Ayrıca Kur’an’da yönetim ahlakı mefhumunun günümüze uyarlanabilirliği tartışmasından kaçınılmış olacaktır. Bu nedenle Kur’an’da yönetim ahlakının evrensel ilkelerinin

---

293 Mehmet Yüksel, “Modernleşme Bağlamında Hukuk ve Etik İlişkisine Sosyolojik Bir Bakış”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi** Cilt: 1, Sayı:57, s. 180; Usta, **agm**, s. 41.

294 Yüksel, **agm**, s. 192.

295 Dennis F. Thompson, “Paradoxes of Government Ethics”, **Public Administration Review**, Yıl: 1992, C: 52, No: 3, s. 555.

296 Lokman Çilingir, **Ahlak Felsefesine Giriş**, Ankara 2003, s. 12

297 Aliye Çınar, “Din, Ahlak ve Gelenek”, **Muhafazakâr Düşünce**, 2005, cilt: I, sayı: 3, s. 83.

298 Patrick S. Sheeran, *Ethics In Public Administration -A Philosophical Approach*, London 1993, s.

anlatılacağı bir sonraki bölümde, bu ilkelerle çağdaş yönetim etiği kodlarının benzeştiği ve ayrıştığı noktalara zaman zaman işaret edilecektir.





## İKİNCİ BÖLÜM: KUR'ÂN-I KERÎM'E AHLAKÎ YÖNETİM İLKELERİ

Kur'an'da yönetim ve ahlakla ilgili kavramların ayrı başlıklar altında incelenmesinin ve etik-ahlak mukayesinin yapılmasının ardından, Kur'an'ın yönetim ahlakına dair ilkelerine zemin teşkil edecek şekilde, Kur'an'da yönetimle ahlak arasında nasıl bir ilişki kurulduğunun üzerinde durmak gerekmektedir. Yönetim ahlakının, yönetimin asli unsuru olan insanın ahlaki tutumlarının nasıllığı üzerinden tartışılması mümkün olduğu gibi, bizzat yönetim sisteminin ahlakiliği üzerinden de ele alınması mümkündür. Birincisi daha çok bireysel davranışlara, ikincisi ise sisteme yönelik *iyi ve doğru* arayışına karşılık gelecektir.

Burada, sistemin ahlakiliğinin mi yoksa bireylerin ahlaki niteliklere sahip olmasının mı sonuca gitme açısından daha elverişli olacağının, halen tartışılmaya devam edilen bir husus olduğunu da vurgulamak yerinde olacaktır.

Kur'an, içeriği itibariyle; 1. Tevhidin temellendirilerek şirkin reddedilmesi, ahiretle birlikte insan sorumluluğunu (denenme) kuran bir tür 'ahlak metafiziği' 2. İnsanlığın tarihsel süreç içerisinde din oluşturma ve peygamber-vahiy aracılığıyla oluşan dinlere karşı ahlaki tutumunu ele alan (kıssalar) bir 'ahlak antropojisi' 3. Kalp, nefis ve hevâ analizleriyle bir tür 'ahlak psikolojisi' 4. Son olarak da Hz. Muhammed ve Mü'minler topluluğuyla, Müşrikler ve Kitap Ehli'nin birlikte yaşadığı bir sosyolojik zeminde İslâm toplumunun kuruluşunu içerdiği söylenebilir.<sup>1</sup> O halde Kur'an'ın yönetim ahlakına dair ilkelerini, ilgili kavramları ahlakın kapsayıcılığı içerisinde, farklı boyutlarını ve münasebetlerini ele alıp incelemek doğru olacaktır.

Güncel yaklaşımlarda kamu yönetiminde etik kavramının, devletin idari alanında doğru davranış standartları ve ilkelerine karşılık geldiği belirtilir.<sup>2</sup> Kamu yönetimi, kamu yararını gerçekleştirmeye çalışan bir eylem alanı olması itibariyle kamu hukukunun sistematik uygulaması olarak tanımlanır. Uygulamayı gerçekleştirenler, kamu yönetiminin insan unsurunu oluşturur. Bu kimselerin faaliyetlerini birtakım ilkelere ve kurallara dayanarak yerine getirmeleri beklenir. Bu ilke ve kurallar ise yöneticileri çevreleyen ahlaki sorumlulukları belirler.<sup>3</sup>

Dini literatürde yönetim ile ahlak arasındaki bağ, yönetime ve yöneticiye duyulan ihtiyaç ve

---

1 Bkz. İlhami Güler, **Kur'an'ın Ahlak Metafiziği**, s. 9.

2 Cüneyt Yüksel, **Devlette Etikten Etikten Devlete: Kamu Yönetiminde Etik-Kavramsal Çerçeve ve Uluslararası Uygulamalar**, Tüsiad Yayınları, İstanbul 2005, C: I, s. 21.

3 Bkz. Özdemir, **Kamu Yönetiminde Etik**, s. 181-182.

sorumluluk kavramı üzerinden kurulur. Toplumsal hayatın devamlılığı ve kamu hizmetlerinde ahengin sağlanması yönetime duyulan ihtiyacı ortaya çıkarırken, bu ihtiyacı karşılamak için üstlenilen sorumluluğun belirli ilke ve standartlara göre ve ölçülü bir şekilde yerine getirilmesi de yönetim ahlakını şekillendirir.<sup>4</sup>

Zikredilen kapsamıyla yönetim ahlakı, felsefenin amelî hikmet olarak ifade edilen alt kategorisi içerisinde, *tedbirü'l-medine* başlığı altında ele alınır. *Tehzîbü'l-ahlak* (ferdi ahlak), *tedbîrû'l-menâzil* (aile yönetimi ve eğitimi ahlakı) ve *tedbîrû'l-medîne* (kamu yönetimi ahlakı) şeklinde özetlenen bu üçlü sınıflandırmada,<sup>5</sup> *tedbirü'l-medine* başlığı altında, yönetimin gerekliliği ve yönetim ilkeleri ile yöneten ve yönetilenlerin hak ve sorumlulukları gibi konulara değinilir.<sup>6</sup> Söz konusu kavram, “*el-hikmetü'l-medeniyye*”, “*siyasetü'l-müdün*” ve “*ilmü's-siyase*” terkipleriyle de ifade edilir.<sup>7</sup> Yönetimin uyması gereken ahlaki ilkelerin “devlet ahlakı” başlığı altında toplandığı da görülür.<sup>8</sup>

Ahlakı ‘vazife ilmi’ şeklinde pratik hayata yönelik bir tanımla ele alan yaklaşımlar,<sup>9</sup> ahâkın sosyal sorumluluk yönünü ön plana çıkarır. Buna göre ahlak, birçok alanda görevleri bildirir, iyi işleri gösterir ve davranışların toplumsal kurallarını şekillendirir.<sup>10</sup> “Tam da bu noktada, karşımıza ‘kamusal ahlak’ tamlaması çıkar. ‘Kamusal ahlak’ ifadesindeki ‘kamu’ sözcüğü, birbirinden farklı iki anlama gelir. Konuşma dilinde bireyin toplumsal sorumluluğunu, topluma karşı ödevlerini ifade ederken; siyâset felsefesinde kamusal alanı (devleti, siyâseti) kuran temel ilkeleri ifade eder. Her ne kadar, ahlaki eylemin öznesi toplum değil birey olsa da ahlaki eylem gerçekleşme imkânını toplumsal bir yapıda bulduğu için, toplumsal-siyasal yapının dayanması gereken ilkeler (kamusal ahlak) siyâset felsefesinin konusudur. Kamusal ahlak, bir toplumu kuran temel kurum, ilke ve kurallardır.”<sup>11</sup>

el-Hârizmî (ö. 387/997) kişinin nefsinin veya kendini birey olarak yönetmesini ahlak olarak tanımlarken, ahlakın aileyle, çevreyle, toplumla ve ülke/kamu yönetimine dönük yönünü ‘*et-tedbîrû'l-*

---

4 Bkz. İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, **el-Muḥaddime**, (Thk: Abdullah Muhammed Derviş), Dîmeşk 2004, s. I/137-138, Taşkôprizâde, **Miftâḥu's-sa'âde**, I/386.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, **Mefâtîḥu'l-'ulûm**, (Thk. İbrâhîm el-Ebyârî), II. Basım, Dârü'l-kitâb el-Arabî, s. 153-154.

6 Taşkôprizâde, **age**, I/386.

7 Mustafa Çağrıçı, “*Tedbirü'l-Medine*”, **DİA**, XXXX/259-260.

8 Muhammed Abdullah Diraz, **Düstûru'l-ahlâk fi'l-Ḳur'ân**, Müessesetü'r-risâle, 1998, s. 749.

9 Ahmed Ürkmez, **Ahlak Ekseninde Hadis**, s. 19.

10 Aydın Usta, “Kuramdan Uygulamaya Kamu Yönetiminde Etik ve Ahlak” **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2011, C: I, Sayı: 2, s. 41, 42.

11 İlhami Güler, **age**, s. 51.

*âmmeh*’ şeklinde ifade eder. Ahlakın bu yönü şehir, ümmet ve hükümet yönetimini kapsar.<sup>12</sup> Buna göre, yönetsel alanla ilişkisi bakımından ahlakı; bireyi ve içinde bulunduğu toplumu şekillendiren ilke, kural ve düzenlemeler şeklinde anlamak mümkündür. Bununla birlikte, yönetim-ahlak ilişkisinin çağdaş dönemdeki tartışma zemini göz önünde bulundurulduğunda, bireylerin ahlaki kurallara tam uyumunu sağlamanın, ahlaki ilkelere dayalı bir sistem inşa etmeden gerçekleştirilmesinin realiteden uzak kalacağı aşikardır.

Klasik tefsir kaynakları yönetim ahlakını, iyi ya da kötü yönetici örneklerinin anlatıldığı ayetler bağlamında, yöneticide bulunması ya da bulunmaması gereken vasıflar ekseninde tartışarak, bu ayetlerden hareketle yönetimin ilkelerini belirlemeye çalışır.<sup>13</sup> Bu geleneksel bakış açısıyla hareket ederek, ahlaklı yöneticiler tayin edilmesi halinde yönetimin de ahlakiliğinin sağlanabileceğini varsaymak, günümüz için mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce yöneticilerin hangi ahlaki kriterleri taşıması gerektiği kadar, hatta bundan daha ziyade, hangi sistemin ahlaki yönetim ilkelerini koruyup yaşatabileceğine odaklanmak alternatif bir yaklaşım olmalıdır. Böylelikle ilkelere dayalı sistemlerde bireylerin kaçınılmaz olarak ilkeler çerçevesinde hareket etmesini sağlayıcı kurallar inşa edilebilecek, subjektif ve bireysel çözüm arayışlarının yerini ıslah edilmiş bir sistem arayışı alabilecektir.

Yönetim ahlak ilişkisinin değerlendirilebilmesi, Kur’an kavramlarının ve kelimelerinin doğru analizi, bağlamlarının incelenmesi, bu konuda geçmiş peygamberlerin ve Hz. Muhammed’in (sav) tecrübeleri üzerinden mümkün olacaktır. Bu nedenle tezimizin bu kısmında Kur’an’a göre hangi ilkeleri barındıran yönetimin ahlaki yönetim olduğu hususu incelenecektir.

Kur’an’da yer verilen ahlaki değerler, kullanılan kavramların doğası gereği mücmel ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu anlamda, Kur’an’daki ahlaki ilkelerle ilgili ortaya konacak çabaların varabileceği nihai nokta, söz konusu kavramları, ilişkili oldukları anlam dünyası içerisinde analiz ederek, belli başlıklarda kategorize etmekten ibaret olacaktır. Örneğin 1. İyi ve kötü kavramları ve buna bağlı değerler, 2. İlâhî adalet ve güç, 3. Ahlaki özgürlük/hürriyet ve sorumluluk gibi başlık ya da kategorilerin her biri, kendi çerçevesi içerisinde başka kavramlarla ilişkili olacaktır.<sup>14</sup>

Bir bütün olarak bakıldığında Kur’an’ın, diğer tüm kavram kümelerinin ahlakı desteklemek için var olduğunu söylemek mümkündür. İyilik (*hayr*), dürüstlük (*birr*) adalet ve ölçülülük (*adl ve kıst*), doğruluk ve gerçeklik (*hakk*) bilirlilik ve toplumsal meşruiyet (*ma’rûf*) ve nihâi olarak da *takvâ* gibi kavramlar buna örnek olarak verilebilir. *Takvâ* kelimesi, salih ameller (*sâlihât*), kötülükler (*seyyiât*) ve bunların sonuçlarını ifade eden günah (*ism*) ve günah nedeniyle sorumluluk (*vizir*) kavramlarının her

---

12 Hârizmî, *ager*, s. 58.

13 Taberî, *Câmi‘ u’l-beyân*, III/256; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmîl-Kur‘ân*, XIII/83.

14 Majid Fakhry, *Ethical Theories In Islam*, Leiden 1991, s. 12.

birini kendi anlam çemberinin içine alır, bu kavramlar takvâ kelimesinin anlaşılmasını destekler.<sup>15</sup>

Kur'an, insanın maddi ve manevi anlamdaki yaratılışı ile ahlaki gelişimi arasında bağ kurulması gerektiğine işaret eder.<sup>16</sup> Bu anlamda insanın ahlaki mahiyetine özel bir önem verir.<sup>17</sup> Allah tüm varlıkları, hikmet ve maslahata uygun şekilde ve ölçüp biçerek takdir edip yarattığı gibi<sup>18</sup> insanı da iyiyi/kötüyü, doğruyu/yanlışı, yararı/zararı ayırt edebilecek bir ölçülülükle, kıvamla yaratmıştır. Bu yönüyle insanın varlık âlemiyle ilişkisi iyilik ya da kötülük (hayır ve şerr) yapabilecek şekilde iki uçludur.<sup>19</sup>

Kur'an'a göre yönetim yetkisine sahip olan idareciler, sınırları belirli olmak üzere kurallar koyabilirler. Kuralların konulmasında belirleyici unsur ise ahlakiliktir. *“Allah size, elbette emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verirken adaletle hükmetmenizi emreder.”*<sup>20</sup> *“Eğer hükmedecek olursan aralarında adaletle hükmet. Çünkü Allah, âdil davrananları sever.”*<sup>21</sup>

Kur'an'da yöneticinin, şer'î hükmün kaynağı olan Allah ve peygamberden sonra zikredilmesi, bir yönüyle toplumun yöneticiye itaat etme görevini vurgularken, diğer yönüyle de yöneticiye, üstlendiği yetki *emanetinin* temel kurallarla çevrelendiğini anlatır. *Ülû'l-emr* olarak ifade edilen idareciler tarafından konulan kurallara uyma zorunluluğu, kuralların genel hukuka ve ahlaka uygunluğu ile hak ve adaletin gerçekleştirilmesi noktasındaki araçsallığıyla ilişkilidir.<sup>22</sup> *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere ve -kendinizden olan- yöneticilere itaat edin. Herhangi bir hususta çekişecek olursanız, onu Allah ve Resulüne arz edin; -tabî, Allah'a ve 'Son Gün'e iman etmişseniz...- Çünkü bu, sonucu itibariyle hem daha hayırlı hem de daha güzeldir.”*<sup>23</sup>

Kur'an'da farklı yönetim biçimleri ve yönetici uygulamaları anlatılır. Hz. Yûsuf, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleymân gibi peygamberler ile Hz. Muhammed'in diğer bazı uygulamaları üzerinden ahlaki yönetimin ya da yönetim ahlakının örnekleri sunulur.<sup>24</sup> Ahlakilik kaygısı taşımayan yönetim

---

15 Majid Fakhry, **age**, s. 12.

16 er-Rûm 30/30.

17 Çağrıcı, “Ahlak”, **DİA**, II/1.

18 Secde 32/7; Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl**, IV/220; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî el-Kâsımî, **Mehâsinü't-te'vîl**, II. Basım, Dârü'l-kütübi'l-‘ilmiyye, Beyrut 2003, VIII/39.

19 en-Nisâ 4/119; el-İnsân 76/3; el-Beled 90/8-10; eş-Şems 91/90.

20 en-Nisâ 4/58.

21 el-Mâide 5/42.

22 Zemahşerî, **Keşşâf**, I/524; Beyzâvî, **age**, II/80.

23 en-Nisâ 4/59, 83; Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, VIII/497.

24 Yûsuf 12/55-56; el-Enbiyâ 21/78-81; en-Neml 27/30-33; Sâd 38/20; el-Kalem 68/4; Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/585.

uygulamaları da Firavun, Kârun, Hâmân ve Nemrud gibi yöneticilerin yaklaşım biçimleri ve yaptıkları faaliyetler üzerinden ortaya konulur.<sup>25</sup>

Yönetim ahlakı, diğer bir ifadeyle kamusal ahlak terkihi, bireyin toplumsal sorumluluğunun yanı sıra, kamusal alanı (devleti, siyaseti) kuran temel ilkeleri de kapsar. Yukarıda da belirtildiği gibi her ne kadar, ahlaki eylemin öznesi toplum değil birey olsa da ahlaki eylem, gerçekleşme imkânını toplumsal bir yapıda bulur. Toplumlara yapıları, bireylerin karakterlerini belirler. Bu anlamda bir toplumu kuran temel müessesleri, ilke ve kuralları ifade eden kamusal ahlakın dayandığı prensipler önem arz etmektedir.<sup>26</sup>

Bu bakımdan; bir yönetimin “ahlaki yönetim” olarak ifade edilebilmesi, onun Kur’an’da yer verilen ahlaki umdeleri ve ilkeleri esas alması ve uygulamalarına yansıtmasıyla mümkündür. Bu ilkelerin en öncelikli olanı ise kanaatimizce hukuk temeline dayanmaktadır. Bu nedenle tezimizin bu kısmında, ahlaki yönetimin ilke ve prensipleri ele alınıp incelenmiştir.

## 2.1. Hukukilik

Yönetim, belirlediği kuralların uygulanmasını sağlayan ve aksine hareket edilmesini engelleyen bir yapıdır. Yöneticiler, kişi ya da grupların muhalefetine ya da direncine rağmen, yönetimin kendilerine sağladığı yetkiyle, iradelerini ve tercihlerini topluma empoze edebilme kapasite ve imkanına sahip olurlar. Kamu idaresi, yeri geldiğinde güç ve yaptırım uygulama yetkisine de sahip olduğundan, kendi iradesine uygun olmayan hususları yaptırımlarla hatta bazen güç kullanarak bertaraf etme imkanını içerir. Bu nedenle yöneticiler, sahip oldukları yetkileri ve imkanları sürdürebilmek adına yönetim yapısını *meşru* temellere oturtmaya, hukuk ve kanunu otorite inşa etme vesilesi haline getirmeye yönelirler. Bu çaba aynı zamanda yönetilenlerin yönetimin taksarruflarına *rıza* göstermelerini de sağlamaya dönüktür. Başka bir anlatımla; hukuk ilkeleri ve kanun prensipleri haline getirilen düzenlemeler, kamu idaresinin devamlılığı için gereklilik olmakla birlikte, zaman zaman, yönetimin otoritesini yönetilenler nezdinde meşrulaştırmak ve eleştiri yahut muhalefeti engellemek için aparat haline getirilebilir. Tam da burada meşruluğun ölçüsünün ne olacağı tartışması başlar.<sup>27</sup>

Yönetim ve yöneticiler, sahip oldukları yetkileri hukukla elde eder ve uygularlar. Başka bir anlatımla yönetim hukukla çevrili bir dünyanın sınırları içinde yaşar. Yönetimin varlığının devamlılığı da onun hukukla olan bağının niceliği ve niteliğiyle ilgilidir. Bu aynı zamanda yöneticinin kendisini

---

25 el-Bakara 2/258; Yûnus 10/75; Hûd 11/97; Tâhâ 20/24, 43; el-Ankebût 29/39.

26 Bkz. İlhami Güler, *age*, s. 51-52.

27 Bkz. Levent Gönenç, “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi” **Anayasa Mahkemesinin Kuruluşunun 60. Yılı Anısına 60 Yıl 60 Makale**, Ankara 2022, s. 824.

hukuk karşısında konumlandığı yeri de belirler. Max Weber (ö. 1920) yöneticinin yönetilen üzerindeki hüküm gücünü (otorite) üç kategoriye ayırmaktadır: “Geleneksel, karizmatik ve hukuki/ rasyonel otorite. Geleneksel olan yönetim gücü, meşruiyetini yerleşik ve kutsanan geleneklere uygunluğundan alır. Karizmatik sistemde mümtaz yeteneklere ve manevi konuma sahip olan yöneticinin kahramanlığı ve örnek karakteri normları belirler. Hukuki / rasyonel otorite ise hukuka ve yasalara dayanır. Usulüne uygun olarak yetki makamlarına erişmiş kimselerin yayımladığı düzenlemeler söz konusudur.”<sup>28</sup> Bu çözümlemeye göre yöneticiler, yönetilenlerin rızasını talep ederken adeta şöyle seslenmektedir: Geleneksel şef: “Bana itaat et, çünkü halkımız yüzyıllardan beri şeflerine itaat etmiştir.”; karizmatik lider: “Bana itaat et, çünkü ben senin hayatını değiştirebilirim.”; hukuki-rasyonel yönetici: “Bana itaat et, çünkü ben senin hukuka uygun olarak atanan yöneticininim.”<sup>29</sup>

Bu girizgahtan da anlaşılacağı üzere, kişilerin değil hukuk kurallarının cari olduğu sistemlerde, hukukun kamu düzenine olan etkisi ve pratik hayata yansıyan boyutu yasalarla gerçekleşir. Yeterli yasal düzenlemelerin olmadığı alanlarda, karar verilirken etik ilkelere başvurulup başvurulmadığı ise yönetimin ahlakiliğini belirler. Bu bakımdan, yönetimle ahlak arasındaki sistematik ilişkinin varlığını ya da yokluğunu tayin etmemiz için temel prensiplerden biri olan hukukiliğin detaylarıyla incelenmesi gerekmektedir.

### 2.1.1. Hukuk ve Düzen

Kur'an'a göre peygamberler, insanların huzur içinde yaşayacağı toplumsal bir düzen/nizam kurmak amacıyla gönderilmişlerdir: “Gerçek şu ki; Biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve -insanlar adaleti gerçekleştirsın diye- beraberlerinde kitabı ve ölçüyü indirdik.”<sup>30</sup>

Ana hatlarıyla din olarak tanımlanan ilahî kaynaklı bu düzen, inanç esaslarının yanı sıra, birey ve toplum hayatında bağlayıcılığı olan hukuk düzeni alanını da kapsar: “Ey ehl-i Kitab! Haksız olarak dininizde [yani Mûsâ'nın şeriatında] taşkınlık etmeyin!”<sup>31</sup> “Allah Nûh'a buyurduğu şeyleri size de din [yani şeriat] olarak buyurmuştur. Ey Muhammed! Sana vahyettik; İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya da buyurduk ki dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin”<sup>32</sup> Aynı bağlamda, “her biriniz için bir yol [şir'aten] ve yöntem [menhecen] belirledik”<sup>33</sup> buyrulmuştur.

Bir din olarak İslam, aynı zamanda Allah katındaki tek geçerli hayat düzenidir: “Allah katında

---

<sup>28</sup> Max Weber, **Economy and Society**, New York 1968, s. 215.

<sup>29</sup> Levent Gönenç **agm**, s. 825.

<sup>30</sup> el-Hadîd 57/25.

<sup>31</sup> el-Mâide 5/77.

<sup>32</sup> eş-Şûrâ 42/13.

<sup>33</sup> el-Mâide 5/48.

*tek geçerli din İslam'dır.*"<sup>34</sup> İslam'ın ilk insandan itibaren birey ve toplum yaşantısını belirli bir düzene oturtmak için hayata dair ortaya koyduğu ahlaki ve hukuki kuralların bütünü Kur'an'da *eş-şir'a ve eş-şerî'a* kelimeleriyle ifade edilmiştir. "*Sonra, seni de [kadim vahiy zincirinin kaynaklandığı o evrensel] 'emr'e dayanan bir şeriat üzere kıldık. O halde, ona uy; bilmeyenlerin aklına, arzu ve ihtiraslarına uyma.*"<sup>35</sup> Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre *eş-şerî'a* kelimesi, sözlükte gidilen yol ve din anlamındadır. Suyun akış yoluna *şir'a* denilir. Caddeye de *şârî'* denilir. Çünkü ikisi de varılmak istenen maksada götürür. Allah'ın kulları için din adına ortaya koyduğu her şeye *eş-şerî'a* denilir. Bunun çoğulu ise *şerâî'* kelimesidir. Bu ise Allah'ın insanlar için koyduğu tüm kuralları ifade eder. Ayette geçen *seni de 'emr'e dayanan bir şeriat üzere kıldık* ibaresi, "seni hakka götüren yol olan dinin emri konusunda açık bir usul üzere kıldık" anlamındadır. Allah'ın tevhid, ahlaki değerler ve maslahat konularında tüm peygamberlerin düzenleri (*şerâî'*) arasında herhangi bir farklılık var etmediği ihtilafsızdır. Farklılıklar, Allah'ın izin verdiği çerçevede ve *fürûattadır.*<sup>36</sup>

İslam'ın ortaya koymak istediği düzenin pratik uygulaması, peygamberler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Peygamberler tarafından anlatılan ve icra edilen düzenlemeler, kaynağı itibarıyla vahye dayanmaktadır. Dolayısıyla, İslam'ın ortaya koyduğu bireysel ve toplumsal kuralların bütünü olan bir *düzen*den bahsederken, sistemin üzerinde inşa edildiği hukuki ilkeleri bizzat vahyin kendisinde ve peygamberler tarafından ortaya konan uygulama biçimlerinde aramak isabetli olacaktır.

İslam'da hükmün kaynağının Allah olduğu tüm Müslümanlar tarafından kabul edilen ortak bir gerçekliktir. Ancak kendisi bir buyruk olan vahiy, birey ve toplum hayatını etkileyen bir düzen olarak insan ya da insan grupları tarafından hayata geçirilmektedir. Tam da bu noktada, ilâhî hükmün insanlar tarafından nasıl anlaşılıp uygulanacağı konusunda esas alınacak ilkesel bir yaklaşımın oluşturulmasının, ancak hükmün birey ve toplum hayatında sağlamayı hedeflediği *amacı* aramakla elde edilebileceğini söylemek mümkündür. Dinin söz konusu amacı gerçekleştirmek adına koruma altına aldığı temel hakları muhafaza etmek, kanun koyucunun belirlediği sınırlar dışında daraltılmaması veya ortadan kaldırılmaması için gerekli önlemleri almak ve bunların dinin araçsallaştırılması suretiyle istismarını önlemek, yönetimle ahlakilik arasındaki zemini oluşturur. Diğer bir ifadeyle, *yönetimin hukukla ilişkisi, onun ahlakla ilişkisini* de belirler.

Bu çerçevede bir yönetim ahlakı ilkesi olarak hukukilik, aşağıdaki alt başlıklar altında ele alınmıştır.

---

<sup>34</sup> Âl-i İmrân 3/19.

<sup>35</sup> el-Câsiye 45/18.

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, XVI/164, 165.

### 2.1.2. Hukukiliği Amaç Edinmek

İslam Dinine göre hükmün kaynağı olan Allah, hükümlerini ortaya koyarken belirli amaç ve hikmetleri göz önünde bulundurmuştur. Dinî ve amelî hükümlerin amaçlarını kapsayan özel terim ise *makasıdu's-şerîadır*.<sup>37</sup> Zamanla hem fikhî kurallar hem de naslarda sarahaten belirtilen veya içtihadı dayalı olan dinî-şer'î düzenlemelerin amaçlarını ifade eden bir kavram haline gelen mekâsıdın, İslam'daki tüm uygulamaların mutlaka bir amaç ve gaye güttüğü anlayışını ifade ettiği söylenebilir.<sup>38</sup>

Günümüzdeki pek çok meseleye yönelik çözüm arayışlarında makâsıdu's-şerîa kavramı esaslı bir yer teşkil etmektedir. Çünkü içtihadı kapı açılması ve geleneğin içtihadı dayalı bir bakış açısıyla sorgulanması söz konusu olduğunda dinî hükümlerden gözetilen maksadlar belirleyici rol oynamaktadırlar. Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi, vahiy-akıl dengesinin yeniden değerlendirilmesi makâsıdu's-şerîa kavramının çerçevesinde ele alınmaktadır.<sup>39</sup>

Zamanın değişimine bağlı olarak toplumun ihtiyaç ve beklentilerinin çeşitlenmesinin kaçınılmaz olarak vahyin sarahaten açıklamadığı alanlara kurallar konmasını gerektireceği düşünüldüğünde, alt düzenlemelere esas teşkil edecek temel ilkelerin belirlenmesinin önemli olduğu görülmektedir. Ahlaki ilkeler temeline dayalı olarak sistemleşmiş bir yönetimin inşası da buna bağlıdır. Ancak bu ilkelerin de özünü vahiyden alması gerekliliktir. Aksi halde ilkelerin keyfî biçimde şekillendirilmesi söz konusu olabilecektir.<sup>40</sup> “Bu durum, Kur'an'da ve Sünnet'te kendisine ilişkin bir hüküm olmayan, yeni ortaya çıkan problemlerin çözümünde dinin gözettiği maslahatların ve gayelerin dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Dinî hükümlerin anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde bu umdeler, ilkeler, gayeler göz önünde bulundurulmalıdır. Din, kulların dünya ve ahiretteki maslahatları için gönderildiğine göre anlaşılmasında ve uygulanmasında insanların maslahatları esas olmalıdır.”<sup>41</sup>

“Bir de, aralarında Allah'ın indirdiğiyle hakemlik etmen için (indirdik Kur'an'ı). Onların aklına, arzu ve ihtiraslarına uyma; dikkat et de, seni Allah'ın sana indirdiği bazı hükümlerden vazgeçirmesinler.”<sup>42</sup> ayetinin tefsirinde Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), peygamberin bile hükümleri kişisel çıkarları için istismar etmek isteyenlere karşı dikkatli olmaya davet edildiğini belirttikten sonra, ayette haktan sapmanın fitne kelimesinin türediği “f-t-n” fiiliyle anlatılmasının bunun doğurabileceği

---

37 Bkz. Ebu Hamid Gazzalî, **el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl**, el-Matba'atu'l-emîriyye, Bolak 1322, I/286.

38 Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdu's-şerîa”, **DİA**, XXVII/423-427.

39 Ömer Yılmaz, “Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul 2010), s. 2.

40 Bkz. Muhammed Seyyid el-Cüleynid, **el-Vahy ve'l-insân**, Daru Kuba, Kahire, ts. s. 207.

41 Ömer Yılmaz, **age**, s. 2.

42 el-Mâide 5/49.



fitneyi vurguladığını ifade eder.<sup>43</sup> Söz konusu ayetin nüzûlüyle bağlantılı olarak Zemahşerî (ö. 538/1144), Yahudi'lerden bir grubun Hz. Peygamber'e gelip, kendileriyle diğer Yahudi toplulukları arasındaki çekişmeli bir meselede hukukun gereğini dikkate almadan kendi lehlerine hüküm vermesi talebinde bulundukları anlatımına yer verir.<sup>44</sup>

İslam ahkâmının kapsadığı ya da tüm zamanlar ve mekanları göz önünde bulundurarak gerçekleştirmeye çalıştığı amaç ve hedefleri ifade eden<sup>45</sup> bir kavram olarak makâsîd, Gazzalî (ö. 505/1111), Şâtıbî (ö. 790/1388) ve Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) gibi âlimler tarafından **درء المفساد أولى من جلب المصالح** “*Der-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır*” prensibi üzerine bina edilmiştir.<sup>46</sup> Bununla birlikte, burada konu edilen maslahat/mefsedet ikilemesinin iyi ve kötü kavramlarının geniş bir yorumunu kapsadığını dikkate almak yararlı olacaktır.

İslam'ın insanların yararını sağlamak ve yozlaşmayı önlemek<sup>47</sup> adına teminat altına aldığı beş hakkın bulunduğu belirtmektedirler: “Bu haklar [1] aklın korunması, [2] malın korunması, [3] canın korunması, [4] neslin korunması ve [5] dinin korunmasıdır.”<sup>48</sup> Bu haklara *zarûriyyât/olmazsa olmazlar* denmektedir. Bu beş esası ortadan kaldıran her şey *fesâd/mefsedet*, bu hakları koruyan her şey ise *salah/maslahattır*.<sup>49</sup> Bu esaslara İbn Rüşd (ö. 595/1198) *adalet*'i<sup>50</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise *sosyal düzenin ve güvenliğin sağlanması* prensibini eklemektedir.<sup>51</sup> Câbirî'ye (ö. 2010) göre bunlara ifade özgürlüğü, yöneticileri seçme ve değiştirme özgürlüğü, çalışma, iş, giyinme ve barınma özgürlüğü, eğitim ve sağlık özgürlüğü ve çağdaş toplumlardaki vatandaşların temel haklarından olan diğer hak ve özgürlükler dâhil edilmelidir.<sup>52</sup>

Âlimlerin bir yönetimin koruması gereken temel hakları sayarken içinde yaşadıkları çağın şartlarından etkilendikleri anlaşılmaktadır. Ancak temel hakların kaç adet olduğu ya da neler olması

---

43 Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, XII/374.

44 Zemahşerî, **Keşşâf**, I/640.

45 Vehbe Zuhaylî, **Mevsû'atu Kazâyâ İslâmiyye mu'asıra**, Dâru'l-mektebî, Dımaşk 2009, V/623.

46 Muhammed Zerkâ, **Şerhu'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye**, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1989, s. 205.

47 İzzeddin b. Abdisselâm, **Kavâ'idü'l-ahkâm fî meşâlihi'l-enâm**, Dâru'l-kalem, Dımaşk ts., I/156.

48 Zuhaylî, **Mevsû'a**, V/636.

49 Gazzalî, **el-Müstaşfâ**, I/287.

50 İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, **Bidâyetü'l-müctehîd**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1982, II/475-476.

51 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, **Hüccetullâhi'l-bâliğa**, tahk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-cîl, Beyrut 2005, I/93.

52 Muhammed Abid el-Cabiri, **Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma**, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Ankara 2001, s. 66-68.

gerektiği soruları çerçevesindeki yaklaşımlar değişse de İslam yönetim anlayışının *temel hakları sağlama, güvence altına alma ve müdafa etme* anlayışı üzerine kurulduğu net bir şekilde söylenebilir. Dolayısıyla bütüncül bir sistemin *ıslah düzeni* olarak tanımlanabilmesi için bu anlayışın hem yönetimde hem de yöneticide bulunması gerekir.

Günümüz yasal düzenlemelerinde kişilerin eşit şekilde sahip oldukları kabul edilen temel hakların güvence altında tutulması İslâm açısından asli önceliktir.<sup>53</sup> Bu doğrultuda yönetimin, temel hakları güvence altına alacak şekilde yapılması zorunludur. Temel hakların korunmasında güvenilirliğin sağlanmaması, insanları, haklarını meşru olmayan icrâi araçlarla veya kişisel yöntemlerle elde etmeye sevk edecektir. Bu ise beraberinde toplumsal yozlaşmayı, hukuk dışı güç merkezlerini, karanlık yapıları doğuracaktır.

Kur'an'da gayr-i ahlaki düzen örneği olarak anlatılan Firavun yönetiminin hukukun üstünlüğü yerine zorbalığın egemenliğini tesis etmek için temel hakların korunması esasına uymadığı, halkı sınıf ayırımına tabi tutarak, temel haklarını savunamayan küçük zayıf topluluklar oluşturmak suretiyle egemenlik sağladığı ve iktidarını güvenilirlik yerine toplumsal kaos üzerine inşa ettiği görülür.<sup>54</sup>

Firavun yönetiminin toplumsal güveni ortadan kaldırmak üzere başvurduğu yöntemlerden biri; insanların temel haklarının ellerinden alınması şeklinde ortaya çıkmaktadır. “*Firavun, ülkesinde iyice zorbalanmış ve halkını gruplara bölerek içlerinden bir zümreyi köleleştirmişti; bunların oğullarını teker teker boğazlatıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Gerçekten o, bozuculardandı...*”<sup>55</sup> Kur'an'daki bu anlatım, hukukiliğin yerine zorbalığın egemen olduğu toplumlarda temel insan haklarından olan olan çalışma hürriyetinin ve can emniyetinin bile ortadan kalktığını göstermektedir.

Kur'an, hukukiliği ortadan kaldırarak varlığını sürdürmek isteyen bir başka düzenin de nifak düzeni olduğuna işaret eder. Münafıkların, “*yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalıştıkları*”nı<sup>56</sup> anlatır. Bu ayetten temel hak ve hürriyetleri ihlal eden yaklaşımların aynı zamanda ahlaki bir yozlaşma biçimi olan nifakla beslendiği anlaşılmaktadır. İbn Kesir'e göre (ö. 774/1373) “Münafık kişinin yeryüzünde önemseyeceği tek şey bozgunculuk yapmak, ekini ve nesli bozmaktır. Çünkü yeryüzü, ekinlerin, meyvelerin ve insan neslinin büyüdüğü yerdir. Yeryüzü aynı zamanda insanların hayatta kalmak için birlikte yaşamak durumunda oldukları hayvanların da yaşam alanıdır.”<sup>57</sup>

---

53 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, **el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm**, (Thk. Saîd el-Cemîlî), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1404, III/300.

54 Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, III/392.

55 el-Kasas 28/4.

56 el-Bakara 2/205.

57 İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-'azîm, I/564.

Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) “zalim yöneticilerin de (nifak ehli gibi) insanları öldürdüklerini ve ekinleri telef ettiklerini” belirtir.<sup>58</sup> Şevkânî’ye (ö. 1250/1834) göre ise ayette geçen “yeryüzünde bozgunculuk yapmağa çalışmak” ifadesi insanların yollarını keserek, mallarını almak anlamındadır.<sup>59</sup> Müfessirlerin bu izahatından, nifak düzeninin temel hak ve hürriyetlerden, sağlık, mal edinme, neslin devamı ve seyahat gibi hakları etkilediği yaklaşımının ön plana çıktığı görülmektedir.

Bu bakımdan, yönetimin tüm karar ve uygulamalarına yön veren amaçları belirlemek açısından nifak ve fesat düzeninin ortadan kaldırılmasını hedefleyen temel amaçların belirlenmesi, bu amaçların tüm yöneticiler tarafından ortak gaye edinilmesi ve temel hakları koruyucu, kolayıcı tedbirlerin alınması yönetimde ahlakiliği sağlayacak önemli etmenlerdendir. Böylelikle nifak ve fesat yerine ıslaha dayalı bir sistem inşa edilebilecektir.

### 2.1.3. Islah Anlayışını Merkeze Almak

Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan *ıslah/ıfsat* kavramlarının hukuk normlarının üzerinde, yönetimin ve yöneticinin kimliğini ifade eden birer kavram olduğu anlaşılmaktadır. Ancak zamanla bu kavramın hukuk ilmi ile özdeşleştirildiği ve bu alana özel bir kavram olarak telakki edildiği söylenebilir. Salah kelimesinden türemiş olan sözcüklerin, maslahat/ıslah/sulh/salih kişi ya da salih kullar/amel-i salih olarak kullanıldığı görülmektedir. Kelime, fesad ya da seyyie kelimelerinin zıddıdır.<sup>60</sup>

Kur’an’da peygamberlerin kurmak için çaba sarf ettikleri toplumsal düzenin hedefinin insanlığın faydasını/salâhını/ıslâhını/maslahatını tesis etmek ve yozlaşmayı *fesâdı/ıfsâdı/mefsedeti* engellemek olduğu belirtilmiştir. Mesela Hz. Şuayb “*Gücümün yettiği kadar ıslâh etmekten başka bir dileğim yok. (إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ )* Başarım tamamen Allah’tandır”<sup>61</sup> demektedir. Bu durum ıslâhın peygamberlerin görev ve sorumluluklarından olduğunu göstermektedir.<sup>62</sup>

Kur’an’ın çeşitli yerlerinde bu sorumluluktan bahsedildiği görülmektedir. Mûsâ, kardeşi Hârûn’a “*Kavmimin içinde benim yerime geç; asayişini sağlamaya çalış (وَأَصْلِحْ )*Bozguncuların [müfsidîn’in] yoluna uyma!”<sup>63</sup> diyerek ıslâh ile fesâd arasında kavramsal bir farkındalığa işaret etmekte ve ona ıslah seçeneğini emretmektedir.

Genel bir anlayış olarak Mûsâ’nın *ıslâh* merkezli hareket etmesine rağmen Firavun’un

---

<sup>58</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, I/211.

<sup>59</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-ğadir el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414, I/239.

<sup>60</sup> Bkz. Râgıb el-İsfahânî, “s-l-h”, *el-Müfredât*, s. 490.

<sup>61</sup> Hûd 11/88.

<sup>62</sup> el-Mü’minûn 23/51.

<sup>63</sup> el-A‘râf 7/142.

uygulamalarında *fesâdı* esas aldığı ifade edilmektedir. Mûsâ Peygamberin ıslah düzeni inşa etme çabaları, öncelikle uzun yıllar boyunca kötü muamele ve işkenceyle baskılanan toplum kesimleri tarafından, öğretilmiş korkular ve içselleştirilmiş çaresizlikler sebebiyle desteklenmediği, daha çok söz konusu baskılardan görece daha az etkilenen gençlerin ise bu gayretleri destekledikleri görülmektedir: “Ama sonuçta Firavun’un ve hanedana bağlı kurmayların [mele’] kendilerini işkence ile ayartacağı korkusuyla, kavminden genç bir kuşak dışında hiç kimse Musa’ya iman edip bağlanmadı.”<sup>64</sup> Bu ayetlerden Firavun’un temel insan haklarından olan yaşama hakkını yok saydığı, aynı şekilde insanın neslini sürdürme hakkını ihlal ettiği ve fesâd merkezli bir korku yönetimi inşa ettiği, baskıya ve zorbalığa dayalı bu yönetim anlayışının aynı zamanda toplumun sağlıklı şekilde karar verebilmesinin önünde de engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Kur’an’da Firavun isminin izafet terkibi olarak “Âl-u Fir‘avn/Firavun ailesi-nesli”<sup>65</sup> şeklindeki kullanım da Firavun kelimesinin şahsi bir kimlikten öte kendi içinde birbiriyle ilintili ve bütünlük içeren, ifsat eksenine oturmuş bir yönetim sistemini ve anlayışını ifade ettiğini göstermektedir. Zira *âl/ehl* kelimesi dindaşlar, kabile, taraftarlar<sup>66</sup> ve askerler<sup>67</sup> anlamında kullanılmıştır.<sup>68</sup> Mü’min Sûresi’nde yer verilen (أَدْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ) ifadesi<sup>69</sup> “din, mezheb/gidişat ve soy bakımından Firavun’a dönen ve rücu eden herkesi en şiddetli azabın içine koyun!” anlamındadır.<sup>70</sup> Dolayısıyla Firavun kelimesi, ıslah yerine fesadı amaç edinen, genel bir yönetim sistemini ve bu sistemin yöneticilerini tanımlayan bir kavram olarak görülebilir. Mûsâ Peygamber de diğer peygamberler gibi zulmü ve fesâdı engelleyip toplumu ıslah etmek için görevlendirilmiştir. Bu bağlamda fesat kelimesinden, “kötülük, küfür ve şirk” anlamından daha geniş bir manada, yeryüzündeki tüm işlerin fesâdı manasında anlaşılması daha uygundur.<sup>71</sup>

Şuayb, Medyen halkına “Ölçmeyi de tartmayı da eksiksiz yapın”.<sup>72</sup> “İnsanların (haklarından)

---

64 Yûnus 10/83.

65 Âl-i İmrân 3/11.

66 Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, I/640.

67 el-Bakara 2/50.

68 İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, I/159.

69 el-Mü’min 40/46.

70 Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-huffâz fî tefsîri eşrefi’l-elfâz*, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1996, I/140.

71 Tâhir b. Âşûr, *Maķāşidü’ş-şer‘ati’l-İslâmiyye*, (Thk. Muhammed et-Tâhir el-Mîsâvî), Dâru’n-nefâis, Ürdün 2001, s. 273.

72 Hûd 11/85.

*her hangi bir şeyi eksik vermeyin. Islâhın ardından yeryüzünde fesâd çıkarmayın*” demektedir.<sup>73</sup> Yine Hz. Sâlih, ilâhi vahyi tebliğ etmek için gönderildiği Semudlular’a “*bozgunculuk/fesâd yaparak yeryüzünde karışıklık çıkarmayın*”<sup>74</sup> demektedir. Hz. Salih’in devesini katleden dokuz kişilik grup ise “*şehirde dokuz kişi vardı; yeryüzünde fesâd çıkarırlardı, ıslâh etmezlerdi*”<sup>75</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu örneklerden yola çıkarak bir birlerini tanımlayan zıt kavramlar olarak ıslah ile ifsadın bir arada bulunamayacağını söyleyebiliriz.

Kur’an’da bu peygamberlere “ıslâhın sağlanıp ifsâdın engellenmesi” emri verilirken, aynı zamanda konunun Müslümanların görevleri arasında da yer aldığı görülmektedir. Bu konu ile ilgili şu ayetler örnek olarak ele alınabilir: “*Islâhın ardından yeryüzünde fesâd çıkarmayın*”<sup>76</sup> “*Yanından ayrılınca, yeryüzünde bozuculuk yapmaya, ekini ve nesli yok etmeye çalışır. Oysa Allah fesadı sevmez.*”<sup>77</sup> “*[İmanı bırakıp] geri dönerseniz yeryüzünde fesâd çıkarmış ve yakınlarınızla bağlarınızı paramparça etmiş olacağınızı düşünmüyor musunuz?*”<sup>78</sup>

Söz konusu ayetlerde korunması gereken/bozulmaması gereken bir *ıslah düzeni*nden bahsedilmektedir. Dahhâk düzenin korunmasını, su kaynaklarını yok etmemek ve zarar vermek amacıyla meyve ağaçlarını kesmemek şeklinde muhafaza altında tutulması gereken bütün bir kâinat düzeni olarak anlamaktadır. İbn Atiyye (ö. 541/1147), yöneticilerin ticarete atılmasının da fesada yol açacağı şeklinde sosyal bünyeyi ilgilendiren bir görüş aktarmakla birlikte “Allah’ın peygamberleri göndermesinden, hukuk düzeni kurmasından ve Hz. Muhammed’in dini ortaya çıktıktan sonra yeryüzünde şirk koşmayın” şeklinde tevhid merkezli olarak da yorumlamaktadır.<sup>79</sup> Dolayısıyla peygamberlerin yaşadıkları toplumlarda inanç sistemi olarak tevhidi esas aldıkları ve beraberinde de temel hakları koruma, ayrımcılığı ortadan kaldırma, neslin devamını engellememe, tabii kaynakları muhafaza etme, bir kısım insanları kendilerinin kölesi olarak görmeme, kaynakları eşit ve adil paylaşma gibi bazı nitelikleri haiz bir sistem kurmayı amaç edindikleri söylenebilir. Bu düzen ıslâh/salah kavramları ile tanımlanırken insanların bu düzeni korumaları, ifsadına müsaade etmemeleri emredilmiştir.

---

73 Hûd 11/85; el-A‘râf 7/85; eş-Şuarâ 26/183.

74 el-A‘râf 7/74.

75 en-Neml 27/48.

76 el-A‘râf 7/56.

77 el-Bakara 2/205.

78 Muhammed 47/22.

79 İbn Atiyye, **el-Muharrerü’l-vecîz**, (Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed), II/410.

Peygamberliğin kesintiye uğramadan peş peşe gelmesi,<sup>80</sup> yozlaşmış düzeni yeniden ıslah etmek ya da – Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’da olduğu gibi- yerleşik bulunan ıslâh düzenini sürdürülebilir hale getirmek amacıyla ilintilidir. Islah sorumluluğu, Hz. Peygamberden sonra Müslümanlara bırakılmıştır. Müslümanlar ıslah için çalıştığı izlenimi veren ancak gerçekte ifsad için çalışan münafıklara karşı da uyarılmıştır.<sup>81</sup> “İslam düşüncesi de ıslâhın tesis edilmesi ve fesâdın kaldırılması esası üzerine kuruludur.”<sup>82</sup>

Salahın “kurulu huzur düzenini muhafaza etme” anlamının da çeşitli yerlerde kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin evliliğin kurulu düzenine zarar verecek bir davranış olarak erkeğin eşini sahipsiz bırakması/i’râz ve serkeşlik/nüşûz yapması, düzeltilmesi gereken bir problem olarak görülmektedir. Bu durumda ıslah yoluna başvurmaları ve “sulhun daha yararlı” olduğu ifade edilmiştir. Böylece eşler arasında sorun anlaşma ile çözülmüş olacak ve evlilik, varolan düzeni içerisinde devam edecektir.<sup>83</sup> Yine Tevrat’ı tahrif ederek günah işleyenlerin tevbe ettikten sonra daha önce yol açtıkları zararları telafi etmeleri bağlamında ıslah kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>84</sup> Birbiriyle çatışan iki Müslüman grubu barıştırmak, eski huzur ortamını temin edeceğinden ıslah fiili ile tanımlanmıştır.<sup>85</sup> Bu yönüyle fesadın yolunda işleyen doğru bir gidişatı bozma anlamında olduğu buna müdahalenin de ıslah olarak tanımlandığı söylenebilir.

Salah ile aynı kökten türeyen diğer bazı ifadeler de “salih” kişi, “salih amel” ya da “salih kullar” ibareleridir. Allah, yeryüzünün ıslâhı için çaba gösterenleri *salihler* olarak nitelemekte ve onları şöyle övmektedir: “[Ama] gerçek şu ki; Tevrat’tan sonraki kitaplarda “Arz’a Benim salih kullarım vâris olacak” diye yazdık.”<sup>86</sup> “İçinizden iman edip salih amel işleyenlere, Allah; kendilerinden öncekileri nasıl ülkelerine egemen kıldıysa, onları da mutlaka egemen kılacağını, kendileri için razı olduğu dini uygulama gücünü mutlaka onlara da vereceğini ve geçirdikleri korku döneminin ardından “Bana hiçbir şeyi ortak koşmadan sadece Bana kulluk edebilsinler!” diye onları mutlaka güvenli bir ortama kavuşturacağını vaat etmiştir. Bundan sonra kim inkâr ederse, fâsıklar da bunlardır işte!”<sup>87</sup> “Kadın

---

80 el-Mü’minûn 23/44.

81 el-Bakara 2/11-12.

82 Zuhaylî, **Mevsû’a**, V/624.

83 en-Nisâ 4/128.

84 el-Bakara 2/160.

85 el-Hucurât 49/9.

86 el-Enbiyâ 21/105.

87 en-Nûr 24/55.

*olsun, erkek olsun, her kim mümin olarak salih amel işlerse, ona elbette hoş bir hayat yaşatacağız.*”<sup>88</sup>

Tâhir İbn Âşûr’a (ö. 1973) göre “bu ayetlerde geçen salah/ıslâh kelimeleri ilk etapta ‘salih amel olarak tanımlanan ibadeti’ anımsatsa da salahın, ‘insanların hallerinin ve sosyal hayattaki ilişkilerinin salahı/ıslâhı’ manasında anlaşılması daha isabetlidir.”<sup>89</sup> Çünkü ‘iktidara geldiğinde *fesâd* çıkarıp ekini ve nesli yok etme’ kabiliyeti insanlara özgüdür. O halde, salâh kavramı kök anlamıyla bağlantılı olarak, ‘insanı yeryüzü hâkimiyetine lâyık kılan şeyler’ şeklinde anlaşılmalıdır. Yani çalışma ahlaki ve adalet gibi evrensel prensiplerin yanında, pozitif bilim ve teknik alanlarda da salah anlayışı etken olabilir.”<sup>90</sup>

Allah’ın vahiy ve peygamber göndermesi, O’nun ilke ve prensiplere dayalı bir toplumsal düzen kurma iradesinin göstergesidir. Onun insanları *ifsâd*dan koruyacak normları koyması da bu amacın varlığını pekiştirici veriler arasındadır. Nitekim O, insanların can güvenliğini sağlamak ve haksızlığı engellemek amacıyla kisası, mülkiyet haklarını güvence altına almak için telef edilen malların tazminini, seyahat hakkını korumak için de yol kesip eşkıyalık yapanların had cezasına tabi tutulmasını birer hüküm olarak teşri kılmıştır. Bu itibarla İslam’ın, bireyler arasındaki hukuku belirlemek ve toplumsal düzeni tanzim etmek amacıyla *ıslah düzeni* ve *hakk nizâmı* olarak ifade edilebilecek bir sistem inşa ettiğini söylemek mümkündür. Böyle bir düzenin inşası, kaçınılmaz olarak fesâdın ortadan kaldırılmasına da hizmet edecektir. Ancak bu düzenin tesis edilmesi ve kalıcı hale getirilmesi, hukukiliğin tüm alanlara yayılmasıyla mümkündür.

#### **2.1.4. Hukukun Üstünlüğünü Tüm Alanlara Yaymak**

Kur’an’da hükmün kaynağının vahiy olması yani Allah’a dayandırılması hukukun üstünlüğünü garanti altına almaktadır. Buna göre, hukukun kendisi Allah’tan geldiğinden ve onun koruması altında olduğundan, herhangi bir keyfi mülahazayla değiştirilmesi, işlevsiz hale getirilmesi veya tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir. Bu yönüyle hukukun üstünlüğünü dikkate almayan indi ve keyfi uygulamaların fesat düzeni oluşturma şeklinde telakki edilmesi mümkündür.

Buna göre “Şayet gerçek [hakk]onların aklına, arzu ve ihtiraslarına uysaydı, gökler, yer ve oralardakiler kesinlikle bozulup giderdi. Aslında Biz onlara kendi şan ve şereflerini (içeren gerçekleri) getirdik; ama kendilerine şan-şeref sağlayacak bir şeyden yüz çeviriyorlar!”<sup>91</sup> ayetinde hak, fesâdı önleyici olarak değerlendirilmiştir.<sup>92</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak yeryüzünde hâkim olacak kulların,

---

88 en-Nahl 16/97.

89 İbn Âşûr, **Maḳāşid**, s. 275.

90 Murat Sülün, **Kurân-ı Kerîm Açısından Allah’ın Yardımı ve Peygamberi’in Zaferi**, s. 57.

91 el-Mü’minûn 23/71.

92 Ebû İshak Şatıbî, **el-Muvâfaḳât**, (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1999, II/24-40.

salih amel işleyen yani yeryüzünün salâhı/ıslahı için çalışacak kullar olduğu söylenebilir. Bunun da peygamberlerin bıraktığı tevhid inancının ve toplumsal düzenin tesisi ile olabileceği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle yönetimin, maiyetindeki tüm insanların haklarının garantisini vermesi ve bunu sağlaması, makâsıdın temeli olacaktır. Bu temel üzerine kurulan yönetimlerde karşılıklı güven tesis edileceğinden, ardı sıra gelen şeffaflık ve adalet uygulamaları, kendisine zemin bulacaktır.

Temel hak ve hürriyetlerin esas alındığı, diğer bir ifadeyle salâh ahlakının bulunduğu bir yönetimin sosyal, siyasal, hukuki alanlarda genel bir meziyet barındırması gerekmektedir. Bu meziyet, sanayiden imar anlayışına kadar tezahür etmelidir. Kur'an'ın bu bağlamdaki anlatımlarına bakıldığında, örneğin Âd Kavminin eleştirilen niteliklerinin toplumsal bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, ahlakiliğin ictimai bir hususiyet olduğu ortaya çıkmaktadır: “*Yüksekçe bulduğunuz yerlere gayesiz ve işlevsiz anıtlar mı dikip duruyorsunuz? Ebedilik tutkusuyla mı saraylar ediniyorsunuz?!*”<sup>93</sup> Tepeler üzerine *alâmet* olarak yapılan yapılar, bir imar anlayışını ya da ahlakını yansıtmaktadır. Elmalılı'ya (ö. 1942) göre alâmet, büyük saray ve yüksek köşk gibi hakikî ve ya hükmi hiçbir faydası olmayan binalar yapıp onlarla iftihar etmek, eğlenmek anlamındadır. Aynı zamanda oyun eğlence yerleri de bu kapsama girmektedir.<sup>94</sup> Dolayısıyla yapılaşmanın, toplum yararından ya da ihtiyaçtan öte haz odaklı olduğundan dolayı eleştirildiği görülmektedir. Bu durumun makâsıd anlayışına dayalı olan salâh ahlakına uymadığı açıktır. Ayrıca Elmalılı'ya göre ayette geçen *mesani* ifadesi *sanathaneler* anlamında olup “bundan anlaşılıyor ki o zaman sanayinin bir ifratı varmış, cem'iyyetin hakiki menafii, ma'neviyyatı, ahlakı gözetilmiyerek maddî mas'nû'ât ile zulm-ü cebr yapılmış.”<sup>95</sup> Elmalılı'nın ictimâî bir ahlaka dikkat çekmesi, toplum içinde yaygınlık kazanmış bir yozlaşmanın varlığını da ortaya koymaktadır.

Ayette geçen *mesani* ifadesi s-n-a kökünden gelmektedir. Kelime tefsirlerde binalar, sağlam kaleler, su sarnıçları ve havuzlar olarak yorumlanmaktadır.<sup>96</sup> Anlaşıldığına göre, inşa edilen ihtişamlı yapılar, fert ve toplum yararının hâricinde, gösteriş ve israfa dönük olduğunda, yönetimin ahlakilikten uzaklaşmasına aracılık etmektedir. İmar anlayışının dahi yönetimin ahlakiliği ile irtibatını ortaya koyan bu tespit, yönetimin tüm alanlarda bir birey gibi ahlaki kriterlere bağlılığı sağlamasının gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Normal bir idâri işlem olarak görülen imar ve inşaya dönük yönetsel kararlar dahi, fertleri hakir görme, bireyin dünyasında aşağılık kompleksi oluşturma ve bunu içselleştirme gibi ahlaki olmayan amaçlar içerebilmekte, böylece ıslâh ahlakı yerine ifsâd anlayışı egemenliğini sürdürmektedir.

Yönetimin sermayeyle ilişkisinin de ıslâh/ifsat ekseninde değerlendirilebileceğini

---

93 eş-Şuarâ 26/128-129.

94 Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, V/3634-3635.

95 Elmalılı, **age**, V/3635.

96 Begavî, **Me'âlimü't-tenzîl**, VI/123.





### 2.1.5. Temel Hak ve Özgürlüklerin Güvence Altına Alınması

Kişinin din, can, akıl, nesil ve malının korunmasının İslam Dininin gerçekleştirmek istediği hedeflerden olduğu yukarıda ifade edilmişti. Günümüz yasal düzenlemelerinde kişilerin eşit şekilde sahip oldukları kabul edilen bu hakların güvence altında tutulması İslâm açısından temel önceliktir.<sup>102</sup> Bu doğrultuda yönetimin, temel insan haklarına dair hukuki düzenlemeleri yaptığı gibi, bunların uygulanmasını sağlaması ve hakları her açıdan güvence altına alacak şekilde yapılması zorunludur. Aksi halde, gerekli yapısal düzenlemeleri içermeyen ve denge / kontrol mekanizmalarıyla koruma altına almayan yönetim sistemleri, zamanla kaçınılmaz olarak yozlaşmayla muallâk olacaktır.

Kur'an'da gayriahlaki yönetim örneği olarak anlatılan Firavun yönetiminin temel hakların korunması esasına uymadığı, halkı sınıf ayrımına tabi tutarak, temel haklarını savunamayan küçük zayıf topluluklar<sup>103</sup> oluşturmak suretiyle egemenlik sağladığı ve iktidarını hak ve hukuk yerine toplumsal kaos üzerine inşa ettiği görülür. Çünkü Firavun'un ifsat düzeninin yaşayabilmesi ancak temel hakların ihlal edildiği bir düzende mümkündür. Firavun yönetiminin toplumsal güveni ortadan kaldırmak üzere başvurduğu diğer bir yöntem ise yaşama hakkının keyfi şekilde insanların elinden alınması şeklinde ortaya çıkmaktadır. “*Firavun, ülkesinde iyice zorbalanmış ve halkını gruplara bölerek içlerinden bir zümreyi köleleştirmişti; bunların oğullarını teker teker boğazlatıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Gerçekten o, bozuculardandı...*”<sup>104</sup> Önceki başlıklar altında yer verdiğimiz bu ayetten de anlaşılacağı üzere insan haklarının heder edildiği ya da risk altında bulunduğu yönetim biçiminin ifsat ve bozgunculuk düzeni haline gelmesi ve zamanla akıl ve izanın dışlanacağı sonucuna varmak mümkündür.

Kur'an, münafıkların, “*yeryüzünde bozgunculuk/ifsâd yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalıştıkları*”nı<sup>105</sup> anlatır. Taberî (ö. 310/923) buradaki ifsâd kelimesinden kast edilenin, yolları kesmek, insanlar arasında korkuyu yaygınlaştırmak, ekinleri, ağaçları kesmek, insan veya hayvan neslini bozmak ve benzeri, toplumda güveni sarsan her türlü davranış olduğunu belirtir.<sup>106</sup> Buna göre hukukilik ilkesiyle güvence altına alınan hakların ihlaline yönelik adımlar bozgunculuğun göstergeleri olarak karşımıza çıkar. Ahlaklı bir yönetimde temel haklar sağlandığı gibi, bunların sürdürülebilirliği ve güvencesi de sağlanır.

İslam dininin “kuttâu't-tarîk” olarak ifade edilen yol kesici eşkıyaya yönelik getirmiş ağır yaptırımlara bakıldığında yine temel hak ve özgürlüklerden olan seyahat ve mülkiyet haklarının ihlalinin

---

102 Âmidî, **el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm**, III/300.

103 Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, III/392.

104 el-Kasas 28/4.

105 el-Bakara 2/205.

106 Bkz. Taberî, **Câmi' u'l-beyân**, IV/238 vd.

kabul edilemez bir durum olarak değerlendirdirildiği ve temel hakları engelleyen bu tür eylemlere karşılık hukuki düzenlemeler getirdiği görülür.. “Allah ve Resulü ile savaşılanların ve yeryüzünde bozuculuk yapmak için koşturanların yegâne cezası; ya öldürülmek ya asılmak ya el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da yeryüzünden sürgün edilmeleridir! Bu, onların dünyadaki rüsvaylıklarıdır; onlar için Âhirette de muazzam bir azap vardır.”<sup>107</sup> Müfessirler bu ayette kastedilenlerin yol kesip eşkıyalık yapan kimseler olduğunu, bu kimselerin işledikleri suçun “Allah ve resulü ile savaşmak” ve “yeryüzünde bozgunculuk (fesat) yapmak” şeklinde tanımlanmasının ise suçun ağırlığını vurguladığını belirtmektedir. Aynı şekilde yol kesip yağma yapan eşkıyanın cezasının mağdur bireyler tarafından affedilse bile düşürülemeyeceği, bu konuda kamu otoritesine yetki verilmediği çünkü suçun kamu düzenine ve güvenliğine yönelik olduğu değerlendirilmeleri yapılmıştır.<sup>108</sup>

Buraya kadar yer verdiğimiz açıklamalardan da anlaşılacağı üzere hukukilik, ahlaki yönetim için temel ve vazgeçilmez bir ilkedir. Bu ilkenin bireyden topluma, yönetimden yönetilene, geniş bir perspektifle şekillendirilmesi ve tatbik edilmesi zorunludur. Hukukilik prensibinin korunması ve güçlendirilmesi ise yöneticilerin, toplum bireylerinin ve cemiyetin kendisinin bir bütün olarak sorumluluk bilincinin idrakinde olmalarıyla mümkündür. Bu nedenle bir sonraki prensip olarak sorumluluk ilkesini ele alıyoruz.

## 2.2. Sorumluluk

Ahlaki bir yönetimin inşası, sorumluluk bilincinin canlı tutulmasıyla ilgilidir. Çünkü, insanın dünyaya geliş ve ayrılışının hikmetini ve gayesini, hangi insanın işleri en iyi şekilde ve layıkıyla yapıp yapmadığını sınamak şeklinde açıklayan Kur’an, yeryüzündeki her türlü imkânın insanın emrine verilmesini de insanlardan hangisinin işleri iyi (ahsen) yaptığını belirlemek<sup>109</sup> şeklinde gerekçelendirir. “Ben cinleri ve insanları, sadece bana, kulluk etmeleri için yarattım”<sup>110</sup> ayetinde yer verilen kulluk, iyilik ve işlerin iyi yapılmasıyla ilişkili olarak gündeme getirilir, iyilik yapmak imtihanı başarmanın şartı olarak vurgulanır.<sup>111</sup> İyiliğin kaim kılınması için, ahlaki ilkelere göre sistemleştirilmesi koşuluyla,

---

<sup>107</sup> el-Mâide 5/33.

<sup>108</sup> Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I/628; Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, XI/346-347; İbn Kesîr, **Tefsîrû’l-Şur’ânî’l-‘azîm**, III/97-99; Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, II/125; Ebussuûd Efendi, **İrşâdü’l-‘akli’s-selîm**, III/31; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kiyâ el-Herrâsî, **Ahâkâmü’l-Şur’ân**, (Thk. Mûsa Muhammed Ali, İzzet İd Atiyye) Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1985, III/ 63-64.

<sup>109</sup> Bkz. el-Mülk 67/2; Hûd 11/7; el-Kehf 18/7.

<sup>110</sup> ez-Zariyat 51/56.

<sup>111</sup> el-Bakara 2/25, 82, 277; Al-i İmran 3/35; en-Nisâ 4/57, 173; el-Mâide 5/9, 93;

sorumluluk üstlenen bireylerin oluşturduğu yönetim yapısı, ahlaki değerleri ikame eden bir cemiyet inşa edebilir.

Sorumluluk, “bireyin iyi veya kötü, tüm iradi eylemlerinin sonuçlarına dair taşıdığı ahlaki duygu”,<sup>112</sup> “ahlaki temele dayanan bir emir veya yasağa ilişkin genel ve özel geçerliliği olan ve eyleme yön veren ahlaki nitelikteki istek, görev ve sorumluluk duygusu”<sup>113</sup> şeklinde tanımlanır. “Hukuki bir kavram olarak sorumluluk; uyulması gereken bir kurala aykırı davranışın hesabını verme, tazminatla yükümlü tutulma, işlenmiş bir suçun gerektirdiği cezayı çekme, anlamlarını ifade eder.”<sup>114</sup>

Kur’ânda ahlaki ilkeler bağlamında yer verilen *ihsan, adalet, salih amel, kötülük, günah* gibi tüm kavramlar, insanın sorumluluğuyla ilişkilidir.<sup>115</sup> “Çünkü her ahlaki ilke, aynı zamanda insanı bir vazifeyle yükümlü kılar. Kendisine vazife yüklenen bir kimsenin bu vazifeden dolayı sorumlu tutulmaması halinde ahlak kuralı gücünü ve önemini kaybeder.”<sup>116</sup> Buna göre, yönetim ahlakına dair ilkelerin her birinin, sorumluluk ilkesiyle birlikte pratik bir değer kazandığını söylemek mümkündür.

Sorumluluk ilkesi bir nevi diğer ilkeleri hem var eden hem de muhafaza eden temel değer olarak karşımıza çıkar. Eylemle ahlakilik arasındaki münasebet, sorumlulukla yön bulur.<sup>117</sup> Sorumluluk ilkesinin yokluk hâli, diğer ilkelerin dayandığı ahlaki temeli ortadan kaldıracağından, yönetim sistemini işlevsiz, eylemleri gayesiz, kavramları da sonuç doğurmayan teoriler haline getirecektir. Ayrıca, eylemlerden doğacak yaptırımlar da ancak sorumluluk sayesinde geçerlilik kazanır. Bu yüzden ehliyet sahibi her insanın ahlaki nitelik taşıyan tüm amaç ve eylemlerinden sorumlu tutulması aklın ve dinin de gereğidir.<sup>118</sup>

Kur’an’da, sorumlulukla ilgili olarak, “sormak”, “istemek” anlamlarına gelen “سأل” kökünden türeyen kelimeler kullanılır. “*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme; çünkü kulak, göz, kalp... işte bunların tamamı[ndan sahibi] mes’ûldür.*”<sup>119</sup>

---

112 Secad Ahmed b. Muhammed el-Efdal, “el-Mes’uliyetu ve’l-cezâ fi’l-Kur’ân”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İslamabad 2007), s. 13.

113 Kadir Çalık, “Kamu Yönetiminde Etik Değerlerden Sapma”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012), s. 9.

114 Kemal Yıldız, “Sorumluluk”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII/380.

115 Bkz. Muhammed Abdullah Dirâz, **Düstûrü’l-ahlâk fi’l-Kur’ân**, (Trc. Abdussabur Şâhin), X. Basım, Beyrut 1998, s. 21.

116 Bkz. Mustafa Çağrı, “Ahlakî Müeyyide”, **İslam Ahlakı, Temel Konular, Güncel Yorumlar**, (Edt. M. Ş. Aydın, A. H. Adanalı), 1. Basım, İstanbul 2014, s. 173.

117 Dirâz, **age**, s. 21.

118 Bkz. Çağrı, **age**, s. 173.

119 el-İsrâ 17/36.

Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamında Kur'an'da yer verilen kelimelerden biri de *tekliftir*. Sözlük anlamı itibarıyla; bir şeyi yüklenmesi konusunda birini sorumlu tutmak, ağırlık yüklemek ya da mecbur kılmak gibi anlamlara gelen kelime, sonuçları bakımından ikiye ayrılır.<sup>120</sup>

1. İyi anlamda yükümlülük. İnsanın herhangi bir konuda iyi bir netice elde etmek amacıyla araştırmada bulunması, sorumluluk üstlenmesi ve gerektiğinde zorluklara katlanmasıdır. İnsanların kulluk sorumluluğunu yüklenmesi, bu cümledendir. “Allah, herkesi sadece gücünün yeteceği kadarıyla mükellef kılar. (İnsana gücünün üstünde sorumluluk yüklemez)”<sup>121</sup> ayeti ile “Hepiniz çobansınız (yöneticisiniz) ve hepiniz yönettiklerinize (raiyye) karşı sorumlusunuz.”<sup>122</sup> hadisi sorumluluk kelimesinin Kur'an'da bu anlamdaki kullanımına örnek olarak verilebilir.

2. Yerilen yükümlülük. Kişinin, başkalarına riyakârlık olsun diye çaba göstermesi ve sorumluyumuş gibi davranış sergilemesidir. “(Resulüm!) De ki: “Sizden görevimle ilgili herhangi bir karşılık istemiyorum; ben, olduğundan başka türlü görünenlerden (mütekellifin) de değilim.”<sup>123</sup> ayeti, kişinin layık olmadığı halde bir şeyin sorumluluğunu üstlenmesi, ya da görevin ehemmiyetini kavramadığı halde, ağırlığına rağmen üstlenmesi şeklinde anlaşılmıştır.<sup>124</sup> “Mütekellif’in üç belirtisi vardır: Üstü konumunda olanla tartışır, elde edemeyeceği şeyleri vermeyi vadeder, bilmediği şeyleri söyler.”<sup>125</sup> rivayeti de bu bağlamda değerlendirilmiştir.<sup>126</sup>

Kur'an'da sorumluluk veya sorumsuzluk mesajları vermek üzere “على” edatıyla birlikte “ما” veya “ليس” gibi edatlar kullanılır. “Resûle düşen sadece iletmezdır. Açıktan yaptıklarınızı da, gizlediklerinizi de Allah bilmektedir!”<sup>127</sup> “Güçsüzler, hastalar ve (seferberlik için) infak edecek bir şey bulamayanlar açısından -Allah ve Resulüne karşı içten davrandıkları takdirde- herhangi bir sakınca

---

120 Râgıb el-İsfahânî, “k-l-l-f”, **el-Müfredât**, 721,722.

121 el-Bakara 2/286.

122 **Buhârî**, “Ahkâm”, 93.

123 Sâd 38/86.

124 Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/109.

125 Zemahşerî, **age**, IV/109; Kurtubî, **el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-Kur‘ân**, XV/231.

126 Söz konusu rivâyetin tefsir kaynaklarında Hz. Peygamber’e atfedilmekle birlikte, sahabî kavli olabileceği görüşüne yer verilmiştir. (Bkz. Cemâlddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, **Tahrîcü'l-eḥâdis ve'l-âşâri'l-vâḳı‘a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî**, I. Basım, Dârü İbn Huzeyme, Riyad 1414, III/194.) Rivâyet, Beyhakî'nin Şu‘abü'l-İmân isimli eserinde, Ertee b. Munzir'e isnad edilmiştir. (Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, **Şu‘abü'l-İmân**, (Thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî) Mektebetü'r-rüşd, I. Basım, Hindistan 2003, VII/89.

127 el-Mâide 5/99.

yoktur; ihsan üzere hareket edenlere herhangi bir sorumluluk yoktur. Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. Kendilerine bir binek veresin diye sana gelip de; “Size binek bulamam” dediğinde, infak edecek bir şey bulamadıkları için üzüntüden gözleri yaşlı olarak geri dönenlere de herhangi bir sorumluluk yoktur. Sorumluluk sadece, zengin oldukları halde senden izin isteyenleredir. Aslında geri kalan kadınlarla birlikte oturmak istiyorlardı!.. Kalplerine mühür vurulmuş olduğu için, bilmezler.”<sup>128</sup>

Diğer varlıklardan farklı olarak akıl ve iradeye sahip olan insan, dinî, ahlaki, içtimaî ve hukuki konularda muhataptır. Bu nedenle, kendisiyle muhataplık kurulan alanlarla ilgili olarak yükümlü tutulur. İnsanın yükümlülükle muhatap kılınması, onun sorumlu bir varlık olmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla yükümlülük ve sorumluluk arasında tam bir bağ vardır.<sup>129</sup> “Öyle bir günden sakının ki, o gün hepiniz Allah’a döndürülüp götürüleceksiniz. Sonra herkese (amelleri sebebiyle) hak ettiğinin (kesb) karşılığı verilecek ve onlara asla haksızlık yapılmayacaktır.”<sup>130</sup> “Allah herkese (amelleri sebebiyle) hak ettiğinin (kesb) karşılığını vermek için böyle yapar. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir.”<sup>131</sup> Burada yer verilen ayetlerde, insanın ahiret yurdunda, kendi eylemleri sonucunda hakettiğini tam olarak alacağı vurgusu dikkati çekerken, aynı zamanda bu ve benzeri ayetlerde, zulüm kavramının da kullanılması, Adalet duygusunun sorumluluğu ayakta tutan yapısına işaret etmektedir. Adalet duygusunun ayakta tutulmadığı durumlarda sorumluluk gerçeğinden söz etmek mümkün değildir. Aynı şekilde sorumluluk bilincinin olduğu yerlerde de adalet kaimdir. Buna göre, sorumluluğun yerine getirilmesi, kaçınılmaz olarak zulmü de yok edecektir. “Hiçbir peygamberin başkasının/kamunun hakkını zimmetine geçirmesi düşünülemez. Kim başkasının/kamunun hakkını kendisine alırsa, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyin günahı boynuna asılmış halde gelir. Sonra da hiçbir zulüm/haksızlık olmadan, herkese hak ettiğinin (kesb) karşılığı tam olarak verilir.”<sup>132</sup>

Sorumluluk, bireyin ve toplumun yükümlülük duygusunu ahlaki bir zemine oturtabilmesi ve müeyyideye tabi tutulması açısından, üç kategoride değerlendirilebilir. 1. Dinî sorumluluk 2. Vicdanî (ahlaki) sorumluluk 3. Toplumsal sorumluluk.<sup>133</sup> Bu müeyyideyi sağlayan güç, birincide kendisi üzerinde etki gücüne sahip otorite, ikincide insanın bizzat kendisi, üçüncüde ise içinde yaşadığı toplumdur.<sup>134</sup>

---

128 et-Tevbe 9/91-93.

129 Dirâz, **age**, s. 136.

130 el-Bakara 2/281.

131 İbrâhîm 14/51.

132 Âl-i İmrân 3/161.

133 Kemal Yıldız, **agm**, XXXVII/380.

134 Dirâz, **age**, s. 140.

### 2.2.1. Dinî Sorumluluk

Öncelikle vicdani ve toplumsal sorumluluğun tam olarak yerine getirilmesi için gerekli etken gücün, bu iki sorumluluğu da koruyup güçlendiren ve aynı zamanda da denetleyici fonksiyonu bulunan dini sorumluluk olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın, eylemleri konusunda, bahsi geçen iki sorumluluktan daha kuvvetli bir mes'uliyet duygusu ve inanışına sahip olmaması halinde, sorumluluğunu kafi derecede yerine getiremeyeceği ön görülmelidir. Ancak dini sorumluluğun temellerini, dayanaklarını ve çerçevesini din belirlerken, sorumluluk ilkesinin yönetim yapısında somut olarak biçimlendirilmesi, bunu sağlayacak normların belirlenmesi, uygulanması ve yaptırımlarla korunması beşeri bir çaba gerektirmektedir. Dini sorumluluğu diğer sorumluluklardan daha güçlü ve daha kuşatıcı hale getiren en önemli kavram *âhirete imandır*. Bu anlamda, dini sorumluluk için *uhrevî sorumluluk* ibaresi de kullanılmıştır.<sup>135</sup>

İslam ahlak sistemi, ilahî kaynaklı olup, vahye dayalı olarak şekillenmiştir. Allah'ın mutlak iradesine dayalı olan bu ahlak anlayışı ve sistemi,<sup>136</sup> vicdani ve toplumsal ahlakın getirdiği sorumluluk duygusunu inkar etmemekle birlikte, ağırlıklı olarak, uhrevî mes'uliyet üzerine kurulmuştur. Müslüman birey, düşünce ve eylemlerinin dinin getirdiği ahlak sistemine aykırı olması halinde, karşılaşabileceği en ağır yaptırımın uhrevî ceza olduğuna inanır. Allah'a karşı kendisini mes'ul hissederek inanmış birey, *ceza gününün sahibine* karşı uhrevî bir sorumluluk taşıdığına<sup>137</sup> ve ceza gününde dünyadaki amellerinden dolayı Allah Teâla tarafından en ince detayıyla bir muhasebeye tabi tutulacağına iman eder. Bu imana sahip olmayan kişinin, vicdani ve toplumsal sorumluluk taşısa bile, tam bir sorumluluk idrakine sahip olması beklenmez. Dolayısıyla, uhrevî/dini sorumluluk, yaptırım gücü en yüksek sorumluluk olarak tanımlanır.<sup>138</sup>

Günümüzde yönetim etiği alanında uluslararası düzeyde etik kodların belirleniyor olmasına karşın, bu kodların yönetim sistemlerine etkin bir şekilde uygulandığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Etik kodların yeterince özümselenmemiş olmasının, sadece sisteme odaklanılıp bireylerin ve toplumun bilinçlendirilmesi konusunda yeterli adımların atılmamasıyla açıklanması söz konusu olabileceği gibi, etik değerleri koruyucu yaptırımların yeterli ve etkin olmamasıyla da izahı mümkündür.

Yönetim ahlakı konusundaki Batı kaynaklı çalışmalarda, kamu görevlilerinin davranışlarında yasalarla birlikte etik değerleri esas alması gerektiği yaklaşımına ulaşılmıştır. “Yasalar, kamu

---

135 Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, **Ahlak Dersleri**, s. 118.

136 İzutsu, **age**, s. 99.

137 İzutsu, **age**, s. 110.

138 Bkz. Akseki, **age**, s. 118-119.

görevlilerinin davranışlarını dışsal olarak şekillendirirken, etik değerler ise bu davranışları içsel olarak biçimlendirmektedir.”<sup>139</sup> Böylece, etik anlayışını içten dışa şekillendiren bir yönetsel etik anlayışı gelişmiş, etik değerler, toplum tarafından belirlenen yasalarla tamamlanmış, ancak sorumluluğun dini/uhrevî boyutu değerlendirme dışı tutulmuştur.

İslam öncesi cahiliyye toplumu, ölümden sonra dirilmeye ve tüm davranışlarla ilgili olarak ceza gününün sahibi olan Allah’ın huzurunda hesap vermeye dayalı olmayan bir değerler sistemine sahiptir. Bu değerler sisteminin zemini, kabile gelenekleri ve ‘ataların adetleri’ şeklinde tanımlanır.<sup>140</sup> Bu yönüyle, etik değerlerin belirlenip korunmasında uhrevi sorumluluk boyutunu içermeyen çağdaş dönem arayışları ile cahiliyye ahlakı arasında bir kesişme bulunduğunu söylemek mümkündür. Etik dışı davranışlar sonucunda, toplum tarafından kınanmak ya da kanun tarafından cezalandırılmak şeklinde yaptırımlar içeren çağdaş etik anlayışı, bu yapısıyla birey için vicdani kontrol sağlamaktan uzaktır.

İslam düşüncesine göre, dini sorumluluğa dayanmadan sadece vicdani ve toplumsal sorumluluğa dayalı olarak inşa edilen ilkeler ve ahlaki sistemler, eksiklik taşır. Çünkü dini sorumluluk duygusuyla denetim altına alınmayan ilkelerin, sadece bireyin vicdani duygusu veya toplumsal baskıyla kontrol edilmesi mümkün olmayacak, kişi elde ettiği ilk fırsatta, etik/ahlaki değerlerin dışına çıkarak yozlaşabilecektir.<sup>141</sup>

Kur’an’da sorumluluğun Allah’a ve ahiret gününe imanla doğrudan ilişkilendirildiği görülür: “İpliğini sağlamca büktükten sonra, çözüp bozan kadın gibi olmayın, içinizden bir toplumun diğer bir toplumdan (maddi ve sayısal açıdan) daha çok olduğu için yeminlerinizi aranızda bir fesat aracı ediniyorsunuz. Allah, sizi bununla sınamaktadır. Allah, ihtilafa düştüğünüz şeyi kıyamet gününde mutlaka size açıklayacaktır. O dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Ancak O, dilediğini saptırır, dilediğini de hidayete erdirir. Ve sizler, mutlaka, yaptıklarınızdan dolayı sorgulanacaksınız”<sup>142</sup> Bu ayetin tefsiri bağlamında Beyzâvî (ö. 685/1286), burada ipliğin iyice eğrilmesinden sonra bozulması şeklindeki benzetmeyle, kulun Allah ile arasında gerçekleşen bağın vurgulandığını anlatır. Ona göre kişi, iman etmek suretiyle Allah’la arasında bir ahit gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber’le yapılan biat de benzer şekilde kişi ile Allah Teâla arasındaki bir bağdır ki “(Ey Peygamber!) Seninle biatleşenler, Allah ile biat etmişlerdir”<sup>143</sup> ayeti bu bağı vurgulamaktadır. Bu şekilde Allah ile arasında bir ahit gerçekleştiren mü’min kişi, Allah’ın, yaptığı tüm eylemlerini bildiğini ve onun gerçek anlamda kendisini murakabe

---

139 Özdemir, **agm**, s.182.

140 Bkz. İzutsu, **age**, s. 99.

141 Bkz. Akseki, **age**, s. 119.

142 en-Nahl 16/91-92.

143 el-Feth 48/10.



ettiğini özümser ve içselleştirir.<sup>144</sup> “Allah’a verilen söz, sorumluluğu gerektirir.”<sup>145</sup> “Ve o (ahiret) gününde, nimetlerden dolayı mutlaka hesaba çekileceksiniz”<sup>146</sup> gibi ayet-i kerimeler, ahiret inancının sorumlulukla bağını anlatan örnekler olarak karşımıza çıkar.

Hiz. Peygamber’in de yöneticinin sorumluluğunu, uhrevi/dini sorumluluk boyutuyla birlikte anlattığı görülür: “Allah’ın kendisine bir toplumu yönetme imkanı verdiği halde, yönetimindeki toplumu aldatmış biri olarak ölmüş herhangi bir kul yoktur ki, Allah mutlaka ona cenneti haram kılmış olmasın.”<sup>147</sup> Bu ve benzeri hadisler yöneticilerin kanuni sorumluluklarına ilaveten Allah’ın huzurunda hesap verme inancıyla hareket etmelerini zorunlu kılar.

Kur’an’da dini sorumluluk sadece suçun cezalandırılması bağlamında ele alınmaz, iyi davranışlar için de ödül vad edilir. Böylece dini sorumluluk, yanlış davranışın doğuracağı uhrevi tehlikeye dair murakabeyi sağlarken, doğru davranışın Yaratan Allah nezdindeki kıymetini de benimseterek, içselleştirmeyi hedefler. “O gün insanlar, amellerinin kendilerine gösterilmesi amacıyla, kabirlerinden bölük bölük çıkacaklardır. İşte o zaman, kim zerre ağırlığınca bir hayır işlemiş ise, onun sevabını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlemişse, onun cezasını görecektir.”<sup>148</sup> “Kıyamet gününde adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz”<sup>149</sup> ayetleri, Allah’ın kişiye tam bir adaletle muamele edeceğini, iyilik ya da kötülüğün hesabını mutlaka göreceğini ve kötülüğü cezalandırdığı gibi iyiliği de mükafatlandıracağını ortaya koyar.<sup>150</sup>

“Kur’an’a göre, Allah’ın vaadleri ve ona verilen sözler sorumluluk gerektirdiği gibi, sahip olunan nimetler, işitme, görme ve akıl kabiliyetleri, şahitlikler ve diğer bütün eylemler insana sorulacaktır. Bilgi edinme amaçlı olmayan bu soru sorma biçimi, hesap sorma anlamı içerdiğinden, “hesaba çekme” ve “muaheze etme” kökleri önem kazanır. “Ed-din”, “yevmü’l-din”, “yevmü’l-hisab” gibi ibarelerle ifade edilen hesap günü ve cennet-cehennem de bu iki kavramla birlikte devreye girer.”<sup>151</sup>

Kur’an’da dini sorumluluk ahirette hesap verme ile bağlantılı olarak ifade edilmiş ise de

---

144 Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, III/238.

145 el-Ahzâb 33/15.

146 et-Tekâsür 102/8.

147 **Müslim**, “İmâret”, 21.

148 ez-Zilzâl 6-8.

149 el-Enbiyâ 21/47.

150 Bkz. Dirâz, **Düstûrü’l-Ahlak**, s. 157.

151 Bkz. Murat Sülün, **Kur’an Ne Diyor Biz Ne Anlıyoruz?**, s. 66-67.

mes'uliyetin dünyevî boyutu da vardır ki bu, ahlak ve hukuku ilgilendirmektedir.<sup>152</sup> “Uyulması gereken kurallara uymamanın hesabını verme hali” ya da “kişinin kendi davranışlarının veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenecek olması” şeklinde tariflenen bu tür mes'uliyet, daha çok ceza hukuku açısından önem arz eder. (keffâret, tazir had v.b. kavramlar)”<sup>153</sup>

“Dini ve hukuki anlamda sorumluluğun şartları, ehliyet, irâde ve kudret olarak belirlenmiştir. Bir insanın sorumlu tutulabilmesi için hayat, idrak ve temyiz güçlerine sahip olarak kendi iradesiyle hareket edebilir durumda olması gerekir. Yani çocuğun, mükreh, muztarr ve mecnunun sorumluluğu yoktur.”<sup>154</sup>

Hülasa, mutlak anlamda birey, ebeveyn, evlat, karı, koca, yönetici, toplum olarak sorumlulukları bulunan insan, ferdî ve kollektif sorumluluklarını bir Mü'min ve bir Müslüman olarak yerine getirmekle yükümlüdür. İslamiyetin Mekke döneminde Hz. Peygamber ve Mü'minlere daha çok salt ferdî olan (imani, ahlaki) sorumluluklar yüklenirken, Medine döneminde sorumlulukların alanı genişleyerek, toplumsal sorumluluklar, (ıslah, adl, emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker) devreye sokulmuştur.<sup>155</sup> Özellikle toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesi için, başta adalet olmak üzere, ilgili ilkelerin Kur'an perspektifi içerisinde doğru şekilde konumlandırılması önemlidir.

### 2.2.2. Vicdani Sorumluluk

“Terim olarak insanın içinde bulunan ahlaki otorite, ahlaki değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini ifade eden vicdan”,<sup>156</sup> dışsal bir yönlendirme olmadan insana, kendi içinden gelen bir etkiyle, iyiyi yapma veya kötülükten kaçınma sorumluluğu yükler.<sup>157</sup> Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) vicdanı, ‘şuurun şuurı’ olarak betimler. Ona göre vicdan; “Nefsin kendini kendinden filhal bir buluştur ki bunun lemhaları, onun anât-ı hayatını teşkil eder.”<sup>158</sup> Bu bakımdan, ilim ve amel ile akıl ve irade konuları birlikte ele alınırken, her ikilemenin arasındaki vicdani hislerin hesaba katılması gereklidir.

Yaptırım gücü bakımından vicdani sorumluluk iç otoritenin etkisinde, ictimâî ve dini sorumluluk ise dış otoritenin etkisindedir. Dolayısıyla vicdani sorumluluğu tam anlamıyla, mahza ahlaki

---

152 Sülün, **age**, s. 65.

153 Sülün, **age**, s. 65, 66.

154 Sülün, **age**, s. 69-70.

155 Bkz. Sülün, **age**, s. 76-77; Bkz Murat Sülün, **Kur'an'da Mes'ûliyetin Kavramsal Çerçevesi**, İstanbul 2006, s. 30 vd.

156 Osman Demir, “Vicdan”, **DİA**, XXXXIII/100.

157 Dirâz, **age**, s. 141.

158 Elmalılı, **Hak Dini**, I/926.

sorumluluk olarak betimlemek mümkündür. “*Ey iman edenler! Allah ve Resulüne hıyanet etmeyin; (aksi takdirde) bile bile kendi emanetlerinize hıyanet etmiş olursunuz.*”<sup>159</sup> ayeti, bu üç sorumluluk arasındaki ilişkiyi birbiriyle bağlantılı olarak ortaya koyar.<sup>160</sup> İnsanın Allah’a ve Peygamber’ine hainlik etmesiyle kendi nefsine/vicdanına hainlik etmesi arasında ilinti vardır.<sup>161</sup>

Belirgin bir vurguyla, tüm sorumlulukların bir yönüyle vicdani sorumlulukla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Dış etkiyle yönelen sorumluluğu benimsemek ya da benimsememek de vicdanla alakalıdır. Bu nedenle, Kur’ân’ın dini sorumlulukları vicdani sorumlulukla sağlam bir bağ içinde takdim etmesi garipsenecek bir durum değildir. Örneğin, farz olan oruç ibadetinin bazı hükümleri anlatılırken, kimi insanların oruç yasaklarına karşı hile yoluna başvurma ihtimalleri ihanet kelimesiyle ifade edilmiştir. “*Allah, (karılar ve kocalar olarak, bu gecelerde) birbirinize hiç de iyi gözlerle bakmadığınızı (karı-koca ilişkisi yaşamak istediğinizi) görmüş ve tevbelerinizi kabul ederek sizi affetmiş bulunuyor.*”<sup>162</sup> şeklinde meali verilen bu ayette geçen **تختانون** kelimesi, gizliden gizliye yapmak şeklinde anlaşılmıştır.<sup>163</sup> Aynı şekilde, Mü’minler itaate sadece emir vererek teşvik edilmez, aynı zamanda emre uyma konusunda kendi kendilerine daha önce vermiş oldukları ahitleri hatırlatılarak emirlere uymaları buyrulur.<sup>164</sup> “*Oysa Allah, sizden kesin bir söz de (mîsâk) almıştı.*”<sup>165</sup> “*Hatırlayın, hani siz, “işittik ve itaat ettik” demiştiniz.*”<sup>166</sup>

Vicdani sorumluluğun diğer iki sorumluluğun yaptırım gücüne oranla taşıdığı merkezi konum, İslâm dininin ahlaki sistemini *iman-küfür* veya *iman-nifak* zıtlığıyla belirginleşen bir zemine oturtmasıyla anlaşılabilir hale gelmektedir. Çünkü iman, sadece bir inanma hali değil, aynı zamanda kişinin dışsal herhangi bir etki olmasa dahi, iyiyi ve doğruyu içten ve sağlam bir yönelişle benimsemesi sonucunu kendiliğinden doğurma gücüne sahiptir.<sup>167</sup> “İnsanın ilâhî emir karşısındaki kayıtsızlığı ya da reddetme tutumu da *küfür* yahut *nifâk* temellerinden beslenir. Yerine getirmek üzere söz veren bir kimsenin, vaadinin gereğini ifâ etmemesi sorunu karşısında İslâm dininin getirdiği yaklaşım, ahlaki

---

159 el-Enfâl 8/27.

160 Dirâz, **age**, s. 141.

161 Taberî, **Câmi‘u’l-beyân**, XXXIII/484.

162 el-Bakara 2/187.

163 Bkz. Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, V/270-271.

164 Dirâz, **age**, s. 141.

165 el-Hadîd 57/8.

166 el-Mâide 5/7.

167 Bkz. Dirâz, **age**, s. 142.

davranışla iman arasındaki ilişkiyi bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.”<sup>168</sup> “*Ahitlerinizin gereğini yerine getiriniz. Çünkü verdiğiniz sözler, sorulacaktır.*”<sup>169</sup> ayeti bizzat ahdin kendisine manevî bir anlam ve sorumluluk yükler.<sup>170</sup> “*Allah’a verdikleri sözü tutmadıkları ve yalan söylemeyi adet edindikleri için Allah, onların bu fiillerinin akıbetini kalplerinde kıyamet gününe kadar sürecek bir nifaka dönüştürdü.*”<sup>171</sup> ayeti ile Hz. Peygamber’in “*Münafığın üç özelliği vardır: Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde cayar, kendisine güvenildiğinde güveni boşa çıkarır.*”<sup>172</sup> hadisi de ahdi bozmakla nifak arasında bir ilişki kurulduğunu göstermektedir.<sup>173</sup> Böylece ahlaki olmayan eylem üzerindeki hukuki yaptırımla birlikte, iman ekseninde oluşan vicdani yaptırım, Allah karşısında hesap verme inancıyla birleşmekte ve sorumluluk duygusunun derinleşmesini sağlamaktadır.<sup>174</sup>

Vicdan, insanın davranışlarına yön veren aklın da özüdür. “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmiş ise, pek çok hayır da verilmiştir. Bunu gerçekten sadece akıl sahipleri (ulü’l-elbâb) düşünür.”<sup>175</sup> ayetinde yer verilen ulü’l-elbâb terkihiyle, şuura yön veren aklın özü kast edilmiştir.<sup>176</sup> Çünkü gerçek akıl sahiplerinin kalbinde, amel ile onun sebebi ve hükmü arasında vicdani bir bağ oluşur.<sup>177</sup>

Kur’an’da vicdan kelimesinin anlam çerçevesiyle kesişen en önemli kelime *kalp*’tir. “Kur’an’da ve hadislerde *fuâd*, *sadr*, *lûb*, *nühâ* ve *rû*’ gibi terimler genellikle kalp mânasında kullanılmıştır.”<sup>178</sup> Hem değerlendiren, hem de yaptırım uygulayan boyutuyla ele alındığında kalp kelimesinin vicdani otokontrol sağlayan yapısını görmek mümkündür. Kalbin bu yönünü ifade eden terim ise *basirettir*. “Kur’an’da kendilerinden *ülü’l-’absâr* (el-Haşr 59/2), *ülü’l-elbâb* (ez-Zümer 39/9), *ülü’n-nühâ* (Tâhâ 20/54) diye söz edilen basiret sahipleri hislerine kapılmadıkları ve nefislerini günahlarla kirletmedikleri için maddî ve mânevî hakikatleri olduğu gibi görür ve ona göre hareket

---

168 Dirâz, **age**, s. 142.

169 el-İsrâ 17/34.

170 Mâverdî, **Tefsîrû’l-Kur’ân**, III/242.

171 et-Tevbe 9/77.

172 **Buhârî**, “İman”, 24.

173 Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, II/293.

174 Bkz. Dirâz, **age**, s.142-143.

175 el-Bakara 2/269.

176 Bkz. Elmalılı, **age**, I/926;

177 Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, VII/59.

178 Süleyman Uludağ, “Kalb”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIV/229.

ederler.”<sup>179</sup>

İnsana Allah'ın ikram ettiği en önemli manevî varlık olarak kabul edilen *kalp*, “bütün ihtisat ve idrakâtımızın, kuvvei âkilemizin madeni yani manevî âlemimizin merkezidir. İnsanın müdrik âlim, arif olan lâyenkasım cüz'ü, muhatap, muatep, mutalep ve mes'ul olan cevheridir. İnsanın ruhu, cismi, akıllı ve iradesine köprü olan da kalptir. Bu anlamda kalp, sanki ruhun bir gözüdür. Basîret bunun nazarı, akıl bunun ruhu, irade de bunun kuvvetidir.”<sup>180</sup>

Kur'an'a göre *kalp*, ahlaki davranışın belirlenmesi ve korunması noktasında merkezî bir konuma sahiptir. Kalbin cehâletten ve yerilmiş ahlaki davranışlardan uzak tutulması gerekir. Bedenin sıhhati ve korunması, fiziksel yapısının ihtiyaç duyduğu şeylerin bir arada olmasıyla alakalı bulunduğu gibi, kalbin selameti de ilim ve ahlaki faziletlerle ilgilidir. “*O gün ki; mal da fayda vermez, oğullar da. Allah'a kalb-i selim ile gelmiş olanlar müstesna...*”<sup>181</sup> ayetinde bahsi geçen ‘*kalb-i selim*’, fasit inanç, dünyevî şehvet ve lezzetlere meyilden korunan kalptir.<sup>182</sup> “*(Bu va'd edilen cennet), Görmediği halde, yalnızca saygıdan dolayı Rahmân'dan korkan ve kalb-i münîb ile gelen kimseler içindir.*”<sup>183</sup> Bu kalp, iyi konulara eğilim kazanmış, Allah'ın emirlerine itaati kabul eder hâle gelmiştir. *Kalb-i münîb*'in alâmeti, Hak Teâlâ'nın yasakladığı alanlara dikkat edip bunlara sırt çevirmesi, Allah'ın yüceliği karşısında tevâzu sahibi olması ve kendi keyfî isteklerini terk etmesidir. Bu anlamda münîb olan kalp ile selîm olan kalp, benzer anlamları ifade eder.<sup>184</sup>

Kur'an'a göre kalp sahibi olmak, ilim ve anlayış sahibi olmanın hayati araçlarından biridir. “Şüphesiz bunda, kalbi olanlar için bir hatırlatma vardır”,<sup>185</sup> “Onların kalplerinde, Kur'an'ı anlamalarına engel perdeler yarattık.”<sup>186</sup> “Ve onların kalplerine mühür vurulmuştur. Artık onlar anlamazlar.”<sup>187</sup> ayetlerinde geçen kalp kelimesinden ilim ve anlayış kast edilmiştir.<sup>188</sup>

Doğru ya da yanlışın bilinip anlaşılması ve ahlaki ilkelerin gerçekleşmesindeki aktif konumu nedeniyle kalp, insanın sorumlu tutulması bakımından önemlidir. “*Ölçtüğünüzde ölçüyü tam tutun,*

---

<sup>179</sup> Süleyman Uludağ, “Basîret”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, XXIV/103.

<sup>180</sup> Bkz. Elmalılı, **age**, I/210.

<sup>181</sup> eş-Şuarâ 26/88-89.

<sup>182</sup> Râzî, **age**, XXIV/514.

<sup>183</sup> Kâf 50/32.

<sup>184</sup> Bkz. Kurtubî, **el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân**, XVII/21.

<sup>185</sup> Kâf 50/37.

<sup>186</sup> el-En'âm 6/25.

<sup>187</sup> et-Tevbe 9/87.

<sup>188</sup> Râgıb el-İsfehânî, **el-Müfredât**, s. 681-682.

*doğru teraziyle tartın. Bu hem daha hayırlı, hem de sonuç bakımından daha güzeldir. Kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp (fuâd), bunların hepsi ondan sorumludur.”*<sup>189</sup>

Bu ayetin tefsirinde Beyzâvî (ö. 685/1286) şu ifadelere yer verir: “Allah, burada göz, kulak ve kalp gibi her bir organı, adeta akıl sahibi birer varlık gibi değerlendirmiştir. Çünkü bu organlar, sahibinin davranışlarına tanıklık etmişlerdir. Dolayısıyla bu organların her birisi aynı zamanda o eylemden sorumludur.”<sup>190</sup> Bu yaklaşımdan, İslam dininin vicdani sorumluluğu bireyin tüm varlığıyla idrak edeceği şekilde inşa ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Hız. Lokman’ın oğluna verdiği nasihatte bulunurken kullandığı; “Yavrum! O (amel), bir hardal tanesi kadar (küçük ve basit) olsa ve bu, bir kayanın içinde veya göklerde ya da yerin derinliklerinde bulunsa, Allah onu getirir. Allah bütün inceliklere nüfuz eder, ‘her şeyden haberdar’dır (Latîf, Habîr).”<sup>191</sup> şeklindeki ifadeler, vicdani sorumluluğun, otokontrolün yahut vicdani murakabenin küçük yaşta edindirilmesi gerektiğine dair önemli bir örnektir. Şevkânî (ö. 1250/1834), söz konusu ayeti şu şekilde tefsir etmektedir: “Rivayete göre Lokman’ın oğlu babasına, “babacığım, herhangi bir kimsenin beni görmeyeceği şekilde günah işlersem, Allah onu görür mü?” diye sordu. Babası: “O hata bir hardal tanesi kadar olsa bile (Allah onu görür)” dedi. Hardal tanesi örneğini vermesinin sebebi, hububat içerisinde danesi en küçük olanın hardal olması, ağırlığının duyu organlarıyla ölçülememesi, kendi başına da bir ölçü mihengi olmamasıdır. Ayette geçen zamir sadece günaha değil, iyiliğe de racidir. Yani iyilik de bir kayanın içinde olsa- ki kayanın içinde olması, en ulaşılmaz, en korunaklı yerde olması için benzetmedir- yahut göklerde veya yerin derinliklerinde de bulunsa, Allah onu bulup karşına getirir. Bu davranışı yapana karşılığını verir. Çünkü Allah, el-latîftir. Yani herhangi gizli bir şey, ondan gizli olamaz. Onun bilgisi gizli bile olsa her şeye ulaşır. O el-habîrdir. Her şeyden haberdardır. Herhangi bir şey onun bilgisinin dışına çıkıp kaybolamaz.”<sup>192</sup>

“Ahlaka dair ilkeleri ilahî kaynağa bağlayan din, ahlakın muhtaç olduğu en önemli yaptırımı, Allah’a saygı ve sevgi şeklinde ferdin vicdanında derunileştirmekte ve içselleştirmektedir. Bu durumda, Allah’a inanan her insan mutlak olarak iyiliğin Allah’ın emri, kötülüğün de O’nun yasağı olduğu *şuuruna* ulaşmaktadır. Artık vicdan, kararlarını verirken ilahî iradeye uygun olup olmadığı kaygısını dikkate almaktadır. İslam ahlakında bu kaygının vicdanda meydana getirdiği hassasiyetin adı *takvadır*.”<sup>193</sup>

---

189 el-İsrâ 17/36; Benzer bir kullanım için bkz. el-Ahzâb 33/5.

190 Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, III/255

191 Lokmân 31/16.

192 Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, IV/275.

193 Bkz. Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, s. 177-178.

Kur'an ayetlerine bakıldığında da vicdani sorumluluğun, *takvâ* kavramıyla ilişkisi açıkça görülür. Kur'an'a göre takva, salih amellere ulaşılması hedefi sırasında, farklı düzeylerde insanın kendisini kontrol etmesini sağlayan bir anlayışı ifade eder. “*İman eden ve sâlih ameller yapanlara, takvâ sahibi olup iman ettikleri ve sâlih ameller yaptıkları, sonra yine takvâ sahibi olup iman ettikleri, sonra da takvâ sahibi ve ihsan sahibi oldukları takdirde, daha önce tattıklarından dolayı günah yoktur. Allah ihsân sahibi olanları (muhsinîn) sever.*”<sup>194</sup> Bu ayette imanla salih amel arasındaki ilişki *takvâ* bağlamında ele alınmış ve üç aşamalı bir anlatımda bulunulmuştur. Takvânın aynı ayet içerisinde üç defa vurgulanması, farklı yönler ve aşamalara işaret etmek içindir. “Takvâ’nın birinci aşaması insanın kendisiyle yine kendi nefsi ve vicdanı arasındaki takvâ ve iman, ikincisi kendisiyle diğer insanlar arasında takvâ ve iman, üçüncüsü de kendisiyle Allah arasındaki takvâ ve imandır. Bu nedenle üçüncü kullanımda takvâ kelimesinden sonra *iman* yerine *ihsân* kelimesi kullanılmıştır.”<sup>195</sup> Burada anahtar sözcük takvâdır. ‘Ceza Gününün Sahibi’ olan Allah’a karşı saygıyla karışık korku anlamındaki takvâ, mü’min insana hayatın büyük bir ciddiyetle önemsenmesi gerektiği bilincini kazandırır. Böylece onu ahlaki sorumluluk ve ciddiyet sahibi olmaya teşvik eder.<sup>196</sup>

“Güzel işlerin kalbe huzur verdiğini, kötü davranışların onu rahatsız ettiğini bildiren hadisler,<sup>197</sup> insanın fitraten temiz bir vicdana sahip olduğuna işaret eder. Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), “*Kul kalbini rahatsız eden fiilleri terketmedikçe takvânın hakikatine eremez*” sözüyle<sup>198</sup> dindarlıkla vicdan huzuru arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır.”<sup>199</sup> “İnsanın yaratılışla birlikte sahip olduğu *fitrat*, doğuştan gelen bir ahlaki yeteneğe karşılık düşmektedir. Bu ahlaki yetenek, iyi bir eğitimle düşünme kabiliyetinin gelişmesi ve dinî duyarlılığın güçlenmesi eşliğinde niyet ve eylemler üzerinde etkili olur, bireyin iç dünyasında sorgulayıcı ve yargılayıcı bir güç halini alır. Nitekim fitratı bozulmamış her insan iyi davranışlarından dolayı mutluluk ve huzur, kötü davranışlarından dolayı üzüntü, suçluluk ve pişmanlık duyar. Sonuçta vicdan kişinin davranışlarında tutarlı olmasını, kendi kendini denetlemesini sağlayan bir otoriteye dönüşür. “*Müftüler sana fetva verseler de sen yine kalbine danış*”<sup>200</sup> “*İyilik, gönlünün huzur bulduğu ve içine sinen şeydir; kötülük ise insanlar ona onay verseler bile gönlünü*

---

194 el-Mâide 5/93.

195 Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, II/1807.

196 Izutsu, **age**, s. 110-111.

197 Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, IV/182, 227, 228; **Müslim**, “Birr”, 14-15.

198 **Buhârî**, “İman”, 1.

199 Osman Demir, “Vicdan”, **DİA**, XXXXIII/101.

200 Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, IV/194, 224; **Dârimî**, “Büyü”, 3.

*huzursuz eden ve içinde bir kuşku bırakan şeydir.”*<sup>201</sup> gibi hadisler de doğru inançla desteklenen bu düzeydeki vicdanın değerini ve güvenilirliğini gösterir.”<sup>202</sup>

Bu anlatımlara devamla; yönetim ahlakının sistemleştirilmesi açısından, sadece kurumsallaştırma adımlarıyla yetinilmemesi, özellikle yönetim kademelerinde görev alacak şahısların kendi kendilerini vicani bir muhasebeye tabi tutacak şekilde yetiştirilmeleri, dinin, şer’in, hukukun ve ahlakın müsaade etmediği herhangi bir davranışa yöneldiklerinde, bu davranışın başkaları tarafından görülme bile öncelikle kendi vicdanları tarafından bilineceği ve akabinde de Allah tarafından cezaya konu edileceği hususunda tam bir otokontrol içerisinde olmaları sağlanmalıdır.

Bununla birlikte, tek tek yönetici bireylerde vicdani sorumluluk şuuru oluşturmak tamamıyla mümkün olamayacağından, yönetici bireylerin de içerisinde yaşadıkları cemiyetin ortak bir sorumluluk bilincine sahip olması ve adeta bir ‘toplumsal vicdan’ tesis edilmesi gerekir.

### 2.2.3. Toplumsal Sorumluluk

Yönetim, birey, toplum ve sistem arasında geçişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla sorumluluğun; vicdani boyutu bireylerde, yasal ve yapısal düzenlemeler boyutu sistemlerde, yaygınlaşması ve kalıcı hale gelmesi ise toplumda meydana gelebilir. Toplumun genelinde bir bilinç olarak yerleşip derinleşmediği zaman sorumluluğun korunması zorlaşacaktır. Kur’an’ın sorumluluk prensibiyle ilgili olarak Allah, insan ve toplum ekseninde ortaya koyduğu hükümler, sorumluluğun toplumda yaygın hale getirilmesi açısından önemlidir.

Kur’an’da yer verilen dini ve ahlaki kavramların bir kısmı, İslam topluluğuna mensup olup bu topluluk içinde yaşayan bireyler arasındaki ahlaki ilişkileri tanzim eden ilke ve kurallara ilişkindir. Bu ilke ve kuralların oluşturduğu yapıyı ‘sosyal ahlak sistemi’ olarak adlandırmak mümkündür. Ancak, İslâm’ın öngördüğü sosyal ahlak sistemi, toplum hayatıyla ilgili ilke ve kuralları kapsıyor ise de, bu alanda belirlenen ilke ve kurallar, bireyin Allah inancı ve Kur’an’ın dünya görüşü eksenindedir. “Örneğin, insan başkalarına hiçbir zaman haksızlık (*zulüm*) etmemelidir. Çünkü bizâtihi Allah, kimseye haksızlık etmez. Bu anlamda insan, Kur’an’ın tümünde, kendisine de başkalarına da haksızlık yapmaması konusunda uyarılır. Böylece sosyal ahlak sisteminin ilkeleri ile iman ve küfür arasında bir bağ kurulur.”<sup>203</sup>

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) yöneticilerin uygulamalarıyla iman ve küfür arasında kurduğu ilişki, bu bakış açısıyla okunduğunda daha anlaşılır hale gelmektedir. Ona göre; “Yönetim, Allah Teâlâ’nın

---

201 Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, IV/227, Hadisin başka bir rivayeti şöyledir: “İyilik, güzel ahlaktır; kötülük ise vicdanını rahatsız eden ve insanların bilmesini istemediğin şeydir.” (**Müslim**, “Birr”, 15).

202 Osman Demir, “Vicdan”, **DİA**, XXXIII/102.

203 Bkz. İzutsu, **age**, s. 62-64.



nimetlerindendir. Onu hakkıyla ifa eden, öyle bir saadete ulaşır ki, ondan öte başka bir saadet yoktur. Her kim de yönetimi hukuku ihlal ederek ifa ederse, öyle bir bedbahtlığa varır ki, ondan öte olabilecek bedbahtlık, ancak küfürdür. Yönetimin kıymetinin büyüklüğüne ve saygınlığının ululuğuna Hz. Peygamberden yapılan şu rivayet delildir: “Yöneticinin (sultan) tek bir gün adaletli olması, Allah katında, yetmiş yıl ibâdet etmekten daha hoş karşılanır.”<sup>204</sup> Yine buyurmuştur ki: “Kıyamet gününde, Allah’ın (rahmet) gölgesinin dışında herhangi bir sığınak bulunmayacaktır. Bu gölgede insanlardan yedisi gölgelenecektir: Halkına karşı adaletli olan yönetici ...”<sup>205</sup> Yine Hz. Peygamber buyurmuştur ki: “Allah’ın en sevdiği ve O’na en yakın olan insan, adil yöneticidir, en çok öfkелendiği ve O’na en uzak olan insan ise zorba (câir) yöneticidir.”<sup>206</sup> Resûlullah buyurmuştur ki: “Muhammedin varlığı elinde olan (Allah)’a yemin olsun ki, adil yöneticinin halkının tamamının amelleri, onun amellerine eklenerek semâya kadar yükseltilir. Adil yöneticinin kıldığı herbir namaz, yetmiş bin namaza denk düşer.”<sup>207</sup> Tüm bu deliller gösterir ki, bir kula yöneticilik makamı verilmesinden daha yüce bir nimet olamaz, bu öyle bir nimettir ki, yöneticinin bir saatini, başka bir kimsenin ömrünün tamamı kadar kıymetli hale getirebilir. Lâkin her kim de bu nimetin kadrü kıymetini bilmez de zulümle ve keyfilikle yöneticilik yapmaya yeltenirse, Allah’ın o kimseyi, düşmanlarının arasına katmasından endişe edilir.”<sup>208</sup>

Kur’an’da sorumluluğun şahsiliği temel prensip olarak benimsenmiştir.<sup>209</sup> “De ki: Bizim işlediğimiz suçlar! size, sizin işlediğiniz suçlar da bize sorulacak değil!”<sup>210</sup> “Allah bizim de Rabbimizdir, sizin de Rabbinizdir. Bizim amellerimiz bize, sizin amelleriniz sizedir.”<sup>211</sup> “Kim doğru yola gelirse, kendisi için gelmiş olur; kim de saparsa, kendisi aleyhine sapmış olur. Hiçbir günahkâr başkasının günahını çekmez.”<sup>212</sup> “Ey insanlar! Rabbinize karşı saygılı olun ve babanın, oğlu adına; oğulun da babası adına hiçbir şey ödeyemeyeceği günden sakının. Şüphesiz, Allah’ın vaadi gerçektir. Öyleyse, sakın sizi

---

<sup>204</sup> Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, **et-Tergîb ve’t-terhîb**, I. Basım, Beyrut 1997, III/117.

<sup>205</sup> **Buḥârî**, “Zekât”, 2.

<sup>206</sup> Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, III/55.

<sup>207</sup> Gazzâlî’nin anlatımında yer verdiği bu rivâyetin hadis kaynaklarındaki yeri, tarafımızca yapılan tetkikle tespit edilememiştir.

<sup>208</sup> Gazzâlî, **et-Tibrü’l-mesbûk fî Naşîhati’l-mülûk**, s.14-15.

<sup>209</sup> Murat Sülün, **Kur’an Klavuzu-Mutlak Gerçeğin Sesi**, II. Basım, İstanbul 2013, s. 256; Ahmed Hamdi Akseki, **Ahlak Dersleri**, II. Basım, İstanbul 2016, s. 95.

<sup>210</sup> Sebe’ 34/25.

<sup>211</sup> eş-Şûrâ 42/15.

<sup>212</sup> el-İsrâ 17/15. Benzer bir kullanım için bkz. el-En‘âm 6/164.

aldatmasın dünya hayatı! Allah(ın affediciliği ve bağışlayıcılığı) ile sakın sizi de aldatmasın o aldatıcı!..”<sup>213</sup> gibi ayetlerde, suçun şahsiliği prensibine işâret edilmiştir. Bu bağlamda, bir kimsenin başka birinin sorumluluğunu ortadan kaldıracak şekilde, onun günahlarını üstlenmesi söz konusu olmadığı gibi,<sup>214</sup> ataların günahlarından evlatların sorumlu tutulması şeklindeki ‘aslî günah’ inancı da reddedilmiştir.<sup>215</sup>

Bununla birlikte, başka insanları yönetme veya yönlendirme imkan, kabiliyet veya gücünü elinde tutan kimseler, kendi şahsi mes’uliyetlerinin yanı sıra, yönettikleri veya yönlendirdikleri kişi ya da toplumların eylemlerinde meydana getirdikleri etki nedeniyle sorumludurlar. Burada, etkilenen ve yönetilenlerin şahsi sorumluluklarının ortadan kalkmadığını ve ortaya koydukları fiilin gerektirdiği sevap ya da azaptan yanabir eksilme ile karşılaşmayacaklarını da belirtmek gerekir.<sup>216</sup> “*Kıyamet gününde kendi günahlarını kâmilten yüklenmelerinin yanı sıra, bir de anlamadan, dinlemeden saptırdıkları kimselerin günahlarını yüklenenlerin günahı ne fenâ, ne ağırdır!*”<sup>217</sup> “*Andolsun, onlar kendi yüklerinin yanı sıra, nice ağır yükleri de yükleneceklerdir.*”<sup>218</sup> gibi ayetler, söz konusu duruma işâret eden buyruklar olarak kabul edilmiştir.<sup>219</sup>

Kur’ân-ı Kerîm, iyiliğe veya kötülüğe aracılık etmenin beraberinde bir sorumluluk getirdiğini, kişilerin toplumu iyiliğe yönlendirmek için aracılık etmelerinin her bir toplum ferdi için sorumluluk olduğunu bir başka ayette şöyle beyan eder: “*Kim güzel bir işe aracılık ederse ondan kendisi için bir nasip olur; kim de kötü bir işe aracılık ederse onun da buna denk bir payı olur. Allah her şeyi koruyup hakkını vermektedir.*”<sup>220</sup> Bu ayette aracılık etmek manasında meal edilen **يشفع** kelimesi bir başkasına yardımcı olan, doyasıyla onun eylemine eşlik eden kişinin fiilini anlatmaktadır.<sup>221</sup> Nitekim herhangi bir iyiliğe veya kötülüğe aracılık etmek, aynı zamanda ona eşlik etmektir. Bir hukuk hükmünün uygulanmaması için aracılık etmek, ya da bir iyiliğin gerçekleşmesini engellemek, helal

---

213 Lokmân 31/33.

214 Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, II/191; İbn Kesîr, **Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm**, III/383.

215 Akseki, **age**, s. 96.

216 Bkz. Murat Sülün, **age**, 256-257; Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, IV/190.

217 en-Nahl 16/25.

218 el-Ankebût 29/13.

219 Dirâz, **age**, s. 151.

<sup>220</sup> en-Nisâ, 4/85.

<sup>221</sup> Takiyyüddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdi’l-Halîm İbn Teymiyye el-Harrânî, **el-Îmân**, (Thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî), Ürdün 1996, s. 56.

görülmemiştir.<sup>222</sup> Bir hayra ve iyiliğe öncülük etmek ise o hayrı işleyene eşlik etmekle eşdeğerdir. Müfessirlerin bu ayet ile ilgili değerlendirmelerine bakıldığında, genel olarak bu ayetten, toplumun her bireyinin iyiliğe aracılık etme, kötülüğü engellemek için çabalama ve kötülüğe aracılık etmeme sorumluluğuna sahip olduğu vurgusuna rastlanır.<sup>223</sup> Bu durum, sorumluluğun tek tek fertlerden ziyade, her biri ayrı kişilerden oluşan toplumsal vicdana yerleştirilmesinin önemini ortaya koyar.

Bunun yanı sıra, hadis metinlerinde de sorumluluğun bu boyutuna yer verildiği görülmektedir: “Her kim iyi bir âdet ihdas ederse hem bunun mükafatı, hem de bununla amel edenlerin mükafatı kendisinin olur. Her kim de kötü bir âdet ihdas ederse, hem kendi eyleminin günahı, hem de kıyamet gününe kadar, bu kötü adete göre davrananların günahı onadır.”<sup>224</sup> “Ademoğlu vefat ettiği zaman ameli (ile arasındaki bağ) kesilir. Ancak üç şey(le bağı) kesilmez: Sadaka-i câriye, kendisinden yararlanan ilim veya ona dua eden salih evlat.”<sup>225</sup>

Söz konusu ayet ve hadisler birlikte değerlendirildiğinde; herhangi bir eylemin etki alanının kişinin kendi dünyasıyla sınırlı kalması halinde, sorumluluk ve müeyyidesinin de tamamen şahsiliğe prensibine uygun şekilde belirlendiği görülmektedir. Ancak eylemin, toplumun diğer bireylerine etki etmesi halinde, ortaya çıkan toplumsal zarar sebebiyle, ayrıca bir sorumluluk ve buna bağlı bir yükümlülükle karşılaşılacağı anlaşılmaktadır.<sup>226</sup>

Bireysel eylemlerin toplum üzerindeki etkisi kaçınılmazdır. Bu anlamda Kur’an, sorumluluk anlayışını toplumsal bir değer haline getirmiştir. Fâtihâ Sûresi’nde; “*yalnızca sana ibâdet ederiz.*”<sup>227</sup> şeklinde çoğul kipine yer verilmesi, yalnız birlikte ibadet etme mesajını içermez, aynı zamanda, bir *toplumsal vicdan* oluşturmaya işaret eder. Çünkü birlikte ibadet edebilmek, öncelikle birlikte olmayı gerektirir. Birliktelik ise, ortak bir vicdan ve toplumsal anlayışla gerçekleşir. Toplumsal vicdan, öncelikle bireyin vicdanının arınmasıyla gerçekleşmeye başlar. Bu gerçekleşmenin ardından, aynı ruh, aileyi, cemiyeti ve devleti kuşatır. Sorumluluk sahibi insanlardan oluşan toplumlarda, her birey, ahlaki

---

<sup>222</sup> Mâverîdî, **el-Ahkâmü’s-sultânîyye**, Dârü’l-hadîs, Kâhire, s. 330.

<sup>223</sup> Bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, VIII/580-582; Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Şur’ân**, III/279-280; Begavî, **Me’âlimü’t-tenzîl**, I/668; Zemahşerî, **Keşşâf**, I/543; İbn Atiyye, **el-Muharrerü’l-vecîz**, II/86; Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, X/157-158; Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, II/87; Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Baḥrû’l-muḥîṭ**, III/732; Nîsâbü’rî, **Ġarâ’ibü’l-Şur’ân**, II/459; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, **el-Cevâhirü’l-ḥîsân fî tefsîri’l-Şur’ân**, (Thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed), Beyrut 1418, II/270.

<sup>224</sup> Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, XXXI/494; Begavî, **Şerḥu’s-sünne**, VI/160.

<sup>225</sup> **Müslim**, “Vasiyye”, 3.

<sup>226</sup> Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, **age**, s. 100; Dirâz, **age**, s. 153-155.

<sup>227</sup> el-Fâtihâ 1/4.

değerlerden sapma konusunda diğer bireylere karşı vicdani sorumluluk taşır. ‘Toplumsal vicdan’, bir yönüyle, ahlaki değerleri ayakta tutmaya çalışan bireyleri ortak bir paydada buluşturup güçlendirirken, diğer yönüyle de olumsuz ahlaki tutumlara karşı toplumsal bir yaptırım gücünü ortaya çıkarır.<sup>228</sup>

Toplumsal sorumluluğu en kapsamlı şekilde ifade etmesi bakımından, Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu hadisi, burada bir kere daha zikretmekte yarar vardır<sup>229</sup>: “*Dikkat ediniz ve özen gösteriniz! Hepiniz bir yöneticisiniz (er-râî) ve her biriniz yönettiklerinizden (raiyye) sorumlusunuz. Devlet başkanı bir yöneticidir ve yönettiği toplumdan sorumludur. Erkek, ailesi içerisinde bir yönetici olup, aile bireylerinden sorumludur. Kadın da aynı şekilde eşinin evinde bir yöneticidir ve aile bireylerinden sorumludur. Hizmetli efendisinin malının yöneticisidir ve yönetimine tevdi edilen mallardan sorumludur. Dikkat ediniz ve özen gösteriniz! Hepiniz bir yöneticisiniz ve her biriniz yönettiklerinizden sorumlusunuz.*”<sup>230</sup>

Toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesi ödevi bakımından yönetim ve yönetici kilit konuma sahiptir. Çünkü yönetici, temsil ettiği makamın büyüklüğü oranında sorumluluk yüklenir. Yönetici, bireysel olarak, Allah’a karşı mes’uliyet sahibi olduğu gibi, gerek siyasi, gerek cezai, gerekse hukuki mes’uliyetlerin her biriyle de sorumludur. Bu anlamda yönetim, bir zevk ve sefa, yahut zulüm ve yozlaşma mahalli değil, toplumun dini ve dünyevi işlerini muhafaza ve müdafaa, adaleti ikame, toplumsal birliği temin, İslâm’ın saygınlığını koruyup yaymak gibi vazifeleri yerine getirme mertebesidir. Yönetimin bu görevlerini ifa etmemesi halinde hukuk karşısında sorumluluğu kaçınılmazdır.<sup>231</sup>

Yukarıda, tezimizin “emir” başlığı altında aktardığımız gibi, “Müslümanlar, insanlık için çıkarılmış dinî/ahlaki ‘örnek’ bir toplum / ümmet olma sorumluluğunu haizdirler. Bu sorumluluğun içeriği, iyiliğin, hidayet, adaletin ayakta tutulması ve fesâdın, sapkınlığın ve zulmün engellenmesidir.”<sup>232</sup> “İslâmî kaynaklar iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi, bu şekilde faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti, Kur’an ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak ‘emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker’ şeklinde formüleştirmişler, kitap, sünnet ve icmâa dayanarak bu faaliyetin farz olduğunda birleşmişlerdir.”<sup>233</sup>

---

228 Bkz. Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, I/110, 111.

229 Bkz. Akseki, **age**, s. 102.

230 **Buhârî**, “Cum’a”, 11; **Müslim**, “İmâret”, 20.

231 Bkz. Akseki, **age**, s. 101.

232 İlhamî Güler, **Kur’ân’ın Ahlak Metafiziği**, s. 42-43.

233 Mustafa Çağrı, “Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, XI/138.

Kur’ân-ı Kerîm’de ma’rûf’u emretmek ve münkerden alıkoymak Müslüman bireyin ve İslam toplumunun temel dinamikleri arasında sayılmıştır. “(Ey Ümmet-i Muhammed!) Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; çünkü mârufu emreder, münkeri yasaklarsınız ve Allah’a iman edersiniz. Ehl-i Kitap da iman etmiş olsaydı, kendileri için elbette daha hayırlı olurdu. İçlerinde iman edenler de bulunmakla birlikte, çoğu fâsıktır.”<sup>234</sup> Bu ayetten de anlaşılacağı üzere emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker şeklinde ifade edilen yükümlülüğün yerine getirilip getirilmemesi, hayırlı bir ümmet olabilmenin alametleri arasında yer aldığı gibi, fık ile iman arasındaki ayrımı belirginleştiren önemli çizgilerdendir. Hz. Peygamber’in İslam’dan önceki ümmetlerin sapkınlığa yönelmelerinin ve toplumsal çöküş yaşamalarının sebepleri arasında emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münkerin terk edilmesini zikretmesi de toplumsal sorumluluğun dini ve ahlaki önemine işaret etmektedir: “Dikkat edin. Allah’a yemin olsun ki, siz (ya) iyiliği emreder/teşvik eder kötülükten menedersiniz/uzaklaştırırsınız, zalimin elinden tutup onu hakka döndürürsünüz ve onu hak üzere tutarsınız (ya da sizin sonunuz da onlar gibi olur).”<sup>235</sup>

Sorumlulukların yerine getirilip getirilemediğinin denetlenmesi ve gerektiğinde yaptırımlara tabi tutulabilmesi ise hesap verebilir bir yönetim sisteminin ve anlayışının tesis edilmesiyle mümkündür.

### 2.3. Hesap Verebilirlik

Yönetim olgusunun asli unsurlarını teşkil eden yöneticiler ve yönetilen toplum ile fertlerin ahlaki ortak bir paydada buluşabilmeleri, yönetimin hesap verebilirlik vasfının bulunmasına bağlıdır. Çünkü yönetimin yapısının ve yönetilenlerin sorumluluklarının şeffaf bir şekilde bilinmediği, dolayısıyla da denetlenemediği ve yasalar karşısında hesap vermeye konu edilemediği sistemlerde yönetim ile yönetilenler arasında güven sorunu yaşanmaya başlar. Bu durumda da yönetime dair ilkeler sadece teori boyutunda kalır. Şeffaf, denetlenebilir ve hesap verebilir şekilde yapılan sistemlerde ise yönetilenler kendilerini emin, haklarını da güvence altında görürler. Bu tür sistemlerde yöneticiler de sadece hukuka ve ahlaki kurallara uydukları sürece yetkilerini sürdürebileceklerinin farkında olacaklarından, bireyden topluma, toplumdan devlete kolektif bir güven inşa edilmiş olur.

Kamu yönetiminde etik ilkelerin belirlenmesi kadar bunların etkin bir şekilde uygulanıp uygulanmadığının tespit edilmesi de ilkelerin pratik değeri açısından önemlidir. Kamu gücüyle birlikte aynı zamanda kamu imkanları üzerinde tasarruf yetkisine sahip olan yöneticilerin, kamu kaynaklarını ve devlete ait yetkileri kullanırken yozlaşma ve yolsuzluktan uzak kalabilmeleri, hesap verebilirlik ilkesinin yerleşik hale gelmesiyle mümkündür. Bu itibarla hesap verebilirlik ilkesinin İslam’ın dini, ahlaki, hukuki, siyasal, idari ve diğer alanların tamamında ortaya koyduğu temel değerlerden olduğunu

<sup>234</sup> Âl-i İmrân 3/110. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/104; et-Tevbe, 9/71, 112; en-Nahl, 16/90; el-Hac, 22/41.

<sup>235</sup> Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 5.

ifade etmek mümkündür.<sup>236</sup>

İslam dini, hesap verebilirliğin etkin bir şekilde hayata geçirilebilmesi için pek çok enstrüman geliştirmiş, böylece görevin, yetkinin ve gücün kötüye kullanılmasını engellemeye çalışmıştır.<sup>237</sup> İnsanın, çoğu zaman hesap vereceğini unutarak farklı davranışlar sergilediğini hatırlatan Kur'an, bunun anlamsızlığını ve imkansızlığını gösterirken, hem dünyevi hem de uhrevi sorumlulukları hatırlattığı ayetlerde, çok kapsamlı bir şekilde "hesap verme" anlayışını yerleştirmekte ve bunu inanç ve ibadet dünyasıyla da ilişkilendirerek ahlaki bir boyut kazandırmaktadır. *"İnsan, başıboş bırakıldığını mı sanmaktadır?"*<sup>238</sup> *"İnsan, hiç kimsenin kendisini görmediğini mi sanıyor?"*<sup>239</sup> *"Çünkü onlar (haddi aşanlar-tuğyan ehli), hesap günün geleceğini ummamışlardır."*<sup>240</sup> *"Her kim zerre kadar iyilik yapmış ise onun karşılığını görür, her kim de zerre kadar kötülük yapmış ise onun karşılığını görür."*<sup>241</sup>

Kur'an'da ortaya konan hesap verebilirlik anlayışı sadece ahiret yurdunda Allah'ın huzurunda verilecek hesabı değil, aynı zamanda kişinin kendisine, topluma ve insanlığa karşı da hesap vermesini içermektedir. *"Mü'minler arasında çirkin şeylerin şüyu bulmasını isteyen kimseler için dünyada da ahirette de çok zor ve çetin bir azap vardır."*<sup>242</sup> *"İffetli ve herhangi bir kötülükten habersiz mü'min kadınlara iftira atanlar dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir. Yaptıkları bu kötü şeye dilleri, elleri ve ayaklarının aleyhlerinde tanıklık edeceği gün, onlar için hazırlanmış büyük bir azap vardır."*<sup>243</sup>

Hesap verebilirlik anlayışının öncelikli olarak toplumun her bireyi tarafından benimsenmesi gerektiği konusuna işaret eden ayetlerden biri şöyledir: *"Her insanın amelini boynuna bağladık. Kıyamet gününde insanın önüne açılmış olarak bir kitap koyarız. Oku kitabını! Bugün hesap soran olarak sana kendi benliğin yeter."*<sup>244</sup> Bu ayette geçen insanın kendisine hesap sorması anlatımını Zemahşerî (ö. 538/1144) "kişinin hasib olarak ifade edilmesi kendisiyle ilgili olarak hem şahit, hem yönetici, hem de

---

<sup>236</sup> Bkz. Abdul Rahim Chandio, Iqbal Ameen Brohi, Sohail Ahmed, Manzoor Ali, Ghulam Nabi Gadhi, "Administrative Ethics With Special Reference To Islam", **Global Scientific Journals**, Volume 7, Issue 7, July 2019, s. 918.

<sup>237</sup> Miklos Maroth, **Muslim Political Theory- A Comparative Terminological Investigation**, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2010, s. 70.

<sup>238</sup> el-Kıyâme 75/36.

<sup>239</sup> el-Beled 90/7.

<sup>240</sup> en-Nebe' 78/27.

<sup>241</sup> ez-Zilzâl 99/7-8.

<sup>242</sup> en-Nûr 24/19.

<sup>243</sup> en-Nûr 24/23-24.

<sup>244</sup> el-İsrâ 17/13-14

hüküm veren konumunda bulunmasıdır.” şeklinde izah etmiştir.<sup>245</sup> Tüsterî de (ö. 283/896) buna benzer bir yaklaşımla ayeti tefsir etmiş, bu bağlamda Hz. Ömer’e (ö. 23/644) atfedilen şu söze yer vermiştir: “Hesaba çekilmeden evvel, kendiniz kendi şahsınızı bir muhasebeye tabi tutunuz. Terazide tartılmadan evvel siz kendinizi tartınız. Çünkü bugün kendinizi muhasebeye tabi tutmak, yarın hesap vermekten daha kolaydır. Bir de Allah’ın huzuruna çıkacağınız büyü arz günü için güzel ameller işleyiniz.” Tüsterî’ye göre bu ayet aynı zamanda kişinin hesap vermesinin iki türlü olduğunu göstermektedir: Birincisi kişiyle Rabbi arasındaki muhasebe ki bu başkalarının bilmediği bir gizdir. Diğeri ise kişiyle toplum arasındaki muhasebedir ki bu açık ve şeffaftır.<sup>246</sup> Söz konusu rivâyete pek çok tefsir kaynağında yine hesap ve muhasebe hususu anlatılırken yer verildiği görülür.<sup>247</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de hesap verebilirlik ilkesinin, pratik ve somut bir yapı üzerine inşa edildiği görülmektedir. Buna göre, tüm davranışlar öncelikle bir amel defterine kaydedilmekte, mîzan denilen adalet terazisinde tartılmakta, çok ince ve detaylı değerlendirmeye tabi tutulduktan sonra karşılığı hak ve adalete uygun şekilde ve çok hızlı bir şekilde takdir edilmektedir.<sup>248</sup> Bu ilâhî tasarrufun, dünya hayatında da hesap verebilirlik sürecini belirli bir sistematığa ve ahlaki kodlara uygun hale getirmek gerektiğine işaret ettiğini değerlendirmek mümkündür. Buna göre yöneticilerin tüm tasarrufları yazılılık, nesnellik, tarafsızlık, şeffaflık gibi niteliklere uygun şekilde ve sübjektif olmayan, somut düzenlemeler çerçevesinde gerçekleşmelidir.

Hesap verebilirlik ilkesi, hem yönetim sisteminin hem de yönetilenlerin gözlemlenebilir, şeffaf ve denetlenebilir bir yapı içerisinde olması için gerekli düzenlemelerin yapılmasını içerir. Kur’an’ın ayetlerine ve ilk dönemden itibaren Hz. Peygamber’in yönetim modeline bakıldığında hesap verebilirlik ilkesinin hayata geçirilmesi için yapısal düzenlemeler gerçekleştirildiği, şeffaflık prensibinin korunduğu ve etkin bir denetim anlayışının geliştirildiği, bu durumun Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de sürdürüldüğü görülmektedir. İslam’ın hesap verebilirlik prensibini hayata geçirmek için ortaya koyduğu somut yapısal düzenlemeler aşağıda “şeffaflık” ve “denetlenebilirlik” başlıkları altında değerlendirilmiştir.

---

<sup>245</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, II/653.

<sup>246</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî‘ et-Tüsterî, **Tefsîrû’t-Tüsterî**, Beyrut 2002, I/75, 94.

<sup>247</sup> Bkz. İbn Kesîr, **Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm**, VIII/106; Seâlibî, **el-Cevâhirü’l-hisân**, V/476; Suyûtî, **ed-Dürrü’l-mensûr**, VIII/271; Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, X/187.

<sup>248</sup> Bkz. el-En‘âm 6/165; el-A‘râf 7/7-9; el-İsrâ 17/13-14; el-Kehf 18/49; el-Mü‘min 40/17; el-Mücâdele 58/6; el-Hâkka 69/17-26; el-İnşikâk 84/6-13.

### 2.3.1 Şeffaflık

Yönetimde ahlakiliğin temel unsurlarından biri olan hesap verebilirlik ilkesini yerleşik hale getirmek için Kur'an'ın ortaya koyduğu önemli aşamalardan biri şeffaflıktır. Şeffaflık ilkesi en geniş anlamıyla tevhit prensibiyle ilintilir. Buna göre, yerde ve göklerde, gizli ya da açık ne varsa zaten Allah'ın bilgisinin kuşatıcılığı içerisinde ve tüm detaylarıyla kayıt altındadır. Kur'an, tevhit prensibi ekseninde şeffaflığı itikadi boyuta taşımış, yani en üst düzeyde ele almıştır. Bununla birlikte Kur'an şeffaflığı inanç boyutuyla sınırlı tutmamış, yaşadığımız hayatta da bu prensibin önemini ortaya koyarak, şeffaflığı insan ve toplum hayatı ile yönetim sistemine uygulayacak şekilde realize etmiştir.

Özellikle ticari akitlerde hem yazılı tutanakla işlemi kayda geçirme, hem de tanıklar marifetiyle işleme dair hukuki standart oluşturma konusunda getirilen detaylı düzenleme, bu konuda en belirgin örneklerden biridir: *“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın; (her şeyi olduğu gibi) yazsın. Üzerinde hak olan kimse (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmassın. Şayet borçlu sefih veya akli zayıf veya kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise, velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanlırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun). Çağırdıkları vakit şahitler gelmezlik etmesin. Büyük veya küçük, vâdesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah nezdinde daha adaletli, şehadet için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygundur.”*<sup>249</sup> Bu ayet şeffaflığın, yazılılığın ve hesap verebilirliğin sağlanmasının ihmal edilebilecek yahut kayıtsız kalınabilecek hususlar olmadığını, bu konuda gösterilecek zafiyetlerin adaleti ve hakkaniyeti zedeleyebileceğini vurgulamış ve şeffaflığın gözardı edilmesi halinde ortaya çıkabilecek riskler konusunda ikazda bulunmuştur.<sup>250</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) müdayene ayetinden hareketle akitlerde detaylı şekilde yazılılığın sağlanmasının üç açıdan yararlı olacağını belirtir. Öncelikle Allah katında adalet ve istikamet açısından en doğru yöntem uygulanmış olacaktır. İnsanla Allah arasındaki esas vesika olan takvanın gereklerine pek uygundur. İkinci olarak delil ikame etme açısından en sağlamıdır. Üçüncü olarak da şüpheye, kuşkuya düşmemenin en yakın sebebidir. Borcu ya da hakkı bu suretle tevsik edince, cins,

---

<sup>249</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>250</sup> Kettânî Hz. Peygamber döneminde alışveriş ve diğer akitlerde tarafların kendi aralarında şahit tutma ya da vesika yazma gibi bireysel tutumlarının olduğunu ancak bu konuda sistemli bir yapının bulunmadığını belirtmektedir. Kettânî Hz. Peygamberin kendi yaptığı bir alışverişe dair yazılı tutanak tuttuğuna dair vesika ile ilgili rivayetlere de yer vermiştir. (Kettânî, **et-Terâtfbü'l-idâriyye**, I/231)



miktar, süre, şahitlerin isimleri, şehadetin içeriği gibi konularda taraflar birbirlerine ahlaki, hukuki ve ictimai açıdan güven duyar, şüpheden korunup yakın üzere bulunurlar.<sup>251</sup>

Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1210) göre alış verişte yazılılığın ve şahitliğin emredildiği bu ayette hedeflenen hikmet, iktisadi hayatta haksız kazancı ve hileli işlemleri ortadan kaldırarak helal malın ve servetin fazlalaşmasını sağlamaktır. Böylelikle bu ayetten önceki ayetlerde yerilen ribaya yönelim azalacak ve yine önceki ayetlerde teşvik edilen infak için daha fazla imkan oluşacaktır.<sup>252</sup> Râzî'nin bu yaklaşımı, şeffaflığın yönetimin sahip olduğu iktisadi imkanların ve değerlerin korunması açısından önemini göstermektedir.

Yukarıdaki ayeti makâsîd perspektifinden değerlendiren Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), şahitlerin olduğu bir işlemi yazılı hale getirmenin, konuyu zapt altına almak ve yeri geldiğinde ortaya koymak maksadını güttüğünü belirtmektedir. Ona göre Kur'an'ın böyle bir hükmü ortaya koyması, hukuki hakların kalıcı hale getirilmesi açısından büyük bir adımdır. Bu nedenle olmalıdır ki akitlerin yazılı hale getirilmesi Hz. Peygamber döneminden itibaren başlamıştır. Daha sonra dünyanın farklı yerlerinde yaşayan Müslümanlar, emlak vergileri, zekat giderleri gibi tüm muamelelerde yazılı belge ve mühürle doğrulama usulünü sürdürmüştür.<sup>253</sup>

İslam dini bir yandan her türlü idari ve iktisadi işlemin izlenebilir şekilde şeffaf olmasına dönük dünyevî düzenlemeler getirirken, diğer yandan da inananların kalplerinde ve vicdanlarında tam bir hesap verebilirlik duygusu oluşturmuştur. İnsanın küçük ya da büyük tüm söz ve davranışlarının melekler tarafından bir kitaba kaydedilmekte olduğu ve her birinden dolayı insanın hesaba çekileceği akaid ilkesi olarak pekiştirilmiştir. Yöneticinin zihninde ve vicdanında bu dünyada kişilerden ya da toplumdan herhangi bir şeyin esasen hiçbir biçimde saklanamayacağı bilinci yerleştirilmiştir. Hesap verebilirlik ilkesinin kapsamı dışında tutulabilecek herhangi bir şey söz konusu değildir. Kur'an, ortaya koyduğu bu prensiplerle, yöneticinin hukuk normlarındaki düzenlemelerle hesap verebilirlik ilkesine bağlı hareket etmesinin yanı sıra, dini ve vicdani yaptırımlarla da bu ilke güçlendirilmiştir. “*Şahitliği, bildiklerinizi gizlemeyin. Kim onu gizlerse, bilsin ki onun kalbi günahkârdır. Allah yapmakta olduklarınızı bilir. Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah'ındır. İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir, sonra dilediğini affeder, dilediğine de azap eder. Allah her şeye kadirdir.*”<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, I/985-986.

<sup>252</sup> Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, VI/89-90.

<sup>253</sup> Tâhir b. Âşûr, **Maqâşid**, III/548.

<sup>254</sup> el-Bakara 2/282, 283.

Kur'an'ın mirasın dağıtımını sırasında payları detaylı olarak belirlemesi,<sup>255</sup> ganimetlerin pay edilmesine dair kuralları açık şekilde ortaya koyması,<sup>256</sup> zekâtın verilebileceği kimseleri tek tek sayması,<sup>257</sup> evlilik ve aile hukukuna dair konuları detaylandırması,<sup>258</sup> toplumda güven duygusunun sarsılma ihtimalini ortaya çıkarabilecek alanlarda şeffaf, detaylı ve kapsamlı düzenlemeler yapılmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

Kur'an'ın yerleştiği hesap verebilirlik inancı ve kültürü sadece uhrevî bir duyguyu oluşturmak için değil, aynı zamanda dünyadaki işleri de yeri ve zamanı geldiğinde hesabını verebilecek biçimde şeffaflık içerisinde yazıp kayda geçirmeyi öngörmektedir. Bu bağlamda, ahlaki bir yönetim yapısında, hesap verebilirlik ilkesinin tam anlamıyla işlerlik kazanabilmesi için iş ve işlemlerin gizli-kapaklı biçimde değil, şeffaflık içerisinde icra edilmesi gerekliliktir. Şeffaflık, aynı zamanda yöneticinin topluma hesap verme sorumluluğunu pratik hale getirir. Şeffaflığın uygulanmadığı sistemlerde idarenin ve idarecinin hesap verme sorumluluğuna sahip olması da kolay olmayacaktır.

### 2.3.2. Denetlenebilirlik

Kamu yönetiminde etik ilkelerin belirlenmesi kadar bunların etkin bir şekilde uygulanıp uygulanmadığının tespit edilmesi de ilkelerin pratik değeri açısından önemlidir. Yöneticilerin kamu otoritesini ve gücünü elinde bulundurmaları ve aynı zamanda kamu imkanları üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmaları nedeniyle, bu güce mukabil kontrol mekanizmalarının oluşturulmaması, uygulamalarda ahlaki değerlerden sapmaya sebep olabilmektedir. Bu yönüyle hesap verebilirlik ilkesinin işlerlik kazanabilmesi, yönetim sisteminin denetlenebilir olmasıyla ilintilidir.

İslam'a göre denetim genel olarak iş ve uygulamaların gözden geçirilip kontrol edilmesi ve aksaklıkların tespit edilip hukuka uygun hale getirilmesi, böylelikle elverişli, güvenilir, doğru ve adil tespitlere dayalı raporlamalarla karar vericinin doğru adımlar atmasını desteklemeyi amaçlar.<sup>259</sup> Kur'an'da denetim manasını içeren kelimeler *rakîb*, *hafîz* ve *müheymîn*'dir. Rakîb bir davranışın gözden kaçmaması için onu gözetleyen, teftiş eden anlamına gelir.<sup>260</sup> Bu yönüyle denetim kelimesinin tam karşılığı olarak genelde rakîb kökünden türeyen murakabe kelimesi kullanılmaktadır. Hafîz kelimesi

---

<sup>255</sup> en-Nisâ 4/11, 12, 176.

<sup>256</sup> en-Nisâ 4/94; el-Enfâl 8/41, 69; el-Feth 48/15, 19, 20.

<sup>257</sup> et-Tevbe 9/60.

<sup>258</sup> el-Bakara 2/228, 233; et-Talâk 65/6-7en-Nisâ 4/22-24, 34; el-A'râf 7/80-81; er-Ra'd 13/38.

<sup>259</sup> Helal Uddin, Hafîj Ullah, Musharof Hossain, "An Overview on the Basics of Islamic Audit",

**European Journal of Business and Management**, Vol.5, No.28, 2013, s. 9.

<sup>260</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, **Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzır fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir**, Beyrut 1984, I/310.

gözetmek manasını içermekle birlikte bu kelime detaylı bir şekilde teftiş etmek anlamından ziyade koruyup kollama, muhafaza etme anlamını öne çıkarır. Bu nedenle kelimeyi daha çok koruyup kollama amaçlı gözetme şeklinde anlamlandırmak mümkündür. Müheymin kelimesi ise yine gözetmek manasını içermekle birlikte teftiş etme maksatlı değil daha çok doğrultma amaçlı bir denetim söz konusudur.<sup>261</sup>

Kur'an'ın denetimle ilgili yaklaşımı yaygın olarak bilinen denetim anlayışından farklıdır. Formel bir denetimde denetlenenin sadece yürürlükteki mevzuata ve hizmet standartlarına bağlılığı yeterli görülürken, Kur'an insanın bunun yanı sıra yaratıcısı tarafından da anlık olarak denetlendiği bilincini oluşturmayı hedefler. Ayrıca kişinin kendini denetlemesi ve kurumsal denetim konusunda düzenlemeler getirir. Kur'an'ın denetim ile ilgili yer verdiği terminolojiye bakıldığında, denetim anlayışının üç boyutlu bir yapı üzerinde inşa edildiği görülür: 1) İlâhî denetim 2) Otokontrol 3) Kurumsal denetim.

Kur'an'a göre öncelikle Allah insanlar üzerinde bir murakabe icra etmektedir.<sup>262</sup> Buna ilâhî murakabe / denetim demek mümkündür. İnsanın tüm eylemlerinin sağ ve sol tarafta bulunan iki melek tarafından eksiksiz biçimde kayıt altına alınmakta olduğunu vurgulayan Kur'an, insanın herhangi bir sözü ifade etmesi halinde de yanı başında bu sözü not edip kayıt altına alan, murakabe eden bir meleğin hazır bulunduğunu beyan etmektedir.<sup>263</sup> İnsanın bütün çabalamalarının yaşanan dünyada karşılığının olmasının yanı sıra, ahiret yurdunda da karşılığının olacağı konusunda dikkatleri çeken Kur'an, insanın söz ve davranışlarıyla yüzleştirilmesinin yine yazılı olarak sunulacak kitaptaki kayıtlara göre yapılacağını<sup>264</sup> teyit etmiştir. Böylelikle insanın tüm davranışlarının ilahi bir denetim altında olduğu itikadı ve şuuru yerleştirilerek, denetlenebilirlik ilkesine ahlaki bir boyut kazandırılmıştır. Kişilerin ahlaki ilkelere aykırı tutumları resmi kayıtlardan veya kişilerin tanıklığından kaçırılmış olsa bile Allah'tan kaçırılamaz ve gizlenemez. Yaşadığımız dünyada resmi kayıtlara girmesi ya da insanların bilmesi bir şekilde sağlanmış olsa da her davranış ahirette sevap ya da ceza ile karşılık bulur. Peygamberlerin en önemli görevlerinden biri de insanları bu hesap verme konusunda uyarmaktır. *“Şüphesiz, gökte ve yerde hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz.”*<sup>265</sup> *“İşte o gün, huzura alınır (hesaba çekilir)siniz; hiçbir gizliniz-saklınız kalmaz.”*<sup>266</sup> *“Dereceleri yükselten, Arş sahibi (Allah), 'emr'inin ruhunu kullarından dilediğine indirmektedir ki, mutlaka karşı karşıya gelinecek o güne karşı (insanları)*

---

<sup>261</sup> el-Askerî, **el-Furûku'l-luğaviyye**, s. 232, 233; Ayrıca bkz. İsfahânî, “r-k-b”, **el-Müfredât**, s. 362.

<sup>262</sup> en-Nisâ 4/1; el-Ahzâb 33/52.

<sup>263</sup> Kâf 50/17-18.

<sup>264</sup> el-İnşikâk 84/6-9; el-İnfitâr 82/10-12.

<sup>265</sup> Âl-i İmrân 3/5.

<sup>266</sup> el-Hâkka 69/18.

uyarsın... Yani, hiçbir şeyleri Allah'a gizli kalmayacak şekilde ortaya çıkacakları güne karşı... “Kimin, bugün hükümdarlık?” (diye sorulup da) “Ezici güce sahip’ ‘tek’ (Vâhid, Kakhâr) Allah’ın!” (denileceği güne karşı...)”<sup>267</sup>

Kur’an’ın en çok önemsedığı denetim mekanizmalarından biri de kişinin kendini denetlemesidir. Tezimizin vicdani sorumluluk başlığı altında da ele aldığımız üzere kişinin en iyi denetçisi kendi kalbi ve vicdanı ile oluşturduğu otokontrol mekanizmasıdır. Her Mü’min, gizli ya da açık her bir davranışının, her şeyin maliki ve sahibi olan Allah tarafından görüldüğünü bilir ve iman eder. Nerede olursa olsun Allah onunla beraberdir ve yüzünü döndüğü her yerde Allah’ın hükmü söz konusudur.<sup>268</sup> Kişinin her zaman ve her yerde Allah’ın kendisiyle beraber olduğu ve amellerinden haberdar olduğu idrakine ve şuuruna erişmesi, imanın *ihsan* derecesi olarak tanımlanır. Özellikle yönetim görevini üstlenenlerin, sadece kendileri ile Allah arasında cereyan eden bu iman düzeyine ulaşmaları, her açıdan ahlaki ilkeleri koruyup kollamalarını sağlayacak en güçlü denetim mekanizmasıdır. Siyâsetnâme müelliflerinden Hayrbeytî, (ö. 843/1440) bu konuyu şöyle ifade etmektedir: “Adalet ve ihsan, yöneticiler ile Allah arasında cereyan eden bir hâldir. Adalet konusunda yöneticinin dışa yansıyan davranışları ile kalbi tutarlı olmalıdır. Açık ve gizli tutumlarında her daim Allah ile beraber olmalıdır. Yöneticilerin devlet yönetimini ve otoriteyi üstlenmelerindeki gayeleri Allah’ın rızasına ermek, hakkı layık olana ulaştırmak, zulmü ve yozlaşmayı ise toplumdan uzaklaştırmak olmalıdır. Yöneticiler kendilerinin, arkadaşlarının, evlatlarının, aile bireylerinin ve akrabalarının memnuniyeti için yönetim yetkisini ve otoritesini üstlenmemelidir. İhsan konusuna gelince; yöneticiler Peygamberimizin; “İhsan, O’nu görüyormuş gibi Allah’a ibadet etmendir. Sen O’nu göremesen de O seni görmektedir...”<sup>269</sup> hadisinde buyurduğu üzere, Allah’a samimi kul olmalıdırlar. Farzları, vacipleri ve sünnetleri yerine getirmelidirler. Nafile ibadetler yapmalı, Kur’an okumalıdırlar. Halkın yararına olan şeylerle meşgul olmalıdırlar. Kendilerine ihtiyaçlarını ileten kimselerin taleplerini karşılamalı, memleketin salâhını ihmal edip fesada meydan vermemeli, toplumu zalimlerin ellerine bırakmamalıdırlar. Gece gündüz ülkenin ve insanların halleriyle meşgul olmalı, hukuka riayet etmeli,

---

<sup>267</sup> el-Mü’min 40/15-16.

<sup>268</sup> Bu tespitlerle ilgili olarak şu ayetleri örnek vermek mümkündür: el-Bakara 2/115: “Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir.”; el-Mücâdele 58/7: “Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı bilmektedir! Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüsü O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncısı O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır; nihayet kıyamet günü onlara yapıp ettiklerini bildirecektir. Çünkü Allah her şeyi bilmektedir.”

<sup>269</sup> **Buhârî**, “Tefsîr”, 2, “İmân”, 37; **Müslim**, “İmân”, 7.

Allah'ın kullarının arasında şer'in hükümlerine uygun olarak tasarrufta bulunmalıdırlar. Yöneticiler tüm bunları yaparken, Allah'ın kendilerini görmekte olduğunu ve yaptığı her şeyi müşahade ve murakabe ettiğini bilmelidirler. Yöneticilerin kalbinde bu inanç ve duygu yerleşir ve inancı da bu yönde pekişirse, yönettikleri toplum hakkında verdikleri her karar Allah'ın kelamının gereklerine uygun olur. Bu yöneticiler “*Şüphesiz, müttakiler cennetlerde ve ırmaklardadır; dostluk makamındadır muktedir bir hükümdarın katında.*”<sup>270</sup> ayetinde ifade edildiği gibi Allah katında yer edinirler.<sup>271</sup>

Yönetim ahlakı açısından denetlenebilirlik ilkesinin daha nesnel, ölçülebilir, kurallara bağlı olarak sistemleştirilebilir olanı ise kamu ve devlet denetimidir. Çünkü inanca ve kişinin kendini hesaba tabi tutmasına dayalı denetim, nihayetinde şahısların bu konudaki hassasiyetleriyle sınırlıdır ve gözle görünür olmadığından ölçülebilirliğini sağlamak mümkün değildir. İlgili yasalarla ve düzenleyici alt mevzuatla standartları belirlenen ve uygulanan kamu denetimi ise hem meydana gelmeden evvel suçu önleyici, hem de meydana geldikten sonra suçu cezalandırıcı boyutlarıyla etik kuralların uygulanabilirliği ve sürdürülebilirliği üzerinde pratik etkiye sahiptir.

İslam dini, kamu denetimi ile ilgili olarak, somut düzenlemeler getirmiş ve uygulamaya koyup kurumsallaştırmıştır. Kur'an'da zekât ile ilgili ayetlere bakıldığında, toplumun zengin ve fakir kesimlerini ilgilendiren bu ibadetin uygulanmasında *âmil* isimli, görevli memurlardan söz edildiği görülmektedir. “*Sadakalar (zekatlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar (âmil), 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.*”<sup>272</sup> Ayette sözü edilen zekât memurluğu mal ile ilgili bir ibadet olan zekâtın toplanması, kayıt altına alınması ve dağıtılması süreçlerinin takip edilmesi sorumluluğunu içermekte<sup>273</sup> ve bu sorumluluk karşılığında belirli bir ücret tayin edilerek bir tür müesseseseleşme örneği ortaya konmaktadır. Öte yandan, âmil unvanının Hz. Peygamber döneminden itibaren zekât ibadetiyle sınırlı kalmayıp, ganimet, fey, cizye, haraç gibi İslâm devletinin diğer gelir ve vergilerinin tarh, tahakkuk, tahsil ve taksimleri gibi idari ve mali konularla ilgili sorumluluk üstlenen kamu görevlileri için kullanıldığı görülmektedir.<sup>274</sup>

İslam düşünce ve medeniyetinde denetim hizmetlerinin kurumsallaşması söz konusu

---

<sup>270</sup> El-Kamer 54/54-55.

<sup>271</sup> Mahmûd b. İsmâil b. İbrâhim b. Mîkâil el-Hayrbeytî, **Dürretü'l- ğarra fi naşîhati's-selâfin ve'l-kuḍât ve'l-umerâ**, Riyad ts. I/210.

<sup>272</sup> et-Tevbe 9/60.

<sup>273</sup> Kurtubî, **el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân**, VIII/177, 178.

<sup>274</sup> Mehmet Erkal, “Âmil”, **DİA**, III/58, 59.

olduğunda genel olarak *hisbe* teşkilatı ve *muhtesip* unvanı ön plana çıkmaktadır. Muhtesip, yönetim tarafından, toplumun gidişatını gözlemlemek, kamunun işlerini tetkik etmek ve kamu yararını gözetmek için Devletin hukuk sisteminin içerisinde görev yapmak üzere atanan kişidir. Muhtesibin görev ve yetkisi denetlemek ve rehberlikte bulunmakla sınırlı olup, hüküm koyma ya da hükmün infazı yetkisi yoktur.<sup>275</sup>

Hisbe teşkilatı, fonksiyonel olarak toplumda doğru uygulamaların yaygınlaştırılmasını sağlamak, kötülüklerin ortaya çıkması halinde de bunların engellenmesini sağlamak üzere yapılandırılmıştır. Söz konusu yapılanma Kur'ân'ın "*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*"<sup>276</sup> ayetine dayandırılarak şekillendirilmiştir.<sup>277</sup>

İslam'da denetim sistemi kurumsallaştırılırken sadece dış denetim olarak bilinen fiilin gerçekleşmesi sonrasındaki denetim yapısı oluşturulmamış, aynı zamanda suçun oluşmasından evvel suçun meydana gelmesini engellemeye yönelik önleyici denetim mekanizması da kurulmuştur. Böylelikle hile, çıkarıcılık, aldatma ve haksız rekabet gibi uygulamalar daha meydana gelmeden engellenmiştir. Mekke'de Müslümanlar tarafından yönetilip denetlenen bir kamu düzeni yok iken Medine'de kamu otoritesi oluşmuş, bununla birlikte sosyo ekonomik hayat da gelişmişti. Gelişen sosyal ve iktisadi hareketlilikle birlikte hukuk ve ahlak dışı yollara tevessül edenler de bulunuyordu. Şehir merkezindeki satım yerlerine ürün getiren köylülerin şehre varıp rayiç bedeli öğrenmelerinden evvel yol güzergâhında kendilerine ucuz fiyat teklif edip piyasa değerinin altında mal alıp satan bazı tüccarların ortaya çıkması, gerçekte alıcı olmadığı halde açık artırmaya dayalı satışlarda satıcıyla anlaşmalı olarak yüksek teklif sunarak piyasayı kızıştıran kimselerin bulunması, bazı hayvan satıcılarının hayvanların daha bol süt verdiği izlenimi oluşturmak için koyunlarını uzun süre sağmamaları, karaborsacılık, tefecilik, ölçü ve tartıda hile gibi gayri meşru yollara başvurulması karşısında Hz. Peygamber döneminde etkin bir denetim yapısı oluşturuldu.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> İbrâhim b. Alî b. Muhammed, İbn Ferhûn, Burhânüdd'in el-Ya'merî, **Tebşiratü'l-hükkâm fî uşûli'l-akâziye ve menâhici'l-aḥkâm**, Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, I. Basım, 1986, s. I/19; Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî, el-Kalkaşandî, **Me'âşirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe**, III/36.

<sup>276</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>277</sup> Mâverdî, **el-Aḥkâmü's-sultânîyye**, s.349; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, **el-Aḥkâmü's-sultânîyye**, Dârü'l-kütübîl-'ilmiyye, II. Basım, Beyrut, 2000, s.284; Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, **Me'âlimü'l-kurbe fî talebi'l-ḥisbe**, Dârü'l-fünûn, ts, s. 7.

<sup>278</sup> Mâverdî, **age**, s. 368-369; Takiyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdi'l-Halîm İbn Teymiyye el-Harrânî, **Mecmû'u fetâvâ**, (Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım) Mecmeu'l-Melik Fahd, Medine 2004, s.

Hız. Peygamber, bizzat denetim faaliyetlerine öncülük etmiş, İslâm'ın ortaya koyduğu idâri, dîni, iktisadi ve ahlaki değerlerin uygulanışını yerinde gözlemlemiş, meşru olmayan davranışlardan insanları sakındırmıştır.<sup>279</sup> Bu konuya dair rivayetlerden biri şöyledir: “Hız. Peygamber bir gün çarşı pazarda gezerken bir buğday yığını görmüş, elini daldırdığında parmakları ıslaklığı hissetmişti. Gıdayı satan tüccara dönüp bu durumun izahını istedi. Satıcı, yağmurun yağması nedeniyle bu ıslaklığın oluştuğunu ifade edince Hız. Peygamber, “o halde bu ıslaklığı insanlar görüp bilsin diye yığının üst tarafına çıkarman daha uygun olmaz mıydı?” diye sordu. Akabinde de, “Bizi aldatan bizden değildir” dedi.”<sup>280</sup>

Bizzat denetim yapmakla yetinmeyen Hız. Peygamber, kadın ve erkek sahâbilerden bazılarını da denetim vazifesiyle görevlendirmiştir. Bu durum denetimin kurumsallaştırılması açısından önemlidir. Semrâ Binti Nüheyk, Şifâ Binti Abdillâh (bazı rivayetlerde Hız. Ömer tarafından görevlendirildiği nakledilmektedir), Abdullah b. Saîd b. Üsayhâ ve Ömer b. Hattâb<sup>281</sup> bu sahâbiler arasında isimleri zikredilenlerdir.

İslam düşünce ve medeniyetinde Hız. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra da denetim mekanizmaları güçlenmeye ve kurumsallaya devam etmiş, genel denetim ilkelerinin yanı sıra ticari, sinai, eğitsel ve diğer her bir meslek erbabı ve hizmet alanlarıyla ilgili denetim ilkeleri geliştirilmiş, denetim standartları ve denetçinin görevleri de belirlenerek belirli bir çerçeve oluşturulmuştur.<sup>282</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda da sunulduğu gibi, hesap verebilirlik ilkesi, Kur'an'da yönetim ahlakı mefhumunun temel ilkelerinden biri olup bu ilkenin etkin bir şekilde uygulanabilmesi için,

---

XXVIII/72-74.

<sup>279</sup> Bkz. **Müslim**, “İmân”, 164; **Ebü Dâvûd**, “Büyü”, 50.

<sup>280</sup> **Müslim**, “İmân”, 164; **Tirmizî**, “Büyü”, 72.

<sup>281</sup> Muhammed Abdülhayy b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasanî el-İdrisî, el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye ve'l-'amâlât ve's-şînâ'ât ve'l-metâcir ve'l-hâletü'l-'ilmiyye elletî kânet 'alâ 'ahdi te'sîsî'l-medeniyyeti'l-İslâmiyye fî'l-Medîneti'l-münevvereti'l-'aliyye, II. Basım, (Thk. Abdullah Hâlidî) Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, s. I/240; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî el-Mu'cemü'l-kebîr, (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Kahire, ts, XXIV/311.

<sup>282</sup> Bkz. Abdullah b. Nasr b. Abdillâh, Ebü'n-Necîb Celalüddîn el-Adevî, **Nihâyetü'r-rütbeti'z-zarîfe fî talebi'l-hisbeti's-şerife**, Lecnetü't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, ts; Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, **age**, s. 8; Richard Witmann, **The Muhtasib in Seljuk Times: Insights For Chancery Manuals**, The Oxford Handbook of Islamic Law, (edt. Anver M. Emon, Rume Ahmed) Oxford Universty Press, 2018, s. 342-348.

kamunun tasarruflarında şeffaflığın sağlanması ve kamu yetkisinin istismarına karşı etkin bir denetim sisteminin oluşturulması kaçınılmazdır. Aksi halde yönetim ahlakı prensiplerini etkisizleştirecek durumlar ortaya çıkacaktır ki tezimizin bir sonraki bölümünde, yönetimin ahlakiliği konusunda yaşanabilecek aksaklıklar detaylandırılacaktır.

## 2.4. Adalet

Yönetime ahlaki bir bakış açısı getirme ya da yönetime dair ilkeleri tespit etmeye dair çalışmalara bakıldığında, adalet ilkesinin öncelikli konumu dikkati çeker. Bununla birlikte, adalet kavramının, hukuki yönünün yanında, yönetime dair değerler ve ahlaki ilkeler açısından da ele alınmasına ihtiyaç vardır.

*Adalet*, İslam'ın temel ilkelerinden olan *tevhid* ile bağlantılıdır. “Adalet, her şeyi mertebesine vaz’etmek ve hakkı yerine koymaktır ki bağıyın, ta’biri aherle zulmün zıddıdır. Adil, insaf ve hakkaniyet ve istikamet mefhumlarını tazammun eden bir denkleştirme ki terazinin dili gibi ifrat ile tefrit beyninde bir noktai tevhid ve istikamet olarak tarafeyninde muadele denilen bir muvazenet ifade eder. Bundan dolayı adalete ve adalet düsturlarına *mizan* dahi ıtlak olunur. Yani adalet nizâm-ı âlemdir ve amel ve taatte mikdarı vacib olan bir fazileti ahlakiyyedir ve adlin başı tevhidi ilahiyedir.”<sup>283</sup> Diğer tüm ilkelerin de terazisi olan adalet, ‘üssü’l-esâs / esasların esası’ olarak kabul edilir.<sup>284</sup>

Kur’an’a göre adalet, bizzat kaynağı Allah’ın *el-Adl* ismine dayanan vazgeçilmez bir prensiptir. Allah Teâlâ adildir; hem dünya hayatında hem de ahirette insanlar arasında adaletle hükmeder.<sup>285</sup> O, kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyiz.<sup>286</sup> Kâinatı bir denge ve ölçü içerisinde yaratmış, bu adalet ekseninin korunmasını murad ederek elçiler ve kitaplar göndermiştir.<sup>287</sup> Hz. Peygamber’e “Eğer hüküm verirsen, aralarında adaletle hükmet.”<sup>288</sup> “De ki, Rabbim adaleti emretti.”<sup>289</sup> şeklinde adaletle davranma ve hükmetmeye yönelik emirler vermiştir. Ayrıca tüm insanlara adaleti temel bir ilke ve iyi insan olmanın vazgeçilmez bir prensibi olarak öğütlemiştir: “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın

---

283 Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, IV/3117.

284 Ejder Okumuş, “Osmanlılar’da Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi”, **Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Mart 2005, Sayı: 5, s. 45-50.

285 Yûnus 10/47, 54; el-Enbiyâ 21/47.

286 el-Bakara 2/286.

287 el-Hadîd 57/25; er-Rahmân 55/7-8; el-İnfîtâr 82/6-8.

288 el-Mâide 5/42.

289 el-A‘râf 7/29.



*sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, takvaya daha yakındır.*”<sup>290</sup>

Esmâ-i Hüsna’ya bakıldığında, Allah’ın isimleri arasında *el-Adl* kelimesinin yanı sıra benzer anlamdaki *el-Muksit* isminin de kullanıldığı görülür.<sup>291</sup> Onun kendi zâtını bu isimlerle tanımlaması, yukarıda ifade edilen adalet- tevhit ilişkisine işaret etmektedir.

İslam dini adaleti sadece dini / ahlaki bir ilke olarak görmemiş, aynı zamanda toplumsal boyutu da gözeterek hukuki ona nitelik kazandırmıştır. Sahabilerden Ubâde b. es-Sâmit’in hicret öncesindeki biatında, “*nerede olurlarsa olsunlar adaleti dile getirmeleri ve bu konuda hiç kimsenin kınamasından korkmamaları*”<sup>292</sup> şeklinde bir ifade kullanarak ahitleştiklerine dair anlatımı, adaletin hukuki ve toplumsal boyutunu teyit etmektedir.

Dini kaynaklarda çok kapsamlı bir şekilde ele alınan adalet kavramının, yönetim ahlaki perspektifinden bakıldığında dört başlık altında derlendirilebileceği görülmektedir. Çağdaş dönem yönetim etiği çalışmalarında adalet kavramına alternatif olarak ortaya çıkan ‘eşitlik’, ‘denklik’, ‘ölçülülük’ ve ‘tarafsızlık’ gibi ifadelerin de adalet kavramının anlam çerçevesi içerisinde değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu bakış açısıyla adalet kavramı; a) Eşitlik / denklik b) Denge / itidal c) Hakkaniyet / insaf d) Tarafsızlık şeklinde tasnif edilerek incelenmiştir. Esasen böyle bir tasnif, aynı zamanda ahlaki ilkelere dayalı bir yönetim sisteminin somut olarak ortaya konabilmesine de katkı sunacaktır.

#### **2.4.1. Eşitlik/Denklik**

Yönetimler kamuya ait imkanlarla var olur ve bu imkanları toplumun hizmetine sunma vazifesiyle teşkil edilirler. Başka bir anlatımla, toplumun kamu imkanlarından ölçülü ve dengeli şekilde yararlanmaya olan ihtiyacı, insanları bir yönetim kurmaya sevk eder. Dolayısıyla yönetimlerin kamu imkanlarının kullanılması konusundaki tutumları onların ahlakiliğini belirleyen en önemli ölçülerdendir. Adalet kelimesinin içerdiği eşitlik ve denklik vurgusu tam da bu noktada önem arz etmektedir.

Adaletin asli anlamları, ‘eşitlik’, ‘eşit olarak paylaşmak’, ‘denklik’, ‘aynılık’, ‘eş ve benzer olmak’ şeklinde sayılmıştır.<sup>293</sup> ‘Bir kimseyi başka bir kimseye denk tutmak ve aralarından birine meyletmemek’, ‘iki varlığı eşitlemek’, ‘birisini diğerinin benzeri kılmak’ gibi manalar,<sup>294</sup> adalet sözcüğünün kökü olan *adl* kelimesinin anlamlarındandır.

Kur’ân-ı Kerîm’deki: “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden

---

290 el-Mâide 5/8.

291 **Tirmizî**, “Deavât”, 82.

292 **Nesâî**, “Biat”, 4.

293 İsfahânî, “a-d-l”, **el-Müfredât**, s. 551-552.

294 İbn Manzûr, “a-d-l”, **Lisânü’l-‘Arab**, X/61

Allah’a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler, başka şeyleri Rablerine eş tutuyorlar (يعدلون).<sup>295</sup> ayetiyle adl kelimesinin bu anlamı kast edilmektedir. Aynı şekilde, Nisâ Sûresi’nin 129’uncu ayetindeki ان تعدلوا ibaresinde de kast edilen, adaletin tam eşitlik ve denklik anlamıdır.<sup>296</sup>

Yönetim ahlakı açısından bakıldığında, yönetilene hizmet için var olan yönetimin ve yöneticinin, ilk eşitlik alanının varoluşsal boyutta olduğu görülür. Allah, insan türünü yaratırken, meleklerine; “*Ben yeryüzünde bir halife yaratmaktayım*”<sup>297</sup> buyurmuştur. Kur’an, hem burada hem de insanları “*yeryüzünün halifeleri*” olarak yarattığına işaret eden diğer ayetlerde<sup>298</sup> belirli bir sınıf veya zümre ayrımı yapmadan, yaratılış itibarıyla tüm insanların yönetim sorumluluğunu üstlenme potansiyeliyle var edildiğini ortaya koyar. Tüm insanları eşit bir biçimde muhatap alır. Böylece insan, *Allah’ın kulu* vasfı dışında başkaca bir ek niteliğe ihtiyaç duymadan, içinde yaşadığı dünyayı şekillendirme ve yönetme görevini üstlenir.

Kur’an’da ilahi emirlere muhataplık bakımından bireylerin tam bir eşitlik ilkesi ile karşı karşıya olduğu, yapılan bir hatanın cezası veya iyiliğin sevapla karşılık bulmasında da tam bir eşitliğin söz konusu olduğu görülür. Burada erkek-kadın gibi cinsiyete dayalı, Arap-Acem gibi ırka dayalı, zengin-fakir gibi ekonomik statüye dayalı, bedevî-hadarî gibi sosyal statüye dayalı, zenci-beyaz gibi fiziksel özelliklere dayalı ayrımlar, yaratılış gayesine uygun kabul edilmez. Sorumluluk, akıl ve irade sahibi tüm bireyleri kapsar. Hukuki ehliyeti haiz herhangi bir kimsenin sorumluluktan muafiyeti söz konusu değildir. Ümmü Seleme’nin (ö. 62/681) “*Ey Allah’ın Resûlü, Allah’ın, hicret hususunda kadınlarla ilgili hiçbir şey buyurduğunu duymadım!*” şeklindeki ifadesinden sonra nazil olan<sup>299</sup> “*Rableri, onlara şu karşılığı verdi: Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Hicret edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolumda eziyet görenler, savaşanlar ve öldürülenlerin de andolsun, günahlarını elbette örteceğim. Allah katından bir mükâfat olmak üzere, onları içinden ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Mükâfatın en güzeli Allah katındadır.*”<sup>300</sup> ayeti, konumuza örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde “*Mümin olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.*”<sup>301</sup> ayeti de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

---

295 el-En‘âm 6/1.

296 Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I/572; Elmalılı, **Hak Dini**, I/1487.

297 el-Bakara 2/30.

298 en-Neml 27/62; el-Fâtır 35/39.

299 İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm, II/182.

300 Âl-i İmrân 3/195.

301 en-Nisâ 4/124.

Ceza sorumluluğu açısından da bakıldığında cezaların uygulanmasında her anlamda eşitliğin gözetilmesi gerektiği Kur'an'da ön plana çıkar. Öyle ki, cezaların uygulanmasında herhangi bir nedenle eşitliğe aykırı uygulamalara yer verilmesi *cahiliyye hükmünü istemek* şeklinde tanımlanmıştır. “Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah'ınkinden daha güzeldir?”<sup>302</sup> ayetinin tefsirinde müfessirler, Yahudiliğe mensup Benî Kurayza ve Benî Nadîr kabilelerinin ölüm cezasıyla ilgili olarak dinin herkes için eşit uygulanmasını emrettiği cezai hükümlerin kişilerin zengin ya da fakir, asil ya da sıradan olmaları gözetilerek, sınıflara göre iltimaslı olarak uygulanmasını istemeleri üzerine bu ayetin nazil olduğu rivayetine yer vermişlerdir.<sup>303</sup>

Benzer şekilde, “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”<sup>304</sup>, “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.”<sup>305</sup> ayetleri de ceza sorumluluğu açısından ayırım gözetilemeyeceğine işaret eder. Ortada bir suç varsa, bunun cezası olarak belirli bir ölçü konulduğunda, miktarın farklı olması söz konusu değildir.

İslam dininin iyiliğe, doğruya, adalete veya hakkaniyete dair tüm yükümlülüklerini kapsayıcı şekilde ifadeler içeren şu ayete bakıldığında da tüm inananların, farklılıkları üzerinden değil, yalnızca ortaya koydukları inanç, amel ve değerlerle itibar görecekları anlaşılmaktadır. “Şüphesiz Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar, mümin erkeklerle mümin kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah'a derinden saygı duyan erkeklerle, Allah'a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah'ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”<sup>306</sup>

Yönetimin kamu adına toplum hukukunu koruma görevi dikkate alındığında Kur'an'da eşitlik ilkesinin tüm alanlar ve tüm kesimler için ayrımsız şekilde uygulanması gerektiğine dair anlatımlara rastlanır. Temel hak ve hürriyetlerin korunması ve dokunulmazlıklar konusunda da eşitlik ilkesinden

---

<sup>302</sup> el-Mâide 5/50.

<sup>303</sup> Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I/641; Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân**, VI/614; Elmalılı, **Hak Dini**, II/1703.

<sup>304</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>305</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>306</sup> el-Ahzâb 33/35.

söz etmek mümkündür. “İlahi vahyin temel gayelerinden birisi, insanın doğuştan sahip olduğu beş tabii hakkı korumaktır. Din, can, akıl, nesil ve mal dokunulmazlığı olarak sıralayabileceğimiz bu beş temel hürriyet konusunu *eşitlik* imgesi yönetir.”<sup>307</sup> Hz. Peygamber’in beyanıyla; “*Her Müslüman’ın bir başka Müslüman’a kanı, malı ve ırzı (ıffet ve haysiyeti) haramdır!*”<sup>308</sup>

“Sosyal hayatta karşımıza çıkan eşitsizliklerin ve hak ihlallerinin aksine, İslam’ın özünde insanın canı, bedeni ve toplumsal saygınlığı her türlü isnat, istismar ve şiddetten korunmuş; mülkiyet hakkı koşulsuz şekilde tanınmış, inanç dünyası dokunulmaz kabul edilmiş, nesliyle arasındaki doğal ve medeni hukuk muhafaza edilmiştir.”<sup>309</sup> İslam’ın kısas ile ilgili hükümlerinin hikmetlerine bakıldığında da katledenin hukuku kadar maktulün yaşam hakkının da eşit şekilde gözetildiği ve dokunulmaz kabul edildiği görülmektedir.<sup>310</sup>

Allah katında tüm insanlar adeta bir tarağın dişleri gibi eşittir: “Ey insanlar! Allah cahiliye gururunu ve atalarla övünme âdetini kaldırmıştır. İnsanlar iki gruptur: Birincisi iyi, takva sahibi ve Allah katında değerli olan kişi, diğeri ise günahkâr, isyankâr ve Allah katında değersiz kişidir. Bütün insanlar Âdem’in oğullarıdır. Ve Allah, Âdem’i topraktan yaratmıştır.”<sup>311</sup> “Eşitliğin bozulması, birinin öne geçmesi, değer ve saygınlık elde etmesi, sınıf, statü, cinsiyet ve benzeri özelliklerle değil, Allah’tan sakınma duygusundaki derinlikle mümkündür.”<sup>312</sup> “Allah katında en değerli olanınız, en derin takva bilincine erişmiş olanınızdır.”<sup>313</sup> hükmü de bunu tespit etmektedir.

Eşitlik anlamıyla adalet, hukuk önünde eşitliğin yanı sıra, Yüce Yaratıcı tarafından herkese verilmiş olan özelliklere/farklılıklara saygıyı, dolayısıyla manevi bir eşitliği de ifade eder.<sup>314</sup> Bu yönüyle eşitlik, adalet kavramının alternatifi değil, onun anlam evreni içinde değerli hale gelen bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Adaletin eşitlik ve dengeyi vurgulayan boyutu yönetimin ahlakiliği konusunda şöyle bir netice ortaya koyar: Yönetim tüm vatandaşları eşit gören, hukukun önünde herkesi eşit tutan, imtiyazlı veya iltimaslı birey yahut grup kabul etmeyen, her türlü ayrımcılıktan uzak durarak tüm insanları bir tarağın

---

<sup>307</sup> Huriye Martı, “Toplumsal Cinsiyet Tablosunda Perspektifin Eşitlikten Adalet Kayışı - Dini Referanslar Eşliğinde Bir Okuma Denemesi”, **KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 01, 2015, s. 142.

<sup>308</sup> **Müslim**, “Birr ve Sıla”, 32.

<sup>309</sup> Martı, **age**, s. 142.

<sup>310</sup> Bkz. Elmalılı, **Hak Dini**, I/603.

<sup>311</sup> **Tirmizî**, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 49.

<sup>312</sup> Martı, **age**, s. 142.

<sup>313</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>314</sup> Martı, **age**, s. 147.

dişleri gibi eşit görüp eşit davranan bir yapıda olur ise bu yönetimin ahlaki bir yönetim olduğunu söylemek mümkündür. Aksi halde ise yönetimin ahlakla ilişkisinden söz etmek mümkün değildir.

#### 2.4.2. Denge/İtidal

Yönetimin ahlakiliğinin bir diğer unsuru, yönetim sisteminin ve yöneticilerin iş ve işlemleri denge ve itidal içerisinde yapmalarıdır. Çünkü adalet aynı zamanda “dengeli ve ölçülü olmak, ifrat ve tefritten uzak kalmak, haddi aşmamak, itidal üzere davranmak” anlamına gelir.<sup>315</sup> Kur’an’ın “*Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü kılan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?*”<sup>316</sup> ayeti ile “(Allah) göğü yükseltti ve ölçüyü koydu. Ölçüde haddi aşmayın. Tartıyı adaletle tutun, terazide eksiklik yapmayın!”<sup>317</sup> ayetinde kelimenin bu anlamı kullanılmıştır. Müfessirler bu ayette geçen *mîzân* kelimesinin adalet ve hukuk gibi anlamlara geldiğini belirtir.<sup>318</sup>

“Mutedil olmak, hak ve sorumlulukların dengeli ve ölçülü dağıtımına ve terazi misali bir tarafa yüklenmeyen niteliğine işaret eder.”<sup>319</sup> Yukarıda zikredilen ayetler bir yandan insanın yaratılışındaki ahenk ve denge ile ahlaki davranışları arasında benzetme yaparken,<sup>320</sup> diğer yandan evrendeki ahengi ve uyumu anlatarak, insanlara da iş ve işlemlerinde ölçülülüğü, dengeyi ve itidali önplana çıkarmayı temsili olarak öğretir.<sup>321</sup>

Yönetimin adaletle ilişkisinde ölçülülük, alınan kararların ve yapılan uygulamaların hukuka riayet edilerek ve orantılı olmasını ihtiva eder. Ahlaklı yönetim, iktisadi, adli, siyasi kararlarında kamu yararı ile toplum imkanları arasında denge kurar. Suça karşılık gelen cezanın belirlenmesinde ölçülü davranır. Suç ve ceza arasındaki orantıyı korur. Ne gereğinden fazla mütesahil davranarak iltimasa alan açar, ne de gereğinden fazla katı davranarak gadre ve mağduriyetlere sebep olur. Kur’an’ın bu hassas dengeyi gözetmeyi emreden ayetlerinden biri şöyledir: “*Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmeler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir. O halde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın, (fakat ileri gitmeyin). Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah kendine*

---

315 İbn Manzûr, “a-d-l”, **Lisânü’l-‘Arab**, X/61; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “a-d-l”, **eş-Şihâh fi’l-luğa**, (Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dârü’l-ilm, Beyrut 1987 s. 202.

316 el-İnfitâr 82/6-8. Âyette geçen “**عَدْلًا**” ifadesinin insanın yaratılışında gözetilen ölçülülük, orantı ve denge anlamına geldiğine dair açıklamalar için bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/716; Kurtubî, **el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân**, XIX/246.

317 er-Rahmân 55/7-9.

318 Kurtubî, **age**, XVII/154; Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/444; Begavî, **Me‘âlimü’t-tenzîl**, VII/442.

319 Marti, **age**, s. 142.

320 İbn Kesîr, Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm, VIII/343.

321 Kuşeyrî, **Le’â’ifü’l-işârât**, III/504.

*karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.*<sup>322</sup> Bu ayet, Mekke’li müşriklerin haram aylarda savaş yasağını ihlal etmeleri halinde Müslümanların da bu aylarda savaşmalarının, mütekabiliyet prensibi gereği, meşru bir hak haline geleceğini ortaya koymuş, bununla birlikte hakkın elde edilmesinde denge ve itidalin korunması ve aşırı gidilmemesini emretmiştir. Anlatım sırasında dengeyi korumanın takva kavramıyla ilintilendirilmesi de alınan kararın ve gerçekleştirilen uygulamanın dini, vicdani ve ahlaki boyutlarının gözetilmesine işaret etmiştir.

Ölçülülüğün adalet prensibi ile irtibatı eşitlik ilkesinden farklılık içerir. Denge ve itidalin gereği, birebir eşitliği ihtiva ettiği gibi yeri geldiğinde iyi olanı desteklemek anlamında ağırlığı o tarafa vermeyi, kötü olanı engellemede de aynı şekilde eyleme orantılı davranmayı gerektirir. Bu anlamda bir iyiliğin karşılığını fazlasıyla vermek dengeye aykırı olmadığı gibi, kötülük yapan kişinin cezasında hafifletmede bulunulması da ölçülülük ilkesiyle çelişmez.<sup>323</sup>

“Dengenin korunması aynı zamanda bir bütünlük mesajı da içermektedir. Zira ölçülülükte, ifrat ve tefrit gibi aşırı uçlara savrulmadan, bir orta noktada buluşma ve ölçülü bir ilişki içine girme fikri vardır. Yönetimle toplumun arasında oluşan bu ölçülü ilişki, huzur, güven ve inan gibi vicdani değerleri güçlendirerek toplumun yönetime atfettiği ahlakiliği de etkileyecektir.”<sup>324</sup>

#### 2.4.3. Hakkaniyet/İnsaf

Yönetimin bir sistem olarak adaleti benimsemiş ve buna göre yapılandırılmış olması tek başına yeterli değildir. Sistemin asli unsurları olan yöneticilerin adil, hakkaniyetli ve insaf sahibi olmaları da zorunludur. Bu nedenle, adaletin yönetim sisteminden ziyade yöneticilerin şahsında ortaya çıkan hakkaniyet ve insaf boyutunun üzerinde dürmek gerekir.

Adalet kavramının içerdiği önemli anlamlardan biri, “قسط” “k-s-t” fiili ve türevlerinde yerleşik bulunmaktadır. Kelime anlamı itibariyle “hakkaniyet, hikmet, her şeyi yerli yerine koymak, herkese hak ettiğini vermek, kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklememek”<sup>325</sup> manalarına gelen kıst kelimesi, قسط formunda kullanıldığında “hak ve insafa aykırı hareket ederek başkasının hakkını ihlal etmek, zulmetmek” manasını ifade ederken, أَقْسَط çekimiyle kullanıldığında “insaf ve hakkaniyete aykırı olan durumu gidermek” anlamını ifade eder.<sup>326</sup> Bu yönüyle kıst kelimesi Kur’an’da adaletin hakkaniyet ve insaf boyutunu ve bu boyutun ihlalinin zulümle eşdeğer olacağını anlatmaktadır.<sup>327</sup>

---

322 el-Bakara 2/194.

323 Bkz. el-İsfhânî, “a-d-l”, el-Müfredât, s. 552.

324 Bkz. Martı, age, s. 143.

325 İbn Manzûr, “a-d-l”, Lisânü’l-‘Arab, X/61.

326 Zemahşerî, Keşşâf, IV/366.

327 el-İsfhânî, “k-s-t”, el-Müfredât, s. 670.

İslam’a göre Allah Teala hem bu dünyada yeryüzünün dengesini, herkese hakkını vermenin aracıları olan adalet terazisi ile gerçekleştirir,<sup>328</sup> hem de ahiret yurdunda insanın davranışlarının karşılığını hak ve insaf ölçülerine göre, *kıst ile* verir.<sup>329</sup> Hak, adalet ve insaftan saparak *kasitünden* olanlar cehenneme odun kılınacaklardır.<sup>330</sup>

Peygamberler, insanlara diğer erdemler konusunda öncü ve örnek olmak üzere gönderildikleri gibi, adalet ve hakkaniyetin de öncülleri olmakla yükümlü tutulmuşlardır. “(Ey Muhammed!) Bundan dolayı sen çağrıya devam et ve emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Onların hevâ ve heveslerine uyma ve şöyle de: “Ben, Allah’ın indirdiği her kitaba inandım ve aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum.”<sup>331</sup> ayeti bu sorumluluk alanına örnek olarak verilebilir.

Her insanı kendine özgü karakteri, düşünce ve hayal dünyası, inanç ve idealleri, öncelikleri ve kabiliyetleri, ilgi ve tecrübeleriyle var eden Allah, insanı anlama gayretinden, empatiden, iyi niyetten, nesnellikten ödün vermemeyi öğütler<sup>332</sup>. Bu anlamda hakkaniyet ve insaf anlamıyla kıst, adaletin maddi unsurlarını gerçekleştirmekle birlikte, “kalben ve vicdanen de adil olmak” nüansını ortaya koyar. “Her hak sahibine hakkını ver.”<sup>333</sup> buyuran Hz. Peygamber’in ifadesi de hakkaniyeti korumayı emreder.<sup>334</sup>

Topluma bir hizmet aracı olarak yönetimin ahlaki amacı, insanlar arasında hakkaniyet ve insaf duygusunun oluşmasını sağlamaktır. “Allah, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaleti yerine getirmenizi emretmektedir.”<sup>335</sup> ayeti, adaletin emanet olduğu vurgusunu yaparken, adaleti ve hakkaniyeti ikame etme sorumluluğunu üstlenenlerin, bunun ilahi bir sorumluluk olduğu bilinciyle hareket etmelerini de emreder. Zikredilen ayetin dinin ve şer’in tüm ahkâmını kuşatan bir çerçevesinin bulunduğunu vurgulayan Kurtubî (ö. 671/1273), bu sorumluluğun başta yöneticiler olmak üzere Müslüman toplumun her bireyinin omuzlarında olduğunu belirtir. Ayrıca adalet, sadece siyasi ve idari konularla sınırlı olmayıp, ibadetler, hüküm ve hayatın diğer alanlarında da geçerli bir kıstastır.<sup>336</sup>

“İslâm’ın öngördüğü adalet, birey ve toplumların istek ve heveslerine göre belirlenmeyen;

---

328 er-Rahmân 55/9.

329 Yûnus 10/4.

330 Bkz. Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, V/171-172.

331 Şûrâ 42/15.

332 Martı, *age*, s. 144.

333 *Buhârî*, “Savm”, 51.

334 Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, VIII/177.

335 en-Nisâ 4/58.

336 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Şur’ân*, V/255, 256.

sevgi ve nefretlere göre yönünü çizmeyen; akrabalık ve yakınlık bağlarına göre ayarlanmayan; ırk, dil, din, mezhep, meşrep, yaş, cinsiyet ve statü farkı gözetmeyen ahlaki bir değerdir.”<sup>337</sup> Bununla birlikte adaletin pratik değeri de vicdani boyutu kadar önem arz eder.

Hakkaniyet ve insafın zıddı olan *cevr* ve *tuğyan* gibi kelimeler, başkalarının hak alanına girmek, onun sınırlarını ihlal ederek, buradan kendisine pay almak anlamını ifade eder.<sup>338</sup> Kur’an ise hakkaniyet ve insaf noktasında tam bir istikameti sağlamayı emreder. “*dosdoğru olan (müstakim) teraziyle ölçün*”<sup>339</sup>

“Hz. Peygamber adalete şiddetle tutunmuş, insanları ona davet etmiş ve adaleti elden bırakmamalarını tavsiye etmiştir. Çünkü toplum ancak adalet sayesinde düzene girer.”<sup>340</sup> “Onun peygamberliği, cahiliye gibi bir barbarlık ve zulüm kültüründen hak ve adaleti hâkim kılan bir sosyal düzene geçişin benzersiz örneklerine şahittir. Vahiyden hayata, sözden eyleme, teoriden pratiğe yol bulan bir adalet prensibi, Hz. Peygamber ile anlaşılır ve yaşanılır hale gelmiştir. Onun yönetim uygulamalarına bakıldığında, bu yaşanmışlığın en bariz göstergeleriyle karşılaşmak mümkündür.”<sup>341</sup>

#### 2.4.4. Tarafsızlık

Kur’an’ın inşa etmek istediği ahlaki yönetim, yönetilenler karşısında tam bir nesnelliğe ve tarafsızlığa sahiptir. Haklardan yararlanmada yahut yoksun bırakmada temel kriter hukuktur. Bu nedenle Kur’an’ın adalet perspektifi içerisinde tarafsızlık önemli bir yer tutar. Çünkü adalet, her zaman ve koşulda taraf tutmadan, hak ölçülerini dikkate alarak, doğru ve insafı davranabilme yeteneğidir. Dürüst ve tarafsız bir seyirci misali, kendinin başkası ile olan ilişkilerini, dışarıdan izlediği iki şahıs arasındaki münasebetler gibi değerlendirebilmektir.<sup>342</sup>

Adalet ilkesinin ayakta tutulmasını önemle vurgulayan Kur’an, tarafsızlığı etkileyebilecek tüm unsurlardan arınarak söz ve davranışta bulunmayı gerekli kılar. “*Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. Onlar fakir de olsalar, zengin de olsalar (adaletten vazgeçmeyin), Allah, onların hukukunu koruma hususunda daha doğru davranır. Sakın kişisel istek ve arzularınızın peşinden giderek*

---

<sup>337</sup> Martı, **age**, s. 146.

<sup>338</sup> el-İsfehâni, “k-s-t”, **el-Müfredât**, s. 670.

<sup>339</sup> el-İsrâ 17/35.

<sup>340</sup> Yusuf Açikel, “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajlarından “Adalet” Prensibi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VI. Kutlu Doğum Sempozyumu**, Isparta 2003, s. 76.

<sup>341</sup> Martı, **age**, s.146.

<sup>342</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da Adalet Psikolojisi -Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler”, **Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, 2012, s. 61.



de adaletten sapmayın, şayet böyle bir tutum sergileyerek bükür ya da vazgeçerseniz, Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”<sup>343</sup> ayeti, tarafsızlığa dair kapsamlı bir çerçeve ortaya koyar. Buna göre, bireysel çıkarlar, akrabalık hukuku, soy-sop veya ırk birliği ya da farklılığı, zenginlik ya da fakirlik, keyfi durumlar ve benzeri her türlü çıkar çatışmasından doğabilecek sapmalar karşısında, sağa veya sola bakmadan, tam anlamıyla bir tarafsızlığı sağlamak, sadece bir emir olarak ortaya konmamış, aynı zamanda bunun birey ve toplum huzuru için çıkış yolu olduğu anlatılmıştır.<sup>344</sup>

Tarafsızlık ilkesi, kişisel olarak zarar görülen durumlarda veya muhatabın daha önceki eylemleriyle verdiği zararlar bulunsa bile korunması gereken vazgeçilmez bir ilkedir.<sup>345</sup> “Bir topluluğa olan öfke ve kininiz, sizi âdâletli davranmamaya yöneltmesin. Adil olun; adaletli olmak, takvaya daha yakındır.”<sup>346</sup> ayeti, adaletin tarafsızlık boyutunu açıkça ortaya koymaktadır. Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), bu ayetin tefsirinde şu yaklaşıma yer vermektedir: “Bir kavme duyduğunuz öfke kesinlikle sizi onlar aleyhinde adalete aykırı şahitlik yapmaya, iftira atma, işkence yapma, vücut bütünlüğüne zarar verme, kadınları veya çocukları öldürme ya da daha önce yapılmış bir anlaşmayı bozma gibi hiçbir eyleme sevk etmesin. Adaletli olunuz. Çünkü adaletli olmanın aynı zamanda takva sahibi olmak açısından bir değeri vardır.”<sup>347</sup> Dolayısıyla, hukuk ve hakkaniyet kurallarının karşı tarafın tüm aşırılıklarına, zulümlerine ve haddi aşmalarına rağmen adaletle uygulanmasını emreden Kur’an, adaletle takva kavramını ilişkilendirerek, hukuk kurallarının uygulanmasında tarafsız davranmanın aynı zamanda dini ve ahlaki bir prensip olduğunu hatırlatmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm tarafsızlık ilkesini gözetmeyip, kişinin kavmi, topluluğu, mezhep veya meşrebi gibi nedenlerle hukukun uygulanmasında yanlı davranma taleplerini *cahiliyye* hükmünü istemek olarak betimler. Buna göre tarafsızlığı çeşitli sübjektif nedenlerle ihlal etme talepleri aynı zamanda İslam’dan geriye gidiştir. “Aralarında, Allah’ın indirdiği ile hükmet. Onların arzularına uyma ve Allah’ın sana indirdiğinin bir kısmından (Kur’an’ın bazı hükümlerinden) seni şaşırtmalarından sakın. Eğer yüz çevirirlerse, bil ki şüphesiz Allah, bazı günahları sebebiyle onları bir musibete çarptırmak istiyor. İnsanlardan birçoğu muhakkak ki yoldan çıkmışlardır. Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah’inkinden daha güzeldir?”<sup>348</sup> ayetinin tefsiri bağlamında nüzûl sebebi olarak yer verilen rivayetlere bakıldığında söz

---

343 en-Nisâ 4/135.

344 İbn Kesîr, Tefsîrü’l-‘Kur’âni’l-‘azîm, II/433.

345 Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, XI/320.

346 el-Mâide 5/8.

347 Ebüssuûd Efendi, **İrşâdü’l-‘akli’s-selîm**, III/12.

348 el-Mâide 5/49,50.

konusu ayetlerin bazı ayrıcalık talepleri üzerine nazil olduğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre Yahudi ruhbanlar kendilerini toplumdan ayrıcalıklı görüyor ve bunu bir imtiyaza tahvil etmek istiyorlardı. Hz. Peygamber'e gelerek onun İslam davetini kabul edebileceklerini, kendilerinin toplumun gözettiği kimseler olduklarını, bu nedenle toplumun diğer kesimlerinin de kendilerine bakarak Müslüman olacaklarını belittikten sonra bunu bir imtiyaz şartına bağlamışlardır. Buna göre kendi kavimleri ile aralarında olan hukuki kararlarda ruhbanlar lehine ayrıcalık tanınacaktır. Ancak Hz. Peygamber bunu açık biçimde reddetmiş ve bu ayet nazil olmuştur.<sup>349</sup> Benzer şekilde câhiliyye dönemi Araplarının hükmün uygulanmasında tarafsızlık gözetmedikleri, üst tabaka ve alt tabaka şeklindeki sınıfsal ayrıma göre hükümleri uyguladıkları, Yahudilerin de zayıf ve fakirlere uyguladıkları hükümlerle güçlü ve zengin kimselere uyguladıkları hükümler arasında tarafgirlik gösterdikleri bilinmektedir.<sup>350</sup>

Yukarıdaki anlatımlardan adalet prensibinin İslam'ın yönetim anlayışının vazgeçilmez özü olduğu belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tam bir eşitlik anlayışı içerisinde tarafsız, hakkaniyetli ve ölçülü davranan bir yönetim, insanlığın içerisinde bulunduğu ahlaki buhranların ortadan kalkması, yönetimlere duyulan güvensizliğin azalması ve birey-toplum-devlet ilişkisinin güçlendirilmesi açısından önemli bir beklentiye karşılık gelmektedir. Çünkü adil ve ahlaklı yönetim sistemlerinin olmadığı yerde insanların bireysel olarak ahlaki değerleri korumaya çalışmaları zayıf kalmakta ve bir sosyal ahlak inşa edilememektedir. Bu durum, bireysel çabaların sonucu değiştirememesi gerçeğiyle insanları yüzleştirmekte, zamanla da vazgeçişlere neden olmaktadır. Bu nedenle adaletin tüm boyutlarını dikkate alarak ortaya konacak yönetim sistemleri ve anlayışları, çağımızın en önemli ihtiyaçlarındanır.

## 2.5. Merhamet

İnsan, yönetimin var oluş nedenidir. Kurulan sistemlerin, yapılan düzenlemelerin hepsinin amacı ve amacı insandır. Bir sistem olarak yönetimin, insanı ve insanlığı merkeze alan bir yapıda olması gerekir. Yönetimin insaniliğini ifade eden kavram ise merhamettir. Bu nedenle, yönetim ahlakı açısından gerek yönetim sisteminde gerekse yöneticide hâkim olması gereken zihniyet kodlarından biri olan merhamet prensibinin ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim Müslüman toplumu birbirine sabrı ve merhameti tavsiye eden insanların oluşturduğu bir cemiyet olarak tarif etmiştir.<sup>351</sup> Kur'an'da merhamet kelimesinin kökü olan رَحِم fiilinden

---

<sup>349</sup> Begavî, **Me'âlimü't-tenzîl**, II/58; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmî er-Râzî, **Tefsîrü'l-Şur'ânî'l-azîm**, (thk. Es'ad Muhammed et-Tîb), Suudi Arabistan 1998, IV/1154.

<sup>350</sup> Bkz. Kurtubî, **el-Câmi' li-ahkâmî'l-Şur'ân**, VI/214.

<sup>351</sup> el-Beled 90/17-18.

türeyen “rahmet” kelimesinin 114 yerde, kelimenin diğer türevlerinin ise 200’den fazla yerde kullanılmış olması, konunun İslam dini açısından önemini ortaya koymaktadır. Gerek İslâm dininin ve ilâhî vahyin gönderilmesinin, gerekse Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesinin ana gayelerinden biri tüm insanlık için bir rahmet ve merhamet<sup>352</sup> anlayışı inşa etmektir.

Kur’an, yönetenle yönetilen arasında gerçekleşen her türlü ilişkide insaniliği, vicdaniliği, şefkat ve merhameti esas alır. Bu bağlamda Hz. Peygamber, Mü’minlerle olan ilişkilerinde çok şefkatli ve merhametli biri olarak tanımlanır.<sup>353</sup> Aynı şekilde Mü’minlerin kendi aralarındaki ilişkilerinin özelliklerinden biri merhameti esas almalarıdır. Ancak kendi aralarındaki bu merhamete dayalı ilişki, inkarcı kafirlere karşı sert ve şiddetli muamelede bulunmayı da gerekli kılan ilkesel bir duruştur.<sup>354</sup>

Merhamet ilkesi bağışlayıcılığı, şefkati, insaniliği, acıma ve insaf duygusunu içermekle birlikte, hukukun gereğinin yerine getirilmemesini, kişilerin hukuk kurallarından istisna tutmalarını ve kayırılmalarını kapsamaz. Kamu hukukunun ihlal edilmesi hallerinde dinin öngördüğü cezai müeyyidenin tatbik edilmesi gerektiğini beyan eden Kur’an<sup>355</sup> merhametin kamu düzenin ihlal eden suiistimalleri görmezden gelmek ve şahsi duygularla hukuku uygulamamak gibi bir sonuç doğurmayacağını ortaya koyar. Hz. Peygamber’in “Allah’a yemin ederim ki eğer hırsızlık yapan Muhammed’in kızı Fâtıma olsaydı onun da elini keserdim”<sup>356</sup> şeklindeki beyanı da hukukun gereğinin yapılmasında yöneticinin kendi öz kızına dahi ayrıcalık sağlayamayacağını teyit eder.

Kur’an merhamet kavramına Allah-insan-toplum münasebeti açısından kapsamlı bir çerçeve çizer. Buna göre merhamet Türkçe anlamı olan “bir kimse veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü ve acıma hissi”<sup>357</sup>nden öte, toplumdaki fertlerin karşılıklı ilişkilerine etki eden ve sosyal düzeni yönlendiren ahlaki bir karakterdir.

Kur’ân-ı Kerim’de insanlarla ilişkilerde ve toplumsal hayatın gerekleri içerisinde merhametten veya rahmetten bahseden ayetlere bakıldığında, gücü ve otoriteyi adalet ve hakkaniyete uygun kullanmanın gerekliliği anlamının da ön plana çıktığı görülmektedir. Yönetilenlere merhamet göstermek, ilahi bir ikramdır ve bu sayede toplumun katmanları arasında birbirine bağlılık oluşur. “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah’tan bağışlama dile. İş

---

<sup>352</sup> el-Enbiyâ 21/107.

<sup>353</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>354</sup> el-Feth 48/29.

<sup>355</sup> en-Nûr 24/2

<sup>356</sup> Buḥârî, “Hudûd”, 12.

<sup>357</sup> “Merhamet”, TDK Türkçe Sözlük, II/1539.

*konusunda onlarla müşavere et.*<sup>358</sup>

Allah'ın insan benliğinde var ettiği merhamet duygusu, diğer canlılardan farklı olarak, acıma ve şefkat göstermenin yanında diğer insanlarla ilişkilerde muhatabı dikkate alan empatik bir yaklaşımı ve insaniliği merkeze alır. Rahmet kelimesinin kökünün insanın dünyaya gelmeden önce bir süre durduğu ve şefkatin ve merhametin kendisine en üst düzeyde sunulduğu ana rahmi olması<sup>359</sup> da merhametin hayatı kuşatan bir anlayış olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında yönetim sisteminin de toplumu merhametle kuşatıp huzurla muhafaza edecek şekilde yapılandırılması gerekir.

Merhamete dayalı bir kamu düzenini ve bu anlayışın yaygınlık kazandığı toplumsal bilinci oluşturmayı hedefleyen İslâm, sorunlar karşısında toplumun tüm fertlerinin birlikte olmasını sağlamaya yönelik düzenlemeler getirir. Hz. Peygamber'in anlatımıyla *“müminler, birbirini sevmek ve birbirine merhamet etme konusunda, organlarından biri hastalandığında diğerlerinin de bu yüzden elem çekip uykusuz kaldığı tek bir vücut gibidirler.”*<sup>360</sup> Bu hadisten de anlaşılacağı üzere İslâm'ın inşa etmek istediği merhamet toplumu ve merhamet yönetimi, herkesin birbiriyle empati kurabildiği, birliği, dirliği ve huzuru sağlamış bir toplum ve sistemdir. Bu tür bir sistemi inşa eden yöneticilere Allah da yardım eder.

Siyâsetnâme halka merhametle muamele etmek müstakil bir başlık olarak ele alınmış ve merhamet, rıfk ve şefkatin yöneticinin dini ve ahlaki sorumluluklarından olduğu vurgulanmıştır.<sup>361</sup> Söz konusu eserlerde Hz. Peygamber'den hadis rivayetlerine yer vermiştir. Hadislerden bazıları şunlardır: *“Allah'ım! Ümmetimden herhangi bir yönetim görevini üstelenip de insanlara rıfk (merhamet) ile davranana sen de merhamet et! Kim de yönettiği insanlara zorluk çıkarırsa sen de ona zorluk çıkar!”*<sup>362</sup> *“Rıfk herhangi bir şeyde olursa kesinlikle onu güzel kılar. Herhangi bir şeyden de uzaklaşırsa onu çirkin kılar.”*<sup>363</sup>

Kamu otoritesini kullanma yetkisine sahip yöneticiler, aynı zamanda toplum nezdinde etkili ve güçlü kimselerdir. Bu güç ve otorite zamanla toplumun ve bireylerin sorunlarına karşı duyarsızlık

---

<sup>358</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>359</sup> İsfahânî, “r-h-m”, **el-Müfredât**, s. 347.

<sup>360</sup> **Buhârî**, “Edeb”, 27; **Müslim**, “Birr”, 66.

<sup>361</sup> Bkz. Ebû'l-Hayr Bedel b. Ebû Ömer b. İsmâil et-Tebrizî, **en-Naşıha li'r-râ'i ve'r-ra'iyye**, (Thk. Ebû'z-Zehrâ Ubeydullâh el-Eserî), Mısır 1991, s. 43. İbnü'l-Ezrak Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Esbahî el-Mâlekî el-Gırnâtî, **Bedâ'î'u's-silk fi tabâ'i'l-mülk**, (Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr) Irak ts., s. 473-477; Turtûşî, **Sirâcü'l-mülûk**, s.61.

<sup>362</sup> **Müslim**, “İmâre”, 19.

<sup>363</sup> **Müslim**, “Birr”, 78; **Ebû Dâvûd**, “Edeb”, 10.

sebebi olabilmektedir. Toplum fertleri arasında iktisadi hayata yansıyan, gelir-gider dengesini bozan durumların ortaya çıkmasıyla sonuçlanacak olan bu duyarsızlıklar, devamında yönetimde ahlaki yozlaşmalara, yöneticide zalimliliğe ve toplumda da yönetim sistemine duyulan güvenin sarsılmasına sebebiyet vermektedir. Bu nedenle, merhamet ilkesini dikkate alan yönetim, topluma hizmet etmeyi, kamu yararına işler yapmayı ve insanların yaşadıkları sorunlara duyarlılık gösterip içtenlikle çözümlemeye çalışmayı sistematik bir davranış biçimine getirir, buna aykırı anlayışları bünyesinde barındırmaz.

Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre o şöyle buyurmuştur: “Herhangi bir yönetici ihtiyaç sahibi kimselere, kimsesiz ve yoksul kimselere kapısını kapatırsa, kesinlikle Allah o yöneticiye ihtiyaç duyması, yalnız kalması veya muhtaç olması halinde göklerin kapısını kapatır (ona rahmet etmez).”<sup>364</sup> Bu hadis-i şerif, yönetimin insaniliği ve merhameti esas almasının dini ve ahlaki değerini de belirgin hale getirir.

İslam'ın ortaya koyduğu merhamet anlayışı, toplumun kendisine hizmet sunan yönetime güven duymasını ve yöneticilerle toplum fertleri arasında duygudaşlık, empati ve bunun neticesinde de bir aidiyet duygusunu temin etmeyi hedefleyen, tarafların karşılıklı olarak sahip bulunmaları (terâhüm) hâlidir.<sup>365</sup> Bu çerçevede, alınan kararların ve gerçekleştirilen uygulamalarda merhametlilik bir ilke olarak belirleyici rol oynar. Yönetim, toplumda ortaya çıkarabileceği sıkıntıları gözardı ederek kararlar almaz. Gerekli hallerde belirli bir yükün altına girilmesi söz konusu olduğunda toplumsal sorunların ortak paylaşımıyla aşılmasına yönelik düzenlemeler yapar. Kamuya ait sorumluluklar toplumun tüm kesimleri tarafından dengeli ve ölçülü bir şekilde üstlenilirken kamu imkânlarından ve fırsatlarından da toplum kesimlerinin dengeli biçimde yararlanması prensibi kararlarda belirleyicidir. Bu yönüyle merhamet, toplumla yönetim arasındaki vatandaşlık bağına güçlendiren noktalardan biridir.

Kur'ân-ı Kerîm, insanın kendisi için tercih etmeyeceği bir şeyi başka biri için uygun görmesini kabul etmemiş, bu bağlamda iyilik ve ihsanda bulunurken dahi kişinin kendi sevdiği şeylerden paylaşması ilkesini ön plana çıkarmıştır. Yardımda bulunulan kişinin ihtiyaç sahibi olmasından kaynaklı duygu durumunun dikkate alınmaması ve ihtiyaç sahibi olmasından hareketle onurunu kırıcı bir biçimde

---

<sup>364</sup> **Tirmizî**, “Ahkâm”, 6.

<sup>365</sup> Yöneticide aranan olumlu özelliklerden biri olarak rıfkati sayan siyâsetnâme yazarlarından eş-Şeyzerî, ö. 589/1193 [?] yöneticinin merhametle hareket etmesinin hem toplumla iletişimini sağlıklı hale getireceğini hem de sertliğe ve zorbalığa vurmanın aksine kamu yararını daha iyi gerçekleştireceğini belirtir ve yöneticiye rıfkat sahibi olması için tavsiyelerde bulunur. (Bkz. Ebü'l-Fezâil Celâlüddîn Abdurrahmân b. Nasr(illâh) b. Abdillâh eş-Şeyzerî et-Taberî. **el-Menhecü'l-meslûk fî siyâseti'l-mülûk**, Beyrut 1994, s. 281-288.)

söz, eylem, hatta imada bulunulması reddedilmiştir.<sup>366</sup>

Hız. Peygamber'in de bu konuda ortaya koyduğu temel prensip, 'kişinin kendisi için yapılmasını uygun görmediği şeyleri başkasına yapmaması ve kendisi için istediği bir şeyi başkaları için de istemesi' şeklindedir. Üstelik o, bu ilkeyi iman ile irtibatlandırarak kaçınılmazlığını ortaya koymuştur.<sup>367</sup>

Kendisini toplumun her bireyiyle aynı bedenın birer organı gibi görmesi gereken ve toplumun her bir ferdinin sorunlarını kendisinde duyarak<sup>368</sup> onlarla aynı duygudaşlığı yaşayan bir kişilik inşa etmek isteyen İslâm'ın ortaya koyduğu merhamet ilkesi çerçevesinde hareket eden yönetimi 'merhametli yönetim' olarak tarif etmek mümkündür.

## 2.6. Ehliyet ve Liyakat

Yönetim etiği açısından en önemli olgulardan biri, görev ve sorumluluk üstlenen kişinin yetkinliğidir. Mesleğin gerektirdiği uzmanlığa sahip olmayan kimselerin yönetim sorumluluğunu üstlenmesi kalitesiz iş, icraat ve üretime neden olurken, meslek bilgisi açısından birikimi iyi olmakla beraber, etik değerleri benimsemeyen kimselerin yönetim sorumluluğunu üstlenmesi ise ortaya konan iş, icraat veya eylemin hukukiliğini veya ahlakiliğini gözetmeme riskini barındırmaktadır.

Ehliyet kavamı, yönetimle ilgili olarak genellikle liyakat anlamını da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Her iki kavram, bir kimsenin yüklendiği sorumluluk için gerekli olgunluğa, kemale ve uzmanlığa ulaşmış olması<sup>369</sup> anlamıyla *yetkinlik* kelimesinin anlam çerçevesi içerisinde yer almaktadır. Ehliyet, bir işin uzmanı ve ustası olmak, üstleneceği işle ilgili gerekli bilgi, tecrübe ve donanıma sahip olmak, liyakat ise o işe yaraşmak, sadece bilgi ve birikimiyle değil, aynı zamanda ilke ve değerlere bağlılığıyla da üstlendiği mesleğe layık olmak gibi anlamları içerir.<sup>370</sup> Buna göre ehliyeti uzmanlık ve profesyonellik olarak, liyakati ise bunlara ek olarak, yetişme evrelerinde geçerek değerler ve ahlaki ilkeler açısından elverişli hale gelmek şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Kamu görevlerinin ve sorumluluklarının tevdiinde ehliyet ve liyakat ilkesine bağlılık gösterilmesinin, yönetim sisteminin yanı sıra, yöneten-yönetilen arasındaki güven ilişkisinin gücüne etki ettiği de dikkate alındığında her iki prensibin yönetim ahlakı açısından detaylı biçimde ele alınmasında yarar bulunmaktadır.

---

<sup>366</sup> Bkz. el-Bakara 2/260-265; Âl-i İmrân 3/92; el-İnsân 76/8-9.

<sup>367</sup> Buḥârî, "İmân", 7.

<sup>368</sup> Buḥârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

<sup>369</sup> "Yetkinlik", TDK Türkçe Sözlük, II/2444.

<sup>370</sup> Bkz. "Ehliyet" ve "Liyakat", TDK Türkçe Sözlük, I/680; II/1478, 1479.

### 2.6.1. Ehliyet

Ehliyet kavramı dini literatürde daha çok fıkıh ilmi çerçevesinde ele alınan bir terim olarak ön plana çıkmıştır.<sup>371</sup> İslam Hukuku'nda “kişinin haklardan faydalanmaya, bu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişli olması” anlamında kullanılan ehliyet kavramı, fıkıh usulü ve furuu yönünden yapılan tanımlarıyla daha çok birey-hukuk ilişkisini ortaya koymaktadır.

Ehliyet kelimesinin kökü olan “ehl”, Kur’ân-ı Kerîm’de genel olarak “ehl-i Meryem”, “ehl-i beyt” gibi bir ailenin fertleri<sup>372</sup>, “ehl-i kurâ”, “ehl-i medîne”, “ehl-i medyen” gibi coğrafi bir bölgede veya “ehlü’l-fır’av” gibi bir yönetim biçimi içerisinde yaşayan halk, kavim,<sup>373</sup> “ehl-i kitap” “ehl-i incil” gibi belirli bir dine ya da kitaba mensup olanlar,<sup>374</sup> “ehl-i takva”, “ehl-i mağfîret” ve “ehl-i nâr” gibi belli bir davranış biçiminde benzeşenler<sup>375</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

Ehl kelimesinin “bir konu hakkında bilgi ve uzmanlık sahibi olan kişi” anlamında kullanımına ise “ehl-i zikr” terkinde rastlanmaktadır. “Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine (ehl-i zikr) sorun.”<sup>376</sup> “Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine (ehl-i zikr) sorun.”<sup>377</sup>

Söz konusu ayetlerdeki “ehl-i zikr” terkinde değerlendirilen müfessirler, ayette bilgi sahibi olarak nitelendirilen kişilerin, Müslüman ya da Ehl-i Kitap olduklarına bakılmaksızın belirli bir konuda uzmanlık düzeyinde bilgi sahibi olan kimseleri kapsadığını ifade etmişlerdir.<sup>378</sup> Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) buradan hareketle, belirli bir konuda içtihat yeterliğine sahip herhangi bir müçtehidin, kendisinin yeterli bilgisinin olmadığı konularda işin erbabına başvurarak onun içtihadına göre hareket etmesi gerektiği sonucuna varmıştır.<sup>379</sup>

Görev yaptığı alanın gerektirdiği uzmanlığa sahip olmadan bir kamu görevini üstlenmenin bir tür zulüm olduğuna dair şu rivayet, yukarıda aktarılan ayetlerin anlamını bütünlemektedir: Ebû Bureyde'den, o da babasından rivayet etmiştir. Rasulullah buyurdu ki; “iki kadı cehennemde, bir kadı

---

<sup>371</sup> ez-Zebidî, “e-h-l”, **Tâcü'l-‘arûs**, XXVIII/45.

<sup>372</sup> Bkz. en-Nisâ 4/35; Hûd 11/45, 73; Meryem 19/16, 55; el-Kasas 28/12.

<sup>373</sup> Bkz. el-A‘râf 7/94; et-Tevbe 9/101; el-Kehf 18/77; el-Kasas 28/45; el-Ankebût 29/34.

<sup>374</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/113; el-Mâide 5/47; el-Kasas 28/4; el-Beyyine 98/1.

<sup>375</sup> Sâd 38/64; el-Müddessir 74/56.

<sup>376</sup> en-Nahl 16/43.

<sup>377</sup> el-Enbiyâ 21/7.

<sup>378</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-‘Kur’âni'l-‘azîm, IV/573; Kurtubî, **el-Câmi‘ li-aḥkâmi'l-‘Kur’ân**, X/108.

<sup>379</sup> Râzî, **Mefâtîḥu'l-ḡayb**, XX/211.

ise cennettedir. Hakka uygun hükmeden kadı cennettedir. Zulüm ve zorbalık yönünde hükmeden kadı cehennemdedir. Cahil olduğu halde hüküm veren kadı da cehennemdedir.” Bunun üzerine orada bulunanlar dediler ki; “cahil olanın günahı nedir ki?!” Peygamberimiz: “Onun günahı, gerekli bilgiye ermeden hâkim olmaması gerekirken, kadılık yapmasıdır”.<sup>380</sup>

Yönetim ahlakının temel ilkelerinden biri olarak ehliyet en açık biçimde vurgulandığı ayet ise Nisâ Sûresi’nin 58’inci ayetidir. “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”

Bu ayete göre, dini veya dünyevi tüm işlerin, ehline verilmesi temel bir prensiptir.<sup>381</sup> Söz konusu ayette geçen “ehl” kelimesiyle kimlerin kast edildiği konusunda farklı düşünceler bulunduğunu belirten Taberî, (ö. 310/923) bazı müfessirlere göre ayette kast edilen kimselerin, yöneticiler ve kamu görevi yürüten, “vülâtü’l-umûr” olduğunu aktarmıştır.<sup>382</sup> Taberî yer verdiği görüşler arasında Hz. Ali’ye (ö. 40/661) atfedilen; “Yöneticinin sorumluluğu, Allah’ın gönderdiği hükümle yönetmek ve emaneti ehline teslim etmektir. Bu durumda yönetilenlerin sorumluluğu da dinlemek, itaat etmek ve çağrıldıklarında icabette bulunmaktır.” görüşünü de zikretmiştir.<sup>383</sup>

Emanetlerin ehline verilmesini emreden ayetin devamında, Nisa Sûresi’nin 59’uncu ayetinde de “ülû’l-emr” olarak ifade edilen yöneticilere itaatten söz edilmesi, ehl kavramıyla kast edilenlerin yöneticiler ve kamu görevlileri olduğu yaklaşımın güçlendirmektedir. Böylece Kur’ân-ı Kerîm, art arda gelen iki ayette öncelikle yöneticilere görevi ehliyet sahiplerine vermeyi emrederken, yönetilenlere de verilen kararlara itaati emretmek suretiyle konu bütünlüğünü sağlamış olmaktadır.<sup>384</sup>

Tefsir ve tabakât kaynaklarında emanetlerin ehline verilmesi buyruğunun Osman b. Talha b. Abdüddâr (ö. 42/662) ile Peygamberimiz ve bazı sahabîler arasında yaşanan ve tezimizin müteakip başlıklarından “güvenilirlik” bölümünde detaylarına yer verdiğimiz rivayet, ehliyet ve liyakat konusuyla ilgili olarak temel referanslar arasında yer almaktadır. Kâsımî (ö. 1866-1914), söz konusu ayete göre hâkimlerin, devlet idarecilerinin ve vakıf yöneticilerinin görev ve sorumlulukları gerçekten hak etmiş olan kimselere vermesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre ayette ifade buyrulmuş adaletle hükmetme

---

<sup>380</sup> Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ‘ale’ş-Şâhihayn**, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1990, IV/102.

<sup>381</sup> Râzî, **age**, X/108.

<sup>382</sup> Taberî, **Câmi‘u’l-beyân**, VIII/490.

<sup>383</sup> Taberî, **age**, VIII/490.

<sup>384</sup> Bkz. Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, I/1372.



vurgusu da buna dairdir.<sup>385</sup>

Ebüsşuûd Efendi Efendi Nisâ Sûresi'nin 58'inci ayetini, nüzûl sebebiyle sınırlı kalmadan, dini, mali, dünyevi veya uhrevi herhangi bir konuda üstlenilen her türlü sorumluluğu kapsadığı ve sorumluluk sahiplerinin de hem hakları hem de yetkileri hak edene vermesi gerektiği yönünde tefsir etmiştir.<sup>386</sup>

Kur'an'da yöneticiliğine dair bilgiler verilen Hz. Yûsuf'un kamu hazinesinin idaresini üstlenmeden önce iki vasfını önplana çıkardığı görülmektedir. “*Beni Mısır maliyesinin başına ata! Çünkü ben [ekonomiyi] iyi bilen ve [malî varlığımızı] çok iyi koruyan biriyim.*”<sup>387</sup> Bu ayette geçen ve bir yönetici olarak Yûsuf'u niteleyen *hafîz* kelimesi müfessirler tarafından güvenilirlik, kendisine tevdi edilen emaneti hakkıyla korumak ve sadece harcanması gereken yerlere harcamak şeklinde açıklanmıştır. Bununla beraber bu kelimenin hazineye dair verileri sağlam şekilde muhafaza etmek hesapları doğru tutmak anlamı bulunduğu da ifade edilmiştir. Yûsuf'u tanımlayan *alîm* kelimesi ise kendisine verilen görevin uzmanı olmak, yaşı nedeniyle kıtlık dönemlerini öngörebilecek deneyiminin bulunması, farklı dilleri bilmesi şeklinde anlaşılmıştır.<sup>388</sup> Zemahşerî'ye göre bu ayette Yûsuf, devlet başkanlarının yönetici olmak isteyen kimselerden talep etmeleri gereken güvenilirlik ve yeterlik kriterlerini kendisine atfetmiştir.<sup>389</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın yöneticide güvenilirlik gibi ahlaki bir kriterle yeterlik şartını birlikte zikretmesinin aynı zamanda yönetim ahlakına dair temel bir bakış açısını ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Yönetim ahlakının temel ilkelerinden ehliyet prensibinin değerinin belirginleşmesi açısından, hadis kaynaklarında yer verilen şu rivayet önem arz etmektedir:

“Ebû Hureyre'den rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber bir topluluk içerisinde sohbette bulunurken bir bedevî yanına gelerek “kıyamet ne zaman kopacak?” diye sordu. Rasulullah konuşmasına devam etti. Orada bulunanların bir kısmı: “Peygamber bedevîyi duydu ancak dediğinden hoşlanmadı” dediler. Diğer bir kısmı da “Belki de işitmemiştir” dediler. Rasulullah konuşmasını tamamladıktan sonra: “Kıyamet hakkında soru yönelten nerede?” dedi. Bedevî: “Benim, buradayım yâ Rasulullah” dedi. Hz. Peygamber: “emânetin hakkı verilmediğinde kıyameti bekle” dedi. Bedevî: “onun hakkının verilmemesi nasıl olur” diye sordu. Rasulullah: “iş ehil olmayana verildiğinde kıyameti bekle”

---

<sup>385</sup> Kâsımî, **Mehâsinü't-te'vîl**, III/179.

<sup>386</sup> Ebüsşuûd Efendi, **İrşâdü'l-'akli's-selîm**, II/192, 193.

<sup>387</sup> Yûsuf 12/55.

<sup>388</sup> Bkz. Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, XVI/149-150; İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Îşâr'ânî'l-'azîm**, IV/395-396; Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâleddîn es-Suyûtî, **ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr**, Dârü'l-fikr, Beyrut, IV/552.

<sup>389</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, II/482.

buyurdu.”<sup>390</sup>

Hadis-i şerifte işin ehil olana verilmemesinin emanetin zayi edilmesi anlamına geldiği ve bunun da kıyametin alameti olduğu belirtilmektedir. Emânetin, güven anlamını ifade ettiği dikkate alındığında, ehliyet ilkesinin ihlal edilmesinin, kıyametin dünya düzenini yıkması gibi, toplumsal düzende kaosa neden olacağı ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda yer verilen hususlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde; Kur’an’ın, bireysel, dini ya da dünyevi tüm işlerde emanet bilinciyle hareket edilmesini ve her konuda işin ehline verilmesini emrettiğini ifade etmek mümkündür. Öte yandan, işlerin kendisine emanet olarak verildiği kimselerde ehliyet ilkesinin aranmamasının ortaya çıkaracağı güven sorununun ve toplumsal yapıda meydana getireceği sarsıntının boyutunun kıyametin kopması ile tasvir edilmesi, ehliyet ilkesini yönetim ahlakının temel prensiplerinden biri haline getirmektedir. Bununla birlikte, ehliyet kavramının ortaya koyduğu anlamın işlevsel hale gelmesi açısından liyakat kavramıyla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

### 2.6.2. Liyakat

Liyakat kelimesinin kökeni Arapça لِيَقَ fiili olup, Arapça’da bir kimsenin bir işe yaraşır olması, bir işin bir kimseye yakışması, yaraşması gibi anlamlara gelmektedir.<sup>391</sup> Kelime Türkçe’de bir kimsenin, ‘kendisine iş verilmeye uygunluk ve yaraşırılık durumu’, ‘değim’ ve ‘kifayet’ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>392</sup>

Bir yönetim kavramı olarak liyakat kelimesinin anlamına karşılık gelmek üzere “merit” kelimesi kullanılmaktadır. Sanayi devrimiyle birlikte iş ahlakı ve yönetim etiği alanında çözüm arayışlarının güçlendiği Batıda, işlerin ve yetkilerin tevdiinde akraba-yakın kayırmacılığı (nepotizm), rüşvet ve iltimas (bribery) ve yetkilerin veraset yoluyla intikali (inheritance) gibi modellerin karşısında liyakate dayalı yönetim model olarak meritokrasi bir seçenek haline gelmiştir. Sözlük anlamı itaibariyle “erdem”, “meziyet”, “fazilet” manalarını ifade eden merit kelimesinden türetilen meritokrasi görev ve sorumlulukların verilmesinde; yetenek, doğru davranış, gayret ve çabanın yanı sıra etik değerlere bağlılığı da esas almak, bunun dışında herhangi bir nedenle kişiyi kamu görevlerinden mahrum bırakmamak ve kamu görevlerinin tevdiinde herkese eşit yeterlikler belirlemek şeklinde temellendirilmiştir.<sup>393</sup>

---

<sup>390</sup> Buḥârî, “İlim”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VIII/401.

<sup>391</sup> İbn Manzûr, “l-y-k”, *Lisânü’l-‘Arab*, X/334.

<sup>392</sup> “Liyakat”, *TDK Türkçe Sözlük*, II/1478, 1479.

<sup>393</sup> Michael Dunlop Young, *The Rise Of The Meritocracy*, Transaction Publishers, New Jersey 2008, s. xiii; Stephen J. McNamee dan Robert K. Miller Jr., *The Meritocracy Myth*, Rowman and Littlefield Publishing,

Kur'an-ı Kerîm iş ve işlemlerin ifasında ehliyetle birlikte liyakati de temel bir prensip olarak benimsemiş, bir kimseye yetki ya da mertebe verilmesini veya herhangi bir emanetin tevdi edilmesini, kişinin o işe yaraşırılığıyla ilişkilendirmiştir. Kur'an'da bu konuyu vurgulamak için, "sâlih", "şâkile" ve "harîs" kelimeleri ön plana çıkmaktadır.

"Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları (sâlihîn) evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir. Allah, (lütfu) geniş olan ve (her şeyi) bilendir."<sup>394</sup> ayetinde sâlih kelimesinin "bir kimsenin ya da bir işin faydalı ve yaraşır hale gelmesi"<sup>395</sup> anlamında kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu ayette geçen sâlih kelimesi müfessirler tarafından, kişinin yaş, olgunluk ve karakter olarak evliliğe elverişliliğinin yanı sıra,<sup>396</sup> (fiziksel, zihinsel ve ruhsal yönden) nikah akdine ve bu akdin hukukunu korumaya elverişli olması şeklinde açıklanmıştır.<sup>397</sup> Güncel kullanımda daha çok selâhiyet şeklinde kendisine yer bulan bu kelime, bir konuda iyice hazırlık yapmak, bir konuyu sonuçlandırma kabiliyeti bulunmak, kanunun bir iş veya görevle ilgili olarak ortaya koyduğu uzmanlık, yeterlik ve elverişlilik kriterlerini taşımak şeklinde tarif edilmiştir.<sup>398</sup>

Hiz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste de *salah* kelimesinin işe en liyakatli olan kimse anlamında kullanıldığı görülmektedir: "*Müslümanların herhangi bir işiyle ilgili olarak yönetici olan kimse, Müslümanlar için daha liyakatli (aslah) biri bulunduğu halde, başka birini bir göreve atarsa, Allah'a ve Resulüne ihanet etmiştir.*"<sup>399</sup> Söz konusu rivayetin yorumunda İbn Teymiyye (ö. 728/1328), veliyyü'l-emrin (devlet başkanının) Müslümanların işleriyle ilgili herhangi bir yetkilendirme yaptığında o işe en uygun kişiye yetki vermesi gerektiğini belirtir.<sup>400</sup>

Liyakat kavramının anlam çerçevesinin oluşması açısından önemli bir kelime olan şâkile,

---

Plymouth 2004, s. 2.

<sup>394</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>395</sup> İbn Manzûr, "s-l-h", *Lisânü'l-'Arab*, II/517.

<sup>396</sup> Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIII/371.

<sup>397</sup> Bkz. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'aqli's-selîm*, VI/171; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, IV/105.

<sup>398</sup> Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer, "s-l-h", *Mu'cemü'l-luğati'l-'Arabî el-mu'âşır*, 'Âlemü'l-kütüb, Kahire 2008, II/1313.

<sup>399</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, IV/104.

<sup>400</sup> Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *es-Siyâsetü's-şer'îyye fî ıslâhi'r-râ'î ve'r-ra'îyye*, Vizâretü's-şüûni'l-İslâmiyye ve'l-evkâf ve'd-d'ave ve'l-irşâd, I. Basım, Suudi Arabistan 1418, s. 7.

karakter anlamına gelmektedir.<sup>401</sup> “İnsana nimet verdiğimiz zaman (bizden) yüz çevirip yan çizer; ona bir de zarar ziyan dokunacak olsa iyice karamsarlığa düşer. De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir.”<sup>402</sup> ayetinde, kişilerin sahip oldukları karakterin ve sahip olduğu ahlaki değerlerin olaylar karşısındaki tutum ve davranışını etkilediği ortaya konmaktadır.<sup>403</sup>

Liyakat prensibiyle ilişkili olarak yukarıda ifade ettiğimiz üçüncü kelime olan “harîs” ibaresi ise ileri derecede istekli ve arzulu olmak anlamlarına gelmektedir.<sup>404</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de haris kelimesinin, özellikle Peygamber efendimizden bahsederken, onun nübüvvet görevini içselleştirmesi, vazifesine bağlılığı ve görevi hakkıyla yerine getirme konusunda çok hassas davranması anlamlarında kullanıldığı görülmektedir: “*Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün (harîsün aleyküm) müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir.*”<sup>405</sup> “*Sen, onların hidayete ermelerine çok düşkünlük göstersen de (in tehrus) bil ki Allah, saptırdığı kimseyi (dilemezse) hidayete erdirmez. Onların yardımcıları da yoktur.*”<sup>406</sup>

Yukarıdaki üç kelime çerçevesinde liyakat ilkesini ele aldığımızda sorumluluk üstlenecek kişilerde; 1. Görevin gerektirdiği yeterlikler 2. Etik değerlere bağlılık ve ahlaki karakter 3. Göreve bağlılık ve sadakat ilkeleri ön plana çıkmaktadır. Kur’an’-ı Kerim’de bu üç ilkenin pek çok ayette nesnel ölçütler üzerinden anlatıldığı görülmektedir.

Öncelikle, kişinin üstlendiği sorumluluğun ve görevin gerektirdiği şartları taşıması yani yeterlik kriterlerine sahip olması gerekmektedir. Bu anlamda bir işe salâhiyetli olmak, aynı zamanda sâlih olmakla gerçekleşecektir. Bu bağlamda “ahlaki ve meslekî ölçülere uygun mükemmellikte yapılan bütün işleri kapsayan sâlih ibaresinin, bu işleri hakkını vererek liyakatle yapan, böylece hem dünyada hem âhirette başarılı ve mutlu olmayı hak eden insanı ifade ettiğini söylemek mümkündür.”<sup>407</sup>

Kur’an’a göre yeryüzünde egemen olmaya layık bulunanlar, imanla birlikte sâlih ameller işleyenlerdir. Yâni kişinin sadece dini ve ahlaki değerleri benimsemiş olması değil, aynı zamanda bu inanca yaraşır bir hayat yaşaması, yeryüzünde otorite ve egemenlik kurabilmesi için bir gerekliliktir. “*Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı*

---

<sup>401</sup> İsfahânî, “ş-k-l”, **el-Müfredât**, s. 462.

<sup>402</sup> el-İsrâ 17/83-84.

<sup>403</sup> Kuşeyrî, **Leṭâ’ifü’l-işârât**, II/366.

<sup>404</sup> İsfahânî, “h-r-s”, **el-Müfredât**, s. 227.

<sup>405</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>406</sup> en-Nahl 16/37.

<sup>407</sup> Mustafa Çağrı, “Sâlih”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI/31.

*gibi (istahlefe) onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına (leyestahlifennehüm), onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur.*”<sup>408</sup>

Kur’an herhangi bir meslekte istihdam edilecek kişilerin seçiminde mesleğe uygunluğun yanı sıra güvenilirliğin dikkate alınmasının gerektiği ortaya konmaktadır. “(Şuayb’ın) iki kızından biri: Babacığım! Onu ücret karşılığında istihdam et. Çünkü ücretle istihdam edeceğin en iyi kimse, güçlü (kavî) ve güvenilir (emîn) olandır, dedi.”<sup>409</sup>

Benzer bir şekilde, Hz. Yusuf’un Firavun döneminde Mısır’da yönetici olarak görevlendirilmesinde de Yusuf’un güvenilirlik, saygınlık, mekîn, hafız ve alîm vasıflarıyla ön plana çıktığı, üstelik bu durumun kendisiyle aynı inanca mensup olmayan Firavun tarafından da vurgulandığı görülmektedir: “Kral dedi ki: Onu bana getirin, onu kendime özel danışman edineyim. Onunla konuşunca: Bugün sen yanımızda saygın (mekîn) ve güvenilir (emîn) birisin, dedi. (Yusuf) Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben çok iyi korurum (hafız) ve bu işi bilirim (alîm)” dedi.”<sup>410</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır, Hz. Yûsuf’un: “Beni yeryüzünün hazinelerinin başına getir, ben muhafaza eden ve güvenilen biriyim”<sup>411</sup> sözünün geçtiği ayetin tefsirinde şu değerlendirmeyi yapar: “Ehliyyeti olmayanlara velayet haramdır. Tefvîz/görevlendirilmesi da haram, talebi de haram, kabulü de haramdır. Ehliyyeti olanlara kabul caiz; taleb ise mekruhtur. Meğer ki taayyün etmiş olsun, yani o işe ondan başka ehil bulunmasın, o vakit taleb vacib bile olur.”<sup>412</sup>

Cebrâil (as)’a vahyi iletme görevinin tevdiinde de karşımıza benzer şekilde liyakat ilkesi çıkmaktadır. Buna göre bir vahiy elçisi olarak Cebrâil, erdemli, kuvvetli ve saygın biridir.<sup>413</sup>

İsrailoğullarına Hz. Mûsa’dan sonraki dönemde savaşta liderlik yapmak üzere Tâlût (as)’ın seçiminde yöneticilikle birlikte ordu komutanlığı da yapacak olması göz önünde bulundurularak, bilgi yeterliliğinin yanı sıra fiziki ve bedensel yeterlilik de kriter olarak ön plana çıkarılmıştır. Bu seçime onun zengin ve servet sahibi olmaması nedeniyle İsrâiloğullarının itiraz etmesi de Allah azze ve celle tarafından uygun bulunmamıştır.<sup>414</sup>

İsrailoğullarının Talut’u bir yönetici olarak benimsememesinin diğer bir sebebi de Tâlût’un

---

<sup>408</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>409</sup> el-Kasas 28/26.

<sup>410</sup> Yûsuf 12/54-55.

<sup>411</sup> Yûsuf 12/55.

<sup>412</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, IV/2878.

<sup>413</sup> et-Tekvîr 81/19-20.

<sup>414</sup> el-Bakara 2/247.

kendileriyle aynı boydan gelmemiş olmasıydı. Nübüvvetin Hz. Ya'kûb'un aynı anneden olan oğullarından Levi'nin soyundan gelenlere, yöneticilik ve hüdümdarlığın ise yine aynı anneden doğan Yahuda'nın soyundan gelenlere mahsus olduğunu benimsiyorlardı. Tâlût'un Hz. Yakub'un diğer eşinin oğullarından olan Bünyamin'in neslinden gelmesi onlar açısından kabul edilebilir değildi.<sup>415</sup> Bu açıdan bakıldığında, Tâlût'un yönetici ve komutan olarak belirlenmesi yönündeki ilâhî tercihin aynı zamanda bir yönetim ahlakı ilkesini teyit ettiğini, soy veya akrabalık bağının değil, ehliyet ve liyakatin temel kriter olarak belirlediğini ifade etmek mümkündür.

Yönetim ilkelerinden liyakatin temel unsurlarından biri de görevi üstlenen kişinin karakter olarak yöneticiliğe yatkınlığının bulunması, zafiyetlerinin üstesinden gelebilmesidir. Yukarıda “şakile” kelimesi bağlamında atıfta bulunduğumuz bu husus, kişinin nesnel davranabilmesi, kararları verirken duygularından ziyade hak ve adaleti tesis etme gayesine göre hareket etmesi ve yozlaşmaya meyletmemesi açısından gereklidir. Çünkü Kur'an, insanların karakterlerine göre eylemler sergilediklerini, karakterlerinde bulunan zayıf ve güçlü yönlerinin davranışlarında etkili olduğunu beyan etmektedir. Hırslı, sabırsız, kendi lehine durumlar olduğunda pasif, kendi menfaatine dokunulduğunda ise sızlanıp söylenmek<sup>416</sup> gibi insan karakterinin zayıf yönleri bulunmaktadır. Ancak bunların inanç, ibadet ve ahlak boyutunda onarılması mümkündür. Bu açıdan Kur'an, karakterli bir insan inşası için; namazda devamlılık göstermek, maddi imkanları muhtaçlarla paylaşmak, ahiret ve hesap verme bilincine sahip olmak, suç içerikli işler yapılmasının karşılıksız kalmayacağına kesin bir şekilde inanarak, Allah'ın herhangi bir insana cezalandırılmama ayrıcalığı vereceğinden emin olmamak, aile değerlerini korumak, hukuken sahip oldukları hakların ötesine geçmemek, emanete riayet etmek, verdikleri sözlere ve yaptıkları sözleşmelere bağlı kalmak, şahitliklerini dosdoğru yapmak gibi bir dizi inanç, ibadet ve ahlak prensibine bağlılığı ve devamlılığı emretmektedir.<sup>417</sup>

Yukarıda yer verilen bilgiler çerçevesinde ehliyet ve liyakatin Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinde yönetim ahlakının temel ilkeleri olarak belirlendiği, bu çerçevede görev ve sorumlulukların tevdiinde elverişlilik, ahlaki değerlere bağlılık, alan bilgisi ve uzmanlığı, göreve bağlılık ve sorumluluk bilincinin dikkate alınması gerektiğinin ortaya konduğu anlaşılmaktadır.

## 2.7. Dürüstlük

Kur'an'a göre yönetimin ahlakiliğini ortaya koyan prensiplerden biri dürüstlüktür. Farsça “durust” kökünden türeyen “dürüst” kelimesi Türkçe'de “sözünde ve davranışlarında doğruluktan

---

<sup>415</sup> Bkz. Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, VI/504.

<sup>416</sup> Bkz. el-Meâric 70/19-21.

<sup>417</sup> Bkz. el-Meâric 70/22-34.

ayrılmayan, doğru (kimse)”, “Kurallara uygun, yanlışsız” gibi anlamlara gelirken, dürüstlük kelimesi doğruluğu ifade eder.<sup>418</sup>

Çağdaş etik kuramları içerisinde önemli bir yer bulan dürüstlük kavramı batılı kaynaklarda “integrity” ana başlığı altında ele alınır ve “honesty”, “righteousness” ve “truth” gibi kelimeler ekseninde incelenir.<sup>419</sup>

Yöneticinin siyasi görüş, akrabalık, yakınlık, ırk birliği, maddi menfaat ilişkisi vb. nedenlerle çıkar çatışması riski yaşaması ve tarafsızlığını yitirmesi şeklindeki olguların kamu yönetimi ya da özel sektörde maddi/manevi kayıplara yol açması, yönetimde dürüstlük arayışını beslemiş, “para, teknoloji ya da güçten ziyade, güvenilirlik ve dürüstlüğü” yönetimin en büyük sermayesi olduğu benimsenmiştir.<sup>420</sup> Bununla birlikte, çağdaş etik kuramlarında yer verilen “dürüstlük/integrity” anlayışının genel olarak, ulusal düzeyde başlayıp uluslararası boyutlara ulaşan yolsuzlukları önleme ve “piyasa”yı tehdit eden unsurları ortadan kaldırma hedefiyle ilintili şekilde geliştiği görülmektedir.<sup>421</sup>

Kur’an’ın yönetim ahlakına dair prensipleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, dürüstlük ilkesinin farklı boyutlarının, Kur’an’da geçen “sıdk”, “birr” ve “istikamet” gibi kavramların anlam çerçevesi içerisinde ele alındığı görülmektedir. Sıdk kavramı hakkı ve hakkaniyete uygun olanı söylemeyi ifade ederken, istikamet dürüstlüğü bir yaşam tarzı haline getirilmesini ve sürdürülebilirliğini vurgular. Birr ise ortaya konan dürüst söz ve eylemlerle ulaşılmak istenen “iyilik” hedefini gösterir. Bu nedenle çalışmamızda dürüstlük kavramı, sıdk ve birr kavramlarının yanı sıra istikamet kavramının çatısı altında incelenmiştir.

### 2.7.1. Doğruluk ve İyilik

Ahlaki ilkeleri benimsemiş yönetimler, yazılı kuralları doğru biçimde uygulayan, sözlü veya yazılı taahhütlerini yerine getiren, vatandaşlarına haklarını teslim etmede hileli yollara başvurmeyen sistemlerdir. Böyle bir sistemde görev alana yöneticiler de insanlara sadece doğru olanı söyler, verdikleri sözü tutar ve haktan asla ayrılmazlar. Sözleri ve davranışları birbiriyle tezat içermeyen yöneticiler, toplumun her katmanında doğruluk, dürüstlük ve sadakatin yayılıp yerleşmesine öncelik eder, böylelikle sadakat ve doğruluk merkezli bir cemiyet inşasına da katkı sunarlar. Bu nedenle yönetim sisteminde ve yöneticilerde doğruluk, hakkaniyet, sadakat ve iyilik prensiplerinin yerleşik hale gelmesi önemli bir husustur.

---

418 Bkz. “Dürüst”, Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük.

419 Joseph A. Patrick, John F. Quinn, **Management Ethics: Integrity at Work**, SAGE Puplication, Londra, 1977, s. 31-32.

420 Joseph A. Patrick, John F. Quinn, **age**, s. 32.

421 Bkz. Joseph A. Patrick, John F. Quinn, **age**, s. 34.

Kur'an'da söz ve davranışın olması gereken en doğru şekilde ve olması gereken en doğru zamanda gerçekleşmesi en geniş kullanımıyla **الحق** *el-hakk* kelimesi ile anlatılır: “*Böylece Rabbin’in onlar hakkındaki sözü gerçekleşti.*”<sup>422</sup> “*Cehennemî dolduracağıma dair sözüm gerçekleşecektir.*”<sup>423</sup> “*Şayet hak onların keyfî isteklerine uysaydı, göklerle yer ve onlarda bulunan şeyler kesinlikle fesada uğrardı.*”<sup>424</sup> ayetlerinde hak kelimesi, bir şeyin olması gerektiği şekilde ve zamanda, dosdoğru bir şekilde gerçekleşmesini ifade eder.<sup>425</sup> Kişinin inandığı değerleri bilfiil yaşamasını ve eylemlerinde doğru ve dürüst olmasını ifade etmesi bakımından “takva”,<sup>426</sup> “iman” kavramıyla ilişkili ve aynı zamanda “hak” kavramını derûnileştiren ahlaki bir terimdir.

Bir şeyin en doğru yerde ve biçimde gerçekleşmesini ifade eden hak, sözlü olabileceği gibi, sözlü ifade dışındaki durumları da kapsar. “Sıdk” ise daha çok bir konuda dosdoğru olanı ifade etmek veya tasdik etmek anlamını içerir.<sup>427</sup> Bu nedenle bir yönetim ahlaki kavramı olarak dürüstlüğü hak ve takvâ kelimelerinin oldukça geniş anlamından ziyade sıdk ve birr kelimesinin nispeten dar çerçevesi içinde değerlendirmek daha yararlı görünmektedir. Çünkü doğruluk, dürüstlük anlamı bakımından sıdk kavramıyla benzerlik içeren *birr* kelimesinin de dürüstlüğü Kur’an açısından tanımlamamıza katkı sağlaması mümkündür.

Birr, doğruluk ve dürüstlüğü inanca ve pratik hayata yansımaları halinde ulaşılan “iyilik, erdem, güzel ahlak” gibi değerleri kapsar. Dolayısıyla birr, itikat, ibadet ve muamelat ile ilgili tüm “iyi” davranışları içeren bir çerçeveye sahiptir.<sup>428</sup> Sahabînin “iyilik nedir?” diye sorması üzerine Hz. Peygamber’in “*İyilik, yüzünüzü doğu ve batı yönlerine çevirmeniz(den ibaret) değildir.*”<sup>429</sup> ayetini okuduğuna dair rivayete yer veren Taberî (ö. 310/923), ayette geçen *birr* kelimesinin söz, davranış veya inanç bakımından iyi olan herşeyi kapsadığını ifade eden görüşleri nakleder.<sup>430</sup> Bu bakımdan *birr*, dürüstlük eyleminin bireyi ve toplumun ulaşması ve elde etmesi istenen nihai hedef olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber’in şu hadis-i şerifi sıdk ve birr kavramları arasındaki ilintiyi belirgin bir

---

422 Yûnus 10/33.

423 es-Secde 32/13.

424 el-Mü’minûn 23/71.

425 el-İsfehânî, “h-k-k”, *el-Müfredât*, s. 246.

426 el-Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, s. 250.

427 İsfehânî, “s-d-k”, *el-Müfredât*, s. 478; el-Askerî, *age*, s. 59.

428 Bkz. İsfehânî, “b-r-r”, *el-Müfredât*, s. 114.

429 el-Bakara 2/177.

430 Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, III/337-339.



biçimde ortaya koyar: “Doğruluktan ayrılmayınız; çünkü doğruluk (sıdk) iyiliğe (birr), iyilik de cennete götürür. Bir kimse doğruluk üzere kararlılıkla sabit kalırsa Allah katında sıddık olarak yazılır. Yalan söylemekten kesinlikle kaçınınız; çünkü yalan günaha, günah da ateşe götürür. Kişi yalan söyler ve buna devam ederse, nihayet Allah katında kezzâb olarak yazılır.”<sup>431</sup>

Kur’ân-ı Kerîm özü ve sözü ile dosdoğru olmayı, yalandan ve riyadan kaçınmayı, verilen sözü ve yapılan vaadi tutmayı, insanları aldatmamayı ve hileli yollara başvurmamayı toplumsal hayatın vazgeçilmezi olarak görür. Peygamberler’in dürüstlük yönünden insanlara örneklik teşkil ettiğine dair anlatımlara yer verir: “*Bu Kitapta İbrahim’i de an. O kesinlikle son derece dürüst bir kimse (sıddık), bir peygamber idi.*”<sup>432</sup> “*Bu Kitap’ta İsmail’i de an. Şüphesiz o sözünde duran (sâdiku’l-va’d) bir kimse idi. Bir resül, bir nebi idi.*”<sup>433</sup> “*Bu Kitap’ta İdris’i de an. O kesinlikle dürüst (sıddık) bir kişi, bir nebiydi.*”<sup>434</sup> “*Meryem oğlu Mesih sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamber geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru (sıddika) bir kadındır.*”<sup>435</sup> Bu ayetlerin her birinde peygamberlerin nübüvvet vasfıyla birlikte sıdk niteliğine dikkat çekilmektedir. Bu durum doğruluk ve dürüstlüğün İslam inancının temel unsurlarından olduğuna işaret etmektedir.

Kur’an’da *sıddık* kelimesiyle ifade edilen dürüstlük mertebesinin peygamberlerin mertebesinden hemen sonra şehitlerin ve salih insanların mertebesiyle birlikte anılması, bu konunun ahlaki değerini ortaya koymaktadır. “*Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarle, şehitlerle ve salih kimselerle beraberdirler.*”<sup>436</sup> Nesefî (ö. 710/1310), ayette geçen *sıddık* kelimesinden kast edilenlerin tam anlamıyla dürüst olan, dışa yansıyan davranışları iç muhasebesiyle ahenkli olan, davranışlarıyla sözleri örtüşen kimseler olduğunu belirtir.<sup>437</sup>

Kişilerin kendileri istek ve arzuları uğruna gerçeği gizlemeleri, çarpıtmaları ya da kendi beklentilerine uydurmaları dürüstlük ilkesinin ihlali demektir. Bu ise Kur’an’da her türlü fesadın kaynağı olarak ifade edilir. Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre gerçek, insanların kendi arzularına ve hoşlarına giden şeylere göre değiştirilirse, göklerde ve yerde fesat çıkar. Çünkü bu durumda insan ve içerisindeki bulunduğu evren, belirli bir hikmet ve akıl üzere değil, insanların kendi keyfi davranışlarına

---

431 **Buhârî**, “Edeb”, 69; **Müslim**, “Birr”, 103.

432 Meryem 19/41.

433 Meryem 19/54.

434 Meryem 19/56.

435 el-Mâide 5/75.

436 en-Nisâ 4/69.

437 Nesefî, **Medârikü’t-tenzîl**, I/371.

göre şekillenir.<sup>438</sup>

Yönetimde ahlaki ilkelerin sağlanması açısından sıdk ve birr yani doğruluk ve iyilik gibi erdemlerin var olması önemli ise de bunların kalıcı, istikrarlı ve sürdürülebilir hale getirilmesi, böylelikle devlette, toplumda ve kişilerde yerleşik kılınması gerekir. Bu bakımdan, istikamet ilkesinin dürüstlük prensibi açısından önemi büyüktür.

### 2.7.2. İstikamet

Ahlaki bir yönetimin inşası açısından en önemli ilkelerden biri istikâmettir. Dürüstlük konusunun anlaşılması bakımından önemli bir kavram olan “istikamet”, “iyi” inanış, anlayış ve davranışın sürdürülebilirlik boyutunu vurgular. Bu anlamda istikamet, “herhangi bir çarpıklık içermeyen dosdoğru bir yolda belirli ilkelere bağlı olarak durmadan yürümek” şeklinde açıklanır.<sup>439</sup>

Rağıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), istikameti düzgün bir çizgi gibi akan yol olarak açıkladıktan sonra, “Allah’ım bizleri müstakîm yola ilet!”<sup>440</sup> “İşte benim bu yolum, müstakîm bir yoldur.”<sup>441</sup> “Benim Rabbim kesinlikle müstakîm bir yol üzeredir.”<sup>442</sup> ayetlerinde bu anlamın kast edildiğini belirtir. Ona göre insanın istikamet sahibi olması, dosdoğru bir usul ve yönetime bağlanmasıdır. Kur’an’da ifade buyurulan “Rabbim Allah’tır! Dedikten sonra dosdoğru olanlar.”<sup>443</sup> “O halde emrolunduğun gibi dosdoğru ol!”<sup>444</sup> “O’na dosdoğru bir şekilde yönelin.”<sup>445</sup> ayetlerinde bu anlam kast edilmiştir.<sup>446</sup>

Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre “Rabbim Allah’tır! Dedikten sonra dosdoğru olanlar.”<sup>447</sup> ayetinde istikâmet üzere olma vasfının “Rabbim Allah’tır!” ifadesinden sonra gelmesi, sözün davranışla bütünleşmesi ve sözün içeriğiyle uyumlu bir ikrarın ortaya çıkması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>448</sup>

“Böylece sizi orta bir ümmet olarak yarattık.”<sup>449</sup> ayetinde geçen ümmeten vasaten ibaresini İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ahlaki değerleri sürdürebilen ümmet olarak izah eder. Ona göre ayette

---

438 Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, VII/483.

439 el-Askerî, **age**, s. 176.

440 el-Fâtiha 1/6.

441 el-En‘âm 6/153.

442 Hûd 11/56.

443 Fussilet 41/30; el-Ahkâf 46/13.

444 Hûd 11/112.

445 Fussilet 41/6.

446 el-İsfehânî, “k-v-m”, **el-Müfredât**, s. 692.

447 Fussilet 41/30; el-Ahkâf 46/13.

448 Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/198.

449 el-Bakara 2/143.

geçen *orta bir ümmet* ifadesi âdalet üzere olan, ifrat ve tefritten kaçınan, sapkınlık ve haksızlıklardan uzak duran, hakkı eksiltmeyen veya sınırlarını taşırmayan, itidal ve istikamet üzere olan ümmeti ifade eder. İstikamet üzere olmak ise hak ve adalet çizgisinden herhangi bir şekilde başka yönlere yönelmemek, öyle ya da böyle bu yoldan ayrılmamaktır.<sup>450</sup>

İslâm dininin mensuplarının ifrat ve tefritten kaçınan istikamet sahibi bir ümmet anlamında *ümmeten vasaten* olarak tanımlanmasının yanı sıra Hz. İbrâhim'in insanlara tebliğ ettiği dinin de Kur'an'da *Hanîf Din* şeklinde tavsif edildiği görülmektedir. Hanîf kelimesinin de dosdoğru ve müstakîm anlamına geldiği dikkate alındığında<sup>451</sup>, istikâmet ilkesinin köklü bir geçmişinin olduğu anlaşılmaktadır.

Kurtubî (ö. 671/1273), “*O halde emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*”<sup>452</sup> ayetinin tefsirinde şu bilgilere yer vermektedir: “İstikâmet bir yöne doğru istikrarlı bir biçimde ilerlemek, sağa ve sola sapmadan çizgisini korumaktır. Hz. Peygamber bu ayetin anlamının ağırlığı nedeniyle “*Hûd Sûresi*’ndeki “*emrolunduğun gibi dosdoğru ol*” ayeti *beni ihtiyarlattı!*” buyurmuşlardır.”<sup>453</sup>

Öte yandan, istikamet ilkesi belirli bir periyotla sınırlı kalmamalıdır. “Daima İstikamet üzere olmak esastır.”<sup>454</sup> “İman ve amel boyutlarını birleştiren temel kavramlardan biri olan istikâmetin önemi şuradan ileri gelmektedir. Âl-i İmrân 3/8’de işaret edildiği üzere; ‘*bir kez doğru yola gelmiş olmak*’ insanı kurtarmaz. Daima doğru yolda gidebilmek gerekir; şart iyilik etmek değil, iyilikle gelmek, bu iyiliği Allah’a götürebilmektir. İman denilen olgu bir kez edilip bitiveren bir şey değildir. Kelime-i şehâdet veya tevhîd ile ispatlanmış sayılan iman, istikâmetli (dosdoğru) bir hayatın sadece girişidir; kelime-i tevhîdle, sırât-ı müstakîm üzere yaşama adına söz verilmiş olmaktadır. Bu sözün yerine getirilip getirilmediği ise sahibinin yaşam tarzına bakılarak değerlendirilir.”<sup>455</sup>

Yukarıdaki ayetlerin müfessirlerin görüş ve açıklamalarıyla birlikte değerlendirmesinde, istikametle ilgili belirli çıkarımlara ulaşmak mümkün görünmektedir. Buna göre istikamet, düzenli, kararlı ve istikrarlı bir süreç olarak, özde, sözde ve davranışta hak ve adalet üzere olmayı içerir. Bu nitelikleri kalıcı halde korumanın ve sürdürmenin ağır sorumluluğu Hz. Peygamber’in yukarıda yer verilen “*Hûd Sûresi beni ihtiyarlattı*” anlatımında temayüz etmektedir.

Yönetim ahlakının bir ilkesi olarak ele alındığında dürüstlüğün özden söze, sözden davranış

---

450 İbn Teymiyye, **el-‘Aķîdetü’l-Vâsııyye**, Thk: Abrurrahman b. Salih es-Südeys, Dârü’t-Tedmüriyye, III. Basım, 2011, s. 148.

451 Mâverdî, **Tefsîrü’l-Ķur’ân**, I/194.

452 Hûd 11/112.

453 Kurtubî, **el-Câmi’ li-aĥkâmi’l-Ķur’ân**, IX/107.

454 Murat Sülün, **Kurân-ı Kerîm Açısından Allah’ın Yardımı ve Peygamberi’in Zaferi**, s. 58.

455 Murat Sülün, **age**, s. 64.

ve uygulamalara istikrarlı bir biçimde yansımaları şeklinde tanımlanması mümkündür. Böylece dürüstlük, yönetimin ve yöneticinin güvenilirliğini sağlayan aslı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüz yönetim etiği çalışmalarında da dürüstlük/integrity ilkesine, değerler ve uygulamalar arasında tutarlılık ve devamlılık sağlanması ve bu ilkenin terk edilmesi halinde ortaya çıkabilecek menfi durumların önlenmesi açısından önem atfedilmektedir.<sup>456</sup>

## 2.8. Güvenilirlik

Şüphesiz yönetim sistemlerinin insanlara sağlaması gereken en önemli kazanımlardan biri güvendir. İnsanlar yaşadıkları toplumda mallarının, canlarının, ailelerinin, haklarının, düşüncelerinin ve özel hayatlarının güvende olmasını arzularlar. Yaşadığımız çağda bireylerin ve toplumların içerisinde bulundukları önemli sorunlardan biri güven bunalımıdır. Değerlerin aşınmasıyla ortaya çıkan bu buhran sadece kişileri değil yönetim yapılarını da etkilemiştir. Seçildikleri halde yöneticiler güven konusunda sorgulanmakta, güvenin arttığı ya da azaldığı konusu sıklıkla gündem konusu olabilmektedir. İnsanlar kendilerini, ailelerini, sağlıklarını, mülklerini, ticari varlıklarını, geleceklerini vb. sosyal yaşantılarında sahip oldukları şeyleri güven altına almak ve korumak için sigorta sistemlerine başvurmakta ve çeşitli çıkış yolları aramaktadırlar. Bu durum güvenin ve aman içinde olmanın kişinin, toplumun ve devletin temel ihtiyaçlarından biri olduğunu göstermektedir. Yeni dönemde ortaya konan yönetim etiğine dair çalışmalarda da etik ilkelerden biri olarak sayılan güven, hem kişisel bir tutum, hem de toplumla yönetim arasındaki bağı güçlendiren bir anlayış olarak kabul edilir.<sup>457</sup>

Ahlaki ilkelere uygun bir yönetimin hem inşası hem de sürdürülebilir olması, onun güvenilirliğiyle ilişkilidir. Güvenli yönetim, güven içinde yaşayan bireyler ve ıslah düzeninin egemen olduğu toplumlar üretir. Bu nedenle yönetimin tüm iş ve işlemleriyle, ortaya koyduğu düzenlemelerle ve uygulamalarla güvenilirliği sağlaması bir gerekliliktir. Güvenin sağlanması sadece sözler ve vaatlerle değil, somut düzenlemelerle ve uygulamalarla gerçekleşebilir. Güvenin sistemin ve toplumun tüm katmanlarına yayılmadığı düzende, ortak hukuki ve ahlaki değerlerin korunması da mümkün olmayacaktır. Bu nedenle yönetimin ahlakiliğinin temel prensiplerinden biri olan güvenilirlik tezimizde yönetici, sistem ve toplum boyutuyla ayrı ayrı ele alınacaktır.

### 2.8.1. Güven Toplumu İnşa Edebilmek

Risâletin Mekke döneminde Müslümanlar, yaşadıkları zorluklar ve karşılaştıkları ağır eziyetler karşısında Hz. Peygamber'den kendileri için Allah'tan bir yardım ve zafer istediklerinde,

---

<sup>456</sup> Bruce H. Geddes, "Integrity or Compliance Based Ethics: Which Is Better for Today's Business?", **Open Journal of Business and Management**, 2017, s.423.

<sup>457</sup> Bkz. Kamu Görevlileri Etik Kurulu, **Açıklamalarla Etik Davranış İlkeleri**, Mayıs 2004, s. 14.

Resulullah (sas) geçmiş toplumların tevhide bağlı kaldıkları için yaşadıkları sarsıcı eziyetleri anımsatarak, arkadaşlarına sabırlı olmalarını tavsiye etmiş, hitabının devamında, İslâm'ın insanlığa sunacağı şeylerden birinin de “güven” olduğunu ortaya koymuştu: “Allah’a yemin olsun ki O, bu dini tamamlayacaktır. Öyle ki, bir yolcu San’a’dan Hadramevt’e gidene kadar, Allah’tan başka hiçbir şeyden korkmayacaktır. Yine bir kimse, koyunları için sadece kurttan başka bir şeyden korkmayacaktır.”<sup>458</sup>

Risâletin son yıllarında, Hz. Peygamber ve arkadaşları Mekke’ye geri dönmek istediklerinde, kendilerine vadedilen yine “güven içinde” ve “korkudan emin” bir şekilde Mekke’ye girecekleri müjdesiydi.<sup>459</sup>

Lügat açısından bakıldığında; korku ve endişelerden emin kılma anlamıyla “emân”, aldatma ve kandırılmaya karşı güvende kılma manasıyla “emânet” ve şüphe içermeyen bir şekilde inanıp tasdik etme anlamıyla “iman” kelimesinin aynı kökten geldiği görülür<sup>460</sup>. İslâm dininin inanç esaslarını benimseyen bir kimseyi, güvenilirlikle aynı kökten gelen “mü’min” adıyla isimlendirmesi, aynı şekilde Allah Teâlâ’nın esmâ-i hüsnâsı arasında ‘güven veren’ ve ‘emin kılan’ anlamlarıyla<sup>461</sup> ‘el-mü’min’ ve ‘el-müheymîn’ isimlerine yer verilmesi tesadüf olmamalıdır. İslam dini, güvenilir olmayı, başkalarına güven vermeyi ve insanların kendini güven içinde hissedecekleri bir medeniyet inşa etmeyi kapsayan inanç değerlerini aynı anlam evreninde buluşturmuştur. “Çünkü güven, üyelerinin ortaklaşa paylaştığı normlara dayalı, düzenli, dürüst ve işbirliği içinde davranan bir toplumda ortaya çıkar. Bu normlar da adalet gibi ortak değerler ve Yaratıcı (inancı) olabilir.”<sup>462</sup>

Kur’an, Peygamber (sas)’i anlatırken “O Allah’a inanır, Mü’minlere de inanır (güvenir)”<sup>463</sup> şeklinde bir tasvirde bulunur. Allah’a inanmak ile Mü’minlere güvenmek arasında tam bir ilişki kurar. Dolayısıyla inanç ve güven, bir yönüyle kul ile Yaratan arasında bir bağ, diğer yönüyle de yöneticiyle toplum arasındaki ahlaki bir değerdir. Aynı kelime kökünden türeyen haliyle “مَا أَحْسَنَ أَمْنَتِكَ” cümlesi

---

458 **Buḥârî**, “Menâkib” 25; **Ebû Dâvûd**, “Cihâd” 107.

459 el-Feth 48/27: “Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz.”

460 İbn Manzûr, “e-m-n”, **Lisânü'l-‘Arab**, XIII/21.

461 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, **Tefsîru esmâ’ illâhi’l-hüsnâ**, (Thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), V. Basım, Dârü'l-Me’mûn li’t-türâs, Beyrut 1986, s. 31-32.

462 Francis Fukuyama, **Güven-Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması**, (Çev: Ahmet Buğdaycı), II. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000, s. 41.

463 et-Tevbe 9/61.

içinde kullanıldığında kelimenin, “dini ve ahlakı güzel olan kişi”<sup>464</sup> anlamına da geldiği dikkate alındığında, güvenilirlikle inanç ve ahlak arasında daha sağlıklı ve güçlü bir bağ kurulmaktadır.

İman, inandığı ilkelere tam bir inançla bağlı olmanın güvenilirliğine bürünmektir. İnanç değerlerinin içselleştirilmemesi bilgisizlikten değilse, münafıklıktan kaynaklanır.<sup>465</sup> Bu karşılaştırmaya göre iman, güvenmek ve güvenilmek anlamlarını ifade ederken, nifak da güvensizlik ve huzursuzluk içinde olmak ve başkalarına da güvensizlik vermek anlamlarını ifade eder. “İman, emanettir. Emanet (bilinci) olmayanın imanı da yoktur.” hadisi, güvenilirlikle inanç arasında doğrudan bir ilişki kurar.<sup>466</sup>

Mü'min kişinin vasıflarından biri olan “emanet”, onun Allah’a karşı sorumluluğunun yanı sıra, birey ve kamu hukukuna karşı güvenilirlik sağlama mes’uliyetini<sup>467</sup> de içerir. “Mü'min, insanların güvende hissettiği kişidir. Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin oldukları kimsedir. Muhacir, kötülükleri terk edendir. Canım kudret elinde olan Allah’a yemin olsun ki, komşusu kötülüklerinden güvende olmayan kişi cennete giremez”<sup>468</sup>

İslam’da emîn olmak ve emânet ile iman arasında bağ kurulduğu gibi, bunun karşısı anlayış ve uygulamalarla nifak arasında ilişki kurulur.<sup>469</sup> Güvenilirlik, inanç ve ahlak değerleriyle ilişkili olduğu gibi, nifak da güvenilirliği ortadan kaldıran yapıyla değerleri yıkıcı bir unsurdur. Burada, olduğundan farklı görünen, çelişkili, çıkarı uğruna yalan söyleyen, şeffaf olmayan, taahhütlerine bağlılık göstermeyen, herhangi bir ahlaki kriter gözetmeden kişilere ve durumlara göre tavır belirleyen hastalıklı bir yapıyı ifaden eden nifak tanımlaması,<sup>470</sup> daha önce Arap toplumlarında kullanılmayan, İslâm’ın

---

464 İbn Manzûr, **age**, XIII/21.

465 İbn Manzûr, **age**, XIII/22.

466 “İman, Hz. Peygamber’in getirdiği vahyin tamamına tam manasıyla güvenmek ve bağlanmaktır. Ancak hadis-i şerifte geçen “emânet”, insanların güvenilirliğini de ifade eden bir kavramdır ki, bu sayede insanlar birbirlerine güvenirler. Diğer insanlarla arasındaki ilişkide emanet/güvenilirlik sıfatını taşımayan kişinin, kendisiyle Peygamber ve kendisiyle Allah Teala arasında bir iman oluşturması nasıl mümkün olabilir? İşte böylece, emanet ile iman arasında bir bağ vardır.” (Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, **Feyzü’l-bârî ‘alâ Şahîhi’l-Buhârî**, I. Basım, Dârü’l-kütübi’l-’ilmiyye, Beyrut 2005, I/126.)

467 Ali b. Sultan Muhammed Ebü’l-Hasan Nûreddîn Molla el-Herevî el-Kârî, **Mirķātü’l-mefâtih şerhu Mişkâtî’l-Meşâbih**, I. Basım, Dârü’l-fikr, Beyrut 2002, I/108.

468 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, **Şahîhu İbn Hibbân**, “Birr ve’l-İhsan”, I. Basım, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1988, II/264; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, III/154; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri, el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhayn, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ’), I. Basım, Dârü’l-kütübi’l-’ilmiyye, Beyrut 1990, I/11.

469 آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا انشأن خان

470 Nifakın farklı anlamlardaki kullanımları için bk. el-Bakara 2/8-14; Âl-i İmrân 3/167; en-Nisâ 4/60-

kavramlaştırdığı bir kelime olması bakımından<sup>471</sup> dikkat çekicidir. Hadis-i şeriflerde yalanın nifak alametlerinden biri olarak sayılması da<sup>472</sup> güvenilirliğin ortadan kalkmasının eman toplumunu fesada sürükleyeceğini göstermektedir.

Güvenilir anlamında kullanılan *el-emîn* kelimesinin ve güven/emn köküyle ıstikak yönünden bağlantılı varyantlarının Kur'an'da ve hadislerde yer aldığını görmek mümkündür.

Kur'an'da *e-m-n* kelimesi, kendisine itimat edilebilecek ve zarar vermeyeceğine dair tam bir inanç beslenen kişileri ifade ederken düşman baskını ya da can güvenliği sorunu yaşanmayacak kentlerin ve beldelerin anlatımında da kullanılmaktadır. Bünyâmin'in (as) kardeşleri onu Mısır'a götürmek istediklerinde Hz. Ya'kub onlara olan güven duygusunun sarsıldığını şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Dedi ki: “Daha evvel onun (ana-baba bir) kardeşini size emanet ettiğim gibi bunu da mı size emanet edeyim?! (Hayır! Size değil, Allah’a emanet ederim; çünkü) koruyucu olarak en iyisi Allah’tır!; merhametlilerin en merhametlisi de O’dur.”*”<sup>473</sup> Mekke’nin fethiyle Müslümanların “*düşman korkusuyla geçirdikleri günlerin yerini güven dolu bir döneme bırakacağı*”,<sup>474</sup> Mescid-i Haram’a herhangi bir düşman saldırısına uğramadan girecekleri “*Allah’ın izniyle Mescid-i Haram’a güven içerisinde ve saçlarınızı tıraş etmiş ya da kısaltmış olarak kesinlikle gireceksiniz*” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>475</sup>

Temettü haccı anlatılırken konu bağlamında, düşman saldırısı ya da engellemesinin ortadan kalkıp bu durumun yerini güvene bırakması<sup>476</sup> ibadetin güvenli bir ortamda yapılmasının önemiyle ilgilidir. Kur'an'da güvenlik-ibadet ilişkisine şu ifadeyle atıf yapılmaktadır: “*(Düşman engellemesinden) eman bulduğunuz vakit de hacca kadar umre ile sevap kazanmak isteyen, kolayına gelen bir kurban keser*”.<sup>477</sup> Bu örneklerle bir bütün olarak bakıldığında; güvenilirlik ve inanç hürriyetinin bir arada kullanıldığı, inanç hürriyetinin olduğu ortamda güvenden bahsedilebileceği anlaşılmaktadır. Buna göre inancının gereğini yerine getirebilme konusunda güvende olmak, bir yerde yaşayabilmenin ya da bir beldenin yaşanabilirliğinin temel öncüllerinden olmalıdır.

Kur'an'da yer alan *el-emîn* kelimesinin daha çok şahısların olumlu bir niteliğini anlattığı gözlemlenirken kelimenin türevlerinden birisi olan *emanetin* ise yönetimi ifade etmek için kullanıldığı

---

62, 137; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/77, 101; el-Hac 22/11; el-Ahzâb 33/12, 60.

471 İbn Manzûr, “n-f-k”, **Lisânü'l-'Arab**, X/359.

472 **Buhârî**, “İmân”, 24

473 Yûsuf 12/64.

474 en-Nûr 24/55.

475 el-Feth 48/27.

476 **Müslim**, “Hacc”, 23.

477 el-Bakara 2/196.

anlaşılmaktadır.<sup>478</sup> Örneğin vahiy görevindeki güvenilirliği sebebiyle Cebrâil *rûhu'l-emîn* olarak tanımlanırken,<sup>479</sup> emanet ise Kur'an'da şu şekilde yer almaktadır: “Allah, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emretmektedir.”<sup>480</sup> Kur'an'daki *emanet* kelimesinin İslam fıkında *vedia/ödinç verme* olarak karşılık bulduğu görülmekle birlikte<sup>481</sup> araştırmamızda emânet kavramının yönetimi ilgilendiren yönü üzerinde durulacaktır. Zira hadislerde yer alan ve kıyamet öncesi sık karşılaşılabilecek yozlaşmalar arasında sayılan “*emanete ihanet edilmesi ve işin/yönetimin ehli olmayana verilmesi*”<sup>482</sup> ile yöneticilerin kastedildiği düşünülmektedir.<sup>483</sup> Bu bağlamda kelimenin, yönetimin idareci elinde güvenle korunması gereken bir emanet olduğu anlamıyla yakından ilintisi bulunmalıdır. Buna göre hem yönetenlerin hem de yönetim sisteminin emîn/emânet anlayışına göre değerlendirildiği söylenebilir.

Emanet kavramının devlet idaresi anlamında hadislerde de kullanıldığı birçok yer bulmak mümkündür. Örneğin Ebû Zer el-Gıfârî'nin (ö. 32/653)Resulullah'a “*Valilik makamına talip olayım mı?*” sorusu sorduğu ve Resulullah'ın ona şöyle cevap verdiği aktarılmaktadır: “*Ebû Zer! Sen zayıfsın! Bu görev ise emanettir. Emanet olarak alınacak idarecilik, vazifesini bihakkın yerine getirebilen kişiler hariç herkes için kıyamet günü, bir utanç ve pişmanlığa yol açar.*”<sup>484</sup> Burada yönetimin bizzat kendisinin ayetle özdeş şekilde emanet olarak tanımlandığı, yönetici olabilmek için liyakat ve ehliyet şartının bir arada bulunduğu, ehliyet bakımından yetersiz olmanın zayıflık/zaafiyet şeklinde değerlendirildiği görülmektedir.

Bir yönetim ahlakı ilkesi olarak güvenilirlik prensibinin zeminin sağlıklı oluşturulabilmesi ve güven toplumunun inşa edilip korunması için, Kur'an'da güven ve güvenilirliğe dair geçen anlatımlar, teorik ve pratik boyutları da dikkate alınmalı, yönetim sisteminin güvenilirliği, yöneticinin güvenilirliği, kamu haklarından eşit yararlanabilme ve iç çatışmalara karşı güvenilirlik hususları ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

---

478 Abdullah Turhan, Kur'an'da Yönetim Kavram ve İlkeleri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk üniversitesi, SBE, Konya 2010), s. 66-67.

479 eş-Şuarâ 26/192.

480 en-Nisâ 4/58.

481 el-Mü'minûn 23/8.

482 **Buḥârî**, “İlim” 2.

483 **Buḥârî**, “İlim”, 2; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, **el-Kevâkibü'd-derârî fi şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî**, Dârü ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1356/1937, II/6.

484 **Müslim**, “İmâre”, 4.



### 2.8.2. Yönetim Sisteminin Güvenilirliği

Güven, devletin tesis etmesi gereken değerlerden biridir. Ancak değerler, soyut mefhumlar değildir. Kendilerini besleyen farklı değerleri de içerisinde barındırarak hayat içerisinde işlevsel olurlar. Güvenin tesis edilmediği bir toplumsal sistemde, diğer değerlerin hayat bulması ve yeşermesi söz konusu değildir. Bir ülkede hem bireyler arasında hem de birey ile siyasi yapı arasında güvenin bulunması, istikrarın oluşmasına yol açacaktır.

İdari anlamda güven yalnızca bireylerin birbirlerine karşı hissettikleri bir yakınlık ya da vefa hissi değildir. Aynı zamanda, toplumu oluşturan bireylerin vatandaş kimliğiyle tabi oldukları kurallara, bu kuralları oluşturan kurumlara ve kurumları idare eden yöneticilere olan inancı ve güvenidir. Dolayısıyla bir devlet sağladığı güven ölçüsünde etkinliğini ve meşruiyetini arttıracaktır.

Kur'an'da önceki toplumların yöneticilerinden, Dâvud ve Süleyman gibi Kral-Peygamberlerden ve Yecûc-Me'cûc'e karşı çaresiz kalmış milletleri koruyan Zülkarneyn gibi idarecilerden bahsedilir. Bu ve benzeri anlatımlar, yönetim, yönetici ve yönetilen ile yakından ilgilidir. Öte yandan, emânetlerin ehline verilmesinde işe ehil olmak kadar, emânetin mahiyeti ve emânetin ehline verilmesine dair ilâhî buyruktaki gaye de önemlidir. “Allah, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emretmektedir.”<sup>485</sup> ayetinde insanlar arasında adaleti tesis etme vurgusunun, emanetleri ehline vermek hükmüyle birlikte zikredilmesinin, idareye dair Kur'an emirlerinin, yönetimin güvenilirliğini sağlama gayesine matuf olduğunu göstermektedir.

Zikredilen ayetin, Kâbe'nin bakımı, kapısının ve anahtarlarının muhafazası görevi olan Osman b. Talha b. Abdüddâr (ö. 42/662) ile ilgili olduğu nakledilmektedir. Resulullah'ın Mekke'yi fethedince Kâbe'ye gelerek ondan Kâbe'nin anahtarını aldığı, Kâbe'ye girdiği ve içinde iki rekât namaz kıldığı nakledilmektedir. Rivayetin kalan kısmı İbn Hibbân tarafından şöyle aktarılmaktadır: “Ali b. Ebî Tâlib, Kâbe'nin anahtarını eline alarak “Ya Resulallah! Hicâbe görevini de sikâye görevine kat! Hepsini bize ait olsun,” dedi. Resulullah: “Hicâbeyle görevli olan Osmân b. Talha nerede?” dedi ve onu çağırdı. Resulullah: “Anahtarın senin (değil)mi?” dedi ve anahtarı Osmân b. Talha'ya verdi.”<sup>486</sup> Rivayetin diğer kaynaklarda aktarılan şekillerinde ise bu bilgilere ilave olarak, Resulullah'ın anahtarı Osmân b. Talha'ya verdikten sonra “Allah, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emretmektedir.”<sup>487</sup> ayetini okuduğuna yer verilmektedir. Bundan dolayı ayette

---

485 en-Nisâ 4/58.

486 İbn Hibbân el-Büstî, **Kitâbu's-sikât**, (tahk. Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî en-Nakşibendî), Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1973, II/57-58.

487 en-Nisâ 4/58.

geçen *emanet* kavramının yöneticilik/idarecilik anlamında olduğu müfessirlerin yaygın kanaatidir.<sup>488</sup> Söz konusu ayetten ve nüzûlü sonrası yaşanan uygulamalardan hareketle, Hz. Peygamber'in, göreve ehil olma ilkesinin yanında, yerel koşulları da dikkate alarak, yönetimde kurumsallaşmış bir liyakat sistemi oluşturmanın örneğini sunduğu düşünülebilir. Nitekim O, Mekke'yi fethedince o dönemde önemli bir sosyal statü olan Kâbe'nin bakım ve hizmetleriyle ilgili görevlendirmelerde mevcut kurumsallaşmış yapıyı korumuştur. Şu rivayet de bu durumu teyit etmektedir: “*Sonra Resulullah Kasvâ'ya bindi. Kâbe'ye geldi.*<sup>489</sup> *Ziyaret/îfâze tavaftı yaptı. Sonra da [Zemzem kuyusundan su çekerek insanlara vermekte olan Abdülmuttalib oğullarına] “Abdülmuttâlib'in oğulları! Su çekiniz! Eğer insanların gelip [sikâyeyi] elinizden alma ihtimali olmasaydı ben de sizinle beraber su çekerdim,” dedi. Resulullah'a bir kova Zemzem verdiler ve ondan içti.*”<sup>490</sup> Buna göre, Hz. Peygamber'in, toplum tarafından maruf olarak kabul edilmiş ve kurumsallaşmış yapıları koruyarak, yönetim sisteminin sürdürülebilirliğini ve sistemin güvenilirliğini sağladığı anlaşılmaktadır.

Yönetimin bir sistem olarak güvenilirliğinin sağlanması; ortaya koyduğu ilkelerle mümkündür. Dürüstlük, şeffaflık ve hesap verebilirlik gibi başlıkları altında tezimizde ele alınan ilkeler, uygulayıcısı olan yönetim açısından güvenilirlik ya da itimatsızlık vesilesidir. Bu nedenle bir yönetim sisteminin, sözü edilen değerleri öğüt, nasihat ve vaaz seviyesinde tutmakla yetinmeyip, uygulamaya koyması gerekecektir. Bu ise güvenilir yöneticilerle gerçekleştirilebilir.

### 2.8.3. Yöneticinin Güvenilirliği

Kur'an'da şahısların güvenilirliğini ifade etmek için *emîn* ve *hafîz* kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da emîn niteliğinin Hz. Peygamber ve Hz. Mûsâ hakkında kullanıldığı ve her ikisinde de emîn ile birlikte kavî/kuvvetli kelimesinin yer aldığı dikkati çekmektedir. Bu durum, güven ve güç niteliklerinin bir birini tamamlayıcı özellikler olduğunu çağrıştırmaktadır: “*O (Kur'an) değerli bir elçi (olan Peygamber'in (getirdiği) sözüdür. (O elçi) kuvvetlidir. Arşın sahibinin nezdinde*

---

488 Şihâbüddîn el-Âlûsî, **Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Î-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî**, tahk. Ali Abdalbârî Atiyye, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1415, III/61; İbn İshak b. Yesar, **es-Sîretü'n-nebeviyye**, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2009, s. 434-531; Râzî, **Mefâtîhu'l-ğayb**, X/108; Zemahşerî, **Keşşâf**, I/523; İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Î-Kur'ânî'l-'azîm**, II/340, 345; Kurtubî, **el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Î-Kur'ân**, IX/213; Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Î-Kur'ân**, VI/255; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkî, **Mehâsinü't-te'vîl**, III/178.

489 Hadis kaynaklarında burada öğle namazını kıldığı anlatılmaktadır. Ancak İbn Hibbân diğer kaynaklardan farklı olarak bir sonraki paragrafta, Resulullah'ın öğle namazını Mina'da kıldığını ifade etmektedir. İbn Hibbân, **Kitâbu's-sikât**, II/129; **Dârimî**, “Menâsik”, 34; **Ebû Dâvud**, “Menâsik”, 56.

490 **Dârimî**, “Menâsik”, 34; **Ebû Dâvud**, “Menâsik”, 56.

*mekîndir/itibarlıdır.*<sup>491</sup> Burada yer alan kuvvetin, “sorumluluğunun gereğini acziyet göstermeden yerine getiren irade ve azim” anlamında kullanıldığı düşünülmektedir.<sup>492</sup> Buna göre azim ve iradenin güvenilirlikle bir arada bulunduğu görülmektedir.

Mûsâ’nın bu konuyla ilgili niteliği Kur’an’da şu şekilde yer bulmaktadır: “(Şuayb’ın kızlarından birisi şöyle dedi:) Babacığım! O’nu ücretle tut! Çünkü ücretli tutacağın en iyi kişi emîn/güvenilir ve kavî/kuvvetli olandır.”<sup>493</sup> Mûsâ’nın güvenilirliğinin iffet bakımından olduğu düşünülmektedir.<sup>494</sup> Konunun bağlamı da bunu teyit etmektedir. Zira Mûsâ’nın Şuayb’ın kızlarına ait sürüyü sulamaya götürürken takındığı tavır, iffet ile yakından ilintilidir. Bu yönüyle iyi bir görevlinin iffet bakımından güvenilirliğinin önemsendiği anlaşılmaktadır. Şuayb ailesinin çalışacak kişide aradığı kuvvetli olma özelliğinin ayrılmaz bir parçası olarak “iffet güvenilirliği”ne vurgu yapılmaktadır.

Kuvvet ve güven dengesinin Sebe melikesinin tahtını getirme görevine talip olan ve *ifrit* olarak tanımlanan cinin, kendi özelliklerini anlattığı ayette yer aldığı da görülmektedir. İfrit tuttuğunu koparan, kuvvetli, becerikli anlamına gelmektedir.<sup>495</sup> “*Cinden bir ifrit “Ben O’nu sana, sen makamından kalkmazdan evvel getiririm ve ben bu konuda kuvvetli ve emîn/güvenilir bir kişiyim” dedi.*”<sup>496</sup> Tahtın ulaştırılması fiziksel gücün yanı sıra beceriyle de ilintili bir konudur. Bu gücün ve yeteneğin güvenilirlik ile tanımlanması, güç ve güvenilirlik dengesinin önemine işaret etmektedir. Zemahşerî ifrit’in bu ifadeyle kendisinin hem gücünü hem de görevi eksiksiz yerine getirme konusunda yeteneğini ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>497</sup>

Kral olan Tâlût’un özelliklerinin sayıldığı ayette ise liderin zenginliğinin değil bedensel güç ve bilgisinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Dolayısıyla liderin aslında toplumuna hizmet edebilecek nitelikleriyle öne çıkması gerektiği, insanların değer olarak atfettikleri zenginlik, soy gibi bazı hususiyetlerin çok da önemli olmadığı anlaşılabılır. Bundan dolayı ayette Tâlût’un bedensel gücünün yanında ilmi derinliğinden bahsedilmektedir: “*Peygamberleri onlara “işte!” demişti. “Allah size melik/kral olarak Tâlût’u gönderdi.” “A...!” dediler. “Melikliğe biz daha layık olduğumuz halde ve*

---

491 et-Tekvîr 81/19-21.

492 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIII/258; Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, III/607-608; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, IX/118.

493 el-Kasas 28/26.

494 Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh ed-Deylemî Ferrâ, *Me’âni’l-‘Kur’ân*, (Thk: Muhammed Alî en-Neccâr), Dâru’l-Mısriyye, Mısır ts, II/305.

495 Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, IV/160.

496 en-Neml 27/39.

497 Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III/367.

malı da çok olmadığı halde nasıl bizim melikimiz olabilir ki!” Peygamberleri onlara “Allah onu sizin başınıza seçti ve ilmen ve bedenen ona üstünlük verdi” dedi.”<sup>498</sup> Bedensel gücün –daha önceki örneklerde geçen- kuvvet anlamıyla ilintili olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu özelliğin mutlaka başka faziletlerle bir arada bulunması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu ayetten yola çıkarak her yöneticinin bedensel olarak da güçlü olması gerektiği gibi bir sonuca ulaşılması mümkün görünmemektedir. Nitekim Tâlut kıssasının bir savaştan bahsettiği ve orduya komuta edecek bir kişinin de bedensel bir kuvvete ihtiyaç duyduğu durumu da bunu teyit etmektedir. Öte yandan Kur’an’da bedensel güç ya da göz alıcılık ve etkili hitabet, münafıkların özellikleri arasında da anlatılmaktadır. “Onları gördüğünde cüsseleri seni şaşırtır; konuştuklarında sözlerine kulak verirsin; [nadanlıklarından dolayı] yaslanmış kalas gibidirler. Her nidayı kendi aleyhlerine zannederler. Gerçek düşmanlar bunlardır.”<sup>499</sup> Bu ayet aynı zamanda, değerlerin arka plana itilip sadece gücün, cüssenin ya da etkili konuşmanın veya başka zahiri özelliklerin ön plana çıkarılmasının toplumda yöneticiye duyulan güveni artırmayacağına da işaret etmektedir.

Kamu yönetimini üstlenecek yetkiliyi belirlemenin ilkelere değil de keyfî ve subjektif ölçütlere dayandırılması yönetim ahlakı inşasını zora sokarken, güvenilir yönetici algısını da sarsar. Örneğin iktidarın aktarılan bir miras olarak görüldüğü yönetici belirleme usullerine göre *reaya* üzerinde söz sahibi olan kişi, insanlara hizmet ve topluma yararlı olma esastan ziyade, kendisine “bahşedilen”, “doğal olarak kazanılmış” bir hakk olan yöneticiliği koruma ve devam ettirme amacını önceler. İktidarını koruma refleksi, insanlara yararlı olma ve toplumun maslahatını temin duygusunu ortadan kaldırır. Bu problemlerin yanında, eleştiriye kapalı olma, elde ettiği konumu ve imkanları kaybetme endişesiyle her yükselen sesi kendi aleyhine zannetme<sup>500</sup> ve dar bir kesimle sınırlı güven ortamını temin için toplumdan kaçışlar ortaya çıkabilir. Yöneticinin kendi toplumuna karşı büründüğü bu güvensizlik duygusu, yönetim sisteminin de sarsılması ve güvenilirliğinin tartışılması sonucunu kaçınılmaz olarak getirecektir. Nitekim İbrâhim Peygamberin topluma öncülük görevini anlatan ayette, bu görev ve sorumluluğun salt nesep bağıyla aktarılamayacağı, örneğin “zalim” olan bir kimsenin, peygamber soyundan da gelse, topluma öncülük edemeyeceği şeklinde ahlaki bakış bu nedenle önemlidir: “Allah İbrahim’e “*Seni insanlığın önderi/imam yapacağım*” dedi. İbrâhim “(Allah’ım!) Soyumdan da! Allah

---

498 el-Bakara 2/247.

499 el-Münâfikûn 63/4. âyetinde yer verilen “onlar, sanki elbise giydirilmiş kereste gibidirler” ilâhî buyruğu, sadece şekli esas alan, özünde ise herhangi bir varlığa yararı olmayan kişilikleri tanımlayan bir benzetme olarak yorumlanmıştır. (Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, XXX/548).

500 el-Münâfikûn 63/4. “Her kuvvetli sesi kendi aleyhlerine sanırlar.” ibaresinin konum, “imkan veya mevkiyi kaybetme endişesi” şeklindeki yorumu için bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, XXIII/396.

şöyle buyurdu: “*Ahdim zalimler için geçerli değildir!*”<sup>501</sup>

Kur'an'ın yönetimde ve yöneticide güvenilirliğin ne kadar önemli olduğunu vurgulamak için konu edildiği yöneticilerden birisi de Yûsuf Peygamberdir. Yûsuf *hafız* şeklinde nitelendirilmektedir. Bu durum, Yûsuf'un Mısır ekonomisinin kendisine güvenilir bir şekilde teslim edilebileceğini ve onun iktisâdî konularda güvenilirliğe sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>502</sup> “*Beni Mısır maliyesinin başına ata! Çünkü ben [ekonomiyi] iyi bilen ve [malî varlığımızı] çok iyi koruyan biriyim.*”<sup>503</sup> Burada güvenilirliğin bilgi ve uzmanlık ile irtibatlı olarak ifade edilmesi de önemlidir konunun bu yönü tezimizin “ehliyet ve liyakat” başlığı altında ayrıca değerlendirilmiştir.

Yûsuf, kral ile görüşmesinden sonra bizzat kral tarafından “*güvenilir ve itibarlı/saygın/mekîn*”<sup>504</sup> olarak nitelendirilmektedir. Yûsuf'un saygınlığı, kendisine yöneltilen ahlaki ithamlar karşısındaki olgun tutumu, hapis yattıktan sonra masumiyetinin kanıtlanması, kralın rüyasını bilgece yorumlaması ve kıtlık sorununun çözümünü de ortaya koymasından dolayıdır.<sup>505</sup> Bu bilgeliğin ve güvenilirliğin vahye dayalı boyutu bulunmakla birlikte, Yûsuf'un bir yönetici olarak güvenilirlik ile birlikte “bilgelige dayalı bir saygınlık” özelliğine de sahip olması yönetim ahlakı açısından önemlidir.

Kur'an'da; vahyi tartışma konusu edenlere, “vahyin Allah Teâlâ tarafından indirildiği” belirttikten sonra, vahye aracılık eden Cebrâil'in de güvenilirliğinin ön plana çıkarılıp<sup>506</sup> *rûhu'l-emîn* tamlamasıyla nitelenmesi<sup>507</sup> güvenilirliğin hükümlerin benimsenmesiyle ve emanete riayet etmekle

---

501 Kuşeyrî'nin söz konusu âyete getirdiği ahlaki bakış açısı burada önemlidir: “İmam, kendisine uyulan kişidir. Allah Hz. İbrâhim için bu sıfatı gerçekleştirmiş ve kıyamet gününe kadar onu insanlara öncü kılmıştır. “*Babanız İbrahim'in dinine uyun*” (el-Hac 22/78), âyeti İbrâhim'in dinine yani tevhide tabi olmayı emreder. “*Makam-ı İbrâhim'den kendinize bir namaz yeri edinin*” (el-Bakara 2/125) âyeti de bunu vurgular. İmamet makamı önce Hak Teâlâ'yı, sonrada halkı/toplumu anlama, ardından da var edilenle Yaratan arasında vasıta olma makamıdır. İmam, yaşadığımız hayat içinde halkla iç içe olur. Risâleti tebliğ etmeye ara vermez. Derûnunda ise daima Yaratan'ı müşahade eder. Hiçbir zaman arı ve duru halinden çıkmaz. Halka, Hakkın emrettiğini iletir. Ancak, Hz. İbrâhim kendi nesline duyduğu şefkatle kendi soyunun tamamının imâmeti üstlenmesine dair dua etmişse de Allah Teâlâ ona; bunun nesep bağıyla hak edilen bir şey olmadığını, zalim olan bir kimsenin de bu imkanı hak etmediğini buyurmuştur.” (Kuşeyrî, **Leṭâ'ifü'l-işârât**, I/121-122).

502 Ahmed Mustafa Merâğî, **Tefsîrü'l-Merâğî**, Kâhire 1946, XIII/6-7.

503 Yûsuf 12/55.

504 Yûsuf 12/54.

505 Âlûsî, **Rûhu'l-me'ânî**, VII/6; Merâğî, **age**, IV/12-13.

506 Bkz. Tantâvî, **et-Tefsîrü'l-vasîṭ**, X/279.

507 eş-Şuarâ 26/192-193.

irtibatına işaret eder.<sup>508</sup>

Mekke'nin *el-beledü'l-emîn* güvenli şehir olarak tanımlanması,<sup>509</sup> bu topraklarda yaşayanların ya da dışarıdan buraya gelenlerin kendilerini güvende hissetmeleriyle ilgili bir vasıflandırma olmakla birlikte,<sup>510</sup> insanların kendilerini güvende hissetmelerinin, şehrin “güven veren” bir sistemle yönetilmesiyle de ilişkili olduğunu anlatır.<sup>511</sup> “*Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık.*”<sup>512</sup> buyruğunda geçen ve “güven” kelimesine denk düşen “emn” kelimesi de ayette hem güvenilen yer, hem güven veren mekan, hem de güvenin bizzat kendisi anlamlarını kapsayacak formda kullanılmıştır.<sup>513</sup>

Hız. Peygamber'in yaşadığı toplum içerisinde *el-emîn*/güvenilir insan olarak bilinmesi, kendisine sihirbaz, kahin, deli, şair gibi türlü asılsız ithamlar yönetilmesine karşın güvenilirliği konusunda itham bile yöneltilmemesi, başkalarının yararını koruma noktasında tam bir güven duyulması,<sup>514</sup> taşıdığı emanetin toplum nezdindeki meşruiyeti açısından önemli bir etkiye sahiptir. Bu yönüyle güvenilirlik, bilgi, mekân, şahıs ve toplum ile ilgili tüm unsurları kapsayan ahlaki bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an'da güvenilirlikle ilintili kelimelerden biri de *salah* 'tır. Kur'an'da bazen *fesâd*'ın bazen de *günah*'ın zıddı olarak kullanılan bu kavram, toplum içerisindeki çekişme ve çatışmaları gidermek anlamında ise *sulh* kavramına denk düşer.<sup>515</sup> “*Düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın.*”<sup>516</sup> ayeti, yeryüzünde kalıcı tutulması gereken durumun *salah/sulh* olduğunu hatırlatarak fesat ve ifsattan alıkoyar. Çünkü güvenilir yönetici toplumda salaha, huzura, barışa ve eman duygusuna vesile olurken, güvenilir olmayan yönetici fesada, huzursuzluğa, çatışma ve endişeye sebebiyet verir.

Kur'an'da yöneticinin güvenilir olması gerekliliğini ifade eden ibarelerden biri “sâlih”

---

<sup>508</sup> Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIV/530.

<sup>509</sup> et-Tîn 95/3. Mekke'nin civar coğrafya içerisinde sahip olduğu güvenilir şehir algısının Kur'an'daki bir başka ifadesi de şu şekildedir: “*Çevrelerindeki insanlar kapılıp götürülürken, bizim, onların yurtlarını saygın ve güvenli bir yer kıldığımızı görmediler mi?*” (el-Ankebût 29/67).

<sup>510</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1978, s. 461; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, IV/200.

<sup>511</sup> Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V/567.

<sup>512</sup> el-Bakara 2/125.

<sup>513</sup> İbn Manzûr, “e-m-n”, *Lisânü'l-'Arab*, XIII/21.

<sup>514</sup> Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'râvî*, Matbaatu ahhârî'l-yevm, 1997, VI/3322.

<sup>515</sup> İsfahânî, “s-l-h”, *el-Müfredât*, s. 490.

<sup>516</sup> el-A'râf 7/56.

kelimesidir. Bu ifade daha çok kişinin davranışlarla ilgili güvenilirliğini ön plana çıkarır. “Biz zikrden sonra zebûrda da şu hükmü yazdık: Yeryüzüne salih kullarımız mirasçı/hükümler olacaktır.”<sup>517</sup> Ayette geçen *arz* ifadesinin cennet ya da dünya, *zikrin* levh-i mahfuz, *Zebûr*’un ise Tevrat, İncil ve Kur’an olduğu, *salih kulların* ise Müslümanlar olduğu yorumu yapılmaktadır.<sup>518</sup> Tâhir b. Âşûr’un (ö. 1973) ayetle ilgili yorumu ise şu şekildedir: “Ayetteki *arz* ifadesiyle ilgili söylenebilecek en uygun yorum, dünyanın yönetiminin, iman ve salah/yararlılık üzere istikametlerini korudukça Müslümanların olacağıdır” şeklindedir.<sup>519</sup> Ayetin iyi işler yapan Müslümanlar hakkında bir müjdeyi barındırmasının yanında yönetimi üstlenecekler için *salah* kelimesiyle aynı kökten gelen *salih* nitelemesinin yapılması, üzerinde durulması gereken bir husustur. Buna göre, yönetimin sürdürülebilirliği, yönetimi üstlenen kişilerin yeryüzündeki varlıklara yararlı olma anlayışını korumalarıyla ilgilidir. Dolayısıyla yönetimin varlığını sürdürmesi, güç ve otoriteden çok *salah* anlayışı ve uygulamalarıyla orantılıdır. İnsanı ve insana faydalı olan, insan menfaat ve yararını hedefleyen uygulamalar, hadislerde de teşvik edilmiştir: “Allah’ın en fazla sevdiği kişi, insanlara en yararlı olandır.”<sup>520</sup>

Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, Kur’an’da yönetici olarak örnek verilen peygamberlerin bilgi ve yetenekleriyle beraber güvenilirlikleriyle ön plana çıkarıldıkları; Hz. Peygamber’in azim ve kuvvetli iradesinin güvenilirlikle, Mûsâ’nın güç ve kuvvetinin güvenilirliğiyle, Yûsuf’un iktisat bilgisinin güvenilirlikle anlatıldığı görülmektedir. Buna göre idareci ve yöneticilerin meslekleriyle ilgili yeterliliklerinin yanı sıra güvenilirlik şartını da barındırmaları gerektiği sonucuna ulaşılabilir.

#### 2.8.4. Haklardan Eşit Yararlanabilme Güvencesi

Yönetimin güvenilirliğinin sağlanmasında önemli etmenlerden biri toplumun tüm fertlerinin temel haklarından eşit olarak yararlandırılmasıdır. Farklı nedenlerle ayrımcılığa dayalı olarak gerçekleştirilen düzenleme ve tasarrufların hatta iyileştirme ya da hizmetlerin, güvenilir bir sistem inşasına katkısı bulunmayacaktır. Kişiler arası ilişkilerde içtenliğin önemli olması kadar idarecilerin ya da sistemlerin yönetilenler nezdindeki güvenilirliği de mühimdir. Toplumun dezavantajlı gruplarının haklardan eşit yararlanabilme konusunda karşı karşıya kaldıkları uygulamalar, onların idareye ve idarecilere olan duygusal ya da aklî aidiyetlerini de etkiler.

Kur’an’da toplumu kamu haklarından eşit yararlandırmayıp sınıfsal ayrımlara dayalı bir düzen tesis eden ifsat sistemi örneği olarak Firavun düzeninin anlatıldığını tezimizin önceki bölümlerinde

---

517 Enbiyâ 21/105.

518 İbn Kesîr, Tefsîrû’l-‘Kur’âni’l-‘azîm, V/384.

519 Tâhir b. ‘Âşûr, **et-Taḥrîr ve’t-tenvîr**, Daru’t-Tunûsiyye, Tûnus 1984, XVII/162.

520 Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-kebîr**, XII/453.

işlemiştir. Bu başlık altında da bakıldığında, aynı sistemin, toplumu kamu haklarından yararlanma konusunda da güveni ortadan kaldıracak parametrelere sahip olduğu görülmektedir. “*Şüphesiz o Firavun yeryüzünde (ülkesinde) büyüklük taslamış ve ora halkını sınıflara ayırmıştı. Onlardan bir kesimi eziyor, oğullarını boğazlıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Şüphesiz o bozgunculardandı.*”<sup>521</sup> ayetinde Firavun’un toplumu *şîya* /fırkalara ayırdığı ve her kesime farklı uygulamalarda bulunduğu anlatılırken iki kavrama yer verilmektedir: üstünlük taslama ve fesat. Buna göre Firavun anlayışının haklardan eşit yararlanma imkanını topluma sunmamasının sebebi, toplumun belli kesimlerini diğer kesimleriyle eşit görmemesidir. Bu da kaçınılmaz olarak toplumdaki güveni ortadan kaldırarak fesat ve bozgun üretmiştir. Esasen tefsir kaynaklarına bakıldığında Firavun’un toplumdaki ayrışmaları bilinçli bir şekilde planladığı anlaşılmaktadır. Beyzâvî (ö. 685/1286) söz konusu ayetin tefsirinde şu görüşlere yer vermektedir: “*Firavun kendi ülkesinin toprakları üzerinde tuğyana yöneldi ve zulüm baskıda sınırları aştı. Toplum da kendi isteklerine karşı başkaldırmaya yeltenememeleri ve kendi arzusu doğrultusunda hareket etmeleri için gruplara ve sınıflara ayırdı. Hatta toplumu farklı meslekler şeklinde de sınıflara ayırdı. Toplumun her bir kesimini başka bir işte istihdam etti. Fırkalara ve sınıflara ayırdıktan sonra gruplar arasında düşmanlığı yaydı. Böylelikle kendi aralarında birleşmelerine de engel oldu. Onlardan bir kısmına imkanlar sunarken bir kısmını ise zayıflattı.*”<sup>522</sup>

İbn Kesîr (ö. 774/1373) de bu ayeti şu ifadelerle tahlil etmektedir: “*Firavun yeryüzünde kibir, ceberrutluk ve tuğyan uygulamaya başladı. Halkını fırkalara ayırarak her bir sınıfı kendi devletinde kendi arzu ettiği işlerde istihdam etti. İsrailoğulları o dönemde seçkin kimseler iken, onları mustazaf haline getirdi/zayıf kıldı. Bu zorba ve inatçı kral onları en sevimsiz işlerde çalıştırdı. Onları gece gündüz kendisinin ve raiyyesinin işlerinde kullandı. Bununla da yetinmeyip onların erkeklerini öldürüp kadınlarını hayatta bıraktı. Bunun da amacı onları hor ve hakir kılmaktı.*”<sup>523</sup> Bu izahtan da anlaşılacağı üzere toplumun bir kesiminin haklardan yararlanmalarını engellemek Firavun düzeninin belirgin vasfı haline gelmiştir. Esasen Firavun bu tür bir ayrımcılığı toplumda güveni yok ederek, korku ve fesat ortamı içerisinde kendi varlığını kalıcı hale getirmek amacıyla yapmıştır.

Firavun’un İsrailoğullarına uyguladığı ayrımcı politikalara karşı çıkan Mûsâ’nın söylemlerine bakıldığında ise Firavun sisteminin insanlara en temel haklarından olan yaşam hakkını bile sunarken sınıfsal ayrımcılığı esas aldığı görülmektedir. Firavun’un Mûsâ ile konuşurken “*Çocukken seni aramızda alıp yetiştirmedik mi? Uzun yıllar aramızda yaşayıp kaldın. (Bu iyiliğimize rağmen) yapacağını yapıp*

---

<sup>521</sup> el-Kasas 28/4.

<sup>522</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, IV/171; Benzer bir anlatım için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III/392.

<sup>523</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Şur’ânî*’l-‘azîm, VI/620



(cinayet işledin) ve nankörlerden oldun”<sup>524</sup> ifadelerini kullanması Mûsâ’nın hafızasındaki toplumsal olayları depreştirir ve Mûsâ şöyle cevap verir: “(Bana bu iyilikleri, Ben-i İsrail’i köleleştirdiğin için yaptın.) İsrailoğullarını köleleştirdiğin için bir de yaptıklarını nimet diye başıma mı kakıyorsun?!”<sup>525</sup>

Firavun sisteminin toplumsal adalet ve eşitliği tesis etmemesi, Mûsâ’nın hak din çerçevesinde mücadele etmesi gereken bir sorundur. Bu yönüyle Mûsâ’nın ahlaki temellere dayalı bir yönetim inşa etmek için mücadele verdiğini ifade etmek mümkündür. Onun mücadelesinin kavmiyetçilik merkezli değil temel haklardan toplumun tüm kesimlerinin eşit biçimde yararlandırılmasını sağlama çabasıdır. Toplumsal güveni yok eden ifsada dayalı bir idari yapıya karşı ortaya konulan bu duruşun Hz. Mûsâ’ya dair kıssalarda başka izlerini de görmek mümkündür. Mûsâ’nın deniz yolculuğuna çıktığında arkadaşının gemiyi delmesi üzerine verdiği tepkiye bakıldığında hayat hakkı riske atılan insanlar adına endişe duyduğu ve bunu gizlemediği görülmektedir: “İçindekileri boğmak için mi gemiyi deldin?!”<sup>526</sup> Bu yönüyle Mûsâ’nın -ister İsrâiloğullarından olsun ister tanımadığı başka milletlerden olsun- insanların temel haklarının ellerinden alınmasına karşı durduğu anlaşılmaktadır.

Toplumun tüm bireylerini temel haklardan eşit şekilde yararlandırmak, İslam dininin inşa etmeye çalıştığı güven toplumunun ve güvenilir yönetim sisteminin temellerini oluşturur. Cahiliyye döneminde kadınların mülkiyet haklarının kısıtlanması, kız çocuklarının yaşama hakkının ellerinden alınması ve nikah gibi medeni hukuka taalluk eden alanlarda eşitsizliğe tabi tutulmaları, İslam dini açısından aynı zamanda birer ahlaki sapma görülmüştür. “Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir! Kendisine verilen kötü müjde (!) yüzünden halktan gizlenir. Şimdi onu, aşağılanmış olarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!”<sup>527</sup> Burada kız çocuğa sahip olmanın toplumsal bir baskı unsuru haline getirildiği, bu nedenle insanların bundan utanç duydukları ve toplumsal baskı ile kendi vicdanı arasında bırakıldıkları anlatılmaktadır. Böylelikle temel hakların ihlal edilmesinin toplum bireylerinin kendilerini güvensiz hissetmelerine sebep olduğu, davranışların hukuk ve ahlak kurallarına göre değil, cemiyetin yaygın kabullerine göre şekillendirilmeye başlandığı, bunun da ahlakiliğin terkine sebebiyet verdiği ortaya çıkmaktadır. Kur’an, bu hak ihlalinin mutlaka hesabının sorulacağını ortaya koyarak bu ayrımcılıkla mücadele etmiştir. “Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman, amel defterleri açıldığı zaman...herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri bilecektir.”<sup>528</sup> İslam

---

524 eş-Şuarâ 26/18-19.

525 eş-Şuarâ 26/20.

526 el-Kehf 18/71.

527 en-Nahl 16/58-59.

528 et-Tekvîr 81/8-14.

dini bu hak ihlaliyle sadece ahirette sorulacak hesap üzerinden mücadele etmemiş, kız çocuğu sahibi olmanın manevi değeri konusunda Hz. Peygamber bilinç oluşturmuş,<sup>529</sup> aynı zamanda Kur'an'da Peygamber ile Müslümanlar arasında yapılan ve hukuki niteliği bulunan biatlerde de çocukların yaşama haklarının ellerinden alınmaması yönünde hüküm getirilmiştir.<sup>530</sup>

Toplum içerisinde haklardan eşit şekilde yararlanabilme konusunda dezavantajlı guruplardan birini oluşturan engellilerin hakları da İslam dini tarafından teslim edilmiş, böylelikle toplumun tüm bireylerinin benimsedikleri bir eman/güven toplumu inşa edilmiştir. Hz. Peygamber'in yönetimle ilgili tasarruflarına bakıldığında âmâ olan İbn Ümmü Mektûm'u (ö. 15/636) çeşitli vesilelerle on üç defa kendi yerine vekâleten görevlendirdiği görülmektedir.<sup>531</sup> Bu ve benzeri konular, ilintisi sebebiyle, yönetim ahlakını ihlal eden konuların tartışıldığı bölümde ayrımcılık başlığı altında da ele alınacaktır.

### 2.8.5. İç Çatışmalara Karşı Güvenilirlik

Güvenilirlik ilkesinin bir idari sistemde kalıcı hale gelebilmesi için toplumda fesada ve karmaşaya sebep olabilecek durumlarla ilgili düzenlemelerin yapılması önemli bir ihtiyaçtır. Bir yönetici olarak Hz. Peygamber'in Medine'deki idâri yapıyı şekillendirirken birbiriyle iç çatışma kapasitesi bulunan farklı inançlara ve geçmişe sahip toplum kesimleri arasında ortak bir güven zemini oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Bu zemini oluştururken, kurumsallaşmış bir güven ortamının tesisi için gerek Medine içinde gerekse Medine civarında yaşayan gruplarla yazılı ahitleşmeler yapmış, böylelikle güven anlayışını yazılı anlaşmalarla pekiştirmiştir.<sup>532</sup>

Bir şehir/site devleti olarak kabul edilen Medine'de, Mekke'den gelen muhacirlerle, Medine'de yerleşik bulunan farklı ırk, kabile vve inanç mensupları arasında imzalananan ve "Medine Vesikası", "Medine Sözleşmesi" ve "Medine Anayasası" isimleriyle tanımlanan 92 maddelik muahedede<sup>533</sup> toplum içerisindeki farklılıklara bağlı olarak meydana gelebilecek ayrışmaların önlenmesi, ortaya çıkan ihtilafların çözümünün kurallara bağlanması ve herkesin temel haklarının kendi inanç ve gelenekleri doğrultusunda güvence altına alınması söz konusudur. Yapılan bu anlaşmayla kişilerin yaşama hakkı, eğitim hakkı, mülk edinme hakkı, adil yargılanma ve kendini savunma hakkı ve inanç özgürlüğü,<sup>534</sup> hukukun üstünlüğü, hukuk karşısında eşitlik, çok hukukluluk, suç ve cezalarda

---

<sup>529</sup> Bkz. **Buhârî**, "Edeb", 18; **Tirmizî**, "Birr", 13.

<sup>530</sup> el-Mümtehine 60/12.

<sup>531</sup> Abdullah Aydın, "İbn Ümmü Mektûm", **DİA**, XX/434.

<sup>532</sup> Bu konudaki detaylı bilgiler için bkz. Muhammed Hamidulah, el-Haydarâbâdî el-Hindî, **Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside**, Dârü'n-nefâis, Beyrut 1986.

<sup>533</sup> Bkz. Hamidullah, **age**, s. 57-64.

<sup>534</sup> Ömer Faruk Yaman, "İnsan Hakları Perspektifinden Medine Vesikası İle Magna Carta'nın

şahsilik, vesikanın imzalanmasında hür iradenin bulunması<sup>535</sup> konuları güvence altına alınmıştır.

Kur'an'da toplumda iç çatışmalar yaşanmaması ve ifsadın meşrulaşmamasına yönelik hükümler getirilmiştir. Farklı gruplar arasında meydana gelebilecek çatışmaların önlemesi, bunlar için gerekli siyasal düzenlemelerin yapılması ve tahkim sisteminin yerleştirilmesi hedeflenmiştir. Gerekli hallerde toplumsal güveni sarsacak boyuta ulaşan ihtilaflara müdahale edilebilmesi ve adaletin tesisinin sağlanması kamu idaresinin yani ülü'l-emrin zorunlu görevleri arasında sayılmıştır. “Mü'minlerden iki grup birbiriyle savaştıkları olursa aralarını bulun. Birisi diğerine zulmetmeye/bağye devam ederse asi olanla Allah'ın emrine boyun eğinceye kadar savaşın. Eğer vazgeçerse aralarını adaletle bulun ve adil olun.”<sup>536</sup> ayetinin izahı sadedinde müfessirlerin yer verdiği görüş ve rivayetler bunu teyit etmektedir.

Taberî (ö. 310/923) bu ayetteki icrai emirleri yerine getirme sorumluluğun toplumun imamının/yöneticisinde olduğuna, yönetimin bu tür ihtilafları çözmek heyet kurması ve bu heyetin bu tür sorunları çözmesi gerektiğine, ayette belirtilen bağy/zülüm ve taşkınlık ehliyle imam/yönetici dışında kimsenin savaş yetkisinin bulunmadığına dair rivayetlere yer vermiştir.<sup>537</sup>

Ebû Hayyân (ö. 745/1344), ayette geçen aralarını bulun (فَأَصْلِحُوا) emri ile savaşın (وَقَاتِلُوا) emrinin devletin yöneten veya onların maiyetinde olan idari yetkililere hitap ettiğini belirtmektedir.<sup>538</sup>

Elmalılı (1878-1942) da bu görüşü paylaşmış ve ayetteki aynî vücûbun hükûmet adamlarına müteveccih olduğu görüşünü savunmuştur. Çünkü bir savaşa/mukateleye müdahale edip sulhu sağlayabilmek her ferdin imkân ve kapasitesi dâhilinde değildir. Bununla birlikte ayette zahiren Mü'minlerin umumuna hitap edilmiş olması nedeniyle, herhangi bir şekilde ıslah ve kıtal şânından olanlar hakkında farz-ı kifâye olduğunu söylemek mümkündür. Bağy meydana geldiğinde ortadan kaldırılması için cihada yönelen ülü'l-emre yardımcı olmak ise geneli kapsayan bir vecibedir.<sup>539</sup>

Müfessirlerin toplumda güvenin oluşturulması görevini bireylerden çok yönetime ve idare bünyesindeki müesseselere bir yükümlülük olarak atfetmeleri, hak ve adaleti tesis etme adı altında bireysel ya da hizipçi anlayışların ortaya çıkmasını engellemeye yönelik olmalıdır. Aksi halde, hak ve adaleti

---

Karşılaştırılması”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Turgut Özal Üniversitesi SBE Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler ABD 2015), s. 41-54.

<sup>535</sup> Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE İslam Tarihi ve Sanatları ABD, 2002), s. 87-88.

<sup>536</sup> el-Hucurât 49/9.

<sup>537</sup> Taberî, **Câmi' u'l-beyân**, XXII/293.

<sup>538</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî, **el-Baḥrû'l-muḥîṭ**, (Thk. Sıdkı Muhammed Cemîl), Dârü'l-fikr, Beyrut 1999 **el-Baḥrû'l-muḥîṭ**, IX/516.

<sup>539</sup> Bkz. Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, VI/4464

gerçekleştireceği argümanıya şiddet ve bozgunculuğun farklı boyutlarıyla karşılaşılması söz konusu olabilecektir ki bu da toplumda iç çatışmalara karşı güvenin tesisine değil, huzursuzluk ve güvensizliğe neden olacaktır.

Ahlakiliğe dayalı idarenin egemen olduğu toplumda idarenin sağladığı güvenilirlik hukuki geçerliliğe sahiptir. İdarenin çeşitli şekillerde korunmasını üstlendiği kişilerin can ve mal güvenliklerini sağlaması da yöneticilerin güvenilirliğini temin edecek hususlardandır. Eman vermek olarak tanımlanan “güvenlik garantisi” uygulamasının yöneticiler ve toplum arasında bir disiplin ve düzene bağlanması, sistemin güvenilirliğinin parçasıdır: “*Müşriklerden birisi senden eman dilerse ona eman ver ki Allah’ın kelamını duyabilsin. Sonra ise onu güvenliği olan yere/me’men ulaştır.*”<sup>540</sup> Resulullah’ın “*Birinin kanını akıtmayacağına dair eman verdikten sonra bu kişiyi öldüren, kıyamet günü ihanet sancağı taşıyarak gelecektir.*”<sup>541</sup> sözü, eman/güvenlik garantisi uygulamasının önemine vurgu yapan bir ifadedir. Rivayetin farklı bir varyantında ise “*öldürülen kişi kâfir bile olsa ben bu katilden beriyim*” ifadesine yer verilmektedir.<sup>542</sup>

Buraya kadar yapılan izahattan da anlaşılacağı üzere yönetim sisteminin birey, toplum ve devlet bazında temel unsurlarından biri olan güvenilirlik ilkesi, Kur’an’da ve sünnette sıklıkla teyit edilmiştir. Bununla birlikte, yukarıda zikredilen tüm prensiplerin kamuoyu tarafından benimsenmesi ve sahiplenmesi, bu ilkeleri sürdürülebilir kılacaktır. Yönetim sisteminin kendi varlığını güçlendirmesi ve sürdürülebilir hale getirmesi için bireyin ve toplumun sisteme katılmasını sağlayacak mekanizmaları kurmak ve korumak önem arz etmektedir.

## 2.9. Katılımcılık

Yönetim, ortaya koyacağı uygulamaların doğruluğunun yanı sıra, bunları ne tür bir karar süreci aracılığıyla hayata geçirdiği noktasında da değerlendirmeye tabi tutulan dinamik bir yapıya sahiptir. Diğer bir anlatımla, tüm uygulamalarından sorumlu tutulan yönetimin, kararlarının isabetliliği kadar, karar alma yöntemleri de önemlidir. Yönetilenlerin, gerek doğrudan, gerekse kendilerini temsil edenler aracılığıyla karar alma süreçlerine katılması, yönetim politikalarının oluşturulması sırasında farklı ihtiyaç ve beklentiler arasında uzlaşma sağlar. Böylece politikalar, şahsi çıkarlarının ötesinde ortak yararı hedefleyerek belirlenir.<sup>543</sup>

---

540 et-Tevbe 9/6.

541 **İbn Mâce**, “Diyât”, 33.

542 Taberânî, **el-Mu‘cemü’ş-şagîr**, I/350.

543 Bkz. Görkem Saylam, “Kamu Yönetiminde Etik Çalışmalar ve Türkiye’deki Son Gelişmeler”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE, 2007), s. 5.

“Genel anlamda ‘katılım’ denildiğinde kastedilen, siyasa belirleme (karar alma) ve gündem belirleme sürecine katılımdır.”<sup>544</sup> Katılımcılığın bir ilke olarak hayata geçirilmesi, yönetim-yönetilen-yöneten arasındaki aktif etkileşimi sağlar. *Yönetişim* ve *iyi yönetişim* şeklinde ifade edilen<sup>545</sup> bu aktif etkileşimin sağlanması; hesap verebilirliğin hayata geçirilmesi, yönetilenlerin idari sistemde etkin olması, sosyal uyum ve sosyal adaletin güçlenmesi, sosyal sermaye ilişkilerin geliştirilmesi, aidiyet ve adalet duygusunun kuvvetlenmesi, hizmet kalitesinin artması, toplumun değerlerine uyan ve ihtiyaçlarını karşılayan daha etkili ve daha iyi hizmetlerin sunulması, kapasitesi gelişmiş ve öğrenmeye açık bir toplum inşa edilmesi sonuçlarını doğurur.<sup>546</sup>

Araştırmamız açısından baktığımızda, katılımcılığın Kur’an’da ne kadar önemli olduğu ve İslam’ın inşa etmek istediği yönetim anlayışında katılımcılığın konumunun ne olduğu sorularına odaklanılması gerekmektedir. İslam, otoriter ve buyurgan bir yönetim mi talep etmektedir? Yoksa toplumun bireylerinin tamamı yahut belirli bir kısmı yönetim ve karar süreçlerine katılmalı mıdır? Bu soruların cevabını aramak, günümüzde dünya genelinde yaygınlaşan yeni yönetim anlayışı beklentileri açısından da önemlidir.

Bu açıdan bakıldığında, Kur’an’da yönetimle yönetilen arasındaki katılımcı ilişkiyi anlatan iki kavram olarak şûra ve ma’ruf ön plana çıkmaktadır. Her iki kavram da toplumsal katılımın yönetim ahlaki açısından değerini usûl ve esas yönünden ehemmiyetini tespit için değerli veriler sunmaktadır.

### 2.9.1. Katılımcılığın Aslî Unsuru olarak Şûra

İslam’da yönetim ve yönetim sisteminden bahsedilirken ya da yöneticilerin niteliklerini tartışırken kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan kavram şûra’dır. Hz. Muhammed (sav) döneminden

---

<sup>544</sup> Nazlı Nalcı Arıbaş, “Kamuda Stratejik Planlamanın “Katılımcılık” Boyutu”, **Akademik Yaklaşımlar Dergisi**, 2013, 4:1, s. 89.

<sup>545</sup> “Küreselleşme her alanda olduğu gibi kamu yönetimi alanında da yaklaşım değişikliklerine yol açmıştır. Tek taraflı, merkeziyetçi ve katı bir yapıda bulunan yönetim olgusunun, değişen toplumun ihtiyaçlarını tam manasıyla karşılayamaması, yönetişim kavramını ortaya çıkarmıştır. Kavram, ilk kez Dünya Bankası’nın 1989 yılında yayınladığı “Sahra Altı Afrika: Krizden Sürdürülebilir Büyümeye” adlı raporda kullanılmış ve sonrasında Uluslararası Para Fonu (IMF), Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü (OECD) ve Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) raporlarında yönetişim ve iyi yönetişim kavramları sıkça yer almıştır.” Hamza Ateş, Gökçe Ceren Buyruk, “Bir İyi Yönetişim İlkesi Olarak Katılımcılık ve Türk Kamu Yönetiminde Katılımcılığın Konumu”, **Ombudsman Akademik**, 2018 Yılı Özel Sayı/Kamu Hizmetlerinde İyi Yönetim İlkeleri, s. 84.

<sup>546</sup> Bkz. Muhammet Fatih Yıldırım, “Kamu Kuruluşlarında Stratejik Planlama Bağlamında Katılımcılık ve Merkezi İdarelerde Katılımcılık Üzerine Bir Araştırma”, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 2012), s. 44.

itibaren yönetimde temel bir ilke olarak belirlenen şûra, İslam'ın yeni yönetişim anlayışlarından asırlar önce katılımcılığı sağlamak üzere ortaya koyduğu bir prensiptir.

“Üzerinde fikir alış verişinde bulunula iş/karar” anlamına gelen şûra kelimesi, ş-v-r kökünden türemiştir. Aynı kökten çekimlenen ‘teşâvür’, ‘müşâvere’ ve ‘meşveret’ kelimeleri ise “insanların birbirlerine danışarak görüşlerini açıklığa kavuşturmaları” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>547</sup> “Terim olarak şûra, yöneticilerin ve özellikle devlet başkanının görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların eğilimlerini göz önünde bulundurmasını ifade eder.”<sup>548</sup> Söz konusu terimin, ‘arı kovanından bal almak’ veya ‘satılık bir hayvanı niteliğini belirlemek için binip koşturmak’ şeklindeki kelime anlamlarından esinlenilerek oluştuğu ifade edilmiştir. Buna göre şûra, yapılacak uygulamaya dair bir işaret veya fikir bulma arayışına tekabül etmektedir.<sup>549</sup>

Özellikle yetkin insanların karar verme süreçlerine dahil edilmesi imkanına zemin hazırlayan şûra mekanizması, en iyi, en doğru, en isabetli ve benimsenmeye en elverişli kararı yakalamak için önemli bir fonksiyona sahiptir. Bununla birlikte kelimenin Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında, şûra'nın, inanç ve ahlak değerleriyle ilişkilendirilmek suretiyle hayatın tüm katmanlarına yayılan yönetsel bir kavram olarak kullanıldığı görülür.

“Allah'ın rahmeti sayesinde onlara karşı yumuşak davrandın. Kaba ve katı yürekli olsaydın, kesinlikle senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onların kusurlarını affet, günahları için Allah'tan mağfiret dile ve emirde onlara danış [şâvirhüm fi'l-emr]. Bir konuda karar verdiğinde ise artık Allah'a tevekkül et. Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.”<sup>550</sup>

İnsanlarla istişâre etmenin kaynağının rahmet ve merhamet, bunun kaynağının da Allah Teâlâ olduğunu beyan eden bu ayet, yönetsel bir araç olan danışma eyleminin ahlaki temeline işaret eder. Hz. Peygamber, Allah tarafından fitratına yerleştirilen merhamet ve güzel ahlak sayesinde muhataplarına yumuşak ve nazik davranmış, yergiyi hak ettikleri halde kusurlarını yüzlerine vurmamış ve onlara sert muamelede bulunmamıştı. Allah Hz. Peygambere, kamuya dair meselelerde onlarla istişâre etmesini emretti. Nitekim *emir bi'lma'ruf* da bu şekilde gerçekleşir. Af ve istiğfar emirlerinden sonra istişârede bulunma emrinin gelmesinin dikkat çekici yönleri vardır: <sup>551</sup>

[1] Peygamberin maiyetindekilerle istişâre etmesi onların şânını yücelten ve payelerini

---

547 el-İsfehânî, “ş-v-r”, **el-Müfredât**, s. 469-470; Sa'dî Ebû Ceyb, “ş-v-r”, **el-Ķāmûsü'l-fıkhî** II. Basım, Dımaşk 1993, s. 205.

548 Talip Türcan, “Şûra”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX/230.

549 Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, II/1211.

550 Âl-i İmrân 4/159.

551 Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, II/1212.

yükselten bir tutumdur ki böylece aralarında samimiyet ve yakınlık artar. Onlarla istişâreye tenezzül etmemek ise değer vermeme anlamı içerir ki bu durumda aralarında kötü ahlak ve sarsıntı meydana gelir. Dolayısıyla müşavere, kalpleri yakınlaştırma ve arındırma gibi bir sonuç doğurur.<sup>552</sup>

[2] Hz. Peygamber'in gönderilmesi genel olarak insanlık tarafından örnek alınacak yüksek siyasi terbiyeye sahip bir toplum oluşturmaya hedefler. Bu terbiye, hem ilâhî kaynaklı bir buyruk, hem de Allah'ın rahmetidir. Hz. Peygamber, etkin biçimde şûra yöntemine başvurmak suretiyle ümmetine istişârede bulunmaları gerektiğini öğretmiştir.<sup>553</sup>

[3] Hz. Peygamber Uhud Savaşı'nın başlangıcında ashâbıyla istişâre etmiş, kendisi Medine'de kalınıp savunma yapılması kanaatine sahip olsa da ashâbının şehir dışında düşmana karşılık verilmesi görüşüne uymuştu. Sonuçta bu fikrin isabetli olmadığı anlaşılsa da fikirlerinden dolayı ashâba müsamaha gösterdi. Bu da İslam'ın yönetim anlayışının bir fikri dayatmayı değil, bilakis fikirlere müsamahayı esas alan bir ahlak inşa etmeyi hedeflediğini ortaya koyar.<sup>554</sup>

Tefsir ve Fıkıh kaynaklarında Hz. Peygamber'den ve ashâb-ı kiramdan istişârenin önemine vurgu yapan rivayetlere yer verilir: "Biliniz ki Allah ve Rasûlü müşavereye ihtiyaç duymaz. Ancak Allah, istişâreyi ümmetime rahmet kıldı. Onlardan her kim istişâre ederse isabetli karar almaktan yoksun kalmaz. Her kim de istişâreyi terk ederse hata yapmaktan kaçınmaz." "Müşavere eden bir toplum her halükarda işlerinde en doğruya erişir."<sup>555</sup> Söz konusu rivayetler, istişârenin sadece yönetsel kararlar için bir araç olmadığını, aynı zamanda İslam'ın inanç ve ahlak sisteminin bir parçası olduğunu gösterir.

Kur'an'da şûra kelimesinin yukarıda zikredilen ayet dışında geçtiği diğer iki ayete de bakıldığında aynı ahlaki ekseni görmek mümkündür:

"(Dünyalık olarak) size verilen her şey, bu dünya hayatının geçimlik metadır. Allah katında bulunanlar ise daha hayırlı ve kalıcıdır. (Allah katında bulunan bu hayırlı ve kalıcı mükâfat), iman eden ve Rabbine tevekkül edenleredir. Büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlara, öfkelendiklerinde bağışlayanlara, Rabbinin davetine icabet edenlere ve namazı dosdoğru kılanlardır. Onların işleri aralarında danışma [şûra] iledir. Onlar kendilerine verdiğimiz rızıklardan infak ederler."<sup>556</sup> ayetinde,

---

<sup>552</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü**, Dârü'l-fıkr, Dımaşk, 4. Basım, VIII/6204; Suyûtî, **ed-Dürrü'l-menşûr**, II/359.

<sup>553</sup> Suyûtî, **age**, II/359.

<sup>554</sup> Elmalılı, **age**, II/1217.

<sup>555</sup> Muhammed Abdürreâf el-Münâvî, **Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr**, Mısır 1937, I. Basım, V/442; Suyûtî, **ed-Dürrü'l-menşûr**, II/359; Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, I/453; Âlûsî, **Rûhu'l-me'ânî**, II/319; Zuhaylî, **age**, VIII/6201.

<sup>556</sup> eş-Şûrâ 42/36-38.

şûranın Müslümanların ayırt edici niteliklerinden biri olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Allah Teâla istişâre etmeyi, mü'min olmak, tevekkül etmek, büyük günahlardan ve çirkinliklerden kaçınmak, O'nun hükmüne icabet etmek, namaz kılmak ve infakta bulunmak gibi niteliklerle birlikte saymıştır.<sup>557</sup> Şûra ile inanç ve ibadet arasında kurulan bu irtibata göre, şûrayı terk eden bir cemiyetin iman ve İslâm açısından tekâmülü de mümkün değildir.<sup>558</sup> Çünkü mü'min, sahip olduğu fikir ve düşüncüyü başkalarına açarak onlarla danışır. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) anlatımıyla "kendi şahsi görüşünü hiçbir zaman üstünlük anlayışı içerisinde ele almaz, bireysel görüş ve davranışının her daim eksik olabileceğini benimser."<sup>559</sup> Böylece şûra aracılığıyla alınan kararlar, ortak akıl,<sup>560</sup> bereket,<sup>561</sup> söz birliği, sevgi-saygı, elbirliği, iyilikte omuz omuza vermek gibi sonuçlar doğurur.<sup>562</sup>

Bu ayetin Ensâr hakkında nazil olduğuna dair rivayete yer veren müfessirler, Ensâr'ın henüz İslâm dinini seçmeden önce de meselelerini aralarında istişâre ederek ele alan bir topluluk olduğunu, Allah Teâla'nın da onların bu anlayışını iman ve İslâm ile birlikte övdüğünü belirtir. Bu ayet, Ensâr'ın bu özelliğini anlatmak suretiyle Mü'minleri, meselelerinde görüş birliği sağlamaya, kendi görüşünü dayatmamaya ve bir hadiseyle karşılaşıldığında istişâreye yönelmeye teşvik eder.<sup>563</sup>

Ayette geçen "بينهم" "aralarında" ifadesi, büyük veya küçük gibi herhangi bir ayırım olmaksızın toplumun her kesiminin birbirinin görüşüne başvurması gerektiğini ortaya koyar. Görüşler hukukun usul ve furu' hükümleri açısından değerlendirilir. Herhangi bir kimse diğerinin görüşünü ithamlarla dışlamaz, kendisini bilginin zirvesinde ve en anlayışlı görerek diğer fikir sahiplerini buna göre değerlendirmez. Şûrayla ilgili söz konusu ayetin bağlamı, istişârenin değerinin büyüklüğünü ve ne kadar yararlı olduğunu ortaya koyar.<sup>564</sup>

"Ondan daha fazla ashabıyla istişâre eden birininin olmadığı" rivayet edilen Hz. Peygamber, sahâbenin önde gelenlerinin yanı sıra, Habbab b. Münzir (ö. ?) gibi çok fazla tanınıp bilinmeyen

---

<sup>557</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXVII/603.

<sup>558</sup> Abdülkadir Avde, *el-İslâm ve evdâunâ es-siyâsiyye*, Beyrut, 1981, s. 194.

<sup>559</sup> Kuşeyrî, *Leṭâ'ifu'l-işârât*, III/357.

<sup>560</sup> Mâtürîdî, *Tefsîrû'l-Matürîdî*, IX/133.

<sup>561</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, XVI/38.

<sup>562</sup> Kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atiyye el Muharibî el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed) Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2001, I. Basım, s. V/39.

<sup>563</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/228; Kurtubî, *age*, XVI/6; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Ḳur'ân*, Dârü'l-vatan, Riyad 1997, I. Basım, V/81.

<sup>564</sup> İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât b. Ali b. Ebî Bekr el-Bikai, *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyyât ve's-süver olup Münâsebâtü'l-Ḳur'ân*, Dârü'l-kütübi'l-İslâmi, Kahire, XVII/332.



sahabilerle de istiṣâre edip görüşlerini dikkate almıştır.<sup>565</sup>

Şûra ilkesinin kapsamı açısından önemli mesajlar içeren ayatlerden biri de şu şekildedir: “Emzirmeyi tamamlamak isteyen anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Annelerin yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak [bi’l-ma’rûfi] babaya aittir. Hiç kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklenmez. -Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın- Mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Şayet anne ve baba kendi aralarında danışıp anlaşarak [teşâvür] iki yıl dolmadan çocuğu sütten kesmek isterlerse onlara günah yoktur. Çocuklarınızı sütanneye emzirtmek isterseniz örfe uygun olarak [bi’l-ma’rûfi] vereceğiniz ücreti güzelce ödemeniz halinde size günah yoktur. Allah’tan korkun ve bilin ki, Allah yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir.”<sup>566</sup>

Söz konusu ayette ana ile babanın birbirleriyle müşavere etmeleri, danışmaları aile içi ilişkiler açısından bir usul olarak önerilmektedir. Elmalılı’ya göre “ana ile baba beraber müşavere ederlerken, her halde yavrularının menfaatini gözetirler. Böyle ikisinin re’y-ü içtihadı birleşib de rıza gösgerdiler mi artık hata ihtimali pek az olur. Olsa bile hüsnî niyyetle ehlinden ve yerli yerinde vaki olan içtihatta hata ma’füvdür (hoş görülür). Fakat müşâvere etmezler veya birbirlerinin rızası olmadan yapılmış ise günah olur.”<sup>567</sup>

Kur’an’ın bu beyanları, ahlaki bir ilke olarak istiṣârenin, yönetimin nüvesini oluşturan ev idaresinden başlayarak toplumsal hayatın katmanlarına nüfûz etmesi gerektiğini göstermektedir. İbn Kesîr, yukarıdaki ayetin açıklaması sadedince şu yoruma yer vermektedir: “Ailede ebeveynin çocuğun sütten kesilme süresi konusunda görüşüp istiṣâre edip fikir birliği sağlamaları halinde doğru bir şey yapmış olacaklarının bu ayette zikredilmesinden şu sonuç çıkarılmalıdır: Ana babadan birinin diğeri olmadan tek başına karar vermesi yeterli değildir. Aynı şekilde ana babadan herhangi birinin diğeriyle meşveret yapmadan kendi fikrini dayatması da uygun değildir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve bazı diğ. âlimler bu görüşü ifade etmişlerdir. Bu şekilde istiṣâre aynı zamanda çocuk hakkında daha korunaklı, çocuğun hukukunun gözetilmesi açısından da daha isabetlidir. Dolayısıyla istiṣâre, Allah’ın bir rahmetidir.”<sup>568</sup>

Yukarıdaki ayetler ve açıklamalar çerçevesinde İslam alimleri Kur’an’ın “*insanlarla istiṣâre et*” emrinin Hz. Peygamber açısından, onun vahiy alması sebebiyle nedb ifade ettiğini, ancak onun dışındaki diğ. yöneticilerin doğru kararlar almak için istiṣâre mekanizmalarını kurmasının ve aktif

---

<sup>565</sup> Bkz. Süyûtî, **ed-Dürrü’l-mensûr**, II/359-360.

<sup>566</sup> el-Bakara 2/233.

<sup>567</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, I/798.

<sup>568</sup> İbn Kesir, **Tefsîrü’l-Ḳur’âni’l-‘azîm**, I/635.

şekilde istişâreye başvurup istişârenin sonucuna göre amel etmelerinin vacip olduğunu belirtmişlerdir.<sup>569</sup> Yani şûra yönetim sisteminin zorunlu bir unsurudur.

Gerek yöneticiden yönetilene doğru, gerekse yönetilenden yöneticiye doğru iki yönlü bir katılımcılığı hayata geçirmenin zeminini oluşturan şûra, bu yönüyle hem yönetici hem de yönetilen açısından kaçınılmaz bir usuldür. Yönetici, kamuya veya bireye dair her türlü politik, idari ve hukuki karar ve eylemlerinde istişârete başvurmak zorundadır. Yönetilenler de görüş ve fikirlerini yönetenlere iletmekle sorumludurlar. Böylece insanlar kararlara ortak olacak, yönetilenleri denetleme imkânı elde edecek, karar vericiler bu yetkilerini insanlar üzerinde bir seçkinlik ya da üstünlük sebebi haline getiremeyeceklerdir.<sup>570</sup>

Toplunun yönetime katılımını sağlamaya yönelik çok sayıda yöntemin geliştirildiği günümüzde İslam'ın katılımcılık anlayışının yeniden hayata geçirilmesi, vatandaşların yönetimde söz hakkı olmasına dair vurguların daha yüksek sesle ifade edilmesi, katılımcılığın ideal seviyesini aramanın İslami bir yaklaşım olduğunun idrak edilmesi ve dinin Hz. Peygamber'e bile katılımcılığı öğütlediğinin bilinirliğinin artırılması, çağın buhranı içerisindeki toplumların İslam'ın siyasi yaklaşımlarına dair güvensizliğini de azaltacaktır.

### 2.9.2. Katılımcılığı Toplumsal Tabana Yaymak: Ma'ruf

Kelime anlamı olarak, herhangi bir konuyu detaylı düşünüp enine boyuna inceleyerek idrak etmek anlamındaki “عرف” kökünden türeyen ma'ruf, bilgi sahibi olmanın daha özel bir biçimini ifade eder. *Örf, irfan, marifet, irfan* ve *ârif* gibi kelimeler de aynı kökten türeyen sözcüklerdir. Kavramsal olarak ise Ma'ruf, insanın tabiatı tarafından kabul edilebilir hale gelen,<sup>571</sup> iyi olduğu akılla ya da vahiyle idrak edilebilen, akıl veya dinin hoşgördüğü, *ihsan* olarak kabul ettiği her türlü söz ve davranış olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda, herhangi bir işin ölçülülük gözetilerek ifa edilmesi ma'ruf olarak nitelendirilmiştir.<sup>572</sup>

Ma'ruf kavramın yönetim ahlakı ile ilintisi ise, “Bilinen, yani bildik ve tanıdık sayılan ve bu

---

<sup>569</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 126; Elmalılı, *age*, II/1217; Zuhaylî, *age*, VIII/6204.

<sup>570</sup> Avde, *age*, s.194.

<sup>571</sup> İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, “a-r-f” md. **Mu'cemü mekâyisi'l-luğa**, (Thk. Abdüsselâm M. Hârûn), Dârü'l-fikr, 1979, IV/281. Beyzâvî, **وَيُخْلِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ** “onları, kendilerine tanıttığı Cennet'e sokar.” (Muhammed 47/6) âyetinde geçen **عَرَفَ** fiilinin anlamlarından birinin cennetin Mü'minlerin tabiatına önceden benimsetilmesi olduğunu ifade eder. Böylelikle Mü'minler cennet ile karşılaştıklarında sanki onu daha önce çok iyi biliyormuş gibi herhangi bir garipseme yaşamazlar. (Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl**, V/120)

<sup>572</sup> İsfahânî, “a-r-f”, **el-Müfredât**, s. 561, 562; Cevherî, “a-r-f”, **eş-Şihâh fi'l-luğa**, s. 206.

yüzden de toplum tarafından onaylanan” şeklindeki tanımın içerdiği toplumsal kabul boyutuyla ilgilidir. Ma’ruf’un zıddı münkerdir. Münker, “Bilinmeyen ve yabancı görüldüğü için kesinlikle onaylanmayan” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>573</sup> Buna göre ma’ruf, salt olarak iyi olanı değil, aynı zamanda toplumun iyiye hazır hale getirilmesini ve iyi olanın uygulanmasında da toplumsal kabulün dikkate alınmasını kapsar.

Cahiliyye döneminde münkerin zıddı olarak, toplum tarafından onaylanan ve ahlaki kabul edilen davranışlarla ilgili kullanılagelen ma’ruf kavramı, Kur’an tarafından yeniden ahlaki bir düzlemde ele alınmak suretiyle yeni ahlaki sistemin ayrılmaz bir parçası haline getirilmiştir.<sup>574</sup>

“Ey Peygamber’in kadınları! Siz, herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Takva ehli iseniz, (kocanızdan başka erkeklerle konuşurken) sözü çekici şekilde söylemeyiniz. Sonra kalbinde hastalık bulunan kimse (kötü niyetle size) tamah eder. Sözü ma’ruf bir tarzda söyleyin.”<sup>575</sup> Ayetinde yer verilen ma’ruf tarz anlatımı müfessirlerce “insanlar tarafından iyi kabul edilen, konuşanın şanına ve vakarına yaraşan, dinleyici tarafından veya şer’-i şerife göre aşırı kabul edilmeyen, asaletli konuşma üslubu” olarak izah edilmiştir.<sup>576</sup>

Ma’ruf kelimesinin “aklen veya hukuken iyi kabul edilen, benimsenen, makul ve kabul edilebilir ölçü” anlamlarında<sup>577</sup> kullanıldığı Kur’an ayetleri şunlardır: “*Zengin olan (veli) yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olan ise ma’ruf ile (kararınca, zorunlu ihtiyaçları kadar) yesin.*”<sup>578</sup> Söz konusu ayetin yer aldığı bağlamda Allah Teâla yetimlerin malları ile ilgili hukukun ihlal edilmesini haddi aşmak olarak tanımladıktan sonra, kendisi fakir olup da yanında bir yetim barındıran kişinin, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda yetim malından istifade etmesini hayatın olağan akışı içerisinde meşru kabul etmiştir. İsfraftan kaçınmak, zulmetmemek ve yetim malına karşı iffetli olmak şeklindeki ifadelerden sonra gelen *ma’ruf ile yararlanmak* anlatımı, fakir kişinin yetim malından istifade etmesindeki kıstasın aklen, vicdanen ve hukuken ölçüyü gözetmek olduğuna işaret etmektedir.<sup>579</sup>

“Boşanmış kadınların maddi haklarının, ma’rûf biçimde (hakkaniyet ölçülerinde) verilmesi, takva sahipleri için bir borçtur.”<sup>580</sup> ayetini, “Eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre

---

<sup>573</sup> İzutsu, Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar, s. 323.

<sup>574</sup> Bkz. İzutsu, **age**, s. 323.

<sup>575</sup> el-Ahzâb 33/32.

<sup>576</sup> Bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, XX/258; Kurtubî, **el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân**, XIV/178; Şevkânî, **Fethu’l-kadîr**, IV/319.

<sup>577</sup> İsfehânî, “a-r-f”, **el-Müfredât**, s. 561.

<sup>578</sup> en-Nisâ 4/6.

<sup>579</sup> Bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, VII/582; Râzî, **Mefâtîḥu’l-ğayb**, IX/499.

<sup>580</sup> el-Bakara 2/241.

olmak üzere, boşadığınız eşinize, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak bir yarar sağlayın. Bu, ihsan sahipleri için bir borçtur.”<sup>581</sup> ayetiyle birlikte değerlendiren müfessirler, Cenab-ı Allah’ın boşanma sonrasında eşler arasında gerçekleşmesi gereken maddi ödemelerde net ve kesin bir miktar belirlemediğini, bunun yerine eşlerin her birinin kişisel konumu ve maddi imkanları çerçevesinde makul ve ma’ruf bir miktarı emrettiğini belirtmişlerdir.<sup>582</sup>

Ma’ruf kavramının Kur’an’da yer verilen anlamlarından bazısı da “gayret, çaba ve harcamada ölçülülük”, “benimsenen tavır” ve “ihsan” manalarıdır. “*Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) ma’rûf biçimde yesin.*”<sup>583</sup> Beyzâvî (ö. 685/1286) burada ma’rûf kelimesiyle, yetime bakan fakir kişinin sadece emeğinin karşılığını almasına yönelik sınırlayıcılığın kast edildiğini ve bunun ahlaki bir kavram olan iffetli davranmakla benzerlik içerdiğini belirtir.<sup>584</sup> “*Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca onları uygun biçimde (ma’rûf ile) tutun, yahut onlardan uygun biçimde (ma’rûf ile) ayrılın.*”<sup>585</sup> ayetinde geçen ma’rûf kelimesini İbn Kesîr, (ö. 774/1373) “çirkinleşmeden, kötü söz söylemeden ve herhangi bir zorlamaya başvurmada, iyilik ve ihsan ile” şeklinde açıklamıştır.<sup>586</sup>

Kur’an’da ma’ruf’un emredilmesi dini bir vecibe olarak yer almış, *emir bi’l-ma’ruf* ve *nehiy ani’l-münker* terkipleri kullanılmıştır.<sup>587</sup> Bununla birlikte bu görevin yerine getirilmesi bazı yeterlikleri de gerektirmektedir. Evvela ma’rufun ve münkerin ne olduğunun iyi bilinmesi ve ma’rufun nasıl tatbik edileceği, münkerin de hangi usulle engelleneceği konusunda yetkin olunması, ma’ruf ve münkerin tanımlanmasında tarafsız bir yaklaşım sergilenmesi lüzumludur.<sup>588</sup> Dolayısıyla, *emir bi’l-ma’ruf* hem içerik hem de usûl açısından muhatabı gözetken bir terkip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Yukarıdaki ayetlerden ma’rufun; aklın ve dinin kabullerini, usulü ve toplumsal vicdanı da dikkate alarak, iyiye, doğruya, ölçülülüğe ve ihsana uygun tutum ve davranışları sergilemek anlamını içeren ahlaki bir kavram olduğu neticesini çıkarmak mümkündür. “Ma’ruf ve münker, ictimâî vicdanın tahsîn yahud takbîh ettiği amellerden ibaretdir.”<sup>589</sup> anlatımı da bu çerçevede bir vurgu içermektedir.

---

<sup>581</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>582</sup> Kurtubî, *age*, III/202; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, V/120, 121.

<sup>583</sup> en-Nisâ 4/6.

<sup>584</sup> Bkz. Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, II/61.

<sup>585</sup> et-Talâk 65/2.

<sup>586</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, VIII/145.

<sup>587</sup> Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; et-Tevbe, 9/67, 71.

<sup>588</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I/396.

<sup>589</sup> Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyât”, (yayıma hazırlayan: Adem Efe), *İslâm Mecmuası*, Yıl:1, Sayı:2,

Ma'ruf olanı toplumda yaygınlaştırmak ve münker olanın da yayılmasını engellemek, yöneticinin dini ve ahlaki görevlerindendir. Bu ilkeyi bir iman meselesi olarak ele alan Beyhakî, (ö. 458/1066) bu konuda diğer insanların da sorumluluğunun bulunduğunu ancak yöneticiler için emir bi'l-ma'ruf ve nehit ani'l-münkerin farz olduğunu belirtir.<sup>590</sup>

Yönetimin, her türlü uygulamada, normun kabulleriyle birlikte, toplumsal vicdan açısından icranın benimsenmeye yatkınlığını da araştırıp gözetmesi gerekli hale gelmektedir. Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) rivayet edilen; “*Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da iyidir, onların kötü gördüğü Allah katında da kötüdür*”<sup>591</sup> hadisi toplumsal katılımın yönetim açısından dikkate alınması gereken bir unsur olduğuna işaret etmektedir.

Gerek şûra gerekse ma'ruf kavramları altında zikrettiğimiz bilgiler bir bütün olarak ele alındığında, toplumun yönetime katılması ve yönetimin toplumsal kabulleri ve kamuoyu tercihlerini dikkate alarak düzenlemeler yapması konusunda Kur'an'da ve sünnette belirgin vurguların olduğu anlaşılmaktadır. Toplumsal katılımın giderek daha önemli bir gündem maddesi haline geldiği çağımızda, Kur'an'ın bu prensibinin yönetimde ahlaki bir ilke olarak yerleştirilmesi, hem millet-devlet kaynaşmasına vesile olacak, hem de din ve yaşadığımız toplum arasında dinamik bir bağ kurulacaktır.

## 2.10. Kamu Yararı

Kamu düzeninde etik ilkelerin belirlenmesine yönelik çalışmaların gayelerinden biri kamu yararını esas alan bir yönetim anlayışı geliştirmek ve bunun pratikte uygulanabilirliğini sağlamak için gerekli kodları belirlemektir. Kamu imkânlarına yönelen herhangi bir çıkar çatışmasında kamu yararının kişisel çıkarlara tercih edilebilmesi, kamu yararı anlayışının ahlaki bir ilke olarak yerleşmesiyle mümkündür. Bu nedenle kamu yetkisini elinde bulunduranlar, kamu imkânlarından yararlanmada fertlerin bireysel çıkarlarını değil toplumun ortak menfaatini esas almalıdır.<sup>592</sup>

İslam'da kamu yararının sağlanması ve hakların korunması doğrudan itikadi bir mesele olarak görülmüş, bu nedenle olmalıdır ki belirli kişi ya da zümreyi değil de kamu yararını ve düzenini ilgilendiren hakları *Allah hakları (hukūkullah)* şeklinde tanımlanmıştır.

“Allah hakları (hukūkullah) denilince ilk planda iman ve ibadet gibi yalnızca Allah'a yöneltilebilen, sadece O'nun lâıyk olduğu haklar, ayrıca belirli bir kişi ve zümreyi değil kamu yarar ve düzenini ilgilendiren haklar kastedilir. Meselâ Hanefî usulcülerinden Abdülazîz el-Buhârî, Allah

---

Şubat 1914, s.40-44.

<sup>590</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, X, 54.

<sup>591</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/379.

<sup>592</sup> Bkz. **Devlette Etikten Etik Devlete**, s. 21, 24, 239, 259.

haklarının belirli bir şahsın değil bütün âlemin genel yararıyla ilgili bulunduğunu, bu hakların Allah’a nisbet edilmesinin sırf Allah’ı tâzim için olduğunu ve Allah’ın bu haklardan yararlanmasının düşünülemeyeceğini vurgulamak, böylece bir şahsın herhangi bir şekilde bu hakları kendine ait görmesini ve keyfî tasarruflara yönelmesini önlemek için böyle adlandırıldığını belirtir (Keşfü’l-esrâr, IV, 1255). Allah haklarının bu yönü modern hukuktaki kamu düzeni kavramıyla paralellik gösterir. Öte yandan bu hakların iki temel özelliği vardır. İlk olarak bu hakların af, sulh gibi bir yolla ıskatı câiz olmadığı gibi bunları kaldırmak ve değiştirmek de kural olarak câiz görülmez. Taabbüdilik, mukadderât-ı şer’iyye gibi kavramlar da bu değişmezliği ifadeye yöneliktir. İkinci olarak bu hakları toplumda bütün fertlerin ve onları temsilen kamu otoritesine sahip kişilerin koruma, kollama ve kovuşturma hak ve sorumluluğu vardır. Bu husus, İslâm’ın fert ve toplumlara bir ödev olarak yüklediği iyiliği emredip kötülükten vazgeçirme (emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker) ilkesinin tabii bir sonucu olduğu gibi İslâm toplumlarında tarihî seyir içinde bu amaçla kurumlaşan hisbe teşkilâtı da temelde bu anlayışın ürünüdür.”<sup>593</sup>

Kur’an’a göre insan ve kâinat belirli bir gaye ve amaç için yaratıldığı gibi vahiyle gelen hükümler de insanların dünya ve ahiretteki maslahatını korumaya ve mutluluklarını sağlamaya yönelik belirli hikmetler ve gayeler içerirler. Bu hikmet ve gayeler incelendiğinde doğrudan ya da dolaylı olarak yararlı olanı korumak ve ifsat edici olanı da ortadan kaldırmak ortak paydasında buluştuklarını görmek mümkündür. Pek çok emir ya da yasak hakkında nazil olan ayetlerin kişilerin ya da toplumların kurtuluşu için gönderilmiş olma gerekçesini ifade eden ibareyle bitmesi, Kur’an’da sıklıkla rastlanan bir durumdur.

“Allah’ın din ortaya koyması kulların maslahatını temin maksadına dayalıdır. Din ortaya konularak genel bir maksadın gerçekleştirilmesi hedeflenmektedir. Bu maksat ise fert ve toplumun mutluluğu, düzenin korunması, dünyanın ahiret için tarla olduğundan hareketle insanın iki cihanda mutlu olması için dünyanın insanı hayra ve kemale götürmek üzere şekillendirilmesidir. İslam dininin hidayet, rahmet, adalet ve ihsan olması bundan kaynaklandığı gibi zorluğun kaldırılması ve kolaylık üzerine kurulu olması da bundandır.”<sup>594</sup>

Kasten ve hukuksuz biçimde öldürme ya da yaralama eylemi gerçekleştiren kişiye karşı getirilen kısas düzenlemesinde “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız.*”<sup>595</sup> buyurulmuştur. Buna göre hukuki yaptırımın amacı suçlunun

---

<sup>593</sup> Ali Bardakoğlu, “Hak”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, XV/140.

<sup>594</sup> Ömer Yılmaz, “Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, s. 18.

<sup>595</sup> el-Bakara 2/179.

cezalandırılması değil, suçun önlenmesidir.<sup>596</sup>

İktisadi alanla ilgili olan faizin yasaklanmasında da hedeflenen gaye, kişi veya grupların haksız kazanç edinmesinin ve sermayenin belirli bir zümrenin elinde dönmesinin önlenmesi, kamu yararının korunarak toplumun huzurlu olmasının sağlanmasıdır. Faizi yasaklayan ayetlerle aynı bağlamda, infak ayetlerinin de yer alması bu gayeyi teyit etmektedir.<sup>597</sup> Elmalılı Hamdi Yazır “Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların «Alım-satım tıpkı faiz gibidir» demeleri yüzündendir. Halbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisinin ve artık onun işi Allah’a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar. Allah faizi tüketir (Faiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve günahla ısrar eden hiç kimseyi sevmez.”<sup>598</sup> ayetlerinin tefsirinde; kamu iktisadını yapılandırırken bölüşmeyi, paylaşmayı ve hayırda bulunmayı genele yayan toplumların, fakirliğin ortadan kaldırılmasını en özel davranış olarak belirleyeceklerini, ancak sermayenin topluma dağıtılmasında faize dayalı yöntemleri teşvik edip yayanların, servetin belirli bir kesimin elinde toplanmasını, böylece toplumun genelinin fakirleşmesini hedeflediklerini belirtir. Ona göre bunun sebebi, faizcinin riba alabilmesi için daima sermayeye muhtaç olan birini bulma ihtiyacıdır. Bunun devamında ise toplumun karar verme mekanizmalarında sermaye sahipleri söz sahibi olur, muhtaç ve fakirler ne kadar erdemli olurlarsa olsunlar, toplumun ötekileri olarak bırakılırlar.<sup>599</sup>

İslam dini, koyduğu kurallarla kişilerin haklarını ihlal etmeden, toplumsal refahı sağlamaya yönelik düzenlemeler getirmiştir. Bireyin hakları ile kamu yararı ilkesinin gerçekleşmesi arasında kurulan bu denge, aynı zamanda fertlerin yönetimi altında bulundukları idareyle aralarında ahlaki bir bağ kurmayı ve güveni tesis etmeyi amaçlamaktadır.

Hz. Peygamberin iyi ve kötü bireyi tanımlarken kullandığı ifadelerde toplum yararının belirleyici parametre olarak ön plana çıkması dikkat çekicidir: “En iyiniz hayrı umulan ve şerrinden emin olunan kişidir. En kötünüz de kendisinden hayır beklenmeyen ve şerrinden de emin olunmayan kişidir.”<sup>600</sup> Dolayısıyla yönetim âhlâkı alanında gerekli düzenlemelerin yapıldığı ve gerekli kodların belirlendiği sistemde toplum fertleri, yönetim sisteminin ve yöneticilerin kamunun temel dinamiği olan

---

<sup>596</sup> Bkz. Kuşeyrî, **Leṭâ’ifü’l-işârât**, I/150; Zemahşerî, **Keşşâf**, I/223; Kurtubî, **el-Câmi’ li-aḥkâmî’l-Ḳur’ân**, II/257.

<sup>597</sup> Bkz. el-Bakara 275-276; Âli İmrân 131-135; Ebüssuûd Efendi, **İrşâdü’l-‘aqlî’s-selîm**, II/85,

<sup>598</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>599</sup> Bkz. Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, I/956.

<sup>600</sup> **Tirmizî**, “Fiten”, 76

insan haklarını koruyacakları ve kamu imkânlarından yararlanmada fırsat eşitliği sunacakları konusunda emindirler. Bireylerin; yönetim sahiplerinin kendi çıkarlarını esas almayacakları, keyfi davranmayacakları, vatandaşların maslahatına aykırı iş yapmayacakları ve tüm idari ve hukuki düzenlemelerde kamu yararını esas alacaklarına inanabilmesi, yönetimin güvenilirliği ilkesiyle de ilişkilidir.

Kamu yararı ilkesi kendi başına bir prensip olmayıp, içerdiği sonuçlar bakımından idarenin kararlarında somutlaşan bir ilkedir. Başka bir ifadeyle, idari karar ve düzenlemelerde kamu yararı ilkesi ancak uygulamaya yansıdığı anda ahlaki bir ilke olarak değer kazanır. Bu husus Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’de şöyle formüle edilmiştir. “*Yönetilenlerle ilgili her türlü düzenleme maslahata mebni olmak durumundadır.*”<sup>601</sup> Bu kural yöneticilerin iktisadi veya idari tüm işlerinde kamunun menfaatini gözetmesini, bu yararın gözetilmemesi halinde söz konusu tasarrufun sahih olmayacağını ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, hâkimin kamunun genelini ilgilendiren konularda kamunun yararını gözetmeyerek yaptığı tasarruflar geçerli değildir. Örneğin hâkimin herhangi bir kimseye haksız yere kamu hazinesinden mal edindirmesi ya da bir vakıf malını şahıslara hibe edecek şekilde karar vermesi halinde bu tasarruflar şeklen bir hukuk kararına mebni gibi görünse de kamu menfaatine aykırı olduğundan, kararı veren hâkimden tazmin edilmesi gereklidir.<sup>602</sup>

Kamu yararı ilkesi yönetim ahlakıyla ilgili diğer tüm ilkelerle doğrudan ya da dolaylı olarak ilintilidir. Çünkü yönetim ahlakı ilgili olarak yukarıda ilgili bölümlerde zikrettiğimiz prensiplerden herhangi birinin yerine getirilmemesi başlı başına kamu yararının ihlali demektir. Örneğin ehliyet ve liyakat prensibi ihlal edilerek gerçekleştirilen yönetici ataması işlemi, aynı zamanda kamu menfaatini yerine kişilerin çıkarını gözetmeyi önlediğinden, eşzamanlı olarak kamu yararı ilkesinin de ihlali anlamına gelir. Diğer ilkeleri de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle yönetim ilkelerinin belirli standartlara bağlanmış olduğu hallerde bu koşulların gözetilmemesi suretiyle gerçekleştirilen her türlü eylemin ve tasarrufun, içeriğine bakılmaksızın, usul yönünden etik dışı olduğu değerlendirilmelidir. Örneğin herhangi bir vakfın hizmetlerinde istihdam edilecek personelin seçiminde o vakfı kuran vâkıfın şartına ya da vakıf senedinde yazılı şartlara uyulmaması kamu yararının ihlaliidir. Buna göre, her kademedeki yetkililerin tüm tasarruflarında öncelikle kamu yararı ilkesini korumayı hedeflemeleri beklenir ve buna aykırı işlemler meşruluk tartışmasına açıktır.<sup>603</sup>

Kur’an’ın had cezalarıyla ilgili düzenlemelerine bakıldığında sadece Allah’ın haram kıldığı

---

<sup>601</sup> Ali Haydar Efendi, Dürerü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm, I/57.

<sup>602</sup> Ali Haydar Efendi, **age**, I/57.

<sup>603</sup> Bkz. Ali Haydar Efendi, **age**, I/57



bir fiilin kişiler tarafından ihlal edilmesinden hareketle cezai müeyyide uygulanmadığı, işlenen suçun kamu yararını ihlal ederek kamunun ortak güvenini zedelediği dikkate alınarak hüküm tesis edildiği görülmektedir. Örneğin bir kimsenin başka bir insanı kasten öldürmesi suçu, sadece o insana karşı değil bütün insanlığa karşı işlenmiş bir suç olarak tanımlanmıştır. Bir insanın yaşama hakkının korunması ise tüm insanlara hayat vermek olarak ifade edilmiştir. “Her kim -bir can veya yeryüzünde bozuculuk çıkarma karşılığı olmaksızın- birini öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir cana hayat verirse, o da bütün insanlara hayat vermiş gibi olur.”<sup>604</sup> Zemahşerî bu âyetin tefsirinde şu açıklamalara yer vermektedir: “Bir insanı öldürmek tüm insanları katletmek gibidir. Çünkü her insanın canı diğer tüm insanlar gibi Allah tarafından mükerrem kılınmış ve dokunulmaz olduğu hüküm altına alınmıştır. Bir insan bir başka insanı öldürdüğünde Allah’ın mükerrem kıldığı varlığı değersiz bulmuş ve Allah’ın verdiği dokunulmazlığı ihlal etmiştir. Tek bir insanın yaşama hakkını sağlayan kimse ise Allah’ın mükerrem kıldığı insana saygı duymuş ve Allah’ın dokunulmaz kıldığı canın dokunulmazlığını korumuştur. Dolayısıyla eylemin bir insana ya da tüm insanlığa dönük olması arasında fark yoktur.”<sup>605</sup>

Benzer şekilde içki ve kumar gibi yasakların da diğer gerekçelerin yanında en önemli hikmetlerinden biri, içki ve kumar yoluyla toplum bireylerinin arasında düşmanlığın ve kinin üremesidir: “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları tamamen şeytan işi birer pisliktir. (Toplum olarak) bunlardan kaçının ki felâha eresiniz. Şeytanın tüm istediği; içki ve kumar yüzünden aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve Allah’ı anmaktan; namazdan sizi alıkoymaktır. Artık vazgeçersiniz herhalde?”<sup>606</sup> âyetinin tefsiri bağlamında Merâğî (1883-1952) içkinin ve kumarın dini ve dünyevî diğer zararlarını saydıktan sonra, yaşanan hayata nasıl menfi tesir edeceğine dair şu yaklaşımı sergilemektedir: “Şeytan sizlerin içki içmenizi ve kumar oynamanızı ister ve teşvik eder. Çünkü içki içtiğinizde ve kumar oynadığınızda birbirinize düşmanlık gütmenize sebep olacak şeyleri yapmanız kolaylaşır. Allah sizleri Mü’minler kılıp aranızda iman bağıyla ülfet oluşturmuşken, aranız açılır ve bağlarınız kopar. İçki ve kumara bağımlı olunca dünyanızın ve dininizin yararına olanla meşguliyeti bırakır, sizi sarhoş edecek ve mali açıdan da fesada sürükleyecek işlerle meşgul olursunuz. İçki insanlar

---

<sup>604</sup> el-Mâide 5/32. Fahreddin Râzî bu âyetin tefsirinde, bir insanı öldürmenin tüm insanları öldürmeye benzetmenin suçun büyüklüğünü antattığını, nitekim bir insanı kasten öldürenin ebediyyen cehennem azabı çekeceğini beyân eden Nisâ Sûresi’nin 93’üncü âyetinin de buna işaret ettiğini belirtmektedir. (Bkz. Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, XI/344). Benzer yorumlar ve karşılaştırma için bkz. Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, X/234-238; İbn Atiyye, **el-Muharrerü’l-vecîz**, II/182-183; Nesefî, **Medârikü’t-tenzîl**, I/443; Ebussuûd Efendi, **İrşâdü’l-‘aklı’s-selîm**, III/30.

<sup>605</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, I/627.

<sup>606</sup> el-Mâide 5/90, 91.

arasında atta bazen en yakın arkadaşlar arasında bile düşmanlık üretir. Çünkü içki içen kimse sarhoş olur da insanların yanında yapılması çirkin olan davranışları yapmasını veya o sözleri söylemesini engellemesi gereken akli melekeleri zayıflar ve ona engel olamaz. Yalancı bir kahramanlık ve böbürlenme, cesaret ve kendini beğenme insanı kuşatır. Böylelikler bazen adam öldürmeye kadar varan davranışlara sebebiyet verir. Bunun dışında da her türlü fık-u fücür ortaya çıkar.”<sup>607</sup>

Kur'an'ın kamu yararına yönelik hukuki düzenlemeleri kişilerin cezalandırılmasını değil, kamu yararının sağlanmasını ve suçun önlenmesini hedeflemektedir. Bu konudaki örneklerden biri yol keserek bozgunluk ve anarşi çıkaranlara yönelik had cezası düzenlemesidir. İnsanların seyahat hakkını ve güvenliğini zedeleyecek şekilde toplumda fesat ve bozgunculuk yaparak yol kesenlerin cezalandırılmasına hükmedilirken onların Allah'a ve Rasûlüne savaş açmış olmalarının yanında yeryüzünde hak düzeni bozarak fesat çıkarmaları gerekçe olarak gösterilmiştir.<sup>608</sup> Ancak, bu kimselerin pişmanlık duyarak eylemlerinden vazgeçmeleri halinde affedilebilmeleri için gerekli prosedürler de belirlenmiştir.<sup>609</sup> Özellikle had cezası gerektiren suçların hemen açığa vurulmayıp, belli bir aleniyet kazandıktan sonra cezalandırılması cihetine gidilmesinin istenmesi biraz da bu sebepten olmalıdır.

İslam dini bireylerin mülkiyet hakkını tam olarak sağlamıştır. Ancak, kamunun ortak yararı için kullanılması gereken imkânların belirli bir zümreye tahsis edilmemesi için de gerekli düzenlemeleri yapmıştır. Bu bağlamda, cahiliye döneminde kamuya ait ortak araziler, gücü yeten ve o bölgede otorite kuran kimseler tarafından konulan kabile kurallarına göre, adalet ve hakkaniyet ölçüleri gözetilmeksizin dağıtılırken İslam Dini kişilerin menfaatini gözeterek haksız toprak rejimini kaldırarak, kamu yararını önceleyen bir anlayış tesis etmiştir.<sup>610</sup>

Yönetimin siyasal ve iktisadi alanda kamunun ortak yararını gözetmesi ve tekelleşmeyi önleyerek Devletin maddi ve manevi imkânlarından toplumun tüm kesimlerinin dengeli bir şekilde yararlanmasını sağlaması gerekir. Tekelleşmeyi önleme anlayışıyla hareket eden yönetimin sosyo ekonomik alanlarda imtiyazlı sınıflar oluşturması söz konusu olmayacak ve böylece kamu yararı sağlanacaktır. Bu durum toplumla yönetim arasındaki güven ilişkisi açısından da önemlidir. Kur'an'da ganimetlerin tamamının sadece savaşa katılanlara dağıtılmayıp, savaşa katılmadığı halde yoksul ve muhtaçlara da pay ayrılmak suretiyle genele yayılan bir taksimat şeklinin belirlenmesinin gerekçesi

---

<sup>607</sup> Merâğî, **Tefsîrû'l-Merâğî**, 7/23.

<sup>608</sup> el-Mâide 5/33.

<sup>609</sup> el-Mâide 5/34.

<sup>610</sup> Mâverdi, **el-Ahıkâmü's-sultânîyye**, s.276-277; ayrıca Bkz. Hacı Mehmet Günay, “Hima”, **DİA**, XVII/53.

“*zenginlerin elinde dolaşan bir sermaye olmasın diye*”<sup>611</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Böylece toplumda sadece savaşa katılma güç ve imkanına sahip olan belirli bir zümrenin sermayeyi elinde bulundurarak ayrı bir sınıf haline gelmesi, tekelleşme oluşması ve sermayeyi toplumsal ya da siyasal faktör olarak kullanmaları engellenmiştir.<sup>612</sup>

Tezimizin bu kısmında ahlaki yönetim ilkelerini Kur’an açısından ele almış olduk. Bununla birlikte yönetim ahlakı mefhumunun anlaşılabilmesi için ahlaki ilkelerin varlığını ve sürdürülebilirliğini tehdit eden hususların da ele alınması gerekmektedir. Bu nedenle, bir sonraki bölümde yönetimin ahlakiliğini zedeleyen, sarsan, tehdit eden ve hatta ortadan kaldıran göstergeler üzerinde duracağız.



---

<sup>611</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>612</sup> Bkz. Kurtubî, **el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân**, XVIII/17; Cessâs, **Aḥkâmü’l-Ḳur’ân**, V/319.

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KUR'ÂN-I KERÎM'E GÖRE GAYRİAHLAKİ YÖNETİMİN GÖSTERGELERİ

Kur'an'a göre gayriahlaki yönetimin göstergelerini incelemekten evvel şu tespiti yapmakta yarar vardır: Önceki bölüm başlığı altında incelenen Kur'an'ın yönetim ahlakına dair ilkelerin her birine aykırı durumlar, aynı zamanda yönetim ahlakıyla ilgili birer sorun alanıdır. Bu itibarla, ahlaki yönetim ilkelerinin her birinin zıddı olan kelime ve kavramlar, aynı zamanda ahlakiliği ihlal edici kelime ve kavramlar olarak incelenmeye değerdir. Bununla birlikte, tezimizde gereksiz tekrarlardan kaçınmak amacıyla, her bir ahlaki ilkenin zıddı olan ve ahlaki ilkeyi zedeleyen kelime ve kavramlar ayrı başlıklar halinde ele alınmamış, bunun yerine yönetim ahlakını zedeleyen sorunların diğerlerine nispetle daha belirgin ve belli başlı olanları bu kısımda tartışılmıştır. Gerekli görülen yerlerde kelime ve kavramlar olumlu ve olumsuz kullanımlarına da yer verilerek değerlendirilmiştir.

Öncelikle gayriahlaki ya da etik dışı davranışın ne olduğunun ele alınması gerekir. Yönetim etiği ile ilgili çalışmalarda *etik dışı davranış* tanımlaması genel olarak etik ilke ve kuralların ihlal edildiği tüm uygulamalar için kullanılan bir kavramdır. Söz konusu çalışmalarda her türlü yozlaşmanın ve sapmanın etik değerlere uymamakla başladığı kabul edilir.<sup>1</sup>

İkinci olarak, gayri ahlaki davranışın ortaya çıkmasına sebebiyet veren temel etkenin bilinmesine ihtiyaç vardır. Yönetimde etik dışı davranışların ortaya çıkmasına sebep olan temel unsur *kamu yetkisi*dir. Yönetici, kamu gücüne dayalı konumundan ve imkânlarından dolayı sahip olduğu yetkiyi kullanırken etik dışı yollara başvurduğunda yönetim ahlakını olumsuz etkileyen sorun alanları belirir. Kişilerde yönetim yetkisi ve otoritesinin bulunmaması, kamu yönetimine dair söz sahibi olmaması demektir ki bu durumda kamu yönetimini etkileyecek gayri ahlaki bir tutum sergilemesi de söz konusu değildir. Etik dışı yollara başvurulması genel olarak yöneticilerin, kamu yetkisini ve otoritesini kullanarak kamu yararı yerine özel ve şahsi amaç ya da çıkarlar gütmelerinden kaynaklanır.<sup>2</sup>

Kur'an'da kamu yönetimine dair davranış ve tercihler ahlaki niteliğine göre değerlendirilmiş, bu konuda zengin bir kelime ve kavram çeşitliliğine yer verilmiş, ahlaki olan veya olmayan genellikle, birbirinin zıddını ifade eden kelimelerle anlatılmıştır. Böylece ahlaki ile gayriahlaki arasında belirgin bir çizgi çekilmekle birlikte, insan için tercih seçeneği de sunulmuştur. Örneğin ahlaki olan anlayış ve tutumların aydınlık (en-nûr) tasviriyle anlatıldığı, buna karşın dinî, ahlaki, hukuki, idâri alanlardaki aşırılıklar, sapmalar ve hukuksuzlukların karanlık (zulûmât) vasfıyla tanımlandığı görülmektedir. İlâhî

---

<sup>1</sup> Şener Gönülaçar, **Etik İlkeler ve İhlaller**, Ankara, 2019, s. 24.

<sup>2</sup> Şener Gönülaçar, **age**, s. 24.

vahiy insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmayı amaç edinir: “*Elif Lâm Râ. Bu Kur’an, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, mutlak güç sahibi ve övgüye layık, göklerdeki ve yerdeki her şey kendisine ait olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır. Şiddetli azaptan dolayı vay kâfirlerin haline.*”<sup>3</sup> Ahlaki ve hukûkî değer gözetmeyenlerin gayesi ise insanlığı aydınlıktan karanlıklara sürüklemektir. “*Allah iman edenlerin velisidir. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğuttur. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar.*”<sup>4</sup> Müfessirler söz konusu ayetlerde geçen nûr/aydınlık ile kast edilenin hak olduğu ve hakkın tek olduğu noktasında hemfikirler. Zulûmât/karanlıklar kelimesiyle kast edilenin ise bilinen anlamıyla akşam vaktinden ziyade, bilgisizlik, keyfilik, terbiye yoksunluğu, gayriahlakilik, ölçsüzlük gibi insanı ve toplumu bir tür karanlığa ve çıkmaza sürükleyen şeylerdir.<sup>5</sup>

Kur’an’ın ahlaki olan-olmayan inanış ve davranışları betimlerken kullandığı en yaygın zıtlıklardan biri de tezimizin önceki bölümlerinde işaret ettiğimiz *ıslah-ıfşat* ikilemesidir. Buna göre, ahlaki olan; toplumun, evrenin ve içindekilerin maddi ve manevi ıslahını sağlarken, ahlaken sorunlu olan; yozlaşma, bozgunculuk, aşırılık, zorbalık, keyfilik gibi sapmaları, başka bir anlatımla fesadı üretir.

Bu çerçevede; Kur’an’a göre yönetim ahlakına dair sorun alanlarını “hukuksuzluk”, “yozlaşma”, “ayrımcılık” ve “kayırmacılık” şeklinde dört ana başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi hakkın ihlali anlamında zulûmât kelimesinin anlamını genişletmekte, ikincisi toplumsal çürümeyi ifade etmesi açısından ifşat kelimesinin manasını açmakta, üçüncüsü haklardan yararlanmada adaletsizliğin yaygın türlerinden birini oluşturmakta, dördüncüsü ise çeşitli saiklerle haklardan yararlanmada imtiyazlı grupların oluşmasına dair sorun alanını ortaya koymaktadır.

### 3.1. Hukuksuzluk

Kur’an’da hukuksuzluk, genellikle hakkın zıddı olan bâtil kelimesiyle ifade edilir. “*(Allah) bâtili bizzat yok eder; kendi sözleriyle gerçeği gerçek olarak ortaya koyar.*”<sup>6</sup> “*De ki: Hak geldi, bâtil can çekişmekte! Çünkü bâtil can çekişmeye mahkûmdur.*”<sup>7</sup> örneklerinde görüleceği üzere, İslam Dini’nin yıkıp silmek istediği şey bâtil, yerine ikame etmek istediği şey ise haktır. Kur’an’da bâtil kelimesinin hukuksuzluk ve hukuka aykırılık anlamında kullanıldığı somut yerlerden biri şudur: “*Ey*

---

<sup>3</sup> İbrâhîm 14/1-2. Ayrıca bkz. el-Mâide 5/15-16; el-Hadîd, 9/57; İbrâhîm 14/5; et-Talâk 65/10-11.

<sup>4</sup> el-Bakara 2/257.

<sup>5</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XI/327; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, I/155; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/876.

<sup>6</sup> eş-Şûrâ 42/24.

<sup>7</sup> el-İsrâ 17/81.

*iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka... Kendinizi helak etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.*”<sup>8</sup> Taberî (ö. 310/923), ayetteki bâtil kelimesiyle kast edilenin, dinin haram kıldığı şeyler olduğunu belirtir.<sup>9</sup> İbn Ebû Hâtim’e (ö. 327/938) göre burada batıl kelimesiyle kastedilen, kazancın kaynağının zina, kumar, hile ve zulüm olmasıdır.<sup>10</sup> Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre ayette geçen bâtil kelimesi şu anlamlara gelmektedir: “Şeriatin mübah kılmadığı; hırsızlık, hainlik, gasb, kumar ve faiz akitleri gibi yollar...”<sup>11</sup>

“Hukuk ve ahlak, toplum içerisinde amaçlarına ulaşabilmek için bazı davranışların yapılmasını buyururken, bazı davranışların yapılmasını ise yasaklamışlardır. Her iki alanda bulunan bu özellik, hem hukukun hem de ahlakın normatifliğini ifade eder.”<sup>12</sup> Yönetim alanında belirlenen ahlaki ilkelerin ihlal edildiğinin gündeme gelmesinden evvel, ihlale konu ilkenin hukuki bir meşruiyetinin bulunup bulunmadığı tartışılmalıdır. Çünkü ahlaki ilkelere ve hukuka aykırılıktan söz etmek için, bu konuda belirlenmiş normların ihlal edilmiş olması gerekir.<sup>13</sup> Buna göre yöneticinin herhangi bir davranışının ahlaki ilkeleri ihlal edip etmediğinin ilk ölçütü norma uygunluk ya da aykırılıktır. Yönetim ahlaki ilkelerinin nesnel biçimde denetlenebilmesi ve hesap verebilirliğin sağlanabilmesi de normların varlığına bağlıdır.

İlahî kaynaklı bir düzen olan İslam dini, inanç esaslarının yanı sıra, birey ve toplum hayatında bağlayıcılığı olan bir hukuk düzeni ortaya koymuştur. İslam dininin birey ve toplum hayatını düzenlemek amacıyla koymuş olduğu dini, hukuki ve ahlaki kurallar için *şeriat* kavramı kullanılır.<sup>14</sup> Kur’an’da dini, ahlaki ve hukuki düzenlemeler için kullanılan diğer bir kavram ise *hudûdullahtır*. Dinin koyduğu kuralların zahirî ve gâî çerçevesini ifade eden bu terkip,<sup>15</sup> Kur’ân’da hukuki sınırların iptali halinde uygulanacak yaptırımlarla ilgili ayetler bağlamında yer bulmaktadır: “*Bedevî olanlar inkâr ve*

---

<sup>8</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>9</sup> Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, VIII/216.

<sup>10</sup> İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmî er-Râzî, *Tefsîrû’l-‘Kur’ânî’l-‘azîm*, (thk. Es‘ad Muhammed et-Tîb), Suudi Arabistan 1998, III/927.

<sup>11</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I/502.

<sup>12</sup> Ceren Öztürk, “Spinoza ve Farabi’de Hukuk-Ahlak Problematiği”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi SBE, 2019), s.15.

<sup>13</sup> Şener Gönülaçar, *Etik İlkeler ve İhlaller*, s. 24.

<sup>14</sup> Talip Türcan, “Şeriat”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII/571; İbrahim M. Zeyn, Abdullah el-Ahsen ve Muhammed Arif Zekâullah, “*Qur’anic Guidance on Good Governance*”, Explorations in Qur’anic, Scientific and Cross-cultural Approachess, International Islamic University, Malaysia 2008, s. 19.

<sup>15</sup> Râgıb el-İsfehânî, “h-d-d”, *el-Müfredât*, s. 221.

*nifak bakımından daha ileri ve Allah'ın Rasûlüne indirdiği hükümlerin sınırlarını (hudûdullahı) tanımamaya daha yatkındırlar.”<sup>16</sup>*

Yöneticinin hukuk kurallarına aykırı tutum ve davranışları yönetimde ahlaki yozlaşmanın ortaya çıkmasına ve toplumsal çöküşün hızlanmasına yol açar. Bu nedenle yönetici, sadece kendisi hukuka uymakla yetinmeyip, hukuka uygunluğu sağlamak ve hukuksuzlukları da engellemekle sorumludur.<sup>17</sup>

Kur'an'a göre insanın hukuksuzluğa yönelmesi, bir yönüyle yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi bilgisizlik kaynaklıdır. Diğer yandan insanın kendisinin, kavminin ve akrabalarının çıkarlarını, kamu yararına ve hukukun gereklerine öncelmesi de onu zorbalığa yöneltmektedir. Bu durum, insanın sahip olduğu bazı varoluşsal arzu ve isteklerinin baskın çıkarak aklını ve inancını etki altına almasından kaynaklanmaktadır.<sup>18</sup> Başka bir anlatımla, hukuksuzluğu üreten bizzat insanın kendisidir. Öyle ki bir süre sonra insanın kendi ürettiği hukuksuzluk düzeni kendisi için de yaşanması güç bir dünya ortaya çıkmasına sebep olacaktır.<sup>19</sup> Bu nedenle olmalıdır ki Kur'an'a göre insan, başkalarının hukukunu ihlal ederken, kendisini kuşatan bir bozgunculuk inşa etmektedir: “*Yeryüzünde büyüklük taslamak (istikbâr) ve kötü tuzak kurmak için böyle davranıyorlardı. Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır.*”<sup>20</sup>

Kur'an'a göre akıl ve irade sahibi olan insan, aynı zamanda bazı zafiyetler de taşımaktadır.<sup>21</sup> Mülkün tamamı kendisine verilse, bunun çok küçük bir miktarını bile başkalarıyla paylaşmayacak kadar bencillik yapabilen, kendisinde daha az, başkasında ise görece fazla olan bir imkândan dolayı haset ve kıskançlık duygularıyla hareket eden insan, ölçüyü taşıma noktasında ise başka birini öldürmekten kaçınmayacak kadar ileri gidebilmektedir.<sup>22</sup>

İnsanı hukuksuzluk, aşırılık, ölçsüzlük, zulüm ve yozlaşmaya yönlendiren diğer bazı zafiyetleri ise Kur'an'da şöylece sayılmaktadır: Mal sevgisi noktasında çok katı olan insan<sup>23</sup> servet toplayıp yığar da kendisinden bir şey istendiğinde paylaşma konusunda eli sıkı davranır. Biriktirip

---

<sup>16</sup> et-Tevbe 9/97.

<sup>17</sup> Mâverdî, **Teshîlü'n-naẓar ve ta'cîlü'z-zafer**, (Thk. Muhyi Hilal es-Sercân, Hasan es-Saâtî), Dârü'n-nahda el-Arabbiyye, Beyrut, ts, s. 153, 154.

<sup>18</sup> Mâverdî, **age**, s. 153.

<sup>19</sup> Bkz. el-Bakara 2/205; Hûd 11/116; Rûm 30/41.

<sup>20</sup> el-Fâtır 35/43.

<sup>21</sup> en-Nisâ 4/28.

<sup>22</sup> en-Nisâ 4/53-54; el-Mâide 5/27.

<sup>23</sup> el-Âdiyât 100/8;

durduğu malların kendisine sonsuz yaşama imkânı sağlayacağını düşünür.<sup>24</sup> Çokça zulmeden, böbürlenene, hakikati örten, bilgisizce, şımarık ve davranan insanın,<sup>25</sup> hakkı ikame etme kapasitesine sahip olduğu gibi bozgunculuk çıkarmaya ve fesada da eğilimi vardır.<sup>26</sup>

Zayıflıkların kendisine egemen olmaya başlaması halinde kendini kurallardan sorumsuz (müstağni) biri olarak görür. Bunun neticesinde başkalarına üstünlük taslamaya başlayan insan, kurallardan sapar ve aşırılıklar sergiler: “Hayır, gerçek şu ki, insan kendini müstağni gördüğü için mutlaka azgınlık eder.”<sup>27</sup> Kurtubî (ö. 671/1273), kişinin müstağnilik taslamasının aşırı derecede mal ve imkan sahibi olmasından, yakınlarının sayısal çokluğundan ya da yardımcı ve destekçilerinin fazlalığından kaynaklandığını belirtir.<sup>28</sup> Oysa sahip olunan güç, yetki ve imkânlar sorumluluk ve hesap verebilirlik ilkelerini ortadan kaldırmaz, kişiye dokunulmazlık sağlamaz. “Oysa her kim cimrilik eder, kendini müstağni görür ve en güzel sözü yalanlarsa, biz de onu en zor olana kolayca iletiriz. Azaba doğru yuvarlandığında, malı onu müstağni kılmaz/kurtaramaz”.<sup>29</sup>

Kur’an’a göre insanın hukuksuz eylemleri genel olarak üç nedenden kaynaklanır: 1. Keyfilik 2. Zorbalık 3. Kibir. Hukuksuzluk mefhumunun tam olarak anlaşılması için bu üç sebep, aşağıda ayrı başlıklar halinde ele alınıp incelenmiştir.

### 3.1.1.Keyfilik

Kişinin gerçeğe, akla, yol ve yönetime uymayan davranış ve kararlarını ifade eden<sup>30</sup> keyfilik, yönetim ahlaki açısından kamu gücünün kamu yararı yerine özel çıkarlar için kullanılmasına sebep olmaktadır. Oysa kamu gücünün ve yetkisinin keyfi kullanılmasına set çeken ahlaki ilkelerin sistemde yerleşik hale getirilmesi, kontrol ve denge mekanizmalarının oluşturulması, Devlete ve müesseselere duyulan güveni yaşatan hayati unsurlardan biridir.<sup>31</sup> Bu nedenle etik ilkelere dikkat eden idari sistemde keyfi ve kişiye göre değişkenlik gösteren tutumlara karşı koruma mekanizmaları oluşturulur ve ilkeler geliştirilir.<sup>32</sup>

---

<sup>24</sup> el-Meâric 70/19-21; el-Hümeze 104/2-3.

<sup>25</sup> İbrâhim 14/35; el-Ahzâb 33/72; Hüd 11/10.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>27</sup> el-Alak 96/6-7. Benzer bir anlatım için bkz. el-Leyl 92/8-9.

<sup>28</sup> Kurtubî, **el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Şur’ân**, XX/123.

<sup>29</sup> el-Leyl 92/8-11. Benzer anlatım için bkz. el-Câsiye 45/10; el-Hâkka 69/25-32.

<sup>30</sup> Bkz. “Keyfilik”, **TDK Türkçe Sözlük**, II/1285.

<sup>31</sup> Bkz. Şener Gönülaçar, **Etik İlkeler ve İhlaller**, s. 60.

<sup>32</sup> Cüneyt Yüksel, **Devlette Etikten Etikten Devlete: Kamu Yönetiminde Etik-Kavramsal Çerçeve ve Uluslararası Uygulamalar**, s. 232



Kur'an, insanlığın ortak yararı için belirlenmiş hukuk ve ahlak ilkelerinin herhangi bir biçimde keyfi olarak ihlal edilmesini yasaklar. Hukuku özel amaçları gerçekleştirmek için çarpıtmayı ve ihlal etmeyi *kafirlik*, *zalimlik* ve *fasıklık* olarak tanımlayan Kur'an,<sup>33</sup> hukukun keyfi olarak ihlali genel olarak *hevâ* kavramıyla anlatır. “*Sonra da seni din işi konusunda açık bir yola (şeriat) koyduk. Ona uy, bilgisiz kimselerin hevâlarına ve heveslerine tabi olma*”<sup>34</sup>

Kur'an'da on âyet-i kerîmede geçen *hevâ* kelimesi, benliğin Yüce Allah'ın rızasına zıt olumsuz arzulara yönelmesi<sup>35</sup> anlamında kullanılmıştır. Kur'an kişisel arzu ve ihtiraslarının etkisi altında kalarak kararlarını keyfi biçimde veren kimseleri *hevâsını kendisine ilah edinen kişiler* olarak tanımlamıştır. Tercihlerini hevalarına göre yapanlar idrak, akletme, vicdan ve basiret imkânını kaybetmeleri bakımından *kulağı ve kalbi mühürlenmiş, gözlerine de mil çekilmiş* kimseler haline gelmişlerdir.<sup>36</sup> Hevânın ilah edinilmesi anlatımını Kuşeyrî (ö. 465/1072) şu şekilde yorumlamaktadır: “Hz. Peygamber gönderilmeden önce insanlar kendi arzularını putlaştırıp onlara tapıyorlardı. Hoşlarına gitmeyen bir put olduğunda onu arzularına uygun olan başka biriyle değiştiriyorlardı. Kendilerince gerekli gördükleri gibi icraatta bulunuyorlardı. Mü'min ise Allah'ın hükmüne göre icraatta bulunur, kendisi arzusunun hükmettiğine göre değil.”<sup>37</sup>

Keyfilikle hareket edilmemesi, hakka ve hukuka göre iş ve işlemlerin yapılması konusunda Kur'an'da Hz. Peygamber'den başlayarak diğer tüm inananları muhatap alan açık emirler yer alır. “(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (Kur'an'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına (hevâ) uyma.”<sup>38</sup> “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'an'ı) gerçek (hak) olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma.”<sup>39</sup>

Keyfiliğin toplumsal meşruiyet kazanmaması amacıyla düzenlemeler getiren İslam dini, bireysel olarak keyfi davranılmamasının yeterli olmadığını, keyfi davranan insanlara tabi olmamanın ve onların yönlendirmelerine göre karar almamanın da insanı ve toplumu güvende kılacağını beyan etmiştir. “De ki: Ey Ehl-i Kitap! Haksız yere dininizde aşırıya kaçmayın; daha evvel hem kendi sapmış

---

<sup>33</sup> el-Mâide 5/44, 47; er-Rûm 30/29.

<sup>34</sup> el-Câsiye 45/18.

<sup>35</sup> İsfahânî, “h-v-y”, el-Müfredât, s. 849.

<sup>36</sup> Bkz. el-Furkân 25/43-44; el-Câsiye 45/23.

<sup>37</sup> Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât*, II/637.

<sup>38</sup> el-Mâide 5/48.

<sup>39</sup> en-Nisâ 4/105.

*hem de birçok insanı saptırmış bir topluluğun aklına, arzu ve ihtiraslarına (ehvâ) uymayın ki bunlar onların yüzünden doğru yoldan ayrılmışlardır.”<sup>40</sup> “De ki: “Sizin, Allah’tan başka ibadet ettiğiniz şeylere kulluk etmem bana kesinlikle yasaklandı. Ben sizin arzularınıza (ehvâ) uymam. Uyduğum takdirde sapmış olurum, hidayete erenlerden olmam.”<sup>41</sup>*

Kur’ân-ı Kerîm ortaya koyduğu dini, hukuki ve ahlaki ilke ve kurallar keyfilikten uzak, kamunun ortak yararını gözetirken, Hz. Peygamber de keyfilikten arınmış sadece vahyin gereğine uygun söz ve eylemlerle bağlı kalmıştır. “(Kur’ân’ı size iletirken), kendi arzu ve ihtirasıyla konuşmuyor o!.. Vahyedilen bir vahiyden ibarettir o.”<sup>42</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) söz konusu ayetin yorumu sadedince şu şekilde bir değerlendirme yapmaktadır: “Peygamber, Yahudi ve Hristiyanların yaptıkları gibi vahyi kendi beklentilerine göre eğip bükmekten münezzehtir. O, gönderilen vahyin emirlerine aynen uymuş ve bu konuda kendi arzusu ya da başka bir amaç gütmemiştir. Kendisine gönderilen emirleri herhangi bir eksiltme ya da artırma yapmadan, tamı tamına insanlara tebliğ etmiştir.”<sup>43</sup>

Kur’ân-ı Kerîm bireylerin kişisel arzularına göre bir hukuk sistemi oluşturulmasını reddetmiş, keyfiliğin hukuk sistemine egemen olması ve doğrunun belirlenmesinde ölçüt haline gelmesi durumunda insan ve toplum hayatının yanı sıra ekolojik dengenin bozulmasına varacak kadar çok kapsamlı karmaşalar doğacağını beyan etmiştir. “Şayet gerçek onların aklına, arzu ve ihtiraslarına (ehvâ) uysaydı, gökler, yer ve oralandakiler kesinlikle bozulup giderdi. Aslında Biz onlara kendi şan ve şereflerini (içeren gerçekleri) getirdik; ama kendilerine şan-şeref sağlayacak bir şeyden yüz çeviriyorlar!”<sup>44</sup> Çünkü her bireyin arzusu diğerinden farklı olacağından, beklenti ve talepler de çeşitli olacak ve belirli bir standart oluşturulması imkânsızlaşacaktır.<sup>45</sup> Bu nedenle yönetenlerin, toplumsal çatışmaları ve fesadı engellemek için her halükarda keyfiliği sistemin dışına itmeleri gerekliliktir.

Yöneticilerin kendi arzu, ihtiras ve keyiflerine göre değil, adalet, hakkaniyete ve insafa göre hükmetmemeleri, hem bu şekilde karar veren yöneticiyi hak ve adalet yolundan saptıracak, hem de toplumda fesada yol açacaktır. “(Dedik ki:) “Ey Dâvûd! Seni bu topraklarda halife kıldık (giden hükümdarların yerine sen hükmediyorsun artık); o halde insanlar arasında âdilâne hükmet, arzu ve ihtirasına (hevâ) uyma; çünkü bu (hevâ) seni Allah’ın yolundan saptırır. Allah’ın yolundan sapanlara

---

<sup>40</sup> el-Mâide 5/77.

<sup>41</sup> el-En‘âm 6/56.

<sup>42</sup> en-Necm 53/3-4.

<sup>43</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Ķur'âni'l-'azîm, VII/444.

<sup>44</sup> el-Mü'minûn 23/71. Ayrıca bkz. en-Nisâ 4/135.

<sup>45</sup> Bkz. Kuşeyrî, **Leġâ'ifü'l-işârât**, II/582.

da şüphesiz şiddetli bir azap vardır hesap verme gününü unuttuklarından dolayı!”<sup>46</sup> Söz konusu ayetin tefsirinde (ö. 310/923) şu görüşlere yer vermektedir: “Ayette geçen **إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً** ifadesi, Allah’ın Dâvûd’u yeryüzünde hükümdar kılmasıdır. İnsanlar arasında adaletle hükmetme emri ise hükmederken adaletten ve insaftan ayrılmamayı gerekli kılar. **وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى** ifâdesinde Allah Teâlâ Dâvûd’a şöyle demektedir: “Senin şahsi arzu ve ihtirasların insanlar arasında hüküm verirken haktan ve adaletten gayri bir hüküm tesis etmene yol açmasın sakın.”<sup>47</sup>

Yukarıdaki anlatımlarda ortaya konulduğu üzere, hukuksuzluğun asli sebeplerinden biri olan keyfilik, aynı zamanda yönetimin gayriahlakilik niteliği ile muallel hale gelmesine ve Kur’an açısından yoldan sapmış bir vasıfla nitelenmesine yol açmaktadır. Hukuksuzluğun diğer bir nedeni ise zulümdür.

### 3.1.2.Zulüm

Pek çok İslâm alimi ve dil bilimci tarafından zulüm kelimesi, “herhangi bir şeyi kendisi için belirlenmiş standardı dışında başka bir statüye koymak”<sup>48</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Söz konusu standart dışı durum, artırma, eksiltme, süresini erkene alma ya da geciktirme gibi tüm versiyonları kapsar. Başka bir anlatımla zulüm, hak dairesinden çıkma halinin tüm çeşitleri için kullanılan temel bir kavramdır. Küçük ya da büyük günahların yanı sıra, inkar ve şirkin de zulüm olarak adlandırılması bu çerçevede bir tanımlamadır.<sup>49</sup>

Kur’an’da zulüm kelimesi dini, ahlaki ve hukuki olarak geniş bir çerçevede kullanılmıştır. Genel olarak bakıldığında zulmü üç kategoride tasnif etmek mümkündür.<sup>50</sup>

Birincisi: Kişinin Allah’a karşı zalim olmasıdır. Küfür, şirk ve nifak bu kapsamda sayılmaktadır. “Hani Lokmân oğluna öğüt vererek şöyle demişti: “Yavrucuğum! Allah’a şirk koşma! Çünkü şirk koşmak kesinlikle büyük bir zulümdür.”<sup>51</sup> “Uydurduğu yalanı Allah’a isnat edenden daha zalimi olabilir mi?! Bunlar Rablerine arz edilirler ve şahitler; “Rableri adına yalan uyduranlar bunlardı işte!..” derler. Bakınız; Allah’ın lâneti zalimlerin üzerinedir!”<sup>52</sup> gibi ayetlerde vurgulanan anlamıyla zulüm, dini inkar etmek, hak olan dinin yalan olduğunu iddia etmek ya da Allah adını kullanarak dinden

---

<sup>46</sup> Sâd 38/26.

<sup>47</sup> Taberî, **Câmi‘u’l-beyân**, XXI/189.

<sup>48</sup> Cevherî, “z-l-m”, **eş-Şihâh fi’l-luğa**, s. 197; İbn Manzûr, “z-l-m”, **Lisânü’l-‘Arab**, XII/373; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, “z-l-l”, **et-Ta’rîfât**, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1983, s. 144.

<sup>49</sup> Râgıb el-İsfehânî, “z-l-m”, **el-Müfredât**, s. 537; Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, I/323, 473.

<sup>50</sup> Râgıb el-İsfehânî, **age**, s. 537-538.

<sup>51</sup> Lokmân 31/13.

<sup>52</sup> Hûd 11/18.

olmayan şeyleri din gibi anlatmak eylemlerini kapsamaktadır.<sup>53</sup>

İkincisi: Kişinin başkalarının hukukunu ihlal etmesidir. Zulüm kelimesinin bu anlamının belirginleşmesi açısından, din ve vicdan hürriyetinin kullanılmasının engellenmesinin ve ibadet yerlerinden insanların yararlanmasının kısıtlanmasının Kur'an'da zulüm olarak tanımlandığını görmekteyiz: “Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir.”<sup>54</sup> Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) söz konusu ayetin tefsirinde; “Kıldan ve Rum müşriklerinin Beytülmakdis hakkında takibettikleri men-ü tahrip mezalimine Rum Nasarası da aynı veçhile ve hattâ daha devamlı bir surette iştirak etmişler ve onlardan ziyade mes'uliyet yüklenmişlerdir. Beytimakdis gibi kadim bir mescid-i ilahi hakkında böyle bir zulüm ise din ve Nasraniyet davasıyla taban tabana zıddır. İşte bütün bu tarihî mezalimi icmal eden bu ayet-i kerime bilhassa Nasaranın müşriklere iştirak ettikleri zulme işaret ederek nazil olmuş ve Yehudîler de sebebiyet vermek ve Beytimakdisin hakkını ödememek suretile harabına çalışanlar zümresine dahil bulunmuştur. Ve binaenaleyh sıyak-ı ayet hem Yehudî ve hem Nasara'ya ve hem müşriklere temas ederek mesacidin hakkı hürmetini ta'mim etmiştir. Bu suretle Mekke müşriklerinin Resulullah'ı ve Müslümanları Kabeden menetmelerine ve evvel-ü ahir mesâcid hakkında yapılmış ve yapılacak men-ü tahribin cümlesine şamildir.”<sup>55</sup>

Birinci kısımda zikredilen zulüm çeşitlerinde daha çok Allah'ın gazabı, laneti, cehennem gibi uhrevî yaptırımlar söz konusu edilirken, bireylere etki eden ya da toplumsal boyut kazanan haksızlık ve hukuksuzluklar anlamında zulme dünya hayatında uygulanan cezâî müeyyideler öngörülmüştür. “Bununla birlikte, (haddi aşmazlar; çünkü) kötülüğün karşılığı, dengi bir kötülüktür. Kim de affedip barışırsa, onun ecri Allah'a düşer. O, zalimleri elbette sevmez.”<sup>56</sup> “Allah'ın saygın kıldığı cana kıymayın; hakka-hukuka dayalı olursa başka... (Buna karşılık, kan dâvası da gütmeyin! Çünkü) kim haksız yere öldürülürse, Biz, onun velisine bir yetki vermişizdir. O da öldürmede aşırı gitmesin. Şüphesiz o, yardıma mazhar bulunuyor (Hak da hukuk da onun arkasındadır; kendisini haksız hale getirmesin)”<sup>57</sup> Bu ayetlerden anlaşılacağı üzere, kendisi ya da yakınları haksızlığa yahut zulme uğrayan kişinin hakkının iade edilmesi İslam dini tarafından güvence altına alınmış, bununla birlikte hakkın iadesi sırasında adalet hakkaniyet ve insaf ölçülerinden sapılmaması ve aşırıya gidilmemesi emredilmiştir.

---

<sup>53</sup> Bkz. el-En'âm 6/93; ez-Zümer 39/32.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/114.

<sup>55</sup> Elmalılı, **Hak Dini**, I/475-476.

<sup>56</sup> eş-Şûrâ 42/40.

<sup>57</sup> el-İsrâ 17/33.

Zulmün manalarından üçüncüsü: Kişinin kendisine zulmetmesidir ki Kur'an'a göre aynı zamanda karanlık bir ruh halinden beslenen zulüm karakteri, bizzat zulmeden kişiyi dünyada derin bir buhrana ahirette de sonsuz ve elim bir azaba maruz bırakır.<sup>58</sup> Bu çerçevede Kur'an'da haksızlık ve hukuksuzlukların anlatıldığı ayetlerde sıklıkla kişinin bu kategorideki eylemleriyle esasen kendisine zulmettiği belirtilir.<sup>59</sup>

Zulüm kavramıyla benzer anlamda kullanılan *cevr*, *cebr*, *bağy*, *itraf*, *israf*, *tuğyân*, *udvân*, *taaddî*, *i'tidâ*, gibi kelimelere bakıldığında zulmün, adaletin zıddı olarak hukukun ihlali anlamında geldiği görülmektedir. Keyfilikten farklı olarak zulüm, hukuksuzluğu cebir, şiddet, baskı, tehdit gibi yöntemlerle uygulamaktır. “*Hâsılı (Firavun), kavmini küçük düşürüp ezdi (kavminin direncini kırdı); onlar da ona itaat ettiler... Zaten fasık bir millettiler...*”<sup>60</sup> Söz konusu ayetin tefsiri bağlamında İbn Kesîr (ö. 774/1373); Firavun'un, yönettiği toplumu akletme kapasiteleri açısından yetersiz gördüğünü, onların da bunu kabullendiklerini, böylece delaletle saptıklarını ifade etmektedir.<sup>61</sup> Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) buna ek olarak Firavun'un insanların geleceğe dair hayallerini dahi korkuyla bastırdığını belirtmektedir.<sup>62</sup>

Mezkûr ayetten de anlaşılacağı üzere, yöneticilere sadakat ve güvenden dolayı değil de korkudan kaynaklı itaat gösteren toplum bireylerinin kendileri de hukuktan sapmışlardır. Bu tür bir toplumda yönetim ile yönetilenler arasında güvene dayalı bir düzenden söz etmek de mümkün değildir.<sup>63</sup> Ayrıca toplumda yozlaşmanın yaygınlaşmış olması, toplumu baskıcı yönetimlere karşı daha dirençsiz hale getirmektedir. Ayetten anlaşılacağı üzere o günkü toplumun fasıklık hali üzere olmaları, Firavunun baskıcı bir anlayışı kabullendirmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Firavun, baskı ve zulümle her şeyi kabul etmeye elverişli hale getirdiği topluma daha rahat bir şekilde zulmedebilmiştir. Bu durumda zulmetmenin kötülüğü kadar zulme rıza gösterip zulme dayalı yönetim sisteminin kendisine meşruiyet alanı bulmasına zemin sunmak da kötüdür.

Yönetim yetkisine sahip olmanın, yöneticiye verilen yetkiden dolayı aynı zamanda güç ve otorite imkanı sunduğu bilinmektedir. Beraberinde psikolojik bir duygu atmosferi oluşturan bu güç ve yetki, zamanla kendisini insanların üzerinde bir konumda görmeye neden olabilmektedir. Ki yukarıda

---

<sup>58</sup> Bkz. Gazzâlî, **et-Tibrü'l-mesbûk**, s. 23.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/35, 231; el-Fâtır 32; en-Neml 44; en-Nisâ 4/64.

<sup>60</sup> ez-Zuhruf 43/54.

<sup>61</sup> İbn Kesîr, **Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm**, VII/232.

<sup>62</sup> Ebussuûd Efendi, **İrşâdü'l-'aqlî's-selîm**, VIII/50.

<sup>63</sup> Kuşeyrî, **Leṭâ'ifü'l-işârât**, III/370.

da belirttiğimiz üzere yönetimde etik dışı davranışlara sapmanın temelinde de bu güven ve otoriyete sahip olmak yatmaktadır. İslam dininin yönetim ahlakı anlayışına getirdiği ilkeler insanın yönetim gücü nedeniyle kendisini üstün görmeye meyletmesini engelleme gayesi taşır. Bu gayeye ulaşılabilmesi için yöneticilik bir tür tahakküm veya üstünlük vesilesi değil, hizmetkârlık konumu olarak tanımlanır. “*Bir toplumun efendisi, ona hizmetkâr olandır*”<sup>64</sup> rivayeti bu temel bakış açısının yansımasıdır. Hz. Peygamber, bir hâkimin zorbalığa başvurmadiğı sürece Allah’ın yardımına mazhar olacağını, zorbalığa başvurduğu anda ise Allah’ın onu terk edeceğini belirtmiştir. Adil yönetici ahirette Allah’a en yakın kimse iken, zorbalıkla yöneten kişi Allah’a en uzak olan kimsedir.<sup>65</sup>

Yönetim ahlakı ilkelerinin korunması ve yöneticilerin hukuksuzluğa meyletmelerinin önlenmesi için İslam düşünce ve medeniyetinde *mezâlim* müessesesinin oluşturulduğu görülmektedir. Mezâlim sözlükte “zalimin elinde bulunan başkasına ait nesne, kişinin kendisinden zulmen alındığından şikayetçi olduğu şey, mazlum hakkı” gibi anlamlara gelen mazlime kelimesinin çoğuludur. Hz. Peygamber’in hukuksuzluğu önlemek amacıyla ortaya koyduğu tasarruflar hadis kaynaklarının *Kitâbü’l-Mezâlim* başlıklı kısımlarında yer almıştır. Siyâsetnâme geleneğinde *velayetü’l-mezâlim* başlığıyla müstakil konu başlıkları açılarak tespitlerde bulunulmuş, zulme meydan vermemek ve hukuksuzluğu engellemek yöneticilerin görevleri arasında sayılmıştır.<sup>66</sup>

Zamanla gelişerek teşkilatlanan Mezâlim müessesesi idarî ve hukuki bir kurum olarak “normal mahkemelerin karara bağlamakta zorlanacağı ceza ve hukuk davalarını karara bağlamak ve uygulamak, idari şikayetleri dinlemek üzere oluşturulmuş yüksek kurul” şeklini almıştır.<sup>67</sup>

Tefsir kaynaklarında mezâlim, ahlaki bir değer olarak ele alınmış, kişinin gaspedilmiş haklarının kendisine teslim edilmesi dini bir görev olarak kabul edilmiştir.<sup>68</sup> Kişilere ait hakların kendilerine teslim edilmemesi halinde kulun Allah nezdindeki tevbesinin karşılık bulamayacağı vurgusuna yer veren müfessirlerin bu bakış açısı<sup>69</sup> zulmün önlenmemesinin dünyevi sonuçlarının yanı sıra uhrevî yansımalarının da bulunduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden, Kur’an’ın zulmü mikro ve makro düzeyde çok yönlü bir hak ve hukuk tanımazlık olarak tarif ettiği, dinî ve ahlaki bir problem olan zulmün engellenmesi için getirilen

---

<sup>64</sup> Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân*, XVII, 408.

<sup>65</sup> **Tirmizî**, “Ahkâm”, 4.

<sup>66</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 130-131; Ebü’l-Kâsım el-Vezîr el-Mağribî, *el-Kâmil Zü’l-vizâreteyn el-Hüseyn b. Alî b. el-Hüseyn*, **Mecmû‘ fi’s-siyâse**, (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dimaşk 1948, s. 53.

<sup>67</sup> Bkz. Celal Yeniçeri, “Mezâlim”, **DİA**, TDV Yayınları Ankara 2004, XXIX/515.

<sup>68</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/222; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, III/471; V/300; XXVII/597.

<sup>69</sup> Bkz. Zemahşerî, *age*, IV/312; IV/569, 628.

hükümlerin yanı sıra, oluşturulan müesseselerle hukuksuzluğa karşı mücadele edilmesinin dinin bir parçası haline geldiği anlaşılmaktadır.

Zulüm gibi, yönetimde hukuksuzluğu üreten sebeplerden biri de kibirdir.

### 3.1.3.Kibir

Yönetim ahlakına dair öğütlerin yer aldığı eserlere bakıldığında, hukuksuzluğa yönelmenin nedenlerinden birinin de kibir olarak ifade edildiği görülür.<sup>70</sup> *Tekebbür* ve *istikbâr* şeklindeki kullanımlarıyla birlikte kibir, kişinin kendisini seçkin bulması, bunun neticesinde de kendisini başkalarından üst konumda görmesidir. Kendini üstün ve seçkin görmenin en uç noktası ise kişinin kendisini Allah’tan da üstün görmesi, ona kulluk etmeyi benliğine yakıştırmaması ve hakikati kabullenmemesidir.<sup>71</sup>

Kur’an’a göre kibrinden dolayı emirlere uymama ve başkalarını kendinden küçük görme şeklindeki ahlaki sapmanın ilk örneği şeytandır. “*Hani meleklerle, “Adem’e secde edin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen secde etmişlerdi. Sadece İblis şiddetle kaçınmış ve büyüklük (kibir) taslayarak inkarcı nankörlerden olmuştu...*”<sup>72</sup> Söz konusu ayetin tefsiri bağlamında Elmalılı (ö. 1942), şeytanın bu tutumunun Kur’an’da örnek olarak verilmesinin, kişinin kendi hesabına uygun hükümlere göre değil Allah’ın ahkâmına göre hareket etmesi gerektiğini ortaya koyduğunu belirtir. Ona göre Allah’ın emirlerini ve kanunlarını tatbik etmek, kendini hukuktan üstün tutmamak gibi özellikler, insanın halife olmasıyla ilintilidir.<sup>73</sup> Elmalılı’ya göre insanlığı tefrikaya düşüren çekişme içinde yüzdüren, hakkın değil de gücün egemen olmasına sebep olan, her türlü yozlaşma ve bozulmayı ortaya çıkaran asli sebeplerden biri insanın keyfi ve müstekbir tutumlar sergilemesidir ki Hz. Âdem ve İblis hadisesi tam olarak bu nedenle Kur’an’da anlatılmaktadır.<sup>74</sup>

Kur’an’da kibir ve istikbar ile ilgili diğer ayetlere bakıldığında, ilâhî vahye yönelmeyen ve peygamberleri inkar edenlerin motivasyonunun da kendilerini bağlayıcı ve kendilerinin üstünde bulunan bir hüküm istememeleri olduğu görülür: “*Ama (ey İsrailoğulları!) size her ne zaman bir peygamber, işinize gelmeyen bir şey getirmişse, (ona karşı) büyüklük tasladınız! (İstikbâr) ile kimini yalanladınız, kimini öldürüyorsunuz!..*”<sup>75</sup> İbn Kesîr’e (ö. 774/1373) göre; “Allah Yahudilere pek çok peygamber

---

<sup>70</sup> Gazzâlî, **et-Tibrü’l-mesbûk**, s. 23, 24.

<sup>71</sup> Râgıb el-İsfahânî, “k-b-r”, **el-Müfredât**, s. 697.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/34.

<sup>73</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, I/320.

<sup>74</sup> Elmalılı, **age**, I/421.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/87.

göndermişti. Son gönderdiği peygamber de Hz. İsa idi. Onun vahiy olarak alıp ilettiği hükümlerden bir kısmı Tevrat'taki hükümlerle farklılık gösteriyordu. Üstelik İsa'ya Allah bazı mucizeler de vermişti. İbn Abbas'a (ö. 88/687) göre bu mucizeler, ölüleri diriltmek, çamurdan kuş heykelticikleri yapıp bunlara üflediğinde Allah'ın izniyle kuşların canlanması ve gaybden haber vermesiydi. Ayrıca Allah, İsa'yı Rûhü'l-kuds olan Cebrâil ile desteklemiş ve İsa'nın getirdiği hükümlerin doğru olduğunu Cebrâil'le teyit etmişti. Ancak İsrailoğulları, görünür bahane olarak, gelen vahiy hükümlerinin bir kısmının farklı olmasını bahane göstererek, gerçekte ise hasetlerinden ve kibirlerinden dolayı Hz. İsa'ya karşı inkarlarını daha da şiddetlendirdiler.”<sup>76</sup>

Büyüklik taslamasının diğer bir nedeni olarak Kur'an'da “otorite sahibi olmak” gösterilmektedir. “İmdi; Âd'lılar yeryüzünde haksız yere büyüklik taslamakta ve “Var mı bizden daha güçlüsü?!” demektedirler. -Kendilerini yaratan Allah'ın daha güçlü olduğunu görmüyorlar mıydı?- Ve mu‘cizevî kanıtlarımızı bile bile inkâr ediyorlardı!...”<sup>77</sup> Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre ayette geçen “var mı bizden daha güçlüsü” ibaresindeki “güç” kelimesiyle insanın fiziki bünye olarak güç ve kuvvet sahibi olmasının kast edilmiş olması mümkün ise de esasen burada kastedilen kudret / yetki anlamıdır.<sup>78</sup> Dolayısıyla Âd topluluğu, her şeyi var eden ve her türlü imkanı sunanın Allah olduğunu unutmuş, kendilerinde bulunun güç ve otoritenin kaynağının bizzat kendileri olduğuna inanmış, bunu kendilerine ait bir meziyet olarak görünce de açık kanıtlarla gelen vahiy bile inkar edebilmişlerdir.

Hız. Sâlih'in kavmiyle yaşadığı kıssanın anlatıldığı Kur'an ayetlerinde kendini üstün ve seçkin görme tutumunun toplumda yaygınlaştığı ve bunun neticesinde toplum içerisinde *müstekebîrler* olarak tanımlanan bir kesimin oluştuğu görülmektedir. Buna karşın aynı toplumda yaşayanlardan diğer bir kesim aşağılanıp horlanan ve baskılanan kimseler haline getirilmiştir. Hız. Sâlih'in insanları hakka, hukuka ve adil bir taksimata çağıran mesajları karşısında kibir ve böbürlenme duygusuna kapılan seçkinler (mütekebbir zümre) Salih Peygamberin tüm anlatımlarını kibirle reddetmişlerdir.<sup>79</sup>

Zulüm ve hukuksuzlukla özdeşleşen nitelikleriyle Kur'an'da anlatılan Firavun toplumunun bir özelliği de kendilerini seçkin ve üstün görmeleridir. Firavun'un ve seçkin yakınlarının Hız. Mûsa ile kardeşi Hız. Hârûn'u sırf kendilerinden toplumsal statü bakımından daha düşük olan birinin hak ve

---

<sup>76</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Şur'ânî'l-'azîm, I/321.

<sup>77</sup> Fussilet 41/15.

<sup>78</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/192.

<sup>79</sup> Bkz. el-A'râf 7/75-78.



hakikat bile olsa sözünü dinlememek adına inkâr ettikleri anlatılmaktadır.<sup>80</sup>

Yönetimde kibrin en önemli sebebi Maverdî'ye (ö. 450/1058) göre yöneticinin elinde yetki gücünün olması ve yönetimin insanlar üzerinde emredici kuvvetinin bulunmasıdır.<sup>81</sup> Kibrin ve böbürlenip kendisini üstün görmenin yönetim için en yıkıcı unsurlardan olduğunu vurgulayan Turtûşî (ö. 520/1126), cahil veya ahmak yöneticilerle bile mülkün devam edebileceğini ancak kibir ve müstağnilik ile yönetilen devletin devam etmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü kibir, yöneticiyle hakikat arasında, yöneticiyle bilgi arasında ve yöneticiyle toplum arasında aşılmaz duvarlar örür. Bu nedendir ki Kur'an, *"Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları (mütekebbir olanları) mu'cizevî kanıtlarımdan (ayetlerimden) menedeceğim; bütün mu'cizevî kanıtları (ayetleri) görseler bile iman etmeyecekler, doğru yolu görseler onu yol edinmeyecekler; azgınlık yolunu görseler hemen onu yol edinecekler! Bu da, Bizim mu'cizevî kanıtlarımızı yalanlamış olmalarından ve onlara karşı bîgâne kalmalarındandır."*<sup>82</sup> *"İşte ahiret yurdu. Biz onu yeryüzünde büyüklük (uluvv) taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kılarız. Âkıbet muttakilerindir."*<sup>83</sup> ayetleriyle müstekbir olanları bozguncu müfsitlerle ve şirk koşanlarla bir tutmuş ve asla cennete giremeyeceklerini beyan etmiştir.<sup>84</sup>

Kibrin yönetimde meydana getireceği ahlaki çöküşü müstakil bir başlık olarak ele alan Şeyzerî'nin (ö. 589/1193) bu konudaki değerlendirmeleri şu şekildedir: "Kibir, benliğin itidal çizdisinden çıkmasıdır. Kibrin gerçek nedeni kendini üstün, başkalarını ise hakir görmektir. Bu ise kişinin gücünün fazla olması, makamının bulunması, soylu bir aileden gelmesi, maddi imkânlarının fazla olması gibi sebeplerden kaynaklanır. Kişi adalet çizgisini taşıdığı ve davranışlarını kibir şekillendirdiğinde haddi aşma, zorbalık, dinin hükümlerini yok sayma ve imanda ifsat gerçekleşir. Bu ise onun toplumdaki saygınlığını düşürür ve yönetimine duyulan güveni azaltır. Zamanla toplum içerisinde yöneticiye karşı nefret ve öfke oluşur. Bu nedendir ki Hz. Peygamber kibri yasaklamış ve kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimsenin asla cennete giremeyeceğini buyurmuştur. Hikmet sahibi âlimlerden bazıları derler ki, devletin yok olmasından korkulmasının dört sebebi vardır. Bunlarda biri melikin kibre bulanmasıdır. İkincisi öfkeli olmasıdır. Bu ikisi gerçekleştiğinde onun egemenliği sarsılmaya başlar çünkü devlet yönetilebilir olmaktan çıkar. Üçüncüsü ihtirastır ki hırsına yenik düşmeye başlayan yönetici zulmetmeye yönelir. Zulüm de toplumu huzursuzluğa sevkeder ve dördüncü

---

<sup>80</sup> Bkz. el-A'râf 7/133; ez-Zümer 40/35.

<sup>81</sup> Mâverdî, **Dürerü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk**, (Thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Dârü'l-vatan, Riyad ts, s. 60.

<sup>82</sup> el-A'râf 7/146.

<sup>83</sup> el-Kasas 28/83.

<sup>84</sup> Turtûşî, **Sirâcü'l-mülûk**, s.56.

sebeup ortaya çıkar ki o da halkın yönetimi istememesidir.”<sup>85</sup>

Yukarıdaki anlatımlardan da görüleceği üzere keyfilik, zulüm ve kibirle beslenen yönetimler, kaçınılmaz olarak hukukun ve ahlakın dışına çıkmakta, neticede de İslam dininin inşa etmek istediği salah anlayışı yok olmakta ve toplumda huzursuzluk meydana gelmektedir. İşte tam da burada, salah anlayışının kaybolduğu toplumda ortaya çıkan düzen artık bir yozlaşma ve fesat düzeni olmaktadır.

### 3.2. Yozlaşma

Cemiyeti ayakta tutan temel değerlerden biri, bireylerin ve toplulukların aralarında ülfet, muhabbet, karşılıklı sevgi ve saygı, hukuka riayet ve benzeri salih vasıfların yerleşik bulunmasıdır. *“Topluca Allah’ın ipine tutunun; ayrışmayın... Allah’ın, üzerinizdeki nimetini hatırlayın: Hani, siz düşmandınız da O, kalplerinizi birbirine ısındırmış ve O’nun nimeti sayesinde kardeş olmuştunuz; bir ‘ateş’ çukurunun tam kenarında iken, sizi oradan kurtarmıştı. Allah size mu’cizevî kanıtlarını işte böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız.”*<sup>86</sup> ayeti, kabile ve soy bağları gibi akrabalık ilişkisi bulunan toplulukların arasında bile ortak paydanın ve değerlerin kopması halinde yıkımın yaşanabileceğini ve toplumun adeta ateş çukuruna yuvarlanabileceğini göstermektedir. Yönetim yapısında yozlaşmanın meydana gelmesi de aynı şekilde yıkıcı sonuçlara neden olabilecektir.

Yönetimde yozlaşma, kamu yönetiminin yapı ve işleyişine karşı bir meydan okumadır. Yozlaşma (corruption), bozulma, çürüme, kötüleşme, saflığını veya dürüstlüğünü kaybetme anlamındadır. Yönetimde yozlaşma, kamu görevlilerinin gerek kendi inisiyatifleriyle gerekse hizmetten yararlananların teşviğiyle etik davranış ilkelerini ve hukuku ihlal edecek şekilde, özel çıkar, tercih, prestij veya belirli bir grubun çıkarı için kamusal gücü kullanarak ortaya koydukları her türlü davranış ve yöntemlerden meydana gelir. Yozlaşmanın temelinde bir kamu gücü, yetkisi ve kaynağı bulunmaktadır.<sup>87</sup>

Yozlaşma her toplumda, psikolojik, ekonomik, sosyal, siyasal ve yönetsel sorunlara neden olmaktadır. Bu sorunlar, şu başlıklar altında sıralanabilir: 1-Yönetime karşı güven krizi, yabancılaşma ve meşruiyet sorunu, 2- Verimsizlik, etkinsizlik, israf, mali kriz, 3- Kamu hizmetlerinin pahalılaşması, 4- Gelir dağılımında bozulma, 5- Kamu görevlilerin liyakatsizliği, 6- Etik değerlerin itibardan düşmesi, 7- Sosyal dokunun zayıflaması, 8- Ekonomik gelişmenin, demokrasinin ve hukuk devletinin zayıflaması.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> Şeyzerî, **el-Menhecü'l-meslûk**, s. 415-419.

<sup>86</sup> Âl-i İmrân 3/103.

<sup>87</sup> Bilal Eryılmaz, “Etik Kültürü Geliştirmek”, s. 3.

<sup>88</sup> Bilal Eryılmaz, **agm**, s. 3.

Türkçe kullanımı itibariyle bozulma, kargaşa, bozgun ve ahlaki yozlaşma gibi anlamlara gelen fesat,<sup>89</sup> Arapça kökeni itibariyle “ölçünün dışına taşmak” anlamına gelmektedir. Bu manada zulüm kelimesiyle benzeşmektedir. Fesat kavramının zıddı, tezimizin yukarıdaki bölümlerinde de ifade ettiğimiz gibi, *salah*tir.<sup>90</sup>

Kur'an'da en geniş anlamıyla yozlaşmayı ifade eden kelimenin *fesat* olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an ayetlerinde fesat/yozaşma bireyden kainata, yönetimden ahlaka, iktisadi hayattan ekolojik dengeye, sosyal hayattan siyasi düzene kadar çok geniş bir çerçevede anlatılmaktadır.<sup>91</sup> Müfessirler fesadı, “Allah'ın haram kıldığı her şey” olarak da tanımlamışlardır. Çünkü dinin emrettiği her şey ıslah amacı güderken, buna karşı olan herhangi bir şeyin ıslah edici olması mümkün değildir.<sup>92</sup>

Hiz. Şuayb, hukuki ya da iktisadi anlamda ölçü dışına çıkılmasını yasaklarken, fesat kelimesini kullanmaktadır: “Ey kavimim! Ölçmeyi de tartmayı da eksiksiz yapın; insanların eşyasını (mallarını ve haklarını) eksiltmeyin; bozucular (müfsidin) gibi yeryüzünde bozuculuk yapmayın.”<sup>93</sup>

Fesadın ekolojiyi ve insan neslini bile yozlaştırdığını vurgulayan Kur'an, müfsit olmanın inanç ve ahlakla ilgili bir sorun olduğunu ortaya koyar: “O, (senin yanından) ayrılınca (tevellâ) yeryüzünde bozuculuk yapmağa (liyüfside), ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozuculuğu (fesâd) sevmez.”<sup>94</sup> Söz konusu ayette geçen *tevellâ* kelimesi bazı kaynaklarda “yöneticilik konumuna gelince”, “yönetim görevini üstlenince” şeklinde izah edilmiştir.<sup>95</sup> Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre bu kelime yozlaşmaya meyilli bir kimsenin vâli olması yani toplumda yönetici olması anlamındadır. Bu tür kimseler yönetici olduklarında uyguladıkları yozlaşmış yönetimle ekinin ve neslin helak olmasına sebebiyet verirler. Başka bir ifadeyle, yozlaşmış yöneticilerin idare ettiği toplumda zulmün ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zulmün egemen olduğu toplumlardan Allah rahmetini keser. Bunun neticesinde de ekinlerde kıtlık, nesillerde de helak meydana gelir.<sup>96</sup>

Kur'an'a göre yozlaşmanın asli aktörü insandır ve yeryüzünde bazı sorunların yaşanmasına

---

<sup>89</sup> Bkz. “Fesat”, **TDK Türkçe Sözlük**, I/775.

<sup>90</sup> Râğıb el-İsfahânî, “f-s-d”, **el-Müfredât**, s. 636.

<sup>91</sup> Duran Ali Yıldırım, “Kur'an'da Fesat”, (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Konya 2014), s. 17; Mohamed A. Arafa, “Corruption and Bribery in Islamic Law: Are Islamic Ideals Being Met in Practice?”, **Annual Survey of International & Comparative Law**, c. 18, 2012, s.27.

<sup>92</sup> Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, IV/239.

<sup>93</sup> Hûd 11/85.

<sup>94</sup> el-Bakara 2/205.

<sup>95</sup> Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, **Şerhu siyeri'l-kebîr**, Şeriketü's-şarkiyye li'l-i'ânât, 1971, I/43.

<sup>96</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, I/251.

Allah tarafından izin verilmesi de insanların fesadın yıkıcı sonuçlarını bu dünyada görerek hakikate dönmeleri içindir. “İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma (fesâd) ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.”<sup>97</sup>

Kur’anda fesatla ilgili vurgulardan önemli biri de yozlaşmaya aracılık edenlerin sözde toplumu ıslah etme söylemiyle hareket etmeleridir. Buna göre fesada sebep olanlar etik dışı davranışlarını örtmek için toplum huzurunu tesis etme (ıslah) kavramını kendi yozlaşmalarını örtmek amacıyla istismar ederler: “Bunlara, “Yeryüzünde fesat çıkarmayın” denildiğinde, “Biz ancak ıslah edicileriz!” derler.”<sup>98</sup>

Hiz. Süleyman ile Sebe Melikesi Belkis arasında yaşanan kıssa çerçevesinde yer verilen diyaloglardan, yozlaşmanın doğrudan yönetimin sağladığı güç ve otoriteden beslenebildiği tespitine rastlanmaktadır: “(Kraliçe Belkis) şöyle dedi: “Krallar bir memlekete girdi mi, orayı ifsat ederler ve halkının ileri gelenlerini zelil hale getirirler. İşte onlar böyle yaparlar.”<sup>99</sup>

Yönetimin sağladığı güç ve otoritenin toplumda oluşan yozlaşma sebeplerini ortadan kaldırmak için kullanılması gerektiğini belirten Mâverdî (ö. 450/1058), yöneticinin yozlaşma nedenlerini araştırıp sebepleri ortadan kaldırmaya dönük çalışmalar yapması halinde, yönetimde güvenin sağlanacağını ve toplumsal yararın gerçekleştiğini ifade eder.<sup>100</sup>

Kur’an’da oldukça geniş bir çerçeveye sahip bir kavram olarak yer verilen fesat kelimesinin daha çok yönetsel alana yansıyan boyutu dikkate alındığında, kamunun ortak değerlerinin belirli bir zümrenin çıkarları uğruna haksızlıkla ve hukuksuzlukla heder edilmesinin yasaklandığı görülür. Haksız yollarla insanların birbirlerinin mallarını yemeleri, yöneticilere yakınlık kurmak amacıyla rüşvete başvurulması, maddi varlıkların belirli bir zümrenin çıkarları dairesinde dönüp durması gibi hususlar Kur’an’da yasaklanmış ve bunların doğuracağı ahlaki yozlaşmalar konusunda uyarılarda bulunulmuştur. Yozlaşma konusunun yönetim ahlakı açısından çerçevesini belirlemek amacıyla kavram bu yönleriyle üç başlık altında aşağıda ele alınmıştır:

### 3.2.1. Yolsuzluk

Sözlükte “bir görevi, bir yetkiyi kötüye kullanma”<sup>101</sup> anlamına gelen yolsuzluk, yönetimle ilgili bir kavram olarak, “kamu görevini ve yetkisini özel amaçları, kişisel çıkarları ve konumunu

---

<sup>97</sup> er-Rûm 30/41.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/11.

<sup>99</sup> en-Neml 27/34.

<sup>100</sup> Bkz. Mâverdî, *Dürerü’s-Sülûk*, s. 104, 105.

<sup>101</sup> “Yolsuzluk”, *TDK Türkçe Sözlük*, II/2462.

güçlendirmek için kullanmak”<sup>102</sup> “kamu görevinin gerektirdiği davranışlardan kişisel çıkarlar ve benlentiler nedeniyle sapmak”<sup>103</sup> şeklinde tanımlanır. Başka bir anlatımla yolsuzluk, “emanet edilen gücü özel amaç için kullanmaktır.”<sup>104</sup> Buna göre yolsuzluğu diğer ifsat/yozlaşma türleri arasında belirgin kılan, eylemin kamu gücü, kamu otoritesi ve kamu yetkisinden kaynaklanmasıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de kamu gücü ve otoritesinden kaynaklanan hakkaniyete aykırı yolsuz davranışlar için kullanılan kelime *ğulûl*’dür. “Bir şeyi boyunduruk altına almak, belirli bir yola kanalize etmek” gibi kelime anlamları bulunan *ğulûl*, ıstılah olarak emanete ihanet etmek manasındadır.<sup>105</sup> Zemaşşerî (ö. 538/1144) *ğulûl* kelimesini, “ganimet içerisinden herhangi bir şeyi gizlice almak, kasabın hayvanın derisini yüzerken hileyle bir miktar eti deriyle beraber aşırması, kalpte meydana gelen düğümlenme” şeklinde izah eder.<sup>106</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de *ğulûl* kelimesinin geçtiği “Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi (en yeğulle) düşünülemez. Kim hıyanet ederse (yeğlul), kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle (bi mâ ğelle” birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir.”<sup>107</sup> ayetinin tefsirinde Elmalılı şu açıklamalara yer verir: “Okçular, merkezi terkedib ganimete koşmalarına sebep olarak ‘Resulullah her kesin aldığı kendinin olsun der de ganaimi taksim etmez diye korktuk, netekim Bedir’de taksim etmemişti’ demişler, Resuliekrem de ‘demek ganaimi size taksim etmeyeceğiz de *ğulûl* yapacağız zannettiniz’ buyurmuştu. Bu sebeple şâni peygamberîyi tenzih ve *ğulûl*’ün gadab-ı ilâhiyi calib büyük bir günah olduğunu ve cezasız kalmıyacağını beyan için bu ayetler nâzil olmuştur. Mali ganimetten bir şey aşırarak, emanete hıyanet etmektir ki alel’umum amvâli devlette suistimal de bu kabildendir.”<sup>108</sup>

Yukarıda yer verilen ayetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak tefsir kaynaklarında zikredilen diğer rivayetlere bakıldığında, peygamberden kamu mallarına dair tutumlarında belirli zümreleri kayırmasına

---

<sup>102</sup> Myint, U. “Corruption: Causes, Consequences and Cures” **Asia-Pacific Development Journal**, Sayı: 7, Aralık 2000, s.33; Brenda Davis, **Corruption : Political, Economic and Social Issues**, New York 2016, s. 7.

<sup>103</sup> Samuel P. Huntington, **Political Order in Changing Societies**, Yale University Press, Londra 1973, s. 59.

<sup>104</sup> Joseph Pozsgai-Alvarez, “The Abuse of Entrusted Power for Private Gain: Meaning, Nature and Theoretical Evolution”, **Japan-ASEAN Transdisciplinary Studies Working Paper Series**, No: 5, 2019-02, s. 2.

<sup>105</sup> Râgıb el-İsfahânî, “ğ-l-l”, **el-Müfredât**, s. 610.

<sup>106</sup> Zemaşşerî, **Keşşâf**, I/433.

<sup>107</sup> Âl-i İmrân 3/161.

<sup>108</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, II/1219.

yönelik talepte bulunulması üzerine bu ayetin nazil olduğu bilgisine rastlanmaktadır. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre toplumun eşrafından olanlar peygamberin ganimetten kendilerine daha fazla pay vermesi beklentisi içerisinde girmiş, bunun üzerine ayet nâzil olmuştur.<sup>109</sup> Başka bir rivayette ise Bedir savaşında kaybolan kadife kumaşları peygamberin kendisine almış olabileceğine yönelik bazı söylentiler dillendirilmiş, ayet-i kerime bir peygamberin böyle bir davranışı asla yapmayacağını vurguladığı gibi, kamu malından almanın ahiretteki yakıcı azapla yüzleşmesini hatırlatmıştır.<sup>110</sup>

Yukarıda zikredilen ayete ve bu bağlamda yer verilen rivayetlere bakıldığında İslam dininin kamu yetkisini hem kendi çıkarları için hem de belirli bir zümrenin çıkarları için kullanmayı açıkça yasakladığı ve bunun uhrevî olarak da hesabı ve azabı gerektirdiğini vurguladığı görülmektedir. Esasen yozlaşma sorunlarının çözümünde öngörülen güncel yöntemler de hukukilik, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerinin yaygınlaşması şeklindedir.<sup>111</sup>

Kamu yetkisine sahip kişilerin bu yetkilerini kişisel imkân ve çıkar sağlamak için kullanmaları konusunda Hz. Peygamber'den şu rivayetlere rastlanmaktadır: “*âmil olarak görevlendirdiğimiz herhangi bir kimse topladığı şeylerden (zekat, öşür veya diğer kamu gelirleri) bir şey aşırırsa, kıyamet günü bunları boynunda taşır halde gelecektir.*”<sup>112</sup> “*İğlâl de (hainlik) islâl de (hırsızlık) yasaklanmıştır.*”<sup>113</sup>

Yozlaşmanın kamu gücünden ve yetkisinden hareketle gerçekleştiği türlerinden biri de rüşvettir:

### 3.2.2. Rüşvet

Sözlükte “yaptırılmak istenen bir işte yasa dışı kolaylık ve çabukluk sağlanması için bir kimseye mal veya para olarak sağlanan çıkar”<sup>114</sup> şeklinde tanımlanan rüşvet kelimesi, ıstılah olarak “bir hakkı ortadan kaldırmak ya da hak edilmeyen bir şeyi sağlamak”<sup>115</sup> “maddi kazanç ya da başka bir edinim karşılığında bir hakkı ortadan kaldırmak ya da hak edilmeyen bir şeyi sağlamak”<sup>116</sup> anlamlarında kullanılır.

Kur'an'da kelime olarak rüşvet ifadesi yer almamakla beraber, rüşvetin dini, ahlaki ve

---

<sup>109</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, VII/348; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, IX/412.

<sup>110</sup> Bkz. Taberî, *age*, VII, 348, vd; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, II/151.

<sup>111</sup> Bkz. U Myint, “Corruption: Causes, Consequences and Cures”, *Asia-Pacific Development Journal*, Sayı: 7, Aralık 2000, s.36-38.

<sup>112</sup> İbn Mâce, “Zekât”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III/498.

<sup>113</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV/325; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 156; Dârimî, “Siyer”, 50.

<sup>114</sup> “Rüşvet”, *TDK Türkçe Sözlük*, II/1872.

<sup>115</sup> Cürcânî, “r-ş-v”, *et-Ta'rîfât*, s. 111.

<sup>116</sup> Muhammed Revas Kal'acî, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, Beyrut 1996, I. Basım, s. 223.

toplumsal açıdan sebep olduğu yozlaşmanın anlatıldığı ayetlerde rüşvetle benzer manalar içeren kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan biri “Onlar, yalamı çok dinleyen, haramı (suht) çok yiyenlerdir. Eğer sana gelirlerse ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir. Onlardan yüz çevirecek olursan sana asla hiçbir zarar veremezler. Eğer hükmedecek olursan aralarında adaletle hükmet. Çünkü Allah, âdil davrananları sever”<sup>117</sup> ayetinde geçen suht kelimesidir. Tefsir kaynaklarında söz konusu haramdan kast edilenin haksız biçimde elde edilen tüm kazançlar olduğu ancak bu ayette özellikle rüşvetin kast edildiği belirtilmekte ayetin devamında adalet ve hakkaniyetle hüküm verilmesine yapılan vurgu da bu çerçevede değerlendirilmektedir.<sup>118</sup> Suht kelimesi sözlükte bir şeyi kökünden söküp almak anlamına gelir. Burada rüşvetin suht kelimesiyle ifade edilmesi, kişiyi helak edici niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte rüşvet kişinin toplumdaki saygınlığını ortadan kaldırdığı, bereketi sonlandırdığı ve toplumu sarstığı için de suht kelimesiyle adlandırılmıştır.<sup>119</sup>

Öte yandan, “(Bu arada) insanların malvarlığının bir bölümünü -bile bile günah olarak yemek için- hâkimlere götürmek suretiyle birbirinizin malını aranızda bâtil vesilelerle yemeyin.”<sup>120</sup> ayetinde geçen “tüdlü” fiili, rüşvet vermek şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>121</sup> Ayette geçen “hükkâm” kelimesi hâkimler anlamına geldiği gibi, emir verme ve hükmetme yetkisi olan tüm devlet görevlilerini kapsamaktadır. Dolayısıyla ayette vurgulanan yasağı, “kamuya ait mallardan ve imkânlardan haksız şekilde edinmek için kamu görevlilerine rüşvet vermeyiniz” şeklinde anlamak mümkündür.<sup>122</sup>

Kur’an’ın haksız kazanç edinmeye yönelik bu açık yasaklayıcı hükümleriyle aynı ekseninde Hz. Peygamber ve ashabının, toplumda ve yönetimde ahlaki yozlaşma sebeplerinden olan gelen rüşveti ortadan kaldırmaya yönelik çabaları görülmektedir. “Resûlullah (sav) mahkemede görüşülecek bir konu/dava için rüşvet verene de alana da lânet etmiştir.”<sup>123</sup> “Allah’ın lâneti, rüşvet verenin ve rüşvet alanın üzerinedir.”<sup>124</sup> şeklindeki rivayetler, O’nun bu konudaki hassasiyetini ve netliğini belirgin

---

<sup>117</sup> el-Mâide 5/42.

<sup>118</sup> Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, X/319-323; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/634; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XI/361

<sup>119</sup> Bkz. Taberî, *age*, X/324; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, VI/183; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 400; Fahreddin Râzî, *age*, XI/360; Zemahşerî, *age*, I/634; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, II/127; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, II/193.

<sup>120</sup> el-Bakara 2/188.

<sup>121</sup> Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, I/233; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/233; Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, I/163.

<sup>122</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I/678.

<sup>123</sup> Tirmizî, “Ahkâm”, 9.

<sup>124</sup> İbn Mâce, “Ahkâm”, 2.

biçimde ortaya koymaktadır.<sup>125</sup>

Yahudilerin tahsildar olarak gelen Abdullah b. Revâha'ya (ö. 8/629) rüşvet teklif ettiği ancak Abdullah'ın onlara şöyle karşılık verdiği nakledilmektedir: “Allah'ın yarattığı varlıklar içinde en nefret ettiklerim sizlersiniz. Ancak bu durum, size haksızlık yapmama neden olmayacak. Bana teklif ettiğiniz rüşvete gelince rüşvet haramdır ve biz Müslümanlar rüşvet yemeyiz.”<sup>126</sup> Bu rivayet, Resulullah gibi ashabının da yönetimde yozlaşma sebeplerinden biri olan rüşvete karşı net bir tutum içerisinde olduklarını göstermektedir.

Yozlaşmanın en yaygın araçlarından biri olarak bilinen rüşvet, ilk çağlardan itibaren kurulan tüm devletlerin ve sosyal yapıların gündeminde yer almış ve tarihin her döneminde toplumsal çöküşün sebeplerinden biri olmuştur.<sup>127</sup> Koçi Bey'in (ö. ?) Sultan IV. Murad (ö. 1049/1640) ve Sultan I. İbrahim'e (ö. 1058/1648) sunduğu devlet sistemine dair analizleri içeren ve Koçi Bey Risaleleri olarak yayımlanan eserde rüşvetin devlet sisteminde ne kadar onulmaz yozlaşmaya sebep olduğu örnekleriyle anlatılmaktadır. Ona göre “Osmanlı Devleti şevketli ve adaletiyle cihanşümül iken her iş usulüne göre yapılır, atamalar ehliyet ve liyakate göre gerçekleştirilirdi. Ancak zamanla padişahların yakınları, akrabaları, sohbet ettiği kimseler bu yakınlıklarını kullanmaya başladılar. Padişahın verdiği ücretlerle yetinmeyip rüşvet kapısını açtılar. Sancaklara, beylere ve idari konumdaki kimselere karışmaya başladılar. Bir alay ehliyetsiz ve hak sahibi olmayan kişinin verdiği rüşvet leşine tamah edip, kimine beylik, kimine beylerbeyilik alıverdiler. Hak sahibi olan bir alay iş görmüş ve emektar, yarar ve yiğit kullar itibarsızlık köşesinde namsız ve nişansız kalıp, ayaklar altında çiğnenerek fakirlik ve hiçlik içinde kaldılar. Bu yüzden de fetih ve zafer yok oldu. Disiplin ve düzen aleminden kalktı.”<sup>128</sup> Koçi Bey'e göre rüşvet sadece idari boyutta kalmamış, zamanla ilmiye sınıfına da bulaşmış ve yozlaşmaya başlamıştır. Kazaskerlik, mülazımlık ve müderrislik gibi önemli ilmi makamlar bile rüşvet karşılığında verilmeye başladı. Bu durum toplum nezdinde alimlere ve ilmi makamlarda bulunanlara saygıyı azalttı. Adaletsizlik ve zulüm yaygınlaştı. Alim ile cahil ayırt edilemez hale geldi. Bu nedenle gerçek alimlerin de halk nezdinde değeri azaldı.<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup> İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, **es-Sünen**, (nşr. M. Mustafâ el-A'zamî), Riyad 1983, “Ahkâm”, 2; **Tirmizî**, “Ahkâm”, 9, Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, V/279.

<sup>126</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, **el-Muvatta'**, (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1999, III, 261.

<sup>127</sup> Hugo D. Asencio, “The Effect of Ethical Leadership on Bribing and Favoritism: A Field Research Study”, **Public Integrity**, American Society for Public Administration, 2019:21, s. 263

<sup>128</sup> Koçi Bey, **Risaleler**, s. 44.

<sup>129</sup> Koçi Bey, **age**, s. 48.



Bu nedenle Kur'an'ın rüşveti yasaklayıcı hükümleriyle birlikte, Hz. Peygamber'in rüşveti lanet sebebi sayma şeklindeki net yaklaşımı, rüşvetle mücadeleyi dini ve ahlaki bir boyuta taşımıştır. Rüşvetle benzerlik göstermekle birlikte, dolaylı biçimde bir çıkar sağlama şekli olan hediye alma konusu da İslam'ın ortaya koyduğu perspektifin, yönetimde ahlakiliği sağlamaya yönelik olduğu görülmektedir. Hediye alma konusunun rüşvetten farklı olarak spesifik bir menfaat sağlama biçimi olması nedeniyle aşağıda ayrı bir başlık halinde işlenmesi yararlı bulunmuştur.

### 3.2.3. Hediye Yoluyla Menfaat Sağlama

Hayatın olağan akışı içerisinde insanların birbirleriyle ilişkilerinin gelişiminde önemli bir unsur olan hediyeleşme, yönetim, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda çıkar beklentisini içeren etik bir sorun haline gelebilmektedir. “Kamu görevlilerine verilen hediyeler, kamuoyu nezdinde etik tartışmalara yol açmakta, kamuda yozlaşmaya, kamu görevlilerinin eleştirilmesine, yolsuzlukla ilgili algılamaların artmasına, kamu yönetimi ve yöneticilerine duyulan itibar ve güvenin sarsılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle kamu görevlilerinin hediye almaması ve görev sebebiyle çıkar sağlamaması temel etik ilkelerden biri olarak belirlenmiştir. Kamu görevlisinin tarafsızlığını, performansını, kararını veya görevini yapmasını etkileyen veya etkileme ihtimali bulunan ve doğrudan ya da dolaylı olarak kabul edilen her türlü eşya ve menfaat hediye kapsamında ele alınmıştır.”<sup>130</sup>

Kur'an'da hediye alma veya hediye verme konusu belirgin şekilde işlenmemiş olmakla birlikte Sebe melikesinin Hz. Süleyman'a bazı hediyeler göndermesi bağlamında konunun zikredildiği görülmektedir. “(Kraliçe Belkıs) “Ben onlara bir hediye gönderip elçilerin ne haber ile döneceklerine bakacağım.” dedi. (Elçilerin sözcüsü) Süleyman'ın huzuruna gelince, Süleyman ona şöyle dedi: “Siz beni mal ile desteklemek (ve böylece etkilemek) mi istiyorsunuz? Oysa Allah'ın bana verdiği size verdiğinden daha hayırlıdır. Fakat hediyenizle ancak siz sevinirsiniz.”<sup>131</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayeti tefsir ederken, esasen insanların birbirleriyle sevgi saygı ilişkilerinin gelişmesine yönelik hediyeleşmelerinin dinen sakıncalı olmadığını, Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin bu kabilden hediyeleri kabul ettiklerini, Hz. Süleyman'ın Kraliçe Belkıs'ın hediyesini reddetmesinin ise hediyenin amacının iyilik ve ikramdan çok Süleyman'ın peygamberliğini sınama amaçlı olduğunu ifade eder. Devamında da hediye almanın karşılıklı muhabbeti ve iletişim güçlendirme dışında menfaat edinme veya hakkı iptal etme gibi amaçlar içermesi halinde rüşvetle aynı şey olduğunu belirtir.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Mustafa Lütfi Şen, **Kamu Görevlileri Etik Rehberi**, T.C. Başbakanlık Kamu Görevlileri Etik Kurulu, Ankara 2004, IV. Basım, s. 63, 64; ayrıca bkz. Bilal Eryılmaz, **Etik Kültürü Geliştirmek**, s.4.

<sup>131</sup> en-Neml 27/35-36.

<sup>132</sup> Kurtubî, **age**, XIII/198.

Hediyeleşmeyi insani ilişkilerin güçlü tutulması bağlamında sıklıkla tavsiye eden ve kendisi de hediye kabul etmekte çekinge göstermeyen<sup>133</sup> Hz. Peygamber, buna mukabil hediyeleşmenin çıkar ve menfaat amaçlı olarak istismar edilmesine karşı çok açık yasaklamalar getirmiştir. Hadis kaynaklarında yer verilen bir rivayete göre, zekat toplamakla görevlendirilen bir memur yanında bazı mallarla Hz. Peygamber'in yanına gelmiş, *"Şu mallar sizin, bunlar da bana hediye edildi"* demişti. Bunun üzerine Rasulullah minbere çıkıp insanlara şöyle seslendi: *"Babasının veya anasının evinde otursaydı, bu adama o hediyeler verilir miydi, yoksa verilmez miydi bir baksın! Canımı elinde tutan Allah'a yemin ederim ki herhangi bir kişi, zekât malından haksız bir şey alırsa, kıyamet gününde çaldığı o malı boynunda yüklenerek getirir. Çaldığı bir deve ise inleyip bağırarak, sığır ise böğürerek, koyun ise meleyerek getirilir."* Sonra Resulullah ellerini kaldırdı ve üç defa, *"Yâ Rabbi! Emirlerini tebliğ ettim mi?" dedi.*<sup>134</sup> Hz. Peygamber'in zekat memuru İbnü'l-Lütbîyye'e söylediği bu sözlerin yanısıra takındığı sert tutum, sadece zekat görevlilerine değil tüm kamu görevlilerine yönelik açık bir uyarıdır. Bir kamu görevlisine yürüttüğü görev nedeniyle mi hediye verilmiştir, yoksa daha önce var olan beşeri yahut sosyal münasebetleri sebebiyle hediye verilmiştir sorusu, rüşvet ile hediye biribirinden ayıran sorudur.

Hz. Peygamber'in hediye adı altında çıkar sağlanmasını ağır şekilde vasıflandırdığı hadislerinden biri de şöyle rivayet edilir: *"Zekat toplamakla görevli memurlara verilen hediyeler kamu malına hıyanettir".*<sup>135</sup> Bu ve benzeri rivayetler, kamu görevlisinin görevi sırasında veya görevi dolayısıyla hediye kabul etmesinin meşru olmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle insani amaçlı olan hediyeleşme ile kamu görevi ve nüfuzundan kaynaklı çıkar edinme ya da menfaat sağlama arasındaki ayırım hadis rivayetlerinde belirgin biçimde görülmektedir.<sup>136</sup>

Yönetim ahlakı sahasında klasik dönemde yazılan eserlerde yetkili kişilerin hediye almaları veya vermeleri hiçbir biçimde meşru görülmemiştir. Bu bağlamda, devlet yöneticilerinin aldığı hediyelerin haksız kazanç "ğulûl" olduğu yönünde Hz. Peygamber'e ait olduğu beyan edilen rivayetlere sıklıkla yer verilmiştir.<sup>137</sup>

Yönetimin ahlakiliğini zedeleyen en önemli hususlardan biri olan yozlaşmanın yolsuzluk, rüşvet ve hediye yoluyla çıkar sağlama şeklindeki tezahürleri, toplumda ekonomik dengelerin

---

<sup>133</sup> Buḥârî, "Hibe", 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/405; Tirmizî, "Velâ", 6.

<sup>134</sup> Buḥârî, "Hibe", 17; Müslim, "İmâre", 26-29.

<sup>135</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/424.

<sup>136</sup> Bkz. Buḥârî, "Eymân", 3; Dârimî, "Zekât", 30.

<sup>137</sup> Mâverî, *el-Aḥkâmü's-sultânîyye*, I/128; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Aḥkâmü's-sultânîyye*, I/72; Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, s. 143.

bozulmasına, sebepsiz zenginleşmelerin artmasına, siyasetin kirlenmesine yol açacaktır. Zengin bireyler daha fazla zenginleşmek için, fakir ve muhtaç bireyler ise kısa yoldan sebepsiz zenginleşmek için yozlaşma kanallarına başvuracak, toplumda salahı ve huzuru var etmek için kurulan yönetim mekanizması, kamu görevlileri eliyle, toplumu ifsat eden bir çarka dönüşecektir. Bu tür bir tehlikeden korunmanın yolu ise yukarıda Kur'an'da ahlaki yönetim ilkeleri kısmında anlatılan ilkelerin tavizsiz bir biçimde hayata geçirilmesidir.

### 3.3. Ayrımcılık

Tezimizin adalet başlığının altında kamu yönetiminde en önemli ahlaki ilkelerden birinin eşitlik olduğunu belirtmiş ve yönetimin tüm vatandaşlara adil, dengeli ve insafli bir şekilde muamelede bulunmasının İslam dininin yönetime dair prensiplerinden biri olduğunu ifade etmiştik. Bununla birlikte, geçmişte ve çağımızda yönetimlerin farklı nedenlere kişileri yahut zümreleri ayrımcılığa tabi tuttukları ve yönetim otoritesinin sağladığı güçle kamu imkanlarını belirli sınıflara daha fazla sunarken, diğer kesimlerden kısıtları bilinen bir gerçektir. Bu nedenle yönetimde ahlakiliği ortadan kaldıran bir sorun olarak ayrımcılığın türevleriyle birlikte ele alınması ve Kur'an'ın bu konulardaki yaklaşımın detaylı bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir.

Kur'an'ın yönetim ve ahlak ilişkisinden bahseden ayetlerinde, toplumun tüm kesimlerinin, herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan, yönetim içerisinde söz ve yetki sahibi olabildikleri toplumsal bir işleyişten bahsedildiğini söyleyebiliriz. Kur'an'da ayrımcılığın kavramsal bir karşılığı bulunmamaktadır. Bununla birlikte pek çok bağlamda; bir topluluğa mensubiyetin, engelliliğin, ekonomik ya da siyasi statünün ve cinsiyetin ayrımcılık ya da üstünlük nedeni olmayacağına değinilmiştir. Üstünlük kelimesiyle kastettiğimiz, üstünlüğün manevi anlamı/*takvâ* değil toplumsal bir kimlik olarak öncelik hakkına sahip olma ya da diğer insanları emri altına alabilme meselesidir.

Kur'an'ın, yöneticide *Müslümanlık*, *liyakat*, *ehliyet*, *adalet* ve *hakkaniyet* gibi temel niteliklerin bulunması gerekliliğine işaret ettiğini belirtmiştik. Bu çerçevede kabile, soy, aristokrat bir aileye mensubiyet, akrabalık ya da zenginlik gibi niteliklerin yönetici olabilmek için öncelik sağlamayacağı anlaşılmaktadır. Ayrımcılık başlığı altında ele almayı uygun gördüğümüz bu durum, belli bir zümre ya da kesimin yönetimi kendilerinin doğuştan hakkı olarak görmesini ya da başka bir ifadeyle belli niteliklere sahip olanların doğuştan bu haklarını kaybettiklerini ifade etmektedir.

Kur'an'da çeşitli bağlamlarda anlatılan peygamber kıssalarında inanç mücadelesinin yanı sıra sınıf, cinsiyet, etnik, ekonomik ya da kabile üstünlüğünü ortadan kaldırmaya dönük bir mücadelenin de bulunduğunu görmek mümkündür. Peygamberlerin mücadelesinde de en önemli unsurlardan birinin, sınıfsal ayrım ya da ötekileştirme gibi nedenlerle dışlanan toplum kesimlerini yetki mercilerine taşımak olduğu görülmektedir.

Toplumu yöneten zümreler ya da kabileler, yönetim gücünün ellerinden gitmesini istemezler.

Zira bu kendilerine hem bir üstünlük sağlamakta hem de servetlerinin sürekliliğini temin etmektedir. Bu durum, yöneticinin yakınlarından memurlarına kadar geçerlidir. Öte yandan sermayelerinin kaynağını iktidardan alanların kendi varlıklarını bu yöneticilerle özdeşleştirerek, yanlış bir yolda olsalar bile onların ayakta kalmasını sürdürmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu duruma, Hz. Musa'ya karşı mücadele eden Firavun ve sihirbazların çıkar işbirliği örnek verilebilir. Hz. Musa'yı yenmeye çalışan sihirbazların Hz. Musa ve Hz. Harun hakkında kullandıkları ifade şöyledir: “*Bunlar, sizi sihirleriyle yurduunuzdan çıkarmak ve tuttuğunuz örnek yolu ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdan başka bir şey değil!*”<sup>138</sup>

Hz. Musa'ya karşı koymaya çalışan ve bu amaçla hem bir birlerini hem de halkı mücadeleye teşvik edip cesaretlendiren sihirbazların kullanmış olduğu bu ifadede iki husus dikkati çekmektedir:

a. Sihirbazların, ülkelerinin toprak bütünlüğünün bozulacağı ve bu suretle devletlerinin ellerinden alınacağı propagandası yapması. Bunun için Hz. Musa ve Hz. Harun'u itibarsızlaştırmaya çalışarak *sihirleriyle yurduunuzdan çıkarmak isteyen iki sihirbaz* ifadesini kullanmışlardır. Böylece Mısır'ı kaybedeceklerini ifade ederek<sup>139</sup> iktidarlarını kaybetmek istemediklerini beyan etmişlerdir.<sup>140</sup>

b. Öte yandan kendi sistemlerinin *örnek yol* yani ideal bir devlet düzeni ve toplum yapısına sahip olduğunu vurgulamaktadırlar. “Örnek yol” olarak tercüme ettiğimiz ifade, *tarikatikumu'l-muslâ* şeklindedir. Muslâ, “liderler, akil adamlar ve seçkin zümre” manasına gelmektedir.<sup>141</sup> Bu durumda esasen, Firavun hanedanlığını korumak istemektedirler. Taberî (ö. 310/923), *örnek yol* ile kastedilenin kaybetmek istemedikleri servet ve iktidar olduğu kanaatindedir. Bu yönüyle kelime, “ideal olan yöneticinin yolu” manasında kullanılmış ve Firavun hanedanlığının çökertilmeye çalışıldığı ifade edilmiştir. Aslında sihirbazlar şunu demiş olmaktadır: “Yaşam tarzınız çok güzel ve ideal bir hayat. Firavun giderse bu yol elinizden gider.”<sup>142</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) de aynı kanaattedir. Ona göre sihirbazların kaybetmek istemediği *örnek yol*, sihirbazlık ile elde ettikleri servettir. Yenildikleri takdirde haksız yollarla elde ettikleri servet gidecek ve servet edinmek için kullandıkları yol ve yöntem itibarsızlaşacaktır. Dolayısıyla bu yolu yitirmek istememektedirler.<sup>143</sup>

Aslında sihirbazların mücadelesi, bir fikir ya da inanç mücadelesi değildir. Düşüncelerini yanlış buldukları için Hz. Musa'yı yenmeye çalışan ideolojik bir tavırları da yoktur. Onların mücadelesi,

---

<sup>138</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>139</sup> Mukâtil b. Süleymân, et-Tefsîrû'l-kebîr / Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, Kâhire 1989, III/31.

<sup>140</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Çur'ânî'l-'azîm, IX/348.

<sup>141</sup> Mukâtil b. Süleymân, **age**, III/31; Taberî, **Câmi' u'l-beyân**, XVI/101.

<sup>142</sup> Taberî, **Câmi' u'l-beyân**, XVI/101-104.

<sup>143</sup> İbn Kesîr, Tefsîrû'l-Çur'ânî'l-'azîm, IX/348.

yöneticilerin gözüne girmek ve bu suretle zenginliklerini artırmaktır. Tüm gayretleri, inanç mücadelesi adı altında servetlerini koruma çabasından başka bir şey değildir. Bu durum Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır: *“Sihirbazlar Firavun’a geldiler; “Eğer üstün gelen biz olursak bize muhakkak bir ödül olmalıdır” dediler. O da “Tamam; ayrıca sizler mutlaka yakınlarımdan olacaksınız” dedi.”*<sup>144</sup> Buna göre Firavun’dan, iktidarını ayakta tutmaları karşılığında bir ödül istemektedirler.<sup>145</sup> Bu teklifi kabul eden Firavun, sihirbazları daha da cesaretlendirmek amacıyla çeşitli bürokratik makamlar vadetmiş ve *sizler mutlaka yakınlarımdan olacaksınız* demiştir. Bu yakınlık ile kendilerine ayrıcalıklar tanıyacağını belirtmiştir.<sup>146</sup>

Toplumlar, insan ya da cemiyet yararına emek sarf eden ve emeği ile hayatını kazananlar sayesinde ayakta kalır. Hak edilmemiş zenginlikler ya da yöneticilere yaranmak suretiyle elde edilen makamlar, topluma hizmetin değil bu yöneticilere bağlılığın bir sembolü olarak anılır. Ellerindeki bilgi ve imkânları, toplumun özgürlüğü ve sömürülmemesi için kullanması gereken insanların müktesebatlarını, zulüm işleyen yöneticilerin iktidarlarını sürdürmesi için kullanmaları, sihirbazlar örneğinde çarpıcı bir şekilde anlatılmıştır. Elbette bu durum, sınıfsal bir ayrımcılığın sürdürülmesiyle yakından ilişkilidir.

Kur'an'da bahsi geçen toplumlardaki ayrımcılığın cinsiyet, etnik, engellilik, ekonomik ve kabilecilik merkezli olduğunu görmek mümkündür.

### 3.3.1.Cinsiyet Ayrımcılığı

Kur'an'da genel olarak cinsiyete yönelik bir yüceltmenin ya da olumsuzlamanın bulunmadığını söyleyebiliriz. Bir yöneticinin kadın ya da erkek olmasından kaynaklanan her hangi bir eleştiri söz konusu değildir. İnsanlara dönük eleştiriler daha çok inançlarına ve eylemlerine dönüktür. Bundan dolayı çoğu zaman şahıs isimlerine bile yer verilmemiş ve meselenin asıl anlatılmak istenen yönüne dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Öte yandan ismi açıklanmayan Sebe Melikesi’nin krallığından bahsedilen ayetlerde, hakkında mahza cinsiyetinden dolayı değerlendirme yapılmadığı, doğru ya da yanlış davranışları üzerinden övüldüğü ya da yerildiği görülmektedir. Neml Sûresi’nde anlatıldığına göre melike, güneşe tapmaktadır. Ancak yönetimle ilgili görüşlerini, danışma meclisinden çıkan öneriler çerçevesinde ortaya koymaktadır. Müreffeh ve zengin bir ülkeye sahiptir.<sup>147</sup> Hz. Süleyman’ın bu ülkeye dönük müdahalesi, yöneticisinin kadın olmasından dolayı değil, ülkenin putperest olmasındandır.

Kur'an'da cinsiyet ayrımının toplumda yaşam tarzı haline gelmesinin yanlışlığı hakkında

---

<sup>144</sup> el-A'râf 7/113-114.

<sup>145</sup> Mukâtil b. Süleymân, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, II/53-54; Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, X/352.

<sup>146</sup> Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, X/353-354.

<sup>147</sup> Bkz. en-Neml 27/20-44.

farkındalık oluşturmak amacıyla bu tür ayrımcılığın nasıl gerçekleştirildiğine dair örneklere yer verilmektedir. Hz. Meryem'in mabede adanışından bahseden ayetlerde toplumda gerçekleşen ayrımcılığa işaret edilmektedir. Annesi Meryem doğduktan sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Rabbim! Bir kız doğurdum. - Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir.*”<sup>148</sup> Beytilmakdis’e erkeklerden başkasının adanamamasından<sup>149</sup> dolayı hayıflanana Meryem’in annesi, o günkü toplumda kızların bu hakka sahip olamayışına dikkat çekmiştir. Çocuğunu mabede adayacağına söz vermiş ancak doğan çocuğun kız olması nedeniyle bu amacı nasıl yerine getirebileceğini düşünmeye başlamıştır. Ayetteki *erkek de kız gibi değildir* ifadesinin Allah’a ait olduğunu düşünen müfessirler bulursa da bu ifadenin Meryem’in annesine ait olması daha tutarlı görünmektedir.<sup>150</sup> O günkü toplumsal tabulara rağmen, Allah Teala’nın bir kızın mabede yerleştirilmesi için ortam hazırlamış olması, Yahudi toplumu bakımından cinsiyet ayrımının kırılmasını sağlayacak önemli bir adımdır. Mabed’in toplumsal hiyerarşi içerisinde önemli bir sınıf olan elit kesimi temsil ettiği de göz önünde bulundurulduğunda, Meryem (as)’ın bu makama getirilmesinin, Kur’an tarafından, dini temsil makamının ayrımcılığa maruz bırakılmaması gerektiğine dair bir vurgu olduğunu söylemek mümkündür.

Kur’an, kadın ya da erkek her bireyin topluma öncülük etmesini ve aynı şekilde toplumda iyiliklerin yayılması, kötülük ve bozgunculuğun da engellenmesi için emek harcamasını, emreder.<sup>151</sup> “*Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velisidir/dostudur. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah’a ve Resûlüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>152</sup> “İyi işlerde çalışan erkek veya kadınların, emeklerinin karşılığında dünyada hoş ve güzel bir hayat yaşayacaklarını, ahirette de en güzel biçimde karşılık bulacaklarını ve cennete gireceklerini ifade eden Kur’an’ın ortaya koyduğu<sup>153</sup> perspektif, herhangi bir cinsiyet ayrımı içermeksizin çalışmayı ve iyi işler yapmayı dünyevi ve uhrevi açıdan teşvik edicidir.”<sup>154</sup> Buna göre İslam dininde kadın veya erkek ayrımı yapmadan

---

<sup>148</sup> Âl-i İmrân 3/36.

<sup>149</sup> Mukâtil b. Süleymân, **age**, I/271-272.

<sup>150</sup> Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340), **et-Teshîl li ‘Ulûmî’t-tenzîl**, el-Müntedâ’l-İslâmî, Şârika 2012, s. 137.

<sup>151</sup> Haydar Bekiroğlu, “Kur’an Perspektifinden Kadın, Kariyer ve Aile Dengesi”, **Sosyal Yaşam ve Kadın**, Konya 2016, s. 395.

<sup>152</sup> et-Tevbe 9/71.

<sup>153</sup> en-Nahl 16/125; en-Nisâ 4/124.

<sup>154</sup> Haydar Bekiroğlu, **age**, s. 395.

herkesin insan, çevre ve toplum yararına gayret göstermesinin bir hak ve aynı zamanda bir görev ve sorumluluk olduğunu söylemek mümkündür. Kanun koyucunun yüklediği bu sorumlulukların birtakım biyolojik farklılıklar üzerinden geliştirilen yargılarla engellenmesi, sınırlandırılması veya tamamen ortan kaldırılması bizzat hak kavramının değerini reddetmek anlamına gelecektir.<sup>155</sup>

Yönetimin tüm işlem ve uygulamalarında cinsiyet ayrımı gözetmeden temel hakları toplumun tüm fertlerine eşit şekilde sunması, Kur'an'ın temel insan hakları perspektifinden bakıldığında ahlaki bir yaklaşımdır. Temel hakların Allah tarafından bahşedildiğine dolayısıyla hakkın varoluşsal statüsüne odaklanıldığında, ayrımcılığı reddeden bu ilkenin ahlaki zemini daha anlaşılır hale gelecektir.<sup>156</sup>

### 3.3.2.Etnik ve Sınıfsal Ayrımcılık

Kur'an'ın genel olarak hedeflerinden birinin toplumun tüm kesimlerinin, herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan, yönetim içerisinde söz ve yetki sahibi olabildikleri bir sistem inşa etmek olduğunu söyleyebiliriz. Elbette bu tür bir sistemin kurulmasına peygamberlerin öncülük ettiği görülmektedir. Onların mücadelesinde en önemli unsur, sınıfsal ayrım ya da ötekileştirme gibi dışlayıcılıklara maruz kalan toplum kesimlerini yetki ve otorite mercilerine taşımaktır.

Kur'an'da toplumların inanç yapılarına ait bilgilere yer verildiği gibi toplumların değer yargılarına, önceliklerine ya da üstünlük olarak kabul ettikleri niteliklere de yer verilmektedir. Bu niteliklerin en fazla dikkat çektiği bölümler, Peygamber kıssalarının geçtiği ayetlerdir. Bu kıssalarda Allah'ın birliği ve tekliği ana esas olmakla birlikte peygamber mücadelelerinin anlatılması sırasında toplumların çeşitli vasıflarının da göz önüne alındığını söylemek mümkündür. Peygamber kıssalarının okunması sırasında, anlatılan olayın akışı içerisinde olayın geçtiği toplumda yaşanan birtakım ayrımcılık türleri göze çarpmaktadır.

Etnik ve sınıfsal ayrımcılığa karşı mücadele eden peygamberlerden biri Hz. Mûsa'dır. O, iman ve tevhit mücadelesinin yanı sıra ayrımcılığın da aralarında bulunduğu bazı toplumsal sorunlarla mücadele etmiş ve kendine bağlı olanlara, her türlü ayrımcılığın ortadan kaldırılacağı bir toplum inşasından söz etmiştir. Bu söylemin, Hz. Musa'nın mücadelesinin yönetime talip olma içerikli bir söylem barındırdığını ve bu söylemin toplumsal karşılığının bulunduğunu göstermektedir. Bu durum, Kur'an'da şöyle beyan edilmektedir: *“(Hz. Yusuf’un Mısır’a ‘sultan’ oluşundan yaklaşık dört yüz sene sonra) Firavun, ülkesinde iyice zorbalaşmış ve halkını gruplara bölerek içlerinden bir zümreyi köleleştirmişti; bunların oğullarını teker teker boğazlatıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Gerçekten o, bozuculardandı... Biz de arzu ediyorduk ki, ülkenin zavallılaştırılmış olanlarına iyilikte bulunalım;*

---

<sup>155</sup> Haydar Bekiroğlu, **age**, s. 395-396.

<sup>156</sup> Bkz. Haydar Bekiroğlu, **age**, s. 396.

*onları önder yapalım ve onları mirasçı kılalım; Onları bölgeye egemen kılalım ve Firavun'a, Hâmân'a ve askerlerine onlardan yana çekinmekte oldukları şeyi gösterelim...*"<sup>157</sup>

Ayette Firavun'un Mısır halkını gruplara böldüğü ve İsrailoğulları'nı güçsüz bırakmak istediği anlatılmaktadır. Bu amaçla ilerde kendisi için tehlike oluşturabilecek İsrailoğulları'nın nüfusunu kontrol altına almaya çalıştığı ve güç unsuru olabilecek erkek çocuklarını öldürdüğü,<sup>158</sup> Siyasal gücünü korumak için toplumsal sınıflar arasında iç çatışmaların yaşanmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.<sup>159</sup> Ayette ifade edilen ve Allah'ın Hz. Musa önderliğinde İsrailoğulları'na sağlayacağı imkânlar şu şekilde sıralanabilir:

a. Etnik ve sınıfsal ayrımcılık saikiyle Firavun sisteminin politikası çerçevesinde güçsüz ve çaresiz bırakılan İsrailoğulları'na Allah *lütüfta bulunmak* istemiştir. Ayetteki lütüfta bulunma vurgusu, nimetlere kavuşturma olarak yorumlanmıştır.<sup>160</sup>

b. Allah güçsüz bırakılan ve ayrımcılığa tabi tutulan İsrailoğulları'nı *önderler yapmak* istemiştir. Ayetteki önder ifadesinin karşılığı olarak imam/eimme kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime, Taberî tarafından "yönetici ve kral" anlamında devlet idaresiyle ilgili makamları ifade edecek bir şekilde anlaşılmıştır.<sup>161</sup> Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ise ifadenin önderlik manasına işaret etmekle birlikte "hayırda insanların artlarından gideceği iyiliğin liderleri" manasını tercih etmiştir.<sup>162</sup> Her halükarda kelime, liderlik manasını havidir. Buna dair benzer bir ifadenin, Hz. Musa'nın beraberindeki Müslümanlarla Filistin topraklarını fethetmeye gidişi sırasında söylediği ifadelerin yer aldığı Mâide 5/20 ayetinde de kullanıldığı görülmektedir: "*Allah'ın size lutfettiği nimeti hatırlayın. Zira O, içinizden peygamberler çıkardı ve sizi mülûk kıldı.*" Ayette *hükümdar* şeklinde tercüme ettiğimiz *mulûk* kelimesi müfessirler tarafından mal, mülk, hizmetkâr, ev ve hane sahibi olmak gibi, daha çok *sahiplik ve maliklik* ifade eden manalarda yorumlanmıştır.<sup>163</sup> Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere, ayrımcılığa maruz kalmış ve mülkiyet hakları bile ellerinden alınmış bir toplum, hem mülkiyet haklarına hem de yönetime katılma haklarına Allah tarafından yeniden kavuşturulmuştur.

c. Allah'ın Mısır iktidarının yerine İsrailoğulları'nı getirmek istediği ifade edilmiştir. "Biz de

---

<sup>157</sup> el-Kasas 28/4-6.

<sup>158</sup> Mukâtil b. Süleymân, **et-Tefsîrû'l-kebîr**, III/335; Taberî, **Câmi' u'l-beyân**, XVIII/150; Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/483.

<sup>159</sup> Zemahşerî, **age**, IV/482.

<sup>160</sup> Mukâtil b. Süleymân, **age**, III/335; Taberî, **age**, XVIII/153.

<sup>161</sup> Taberî, **Câmi' u'l-beyân**, XVIII/153.

<sup>162</sup> Mukâtil b. Süleymân, **et-Tefsîrû'l-kebîr**, III/335.

<sup>163</sup> Taberî, **Câmi' u'l-beyân**, VIII/278; Zemahşerî, **age**, IV/482.



arzu ediyorduk ki, ülkenin zavallılaştırılmış olanlarına iyilikte bulunalım; onları önder yapalım ve onları mirasçı kılalım; Onları bölgeye egemen kılalım” şeklinde anlatım, ilahi iradenin ayrımcılığa tabi tutulan bir toplumun bu hal üzere kalmasına rıza göstermediğini ortaya koymaktadır. Bu ilahi irade ve sünnetullah, toplumu ayrımcılığa maruz bırakan zalimler ve elit kesimler için aynı zamanda bir korku ve endişe sebebidir. Ayetin devamındaki “Firavun’a, Hâmân’a ve askerlerine onlardan yana çekinmekte oldukları şeyi gösterelim...” ibaresinden, Firavun ve Haman’ın İsrailoğulları’nın iktidarı yitirmekten korktukları anlaşılmaktadır.<sup>164</sup>

Bu bağlamda; klasik tefsirlerde yer alan ve Firavun’un erkek çocuklarının öldürülmesine karar verişyle ilintilenen rüyanın,<sup>165</sup> aslında günlük hayatta yaşanan bir iktidar korkusuyla ilişkili olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Aksi halde rüyanın aktarılması, kehanet gibi bir nitelik kazanmaktadır ki bu durum, Mısır toplumundaki siyasi ve ictimai realiteyi göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Zira ilgili ayetlerde Mısır iktidarının yaşadığı endişenin rüyadan değil günlük hayatta hissedilen ve devlet politikasına etki eden bir gerçeklikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İbn Kesîr de yaygın bir rüyadan bahsetmemektedir. Bunu yerine İsrailoğulları arasında dilden dile yayılan ve İbrahim’in müjdelediği bir çocuğun kendilerini özgürlüğe kavuşturacağına dair konuşmalara yer vermektedir. Buna göre Kıptiler, iktidarlara karşı tehlikeli olabilecek bu tür bir ihtimale karşı, İsrailoğullarının erkek çocuklarını öldürmeye karar vermişlerdir.<sup>166</sup> Bu da ayrımcılık üzerine kurulu sistemlerin bu yapıyı muhafaza etmek adına başka alanlarda da zulme ve insan haklarını ihlale yöneleceklerini göstermektedir.

d. Allah Firavun’u ülkeden çıkarıp İsrailoğullarını *belli bir bölgeye yerleştirmek* istemiştir. Bu bölge Mısır ve Şam topraklarıdır.<sup>167</sup> Hz. Musa’nın öncülük ettiği toplum sosyal ve siyasal ayrımcılığa tutulmuş ancak Allah Teâla bu topluluğun haklarını iade etmiştir. Bununla birlikte hak iadesi sadece bir kavme ve topluluğa yapılan iade-i itibarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda Firavun düzeniyle mücessem hale gelen fesat ve zulüm düzeninin de o coğrafyadan kaldırılması sağlanmıştır.

Yukarıda detaylı olarak ele aldığımız örnek, İslam dininin etnik ya da sınıfsal ayrıma karşı ortaya koyduğu detaylı uygulamalara işaret etmektedir. Hz. Peygamberin risalet görevinden önceki toplum *cahiliyye toplumu*, o çağ da *cahiliyye dönemi* olarak adlandırılmıştır. O da kendinden önceki peygamberler gibi, insanların etnik aidiyetleri sebebiyle temel haklardan mahrum bırakılmalarını, ayrımcılığa tabi tutulmalarını ya da yönetimde rol almamalarını öngören her türlü yaklaşımın karşısında

---

<sup>164</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/482-483.

<sup>165</sup> Mukâtil b. Süleymân, **age**, III/336.

<sup>166</sup> İbn Kesîr, Tefsîrü’l-*Qur’ânî*’l-‘azîm, X/442.

<sup>167</sup> Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, XVIII/154.

durmuş, Kur'an'ın tüm insanların Allah katında eşit olduğu buyruğunu<sup>168</sup> hayata geçirmek için emek sarf etmiştir. Onun mücadelesiyle birlikte cahiliye toplumunun karakteristik özelliklerinden olan ırkılık ve ayrımcılık ortadan kaldırılmıştır..

Dolayısıyla Kur'an'ın öngördüğü ve peygamberlerin mücadelesini verdiği yönetim anlayışının ayrımcılığı reddetmeyi temel ahlaki bir prensip haline getirdiğini söyleyemek mümkündür. Bu ahlaki yönetim yapısının ve sisteminin uygulamaya geçirilmesiyle birlikte, toplum sınıfları arasında her hangi bir ayrımın olmadığı, toplumda horlanan sınıfların da diğer toplumsal zümreler gibi yönetim içerisinde söz ve yetki sahibi olabildikleri bir ıslaha dayalı bir düze inşa edilebilmiştir.

### 3.3.3.Engellilere Yönelik Ayrımcılık

Firavun Hz. Mûsâ karşısında kendisinin Mısır hükümdarlığına daha ehil olduğunu gerekçelendirirken, halkına Mûsâ'nın dilinde engellilik bulunduğunu, bu nedenle yöneticiliğe layık olmadığını belirtmişti: “Yoksa ben, şu zavallı/mehîn, neredeyse maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha hayırlı değil miyim?”<sup>169</sup> Böylece Firavun, hem ekonomik olarak zayıf olması hem de dilinde tutukluk bulunması sebebiyle Mûsâ'nın hükümdarlık mertebesine layık olamayacağı düşüncesini topluma hâkim kılmaya çalışmıştır.<sup>170</sup>

Firavun'un Hz. Musa'yı itibarsızlaştırmak için öne çıkardığı iki argüman bulunmaktadır. Bunların birincisi, *mehîn* kelimesi olup zayıf,<sup>171</sup> malı ve mülkü olmayan kişi anlamına gelmektedir.<sup>172</sup> Firavun'un Hz. Musa'yı itibarsızlaştırmak için söylediği ikinci ifade, Hz. Musa'yı *neredeyse maksadını anlatamayacak durumda bir kişi* olarak itham etmesidir. “Bedeninde bir sorun bulunan, dilinde pelteklik olan ve bundan ötürü açık konuşamayan bir kişi” olarak yapılan bu itham, sürekli ve sistematik bir hal kazanmıştır.<sup>173</sup> Bundan dolayı Hz. Musa, dilinin akıcı olması için “*Dilimden düğümü çöz*” diyerek dua etmiş<sup>174</sup> ve bu isteği Allah tarafından kabul edilmiştir.<sup>175</sup>

Firavun kendi iktidarını korumak ve rakip gördüklerini itibarsızlaştırmak için engelliliği bir

---

<sup>168</sup> “Ey insanlar! Şüphesiz Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık; sizi milletler ve kabileler hâline getirdik ki birbirinizi (o millet ve kabilelere nispet ederek) tanıyabilesiniz... Allah katında en değerliniz, şüphesiz, en çok sakınanınızdır. Allah; ‘mutlak ilim sahibi’dir, ‘her şeyden haberdar’dır (Alîm, Habîr).” (el-Hucurât, 49/13).

<sup>169</sup> ez-Zuhruf 43/52.

<sup>170</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXVII/637.

<sup>171</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, III/797.

<sup>172</sup> Taberî, *age*, XX/611.

<sup>173</sup> Taberî, *age*, XX/611-612.

<sup>174</sup> Tâhâ 20/27.

<sup>175</sup> Tâhâ 20/27. Mukâtil b. Süleymân, *age*, III/797.

zafiyet olarak lanse etmiş ve kendi ayrımcı politikalarına malzeme olarak kullanmıştır. Firavun'a göre hükümdar olmak için zenginlik ve servetin yanı sıra siyaset yapmanın gereği olan etkili konuşma kabiliyeti de kişinin sahip olması gereken bir şarttır ve Hz. Mûsa bu şartları taşımadığı için yönetici olamaz.<sup>176</sup>

İslam'ın genel olarak yönetimde engelliliğe dönük bir ayrımcılığa müsaade etmediğine dair Hz. Peygamber'in uygulamalarından örnekler verilebilir. Elbette engelliliğin niteliğine göre bazı vazifeleri aktif olarak yapmaya mani olduğu öngörülebilir. Ancak engellinin sağlam bir kişiye vereceği bir talimatla bu tür vazifeleri yaptırması mümkündür. Ayrıca bir konuda vekil olarak atanan kişi, aynı görevi bir başkasına da vekâleten verebilir. Hz. Peygamber'in yönetimle ilgili tasarruflarına bakıldığında âmâ olan İbn Ümmü Mektûm'u (ö. 15/636) çeşitli vesilelerle Medine dışına çıktığında kendisinin yerine yaklaşık on üç defa vekil olarak bıraktığı görülmektedir.<sup>177</sup>

Dolayısıyla, yönetimin gerektirdiği ehliyet ve liyakate sahip insanların farklı engellilik durumları üzerinden yönetici olma hakkında mahrum bırakılmaları dini ve ahlaki bir zemine dayanmamaktadır. Bilakis engelli kişilerin yönetimde görev almalarını sağlamak, böylelikle onların toplum içerisinde diğer insanlar kadan saygın olduklarını ortaya koymak, ahlaklı bir yönetimin sorumluluklarından olmalıdır.

#### 3.3.4. Ekonomik Ayrımcılık

Kur'an'da peygamberler ile mücadele eden kişilerin ya da toplumların; serveti, malı ya da zenginliği bir ayrıcalık olarak gördükleri anlatılmaktadır. Bu anlayışa göre yöneticide aranan şartlardan biri de zengin olmaktır. Yine bu anlayışa göre zenginlik bu dünyada lider olmanın nedeni iken ahirette de cenneti kazanmanın gerekçesidir. Âs b. Vâil'in (ö. 622) ahireti kastederek “*Benim orada malım ve evlâdım olacak*”<sup>178</sup> sözleri, bu anlayışın bir karşılığıdır. Bu durum Kur'an'da “*Ayetlerimizi inkâr eden ve "Mutlaka bana mal ve evlât verilecektir" diyen adamı gördün mü!*” ifadeleriyle de anlatılmaktadır.<sup>179</sup>

Liyakati ve ehliyeti değil zenginliği yönetimin ölçüsü sayan anlayışlarla ilgili, Tâlût (Saul) hadisesi misal verilebilir. İsrailoğulları peygamberlerinden, Allah'ın kendilerine öncülük edecek ve kendilerini zaferden zafere götürececek bir kral belirlemesini isterler. Peygamberin isteğini kabul eden Allah, kral olarak Tâlût'u tayin eder. Ancak İsrailoğullarının bir kısmı Tâlût'un liderliğini kabul etmezler. Zira onların yöneticide aradığı bazı şartlar vardır ve Tâlût bu niteliklere sahip değildir. İlgili nitelikler Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: “*Peygamberleri (Samuel) onlara: “Şüphesiz, Allah size*

---

<sup>176</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/258.

<sup>177</sup> Abdullah Aydın, “İbn Ümmü Mektûm”, **DİA**, XX/434.

<sup>178</sup> **Buhârî**, “Tefsîr”, 19.

<sup>179</sup> Meryem 19/77.

*hükümdar olarak Tâlût'u gönderdi.” dedi. “Biz hükümdarlığa ondan daha lâyıkken ve ona malca bolluk da verilmemişken, hükümdarlık nasıl onun olabilir?!” dediler. Peygamberleri dedi ki: “Allah onu size tercih etmiş; ona gerek bilgi gerekse beden bakımından bir üstünlük bahşetmiştir. Allah, mülkünü dilediğine veriyor... Allah; (lütfulyla, varlığıyla; kısaca her şeyi ile) geniştir, ‘mutlak ilim sahibi’dir (Vâsi’, Alîm).”<sup>180</sup>*

Ayette anlatıldığına göre İsrailoğulları’ndan Tâlût’un hükümdarlığını benimsemeyenlerin gerekçeleri şunlardır:

a. Allah’ın yönetici belirlemesini isteyenler, aslında kendilerini hükümdarlığa daha layık görmektedirler. Kendilerini yönetici olmaya layık görmelerinin nedenini ise ifade etmemişlerdir. Zira Yahudilere göre yönetim, hükümdar ya da peygamber soyundan gelenlerin hakkıdır.<sup>181</sup> Oysa Tâlût, asilzade bir soydan gelmemektedir. Hükümdar hanedanından ya da Peygamber soyundan değil halk tabakasından / avamdan bir kişidir.<sup>182</sup> Ancak Allah, bu anlayışı yıkmış ve Tâlût’u yönetici olarak atamıştır.

b. Kendileri için bir yönetici belirlemesi arzusuyla Allah’a yalvaranlar, aynı zamanda bu yöneticinin zengin olmasını istemektedirler. Böylece kendileri harcama yapmayacaklar ve muhtemel masraflarını bu yönetici karşılayacaktır.<sup>183</sup> Bu anlayışa sahip olma nedenleri, kendilerine ait bir yönetim anlayışı geliştirememiş olmalarıdır. Bundan dolayı çevrelerinde gördükleri kralların bu özelliklere sahip olmasından etkilenerek *zengin bir asilzadenin* kendilerini yönetmesinin daha uygun olacağını düşünmüşlerdir.<sup>184</sup>

Ancak Allah, zengin bir asilzade yerine iki niteliğe sahip bir lider belirlemiştir. Bu iki nitelik, ilim ve kuvvettir. Yani talep edilen iki niteliğe karşı, onların araması gereken ve ihtiyaçları olan iki nitelik önerilmiştir. Orada toplumun soyluluğa değil, savunma stratejisi ve uzmanlığına sahip, serveti çok olan değil düşmanlarla çarpışabilecek gücü olan bir komutana ihtiyacı bulunmaktadır.<sup>185</sup> Daha önce çalışmamızın “Yöneticinin Güvenilirliği” başlığında, bu ayette gücün kullanılış gerekçesini açıklamıştık. Savaşa gitmek üzere olan bir topluluğun elbette savaşa fiziksel olarak katılacak komutanın savaş için gerekli bedensel bir güce sahip olması beklenir. Dolayısıyla bedeni güçlülük sıfatı, her çağda ve dönemde farklılık arz edebilir. Ancak uzmanlığı ifade eden ilim sıfatı, bir yöneticinin hangi işi nasıl

---

<sup>180</sup> el-Bakara 2/247.

<sup>181</sup> Tâhir b. ‘Âşûr, **et-Taḥrîr ve’t-tenvîr**, Dâru’t-Tunisiyye, Tunus 1984, II/491.

<sup>182</sup> Mukâtil b. Süleymân, **et-Tefsîrü’l-kebîr**, I/205.

<sup>183</sup> Mukâtil b. Süleymân, **age**, I/205.

<sup>184</sup> Tâhir b. ‘Âşûr, **age**, II/491.

<sup>185</sup> Tâhir b. ‘Âşûr, **age**, II/491.

yapacağını bilmesi ve uzmanlığını sergileyebilmesi bakımından önemlidir.

Yahudilerin zengin bir soylunun kral olmasını istemelerine karşı Tâlût, ilim ve bedensel güç ile yönetime ehil görülmüştür. Buna göre idareci ve yöneticilerin meslekleriyle ilgili yeterliliklerinin yanı sıra toplumun ihtiyaçlarına karşılık rol ifa edebilmeleri şartını da taşımaları gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Elbette temel ahlaki ve ilkesel çerçevede kriterler aynı olmakla beraber, belli mesleklerin gereği olarak, liderin sahip olması gereken ilave nitelikler değişkenlik gösterecektir. Bu kıssada kralın fiili olarak çarpışabilecek bir güce sahip olması öne çıkarılmışken günümüzde birtakım teknolojik donanımlara sahip olma gibi nitelikler de aranabilir.

Ayrımcılık sorununun kamudaki farklı bir yansıması da kayırmacılıktır. Ayrımcılık belirli vasıfları nedeniyle insanları veya grupları temel kamu haklarından mahrum bırakmayı ve ötekileştirmeyi ifade ederken, kayırmacılık/iltimas yine aynı saiklerle belirli kimselere hak etmediği biçimde imtiyaz sağlanması demektir. Bu nedenle, ayrımcılıkla birlikte iltimasın da bir yönetim ahlakı sorunu olarak ele alınması gerekmektedir.

### 3.4. Kayırmacılık

Kayırmacılık, hemen her konumdaki insanın, akrabalık görüşü üzerinden bir ilişki bağlamı kurduğu; resmi ve sosyal ilişkileri bu informal kanallar üzerinden görmeye çalıştığı bir uygulamayı ifade eder. Yönetimsel anlamda kayırmacılık ise genel ve geniş anlamıyla, kamu görevlerine yapılan atamalarda ve terfilerde akrabalık veya tanıdık-dost ilişkilerine ya da siyasi veya din temelli ortaya çıkan hiziplere öncelik verilmesi; kamu kaynaklarının siyasi iktidara tarafgir seçmen kesimlerini kayıracak biçimde yönlendirilmesi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>186</sup>

Türkçe’de kayırmacılık kavramı yerine yaygın olarak kullanılan iltimas kelimesi; “Haksız yere, yasa ve kurallara uymaksızın kayırmak, arka çıkmak, birine herhangi bir konuda öncelik ve ayrıcalık tanımak”<sup>187</sup> demektir.

Kur’an’da kayırmacılık ya da iltimas terimlerine doğrudan karşılık gelen bir kelime bulunmamakla birlikte, dini literatürde kayırmacılık probleminin *şefaât, îsâr, tafdîl, mahsûbiyye, vâsitâ* kelimeleri bağlamında ele alındığı görülmektedir.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Arzu Özkanan, “Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar Üzerine Nitel Bir Çalışma”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Isparta, 2013) s. iv.

<sup>187</sup> “İltimas”, **TDK Türkçe Sözlük**, I/1074.

<sup>188</sup> Bkz. Nebi Bozkurt, “İltimas”, **DİA**, XXII/154; Serkan Dilek, Recep Özdirek, Hayrettin Keskingöz, “Kayırmacılık Kavramının İslam Ekonomisi Bağlamında İncelenmesi” **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 8 (4), 3186-3210, s. 10.

Kur'an-ı Kerim'de hak, adalet, dürüstlük gibi ahlaki konulara dair pek çok ayet, aynı zamanda iltimas yasağını da kapsar. "Bir insanın diğer bir insanın hayra ya da şerre yönelmesine aracılık etmesi" anlamına gelen<sup>189</sup> şefaât kelimesi Kur'an'da "şefâat-i hasene" ve "şefâat-i seyyie" şeklinde ikiye ayrılmış olup<sup>190</sup> şefâat-i seyyie Türkçe'deki iltiması ifade etmektedir.<sup>191</sup> "Kim güzel bir (işte) aracılık ederse, (شفاعة حسنة) ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir (işte) aracılık ederse (شفاعة سيئة) ona da o kötülükten bir pay vardır. Allah'ın her şeye gücü yeter."<sup>192</sup> ayetinin tefsirinde Taberî (ö. 310/923), şefaati insanın insana yardımcı olması, aracılık etmesi, iyi bir davranışında ya da kötü bir davranışında ona destek çıkması şeklinde izah ettikten sonra, iyilikte yardımcı olanın iyiliğe, kötülükte yardımcı olanın da kötülüğe ve sonuçlarına ortak olacağı şeklinde bir değerlendirme yapar.<sup>193</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), ayette geçen "şefâat-i hasene" ve "şefâat-i seyyie" terkiplerini şu şekilde açıklar: "Şefâat-i hasene Müslüman bir kimsenin hakkını korumak, bir kötülüğü ondan uzak tutmak yahut Allah'ın rızasını kazanmayı arzu ederek o kimseye iyilik yapmaktır. Yaptıklarından dolayı rüşvet almamaktır. Ayrıca aracılık, meşru işlerde olmalıdır. Allah'ın yasak koyduğu şeylerden birine aykırı şekilde, insanların haklarından herhangi bir hakkı ihlal edecek biçimde, ya da günah konularında aracılık olmaz. Bu ilkelere uymayan (aracılık), şefâat-i seyyiedir."<sup>194</sup> Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) de benzeri bir tasnife yer verir ve ayetteki kelimenin "bir kimsenin dünyevi ya da uhrevi bir yarara erişmesi için sözlü olarak aracılık etmek/ tavassut " anlamına geldiğini belirtir.<sup>195</sup>

Peygamberimizin kayırmacılığın her türlüşünü yasakladığına dair rivayetlere aşağıda alt madde başlıklarında yer verilecektir. Bununla birlikte onun genel olarak hukuk kurallarının uygulanmasını engellemek için aracılık yapılmasını ve iltimas arayışına girilmesini kesin bir şekilde

---

<sup>189</sup> Râgıb el-İsfahânî, "ş-f-‘a", **el-Müfredât**, s. 458.

<sup>190</sup> Bkz. Kurtubî, **el-Câmi‘ li-aḥkâmî'l-Kur‘ân**, V/295; Mâverî, **el-Aḥkâmü's-sultânîyye**, s. 330; Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl**, II/87; İbn Teymiyye, **es-Siyâsetü'ş-şer‘iyye**, s. 53. Şevkânî, **Fethu'l-kadîr**, I/569; Kâsımî, **Meḥâsinü't-te'vîl**, III/240.

<sup>191</sup> Nebi Bozkurt, "İltimas", **DİA**, XXII/154.

<sup>192</sup> Bkz. en-Nisâ 4/85.

<sup>193</sup> Bkz. Taberî, **Câmi‘u'l-beyân**, VIII/581.

<sup>194</sup> Zemahşerî, **Keşşâf**, I/543; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, **Aḥkâmü'l-Kur‘ân**, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, III. Basım, Beyrut 2003, I/588.

<sup>195</sup> Ebussuûd Efendi, **İrşâdü'l-‘aqlî's-selîm**, II/210. Seâlibî (ö. 875/1471) daha genel bir yaklaşımla, insanlara fayda ya da zarar vermek amacıyla yapılan her türlü aracılığı ve yardımcılığı şefaât olarak tanımlamış, her iki durumda da aracılık yapanın ortaya çıkan eylemden sorumlu olacağını belirtmiştir. (**el-Cevâhirü'l-ḥisân**, II/270).

yasakladığına ve bunun dünya ve ahirette ağır bir bedelinin olduğuna dair vurgusuna, burada, konu girişinde yer vermekte fayda vardır. “*Her kim Allah’ın koyduğu cezalardan birinin uygulanmasını engellemek için aracı olursa, Allah’a karşı gelmiş olur. Her kim haksız bir davayı bile bile savunmaya kalkarsa, bu davasından dönünceye kadar Allah’ın gazabı, öfkesi onun üzerine olur.*”<sup>196</sup>

Tarihi geçmişti itibariyle çok eskilerden beri var olan iltimas, Hz. Peygamber ve sonraki dönemlerde de yaşanmış, buna karşın O, iltimasın her türlüünü engellemeyi dini ve ahlaki bir sorumluluk olarak ümmetine öğretmiştir. Bununla ilgili örnekler aşağıda alt başlıklarda anlatılacaktır.

Kayırmacılığın kamu yönetiminde ortaya çıkan etik sorunlardan birini ifade eden bir kavram olarak ele alınışının ilk defa, 1829 yılında ABD başkanlık seçiminden galip çıkan Andrew Jackson (ö. 1845) tarafından bürokrasiye memur alımında uygulanan kayırma sisteminin pratikte istismarıyla ortaya gerçekleştiği kabul edilir.<sup>197</sup>

Kamu görevlilerinin yetkilerini para veya mal gibi ekonomik güçler yerine aile, akrabalık bağları, arkadaşlık, aynı görüşten olma gibi maddi olmayan etki araçlarını bazı kişilere kamu işlemlerinde öncelik tanımak ve ayrıcalık yapmak amacıyla kullanmaları,<sup>198</sup> yönetim arızalarından biridir. Bu sorun halk ile yönetim arasında güven ve adalet duygusunu doğrudan zedeler. O nedenle kayırmacılık probleminin ortadan kaldırılması için mücadele etmenin aynı zamanda dini ve ahlaki bir yükümlülük olduğunu ifade etmek mümkündür.

Günümüzde yaygın bir şekilde karşımıza çıkan kayırmacılık türleri akraba kayırmacılığı ve hizipçiliktir. Kabilecilik, aşiretçilik veya eş dost kayırmacılığı da bu başlıklar altında değerlendirilebilir.

---

<sup>196</sup> Ebû Dâvûd, “Kadâ”, 14.

<sup>197</sup> Bkz. Serkan Dilek, Recep Özdirek, Hayrettin Keskingöz, “Kayırmacılık Kavramının İslam Ekonomisi Bağlamında İncelenmesi” **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, 8 (4), 3186-3210, s. 10. “Jackson seçimi kazanmasından sonra idarede yer kapmak isteyen partizanlara iş bulmak için, kendisine karşı olan memurları görevden almıştır. Bununla birlikte bu tasarruf, demokrasinin gereği olarak deklare edilmiştir. Jackson’a göre böylelikle elitler ve özel sınıflar yok sayılmaktadır. Dolayısıyla (her seçimle birlikte önceki dönem kamu görevlileri için) işten çıkarma esasında yanlış değildir. Böylece kurumsallaşan yağma sisteminin Jackson’u izleyen başkanlar döneminde aşırı derecede artması, ABD’de devlet işlerini aksatmaya başlamıştır. Öyle ki, 18. yüzyılın ikinci yarısında ABD kamu yönetiminin temel sorunu, kamu görevlerinin dağıtılması, hatta alınıp satılmaya başlanması olmuştur. Kayırma sisteminin vardığı son noktada senatörler, milletvekilleri ve valiler dâhil kamu işleri için Washington ve eyalet merkezlerinde komisyoncular türemiştir. (Osman Hatipoğlu, “Kamu Yönetiminde Liyakat Kısı Uygulamalar: Kamu Etiği Kuramlarına Göre Bir Değerlendirme”, **Akademik Hassasiyetler/The Academic Elegance**, Yıl: 2019, Cilt: 6, Sayı: 12, s. 272).

<sup>198</sup> Bkz. Arzu Özkanan, **age**, s. 4.

### 3.4.1. Akraba Kayırmacılığı

Yönetim etiği ile ilgili kaynaklarda akraba kayırmacılığını ifade etmek üzere “nepotizm” kavramı kullanılır. Latince’de “yeğen” anlamına gelen “nepos” sözcüğünden türemiştir. Kavram olarak nepotizm “mevkiini ailesinin yararına suistimal etmek”, “iş yerinde liyakat yerine yeğenler ve diğer akrabalara birtakım ayrıcalıklar vermek”, “bir kimseyi beceri, kabiliyet, başarı ve eğitim düzeyi gibi işin gerektirdiği niteliklere sahip olmaksızın sadece akrabalık ilişkileri esas alınarak istihdam etmek veya terfi imkanı sunmak” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>199</sup>

Dini literatürde akraba bağlarına dayalı olarak hareket etme olgusunu *asabiyet* ve *hamiyet* kelimeleri ifade eder. Cahiliye döneminde toplumsal hayatın ve kamu düzeninin belirleyici unsurlarından olan asabiyet soy ve nesep uyumundan kaynaklanır. Dar anlamda aileden başlayan asabiyet, aşiret ve kabile boyutuyla genişlik kazanır. Hakkı ve haksızlığı belirleyici temel prensiplerden biri olan akraba kayırmacılığı, hem aile ya da kabileler arası ittifakların, hem de savaşların temel sebeplerindendir.<sup>200</sup>

Hz. Peygamber akrabaların birbirleriyle karşılıklı sevgi, saygı ve iletişiminin güçlendirilmesinin aracı olan ve nesil emniyetinin de önemli bir gerekliliğini teşkil eden nesep bağlarını korumayı teşvik ederken,<sup>201</sup> akrabalığın kayırmacılığa evrilmiş hali olan asabiyeti kesin bir biçimde yasaklamıştır. O, toplumun tüm bireylerinin kanun önünde eşit olduğunu ve kamu imkanlarından eşit şekilde yararlanmaları gerektiği prensibini içeren İslam kardeşliği prensibini egemen kılmıştır. Asabiyeti bir kimsenin haksız olduğu halde kendi kavmine yardımcı olması şeklinde tarifleyen Hz. Peygamber<sup>202</sup> asabiyeti toplumsal birliği (ümme) çökertecek unsurlardan birisi arasında zikretmiştir.<sup>203</sup>

Kur’an’da akraba kayırmacılığını ifade eden bir ifade olarak hamiyeye ibaresine rastlanmaktadır: “Hani, inkârcı nankörler, (barış antlaşmasının imzalanması sırasında) Cahiliye taassubunun tipik bir göstergesi olan bir taassup (حَمِيَّةُ الْأَجَاهِلِيَّةِ) göstermişlerdi de Allah, o sükûnet verici rahmetini hem Resûlünün hem de müminlerin üzerine indirmiş ve onları, takva sözüne sınımsız

<sup>199</sup> Bkz. Özkanan, **age**, s. 44-46; Bkz. Serkan Dilek, Recep Özdirek, Hayrettin Keskingöz, **age**, s. 6-7.

<sup>200</sup> Bkz. Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, III/453.

<sup>201</sup> Bkz. **Tirmizî**, “Birr”, 49: “Akrabalık ilişkilerinizi sürdürübilmeniz için neseplerinizi (sülâlenizi) tanıyın. Çünkü akrabalık bağlarının canlı tutulması ailede sevgiyi güçlendirir, malı artırır ve ömrü uzatır.

<sup>202</sup> **Ebû Dâvûd**, “Edeb”, 111-112.

<sup>203</sup> Taberânî, **el-Mu’cemü’l-kebîr**, XI, 74: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرَّابِيُّ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدِّمَشْقِيُّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلَاكُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ شُعَيْبٍ، عَنْ هَارُونَ بْنِ هَارُونَ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلَاكُ أُمَّتِي فِي ثَلَاثٍ: فِي الْعَصْبِيَّةِ، وَالْقَدَرِيَّةِ، وَالرَّوَايَةِ فِي غَيْرِ تَنْبُتٍ.



bağlamıştı... ki buna (müşriklerden) daha lâıyk ve daha ehildiler. Allah, her şeyi bilmektedir...”<sup>204</sup> Kur’an, akraba veya soy bağlarından kaynaklı her türlü üstünlük iddiasını reddetmiş ve bu tür iddiaların tümünü Cahiliyye dönemi kalıntısı olarak ele alıp toplumsal yapıdan arındırmaya dönük emirler getirmiştir.<sup>205</sup>

Yönetim erki içerisinde yer alan kimselerin kamudan aldıkları gücü ve yetkiyi kendi yakınları lehine kullanmaları yahut yargı süreçlerinde kişilerle yakınlıklarını gözeterek hüküm vermeleri veya tanıklık etmeleri, Kur’an’da açık biçimde yasaklanmıştır. “*Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.*”<sup>206</sup> İbn Atiyye (ö. 541/1147), ayette adaleti ikame etmenin gerekliliğinin anne baba ve akrabalar örneğiyle anlatılmasının kişiyle yakınları arasındaki sevgi ve kan bağlarına işaret etmek için olduğunu belirtir. Ona göre bu tasvir üzerinden anlatım yapılmasıyla şu mesaj verilmektedir: “Gerektiğinde akrabanızın ve anne babanızın aleyhine bir durum oluştursa bile adalet üzere tanıklık yapmanız zorunlu olduğuna göre, tanımadığınız birini ya da bir yabancıyı kayırmamak ve adaleti ikame etmek daha da mecburidir.”<sup>207</sup> Benzer bir yoruma yer veren Şevkânî (ö. 1250/1834) de ayette özellikle anne ve baba ile akrabaların örnek verilmesi suretiyle adaleti ayakta tutmanın gerekliliğinin anlatılmasının, kişinin üzerinde iyiliği bulunan ve en çok sevdiği kimseleri dahi kayırmaması gerektiğini vurgulandığını belirtir.<sup>208</sup>

Bir kimsenin akrabalık bağı sebebiyle hukuk kurallarından istisna tutulması için aracılık edilmesi İslam dini tarafından yasaklanmıştır. Öyle ki Hz. Peygamber, bu konudaki kesin çizgileri vurgulamak üzere, öz kızı Fâtımâ’nın (ö. 11/632) dahi şer’in yasakladığı bir suçu işlemesi halinde cezadan muaf tutulamayacağını belirtmiştir. Rivayete göre Benî Mahzûm kabilesine mensup bir kadın hırsızlık yapmıştı. Asaletli bir aileye mensup bu kadına ceza uygulanmaması için arayışlar başladı. Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674)’in Hz. Peygamber’e giderek aracılık yapması istendi Üsâme Hz. Peygamber’den böyle bir talepte bulununca Peygamber’in (kızgınlığı sebebiyle) yüzünün rengi değişti ve şöyle dedi; “*Ey Üsâme, Allah’ın koyduğu hadlerden birini uygulamamam için birine iltimasta bulunmama aracılık mı ediyorsun?*” Üsâme yaptığı hatadan dolayı kendisinin bağışlanması için Hz. Peygamber’den dua istedi. Akşamüstü olunca Hz. Peygamber ayağa kalkıp insanlara şöyle hitap etti: “*Sizden öncekiler şundan dolayı helak oldular: İçlerinden saygın biri hırsızlık yaptığında onu*

---

<sup>204</sup> el-Fetih 48/26.

<sup>205</sup> Bkz. el-Mâide 5/2; el-Hucurât 49/9-13; et-Tekâsür 102/1-8.

<sup>206</sup> en-Nisâ 4/135.

<sup>207</sup> Bkz. İbn Atiyye, **el-Muḥarrerü’l-vecîz**, II/123.

<sup>208</sup> Bkz. Şevkânî, **Fethu’l-kadîr**, I/604.

cezalandırmazlardı. Zayıf bir kimse suç işlediğinde ise had cezası uygularlardı. Varlığım kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapacak olsa elini keserdim".<sup>209</sup> Söz konusu rivayet akrabalık sebebiyle kayırmacılığın yanı sıra, soylu ya da zayıf olmak bakımından da iltimasta bulunulmasının toplumsal yozlaşmaya ve ahlaki çöküşe neden olacağını anlatmaktadır.

Kayırmacılığa izin verilmemesi aynı zamanda yargı bağımsızlığının hayata geçirilmesi ve hukukun üstünlüğü prensibinin korunmasıyla ilgilidir. Çünkü iltimasın hukuk ve yargı sistemine nüfuz etmesi, toplumsal yozlaşmanın derinleşmesine yol açacaktır. Hz. Peygamber'in kayırmacılığa karşı ortaya koyduğu açık tutum, yargıyı herhangi bir şahsın ya da ailenin emrinden kurtarmaya dönük güçlü bir adım olarak da değerlendirilebilir. Onun bu konuyu teyit eden başka bir hadisi de şöyledir: "*Allah'ın koyduğu kanuni cezaları yakınınız olan veya yakınınız olmayan herkese (eşit) uygulayın. Herhangi bir kimsenin kınaması sizi kesinlikle Allah'ın hükmünü uygulamaktan alıkoymasın.*"<sup>210</sup>

Akraba ve yakınları asabiyetten kaynaklı olarak kayırmanın kolektif biçimde gerçekleşen versiyonu 'kabilecilik' ve 'aşiretçilik'tir. 'Tribalizm' olarak ifade edile edilen bu tür kayırmacılık kapsamında hemşehriciliği de ele almak mümkündür.<sup>211</sup>

Kur'an'da bireylerin kendi aralarındaki mücadelelerde ya da yönetici ve halk ilişkisinde kabilenin öne çıkarıldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Toplamların bir kabileye mensubiyeti ayrımcılık gerektiren bir nitelik olarak değerlendirdiklerine vurgu yapılmaktadır. Bundan dolayı Kur'an, değerliliğin ırk ya da soy ile değil bireyin dindarlığıyla ilişkili olduğuna vurgu yapar: "*Tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır.*"<sup>212</sup> Ayet kabileyi ve soyu, kişinin kimliğinin tanımlanması ve nesebinin tespit edilmesi amacına dayandırır. Böylece tanınma ve tanışma daha mümkün olacak ve kişi insanlık içerisinde belirli bir kimliğe sahip olacaktır. Ancak bu kimliklerin hepsinin üzerinde "Allah'a itaatsizlikten sakınma/takvâ" yani ahlaki değerlere bağlılığın yer almasının gerekliliği de vurgulanmıştır.

Peygamberlerin mücadelelerinden bahseden ayetlerde, peygamberlerin yaşadıkları toplumların, kendilerine getirilen ilahi mesajların içeriğinden ziyade ilgili peygamberin belirli bir kabileye mensubiyeti üzerinden bir hak anlayışı geliştirdikleri görülmektedir. Bu çerçevede Hz. Lût ve Hz. Şuayb'ın kabilesinin tepkilerinin anlatıldığı iki ayeti incelemek yeterli olacaktır.

Peygamberlik vazifesini ifa etmeye çalışan Hz. Şuayb, çevresindekiler tarafından

---

<sup>209</sup> Hadisin farklı rivâyetleri için bkz. **Buhârî**, "Enbiyâ", 54, "Hudûd", 11, 12; **Müslim**, "Hudûd", 8-9; İbn Kesîr, **Tefsîrû'l-Şur'ânî'l-'azîm**, III/101.

<sup>210</sup> **İbn Mâce**, "Hudûd", 3.

<sup>211</sup> Arzu Özkanan, **age**, s. 49.

<sup>212</sup> el-Hucurât 49/13.

öldürülmekle tehdit edilmiştir: “Medyenliler, “Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz, ayrıca aramızda seni zayıf görüyoruz! Eğer kabilen olmasaydı, seni mutlaka taşıyarak öldürürdük. Bizim karşımızda sen güçlü biri değilsin” dediler.” Şuayb şöyle dedi: “Ey kavmim! Benim kabilem sizce Allah’tan daha itibarlı mı ki, O’na sırt çevirdiniz. Şüphesiz Rabbim sizin yaptıklarınızı kuşatmıştır.”<sup>213</sup> Medyenlilerin kalabalık olmayı bir haktan yararlanma yahut bir cezadan istisna tutulma sebebi gördüğü anlaşılmaktadır. Hz. Şuayb ise yalnızdır. Pek fazla taraftarı yoktur. Ancak kendisi gibi düşünmeseler de kabilesinin desteğine sahiptir. Kendi kabilesi de onu bir peygamber olarak değil, asabiyete, kabile mensubiyetine dayanarak korumaktadır. Hz. Şuayb’ın düşmanları, ona zarar vermeleri halinde bu kabilenin hışmına uğrayacaklarını ve bunlarla boy ölçüşemeyeceklerini bilmektedirler. Görüldüğü gibi bu toplumda hak ve adalet anlayışı, söylemin ve fikrin gücüne ya da zafiyetine göre değil, kabile mensubiyetine ve bu kabilenin fazlalığına ve kaba kuvvete göre algılanmaktadır. Kalabalık olmak, hak sebebi görülmüştür. Öte yandan inanılan değerler ve ahlaki ilkeler değil, ne olursa olsun kabilenin gücü baskın ve caydırıcı unsurdur.

Hz. Lût’un ifadelerinde de toplumun yönetime dair değer yargılarının işaretlerini görmek mümkündür. Meleklerin erkek suretine girerek Hz. Lût’un evine gelmesi üzerine, ahlaken yozlaşmış erkeklerin evin özel alan olmasını ve mahremiyetinin korunmasını hiçe sayarak haneye saldırmalarından bahsedilen ayetlerde Hz. Lût’un, çaresizliğini şu ifadelerle dile getirdiği görülür: “*Keşke benim size karşı koyacak bir gücüm olsaydı veya güçlü bir desteğe/rükn dayanabilseydim!*”<sup>214</sup> Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), ayette geçen kuvvet kelimesini *batş* yani “eliyle tuttuğunu koparabilme” manasında yorumlamıştır. Ancak Taberî (ö. 310/923) kuvvet kelimesini, “size karşı bana destek çıkacak yardımcıları” manasında yorumlamıştır ki bu mananın daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz.<sup>215</sup> Buna göre karşıdakilerin kalabalık olması ve Hz. Lût’a bağlı insanların sayıca az olması nedeniyle bir kavgaya giremeyeceği anlatılmıştır. “Destek” olarak tercüme ettiğimiz “rükn” ise müfessirler tarafından aşiret manasında yorumlanmıştır. Buna göre Hz. Lût, “güçlü bir aşiretim olsaydı size engel olabilirdim” demek istemiştir.<sup>216</sup> Çünkü yaşadığı toplumda aşiret mensubiyeti hak ve hukuk anlayışından önce gelmektedir. Nitekim Cahiliyye döneminde de güçlü bir aşiret mensubu olmanın hak ve hukuk noktasında belirleyici olduğu, yukarıda verdiğimiz örneklerde ortaya konmuştur. Kur’an, adalet ve hakkaniyet yerine yerine kabileciliği, aşiretçiliği ve akraba kayırmacılığını önceleyen

---

<sup>213</sup> Hûd 11/91-92.

<sup>214</sup> Hûd 11/80.

<sup>215</sup> Mukâtil b. Süleymân, **et-Tefsîrü’l-kebîr**, II/292; Taberî, **Câmi’u’l-beyân**, XII/508.

<sup>216</sup> Mukâtil b. Süleymân, **age**, II/292.

düşünceyi “*cahiliyye hükmü*” olarak tanımlamış ve reddetmiştir.<sup>217</sup>

Aslında Hz. Lût, Hz. İbrâhim’in yeğenidir. Sodom’a geliş nedeni, peygamber olarak görevlendirilmesidir.<sup>218</sup> Bir anlamda Sodom’un yerli boylarından olmayan ve dışardan gelmiş bir yabancısıdır. Dolayısıyla kendisini koruyacak bir kabilesi de yoktur.<sup>219</sup>

Hz. Peygamber’in Hz. Lût ile ilgili kullandığı ifadeler de pek çok toplumun kabile gücünü önemseydiğini ve bu gücün, caydırıcı bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir: “*Allah, Lût’a rahmet eylesin. O, çok güçlü bir desteğe dayandı. Bundan dolayı Allah, Lût’tan sonra gönderdiği her peygambere kabilesinden bir destek/zirve çıkardı.*”<sup>220</sup> Bu rivayetin zirve kelimesi yerine servet kelimesi kullanılmış şahitleri de bulunmaktadır. Bu ifade destek ve kalabalık güç manasında anlaşılmıştır.<sup>221</sup> Hadisin ifadesine göre hiçbir desteği olmayan Hz. Lût, en güçlü destek olan Allah’a dayanmıştır. Bundan dolayı Allah daha sonraki her peygamberi, kabilesinin en güçlü soyundan göndermiştir. Tıpkı bir duvarın varlığını köşesinden/rükn aldığı gibi kabile de o peygambere yardımcı olmuştur. Hz. Peygamber de hem Mekke hem de Medine döneminde akrabasının ve kavminin bir kısmından destek almakla birlikte, yakınları önemli ölçüde ona karşı zorbalık yapmış, hak ve adalet yerine kendi akrabalık çıkarlarını önceleme beklentisine girmiş, buna dair bir imkan elde edemeyince de onu dışlayıp eziyet etmişlerdir. O da bir tercih yapma durumunda kalması halinde dava arkadaşlarının desteğini tercih etmiştir.<sup>222</sup>

Hz. Peygamber atamalarda soyundan olan kişilere ayrıcalık tanımamıştır. O günkü toplumda statüsü çok düşük görülen ve azatlı bir köle olan Üsâme b. Zeyd’i (ö. 54/674) orduya komutan tayin etmiştir.<sup>223</sup> Bu suretle, kayırmacılığı değil ehliyet ve liyakati öncelemiştir. Bu uygulama aynı zamanda herhangi bir kabile ya da aşiret mensubunun diğerlerine karşı imtiyazlı hale gelmesine imkân bırakmamıştır.

### 3.4.2. Hizipçilik

Yönetim ahlakı açısından sorun teşkil eden alanlardan biri siyasi veya dini inanış ya da mezhebi görüş sebebiyle kayırmacılık yapılmasıdır. Hakka ve hukuka uygun olanı uygulamak yerine

---

<sup>217</sup> Bkz. el-Mâide 5/50.

<sup>218</sup> Bkz. es-Sâffât 37/133.

<sup>219</sup> Ömer Faruk Harman, “Lût”, *DİA*, XXVII/227-229.

<sup>220</sup> **Tirmizî**, “Tefsir”, 14.

<sup>221</sup> Taberî, **age**, XII/510.

<sup>222</sup> Mübârekfûrî, **Tuḥfetü’l-aḥvezî bi-şerḥi Câmi’i’t-Tirmizî**, (tahk. Abdurrahman Muhammed Osmân, Dâru’l-fikr ts., VIII/541.

<sup>223</sup> İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d, **eṭ-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ** (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968 II, 190.

kendi tarafında olanları korumayı önceleyen hizipçilik, toplumun belli kesimleri ile diğerleri arasında kopmalar yaşanmasına sebebiyet verebilecek fesat unsurlarındandır.

Kur'an'da belli bir düşünce, inanç ve görüş etrafında birleşen kimseler için “hizb” ve “şîa” kelimeleri kullanılmaktadır. Hizb, aralarında güçlü bağlar bulunan grup, zümre anlamına gelir.<sup>224</sup> “Sonra onları (ashâb-ı kehfî) uyandırdık ki, iki zümreden/hizbden hangisinin bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim.”<sup>225</sup> “Şeytan onları hakimiyeti altına alıp kendilerine Allah'ı anmayı unutturmuştur. İşte onlar şeytanın hizbi/tafında olanlardır. İyi bilin ki, şeytanın hizbi/tafında olanlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.”<sup>226</sup> gibi ayetlerde hizb kelimesinin bu anlamdaki kullanımlarını görmek mümkündür.

İslam dini insanlar arasındaki farklılıkları birer çeşitlilik olarak görmüş, bunların bir düşmanlık sebebi olmasına müsaade etmemiş, insanları değerler etrafında birleştirmiştir.<sup>227</sup> Belli bir mezhebe, fırkaya mensup olup da bu nedenle kendilerinin kayırılmasını talep eden kimselerden uzak olunması emredilmiştir. “Dinlerini darmadağın edip grup grup olan kimselerden olmayın. (Ki onlardan) her bir grup kendi katındaki (dinî anlayış) ile sevinip böbürlenmektedir.”<sup>228</sup> Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre Hz. Peygamber gönderilmeden evvel Mekke'de insanlar grup grup bölünmüş, hak dine uymak yerine her biri kendi liderinin dediğine tabi olmuş ve etrafında toplanmıştır. Her bir fırka da kendi düşüncesiyle iftihar etmeye başlamıştır.<sup>229</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) bu ayrışmanın beraberinde bir tür zihinsel körleşme doğurduğunu, her bir fırkanın kendi batılını hak, başkasının hakkını batıl görmeye başladığını, bunun da keyfiliğe yol açtığını belirtmektedir.<sup>230</sup> Taberî (ö. 310/923) ise Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinde meydana gelen firkalaşma ve mezhepleşmelerin doğurduğu sakıncalardan söz ettikten sonra, ortaya çıkan her bir mezhebin kendi görüşlerine sıkı sıkı tutunduğunu, onunla iftihar edip mutluluk duyduğunu, kendilerinin görüşlerinin kesin doğru olduğunu, başka fikirlerin ise böyle olmadığını düşündüğünü ifade etmektedir.<sup>231</sup>

Hizipçiliği anlatan diğer biri olan “şî'a” sözcüğü, tabi olmak, yayılmak, sınıf ve taraftar

---

<sup>224</sup> Râgıb el-İsfahânî, “h-z-b”, **el-Müfredât**, s. 231.

<sup>225</sup> el-Kehf 18/12.

<sup>226</sup> el-Mücâdele 58/19.

<sup>227</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/103.

<sup>228</sup> er-Rûm 30/32.

<sup>229</sup> Beyzâvî, **Envârü't-tenzîl**, IV/207.

<sup>230</sup> Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, III/479.

<sup>231</sup> Taberî, **Câmi'u'l-beyân**, XX/101.

anlamalarını ifade eder.<sup>232</sup> “Şüphesiz İbrâhim, Hz. Nûh’un şîasında/tafındadır.”<sup>233</sup> “Şüphe yok ki, Firavun yeryüzünde (ülkesinde) büyüklük taslamış ve ora halkını şîalara / sınıflara ayırmıştı.”<sup>234</sup> ayetlerinde bu anlamda kullanım örneklerine rastlanmaktadır.

Haklı ya da haksız olmadığına bakmaksızın sırf bir düşünce veya inanç grubuna mensup olduğu, (kendi şîasında bulunduğu) için bir kimseyi kayırıp kollamak Kur’an’da Hz. Mûsâ’nın anlatımıyla “şeytanın işi” olarak tanımlanmak suretiyle tenkit edilmiştir. Bu durum Hz. Mûsâ’nın peygamber olmadan önce karıştığı bir kavganın bahsedildiği ayetlerde şöyle yer almaktadır: “*Mûsâ halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Mûsâ, “Bu şeytanın işidir. O gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır” dedi.*”<sup>235</sup> Söz konusu ayette belli bir inanca, düşünceye ya da dine mensup olmak “şîa” olarak ifade edilmiştir. Beyzâvî, Mûsâ’nın İsrailoğullarının şîasından/fırkasından olan kişiyi korumak amacıyla kendi tarafına mensup olmayan bir Kıptî’ye müdahale ettiğini, Kıptî’nin öldüğünü, ancak Mûsâ’nın bunun bir haksızlık olduğunu fark ederek tevbe ve istiğfarda bulunduğunu anlatır.”<sup>236</sup>

Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere, haklardan yararlanılmasında inanç veya düşünce farklılığı nedeniyle ayrıcalıklı ve kayırıcı tutum sergilenmesi yönetimin ahlakiliğini tartışmaya açan bir tutumdur. Söz konusu yaklaşımlar, ehliyetli ve liyakatli insanların yerine siyasi veya mezhebi yakınlıklara göre istihdama yönelinmesine yol açacaktır. Bu durum ise yönetimin toplumda inşa etmesi gereken ıslah düzeni yerine ifsat düzeninin oluşmasına sebebiyet verecek, insanlar liyakatli olmak yerine belirli bir siyasi görüşün ya da inanç ve düşünce grubunun taraftarı tercih edecektir.

İslam dininin adalet ve hakkaniyet prensiplerine aykırı olan kayırmacılığın her çeşidi, güveni ortadan kaldırır, toplumsal huzuru bozar, her alanda hak ihlallerine neden olur. İnsanların görevin gerektirdiği yeterlikleri edinmek yerine dostluk, akrabalık, hemşehrilik, siyasi veya ideolojik görüş birliği, mezhep veya tarikat birliği gibi ilişkilerle kamu imkanlarından yararlanma yollarına başvurmaları halinde, bu kimseler üstlendikleri işi hakkıyla yürütemeyecekleri için, her şeyin düzeni kısa sürede bozulur, huzursuzluklar başlar, insanlar arasında güven duygusu zayıflar, hak ve adalet beklentisi ortadan kalkar ve neticede toplumsal bozulma meydana gelir. Adalet ve eşitliğin sağlandığı toplumlarda ise toplumun fertleri arasında kardeşlik ve fedakârlık yeşereceğinden toplumsal düzen ve

---

<sup>232</sup> Râgıb el-İsfahânî, “ş-y-a”, **el-Müfredât**, s. 470.

<sup>233</sup> es-Sâffât 37/83.

<sup>234</sup> el-Kasas 28/4.

<sup>235</sup> el-Kasas 28/15.

<sup>236</sup> Beyzâvî, **Envârü’t-tenzîl**, IV/174.

istikrar hasıl olur.



## SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, son ilahi vahiy olarak hayatın farklı alanlarına dair ilkeleri ortaya koyduğu gibi yönetime, ahlaka ve bu ikisi arasındaki ilişkiye dair prensipleri de belirlemiştir. Bu prensipler bazen yönetici peygamberlerin hayatı üzerinden, bazen doğrudan yönetime ve yöneticiye yönelik emirlerle bazen ise ahlaka dair genel hükümlerle ortaya konmuştur.

Şunu ifade etmek gerekir ki Kur'an âyetlerinden ve peygamberlerin hayatlarını içeren kıssalardaki kesitlerden hareketle yönetime dair temel kavramları tespit ve tetkik etmek mümkün olduğu gibi, bunların günümüz dünyasına nasıl uyarlanacağı konusunda tezler geliştirmek de mümkündür.

Sanayileşmeyle birlikte insanların büyük mekanlarda, toplu şekillerde ve tanımlı mesai saatleri içerisinde çalışmaya başlamaları kamusal çalışma düzenini de etkilemiş, kalabalıkların belirli mekanlarda ve aynı zaman dilimleri içerisinde kolektif çalışma düzeni içerisinde iken ortaya çıkan ihtiyaçlar ve sorunlar, etik tartışmalarına da kapı aralamıştır. Yakın çağda dünya üzerinde meydana gelen ve ardı sıra devam eden küresel ölçekteki toplumsal değişim hareketleri toplumları daha adil ve hakkaniyetli yönetim modeli konusunda yeni arayışlara itmiş, geliştirilen beşeri yönetim anlayışları ise tüm iyileştirme çabalarına karşın toplumların tam manasıyla benimsedikleri bir karaktere henüz bürünememiştir. Benzer sebeplerle, eş zamanlı olarak İslam dünyasında da Kur'an'ın yönetim anlayışına dair araştırmalar yaygınlaşmış, Kur'an'la hayat ve toplum düzeni arasındaki ilişkinin doğru temeller üzerine inşa edilmesi gayretleri artmıştır. Mısır, Pakistan, Hindistan gibi ülkelerde başlayan yeni siyasi çözüm arayışlarına dair söylemler, Müslümanların görece yoksunluklarının da etkisiyle zaman zaman tepkisel çözüm yaklaşımlarını üretmiştir. Bu coğrafyalarda ortaya konan teoriler, tercüme yoluyla Türkiye'de de benzer gündemlerin oluşmasına ve muhtelif arayışların başlamasına sebebiyet vermiştir. Daha çok sosyo ekonomik geri kalmışlığa ve kaybedilen savaflara istinaden oluşan savunmacı zihinsel atmosferin ürünü olarak gelişen bu çözümler, inşa edicilikten uzak kalmış ve tepkisellikle muallel alternatifler, uygulanabilirlik yönünden yeterli olamamıştır. Günümüzde Müslümanların yönetimle Kur'an'ın ahlaki değerleri arasında tepkisellikten sıyrılmış daha rasyonel bir bağ kurma çabası içerisinde oldukları söylenebilir. Bununla beraber, gerek ülkemizde gerekse Müslüman coğrafyanın genelinde yönetim ahlakı veya ahlaklı yönetim modeli alanında yapılan çalışmaların niceliği ve niteliği çağın beklentilerinden oldukça uzaktır.

Esasen biraz daha geriye dönüp İslam düşünce ve medeniyetinin gelişim serüvenine bakıldığında, yönetim ve ahlak ilişkisinin özellikle yönetimlerin toplumların beklentilerinden uzaklaştığı dönemlerde tartışma konusu olmaya başladığı, yöneticilerde aranan ahlaki kriterleri anlatan eserlerin kaleme alındığı ve yönetim kavramlarına dair yaklaşımlar geliştirildiği görülmektedir. Nasihatnameler ve siyasetnamelerle birlikte sistematik hale gelmeye başlayan yönetimde etik arayışları, Müslümanların her dönemde, yaşadıkları hayat ile kendilerine rehber edindikleri Kur'an arasında bir



bağ kurma çabası içerisinde olduklarının da bir göstergesidir.

Kur'an, bireyin, ailenin, toplumun ve devletin yönetilmesi meselesini dini ve ahlaki bir çerçevede ortaya koymuş, böylelikle bireyden devlete, toplumdan çevreye bir ıslah düzeni inşa etmeye çalışmıştır. Bu ıslah düzeni yalın bir amaç ve söylem değil, içerisinde prensipleri, değerleri, emirleri ve yasakları barındıran ilkesel ve somut bir düzendir. Ahlaki değerlere dayalı olarak kurgulanan ıslah düzeni peygamberlerin örnek hayatlarından aktarılan kıssalarla anlaşılır hale getirilmiştir. Hz. Peygamber de Kur'an'da ortaya konan ahlaki yönetim ilkelerini hayatın tüm alanlarına uygulayacak, denetleyecek ve sorgulayacak şekilde beyanlarda bulunmuş ve uygulamalar yapmıştır. Sünnetin bu konudaki örnekleri günümüzde çağdaş yönetim etiği arayışlarının da ilerisinde ahlaki bir bakış açısı ve hem vicdani, hem de hukuki bir perspektif sunmaktadır.

İlk insandan itibaren, tarihin her döneminde ve günümüzde, Allah'ın yeryüzünün dengesi açısından insanlara vermiş olduğu nimetlerden olan yönetme imkan ve kapasitesini kötüye kullananlar olmuş, bunun neticesinde tarihin hemen her döneminde ıslah ve huzur düzeninin karşısında ifsat ve nifak düzeni varlığını sürdürmüştür. Yeryüzünde fesadı, zulmü, fitneyi ve bozgunculuğu yayarak, kendi çıkarları uğruna yaşadığımız dünyayı helak etmekten çekinmeyen yozlaşmış yöneticiler, sadece insanlara zarar vermemiş, hukuk sisteminden ekolojiye, iktisadi sistemden sosyal düzene her alanda ifsadı normalleştirmeye cür'et etmişlerdir. Bu teşebbüsün ve fasit mücadelenin çıkış noktası ise insanın bencilliği, kibri, çıkarıcılığı, tamahkarlığı ve doyumsuzluğu olmuştur. Tüm bu insani ve toplumsal yanlış yönelimlerin önünde durabilmek için yönetim ahlaki meselesinin en kapsamlı ve detaylı şekilde ele alınıp incelenmesine ve insanlığı yozlaşmaya, toplumu ve tabiatı da yok olmaya doğru sürükleyen sistematik ifsat yoğunluğunun ıslahı için ilmi ve akademik verilerin oluşturulmasına ihtiyaç vardır. Doğru bir pratiğin sağlıklı verilerle oluşturulmuş bilimsel yaklaşımların üzerinde inşa edilebileceği ise bilinen bir gerçektir.

Yaşadığımız çağ, doğu / batı, inanç / inançsızlık, normlar / kuralsızlıklar, sorumluluklar / özgürlükler, haklar / yetkiler gibi pek çok alanda tartışmalara neden olmakta, dünya nüfusunda meydana gelen artışlara nispeten gittikçe azalan doğal kaynakların tükenişi endişesiyle birlikte kaynakların bölüşümü meselesi diğer pek çok konunun nedenini teşkil etmektedir. Nitekim çağımızda gelir adaleti, sosyal adalet, cinsiyet adaleti, sınıfsal adalet, eşit ve adil paylaşım, var olan kaynakların korunması gibi pek çok mesele insanlığın ortak sorunları olarak her geçen gün daha güçlü şekilde dillendirilmektedir. Kuşkusuz bu sorunların çözümünde öncelikle tesis edilmesi gereken, ahlaki ilkeleri esas alan, nesnel prensiplere ve kriterlere dayalı, herkesi eşit gören, kuralların herkes için uygulanabildiği, şeffaf, denetlenebilir ve dolayısıyla hesap verebilir yönetim sistemleri inşa etmektir.

Kur'an'ın ayetlerine bakıldığında, vahyin amaçlarından birinin, yukarıda saydığımız sorunlarla başa çıkmak, fesat ve zulüm düzenine karşı ıslah, istikamet ve adalet düzeninin inşa etmek

olduğunu söyleyebiliriz. Bu amaca matuf hükümler içeren Kur'an, sadece inanca hitap etmemiş, yönetimin müesseseseleşmesiyle ilgili kurumsal yapılara ait kavramlara da yer vermiştir. Bu durum, Kur'an'ın yönetim olgusunu ve yönetimin ahlaki değerler çerçevesinde inşa edilip korunmasını ana konular arasında gördüğüne işaret etmektedir. Toplumun yönetime katılımını ifade eden biat ve şûra gibi ilkelerin yanı sıra, hesap verebilir bir yönetim inşası için denetim, kontrol ve hesap verme prensiplerinin ön plana çıkarılması, zulmün, keyfiliğin, iltimasın, ayrımcılık ve hukuksuzluk içeren her türlü davranış ve uygulamanın yasaklanıp bir ahlak ve inanç problemi olarak zikredilmesi, Kur'an'ın bu konularla ilgili yaklaşımını belirgin hale getirmektedir.

Bireyden aileye, mikro gruplardan sosyal kitlelere, cemiyetlerden devlete, her kademedede ve her alanda adalet prensibini nizam-ı alem / evrenin denge ölçüsü olarak gören Kur'an, hukukilik zemininde, hakkaniyete ve merhamete dayalı, ehliyeti ve liyakati vazgeçilmez bulan sübjektiflikten uzak bir yönetim sistemini dinin gerçekleştirmek istediği gayeler açısından elzem kılmıştır. Böyle bir sistemin inşası dini, vicdani ve toplumsal bir sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. İyi planlanmış ve uygulama adımları doğru tanımlanmış bir sistemin dürüst, güvenilir ve hesap vermeye açık zihinlere sahip yöneticilerle inşa edilebileceğini gösteren Kur'an, bu bilinci iman ve ölümden sonra hesap verme şuuruyla pekiştirmiştir.

Kur'an'ın inşa etmek istediği ahlaklı yönetim sisteminin temel gayelerinden biri toplumun ve kamunun ortak menfaatlerini korumak, geliştirmek ve herkesin kamu imkanlarından dengeli, ölçülü, eşit ve adil bir şekilde yararlanmasını sağlamaktır. Böylelikle yönetim organı, belirli kişi, grup, zümre, aile, cemiyet, mezhep, siyasi görüş gibi dar bir çerçevedeki kimselere hizmet eden bir araç değil, toplumun tüm fertlerine kamu imkanlarına ulaşma ve faydalanma imkanını sağlayan bir vesiledir. Bu yönüyle Kur'an'ın ortaya koyduğu ahlaklı yönetim sistemi, toplumdaki her bireyi diğerlerine göre eşit, vazgeçilmez, hakları devredilmez, korunmuş ve saygın görür.

Hız. Peygamberin siyerine de bakıldığında, onun nübüvvet mücadelesinin başından sonuna kadar insanların temel hak ve hürriyetlerinin güven altında olduğu, kamu imkanlarından herkesin adil bir şekilde yararlandığı, hukukun önünde herkesin eşit olduğu, insanların sınıfsal, toplumsal, bireysel nitelikleri itibarıyla ayrıma tabi tutulmadığı, herkesin yaptığı davranışları ve beyanları sebebiyle hesap verebilir olduğu, kimsenin hukuktan müstesna yahut hukukun üstünde olmadığı, eş, dost, akraba, hizip, kavim, kabile gibi mensubiyetlerin herhangi bir kimseye iltimas hakkı doğurmadığı bir ıslah düzeni inşa etmekten ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Onun mücadelesi bir yandan ahlaki niteliklere dayalı bir sistem inşa etmek olurken, diğer yandan bu sistemin toplumsal katmanlarda benimsenmesi için müesseseseleşme çabaları olmuştur. Nitekim O, bizzat tüm işlerinde toplumsal katılımı esas aldığı gibi, yönetsel uygulamaların şeffaflığı ve denetlenebilirliği konusunda da somut adımlar atmıştır.

Hız. Peygamber'den sonra Müslüman toplumda yönetim erkinin nasıl oluşturulacağı ve

yönetim sistemlerinin nasıl şekillendirileceği meselesi dinamik şekilde tartışılmış, bu tartışmalar beraberinde itikadi, fıkhi, siyasi ayrışmaları da getirmiştir. Bu durum yönetimin ahlakiliği meselesinin İslam dini açısından üzerinde durulması gereken önemli bir alan olduğunu göstermektedir. Yönetimin ahlaki ilkelerle ilişkisinin varlığı ya da yokluğu, güçlü olması ya da zayıf olması, Müslüman toplumun geleceğini şekillendirebilecek bir meseledir.

Tezimizde yönetimin ahlaki ilkeleri ele alınıp değerlendirilmiş olmakla birlikte yönetimin tüm alanlarına dair ahlaki prensiplerin ve etik değerlerin Kur'an açısından ayrı ayrı ele alınamamıştır. Çünkü yönetimin alt başlıkları altında yer alan ve hayatın dört bir yanına yayılan pratik alanların hepsini kapsayacak şekilde ahlaki bir sistemin inşa edilebilmesi için daha fazla alan araştırmasının yapılmasına ve her bir alanda detaylara inilmesine ihtiyaç duyulduğu tarafımızca düşünülmüştür.

Öte yandan, İslam tarihinin farklı dönemlerinde, farklı coğrafyalarda, Abbasiler, Emeviler Selçuklular, Osmanlılar gibi devletler ile günümüz Müslüman coğrafyasında kurulu bulunan ülkelerde yönetim ahlaki pratiklerinin gelişiminin hangi seviyede olduğu hususu, ileriye dönük projeksiyonlar açısından çok önemlidir. Bununla birlikte söz konusu araştırmaların Tefsir'den ziyade İslam Tarihi ve Din Sosyolojisi alanlarıyla ilgili olabileceği düşünülmüş ve incelenmemiştir.

Yönetim ahlakı ile ilgili ilkeleri Kur'an perspektifinden detaylı bir içimde ele almak, elbette önemli veriler sunmaktadır. Ancak İslam dininin sahih bir dini hayat yaşamak için gerekli gördüğü yönetim sisteminin tam olarak nasıl pratik hale getirileceği de araştırılmaya muhtaç önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Örneğin katılımcılık prensibi dini ve ahlaki açıdan sağlanması gereken önemli bir husus olarak hangi kanunlar, kurumlar ve alt düzenlemeler ile hayata geçirilecektir? Bu kurumların tanımlamalarının yapılması, sistematize edilmesi ve sürdürülebilirliği sağlanmadıkça, Kur'an'ın yönetim ahlakına dair prensipleri yaşadığımız hayata yansıyamayacaktır. Bu nedenle yönetim ahlaki ilkelerini gözetmek suretiyle yasa, müessese ve uygulama düzleminde pratik önerilerin ve çözümlerin geliştirilmesi gerekmektedir.

Yönetim ahlakı meselesinde özellikle kamu yönetiminde ahlaki ilkeler, yasama, yürütme ve yargı sisteminde ahlaki ilkeler, iş hayatında ahlaki ilkeler, eğitimde ahlaki ilkeler, kültür ve sanat alanında ahlaki ilkeler, sağlıkta ve sosyal hayatta ahlaki ilkeler, iktisadi yönetimde ahlaki ilkeler vb. pek çok alanda ilmi ve akademik çalışmaların artırılması, Kur'an'ın inşa etmek istediği ıslah, istikamet ve adalet düzeninin tesisine katkı sağlayacaktır.

Bu vesileyle, Kur'an'ın yönetim ahlakı alanındaki yaklaşımını ele almak üzere hazırladığım bu tezin, araştırmacılara ve okuyuculara fayda sağlamasını diliyor, hayırlara vesile kılmasını Yüce Allah'tan niyaz ediyorum.

## KAYNAKÇA

Ateş Hamza, Buyruk, Gökçe Ceren. “Bir İyi Yönetişim İlkesi Olarak Katılımcılık ve Türk Kamu Yönetiminde Katılımcılığın Konumu”, *Ombudsman Akademik*, 2018 Yılı Özel Sayı/Kamu Hizmetlerinde İyi Yönetim İlkeleri, 81-89.

Abbas, Rana Zamin; Gondal, Ishtiaq Ahmad; Junaid, Muhammad Rizwan; Rana, Ghulam Ahmad; Aslam, Tahseen Mahmood. “Managerial Ethics in Islamic Framework”, *International Journal of Business and Social Science*, 2012, Vol. 3, No. 7, 101-115.

Abdürrezzâk b. Hemmam es-San‘ânî. *el-Muşannef*, (thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

Açıkel, Yusuf. “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajlarından “Adalet” Prensibi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VI. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2003.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. “Siyâsetnâme”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 306-308.

Adevî, Abdullah b. Nasr b. Abdillâh, Ebü’n-Necîb Celalüddîn. *Nihâyetü’r-rütbeti’z-zarîfe fî talebi’l-hisbeti’s-şerîfe*, Lecnetü’t-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr, ts.

Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1995.

Ahmed Muhtar, Abdülhamîd Ömer. *Mu‘cemü’l-luğati’l-Arabî el-mu‘âşır*, ‘Âlemü’l-kütüb, Kahire 2008.

Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*, II. Basım, İstanbul 2016.

Aksoy, Abdulkadir. “Yönetim Ahlakı Bağlamında Osmanlı Siyasetnamelerinin İncelenmesi”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Sakarya 2019.

Ali el-Kârî. Muhammed Ebü’l-Hasan Nûreddîn Molla el-Herevî. *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-Meşâbih*, I. Basım, Dârü’l-fikr, Beyrut 2002.

Ali Haydar Hoca Emin Efendi. *Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Mecelleti’l-aḥkâm*, I. Basım, Dârü’l-cil, 1991.

Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûḥu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur‘ânî’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-meşânî*, (Thk. Ali Abdülbârî Atiyye), I. Basım, Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1994.

Âmidî, Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-İḥkâm fî uşûli’l-aḥkâm*, (Thk. Saîd el-Cemîlî), Dârü’l-kutubi’l-Arabî, Beyrut 1404.

Apaydın, Yunus. “Velâyet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XXXIII/15-19.

Arafa, Mohamed A. “Corruption and Bribery in Islamic Law: Are Islamic Ideals Being Met in Practice?”, *Annual Survey of International & Comparative Law*, c. 18, 2012.

Asencio, Hugo D. “The Effect of Ethical Leadership on Bribing and Favoritism: A Field Research Study”, *Public Integrity*, American Society for Public Administration, 2019:21 s. 263-285.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, (Ta'lik; Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Dârü'l-ma'rife, Beyrut ts.

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luḡaviyye*, (Thk: Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2013.

Ateş, Hamza; Oral, Bülent. “Kamu Yönetiminde Etik: Kültürel Temeller ve “Örgütsel Ruhçuluk” Kuramı Ekseninde Bir Analiz”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2003/1, 55-71.

Avcı, Casim. “Hilafet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 539-546.

Avde, Abdülkadir. *el-İslâm ve evdâunâ es-siyâsiyye*, 1981 Beyrut.

Aydın, Mehmet Akif. “İmâmet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII/203-207.

Aydınlı, Abdullah. “İbn Ümmü Mektûm”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, XX, 434-435.

Bardakoğlu, Ali. “Hak”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV/139-151.

Bayram, Ahmet Kemal. “Modern Zamanlarda Etik ve Siyasal Değerler”, *Değerler Eğitim Merkezi Dergisi*, Yıl: 2, Sayı:5, 6-23.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân / Tefsîrû'l-Begavî*, (Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî), Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, Beyrut 1999.

.....*Şerhu's-sünne*, (Thk. Şuayb el-Arnaût), el-Mektebü'l-İslâmî, II. Basım, 1983.

Behî, Muhammed. *Min Mefâhîmi'l-Kur'ân fî'l-'akāde ve's-sülûk*, I. Basım, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1973.

Bekiroğlu, Haydar. “İslâm Düşünce ve Medeniyetinde Yönetim-Ahlâk İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, 53/3, 103-133, Ankara 2017, 103 - 133.

..... “Kur'an Perspektifinden Kadın, Kariyer ve Aile Dengesi”, *Sosyal Yaşam ve Kadın*, Konya 2016.

Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-feth. “Hüküm”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII/466.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horâsânî. *el-Âdâb*, I. Basım, Beyrut 1988.

..... *Şu'abü'l-îmân*, (Thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî) Mektebetü'r-rüşd, I. Basım, Hindistan 2003.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, I. Basım, Beyrut 1997.

Bikâî, Ebu Bekr İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât b. Ali. *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyyât*

ve 's-süver, Dârü'l-kütübi'l-İslâmi, Kahire ts.

Birlik, Vehip. "Platon ve Aristoteles'in Erdem Anlayışının Akıl Bilgi ve Mutluluk İle Olan İlişkisinin Karşılaştırılması", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 2013.

Boynukalın Ertuğrul, "Makâsîdü'ş-şerîa", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 423-427.

Bozkurt, Nebi. "İltimas", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 154.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u'ş-şâhih*, İstanbul 1315.

Bulut, Ali. "Kur'an'da Emanet Kavramı", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Isparta 2002.

Cabiri, Muhammed Abid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Ankara 2001.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Atlî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1405.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh fî'l-luğa*, (Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dârü'l-ilm, Beyrut 1987.

Chandio, Abdul Rahim; Brohi, Iqbal Ameen; Ahmed, Sohail; Manzoor, Ali; Gadhi, Ghulam Nabi. "Administrative Ethics With Special Reference To Islam", *Global Scientific Journals*, Volume 7, Issue 7, July 2019, 913 - 923.

Cüleynid, Muhammed Seyyid. *el-Vahy ve'l-insân*, Daru Kuba, Kahire, ts.

Cürçânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1983.

Çağrıçı, Mustafa. "Ahlâk", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, II/1-9.

..... Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı, İstanbul 2017.

..... "Ahlâkî Müeyyide", *İslam Ahlâkı, Temel Konular, Güncel Yorumlar*, (Edt: M. Ş. Aydın, A. H. Adanalı), 1. Basım, İstanbul 2014.

..... "Asabiyet", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III/453-455.

..... "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI/138-141.

..... "Mâverdi'ye Göre Yönetim Ahlakı", *Din ve Hayat, İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 10. sayı, İstanbul 2010, s. 24-29.

..... "Sâlih", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, 31-32.

..... "Tedbirü'l-Medine", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XXXX/259-260.

Çalık, Kadir. "Kamu Yönetiminde Etik Değerlerden Sapma", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2012.

- Çınar, Aliye. “Din, Ahlak ve Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, 2005, cilt: I, sayı: 3, 73 - 88.
- Çilingir, Lokman. *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Ankara 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *el-Müsned (es-Sünen)*, (Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), I. Basım, Dârü'l-muğnî, Riyad 2000.
- Daşdemir, Yavuz. “Platon’da Yönetim Ahlakı”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erzurum 2018.
- Davis, Brenda. *Corruption : Political, Economic and Social Issues*, New York 2016.
- Demîcî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman. *el-İmâmetü 'l-'uzmâ 'inde ehli's-sünneti ve 'l-cema'a*, Riyad 1987.
- Demir, Osman. “Vicdan”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXIII, 101-102
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi 'l-bâliğa*, tahk. Seyyid Sâbık, Dârü'l-cîl, Beyrut 2005.
- Dilek, Serkan; Özdirek, Recep; Keskingöz, Hayrettin. “Kayırmacılık Kavramının İslam Ekonomisi Bağlamında İncelenmesi” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8 (4), 3186 - 3210.
- Diraz, Muhammed Abdullah. *Düstûru 'l-ahlâk fî 'l-Kur'ân*, (Trc. Abdussabur Şâhin), X. Basım, Beyrut 1998.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “Örf”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 87-93.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, (Thk. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 2009.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü 'l-muḥîṭ*, (thk. Sıdkı Muhammed Cemîl), Beyrut 1999.
- Ebüssuûd Efendi, Şeyhülislam. *İrşâdü 'l-'akli's-selîm ilâ mezâya 'l-Kitâbi 'l-Kerîm*, Dârü ihyâi't-türâsi 'l-'arabî, Beyrut ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1935.
- Erkal, Mehmet. “Âmil”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, 58-60.
- Eryılmaz, Bilal. “Etik Kültürü Geliştirmek”, *Türk İdare Dergisi*, Sayı:459, Ankara, 2008, 1 - 12.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories In Islam*, Leiden 1991.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ. *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, Beyrut, 2000.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh ed-Deylemî. *Me'âni 'l-Kur'ân*, (Thk: Muhammed Alî en-Neccâr), Dârü'l-Mısriyye, Mısır ts.
- Fuad 'Abdunna'im Ahmed, *Şeyhu 'l-İslâm İbn Teymiyye vel 'l-velâyetü's-siyasiyyeti 'l-kübrâ*, Riyad 1997.

Fukuyama, Francis. *Güven-Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, (Çev: Ahmet Buğdaycı), İstanbul 2000.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, el-Matba'atu'l-emîriyye, Bolak 1322.

.....et-Tibrü'l-mesbûk fî Naşîhati'l-mülûk, Beyrut 1988.

Geddes, Bruce H. "Integrity or Compliance Based Ethics: Which Is Better for Today's Business?", *Open Journal of Business and Management*, 2017, 420 - 429.

Gökâlp, Ziya. "Fıkıh ve İctimâiyât", (yayıma hazırlayan: Adem Efe), *İslâm Mecmuası*, Yıl:1, Sayı:2, Şubat 1914, s.40-44.

Gönenç, Levent. "Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi" *Anayasa Mahkemesinin Kuruluşunun 60. Yılı Anısına 60 Yıl 60 Makale*, 821 - 840, Ankara 2022.

Gönülaçar, Şener. *Etik İlkeler ve İhlaller*, Ankara 2019.

Görgülü, Ülfet. "Kadınların Kamu İdareciliği Bağlamında Nisâ Suresi 34'üncü Ayete Analitik Bir Yaklaşım", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013/21, 383 - 394.

Gözler, Kemal. *İdâre Hukuku*, 2003.

Gözübüyük, A. Şeref, *Yönetim Hukuku*, Ankara 1999.

Güler, İlhamî. *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği*, Ankara 2013.

Günay, Hacı Mehmet. "Hima", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 52-55.

Güner, Ahmet. "Melik" *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIX- 51-53.

Güven, Mehmet. "Kur'an'da Emanet ve Ehliyet Kavramları", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Bursa 2001.

Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek 'ale's-Şaîhîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Halebî, Semîn. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, Dârü'l-kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Hamidulah, Muhammed el-Haydarâbâdî el-Hindî. *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside*, Dârü'n-nefâis, Beyrut 1986.

Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *Mefâtîhu'l-'ulûm*, (Thk. İbrâhim el-Ebyârî), II. Basım, Dârü'l-kitâb el-Arabî.

Harman, Ömer Faruk. "Lût", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 227-229.

Harrâz, Halid b. Cum'a b. Osman, *Mevsû'atü'l-ahlâk*, Kuveyt 2009.

Hatipoğlu, Osman. "Kamu Yönetiminde Liyakat Kısı Uygulamalar: Kamu Etiği Kuramlarına Göre Bir Değerlendirme", *Akademik Hassasiyetler/The Academic Elegance*, Yıl: 2019, Cilt: 6, Sayı: 12, 269 - 290.

Hayrbeytî, Mahmûd b. İsmâil b. İbrâhim b. Mîkâil. *Dürretü'l-ğarra fî naşîhati's-selâtin ve'l-*



*kuḍāt ve'l-umerâ*, Riyad ts.

Helal Uddin, Hafij Ullah, Musharof Hossain, "An Overview on the Basics of Islamic Audit", *European Journal of Business and Management*, Vol.5, No.28, 2013, 9 - 17.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâ'idî İbn Hibbân*, (Thk: Hüseyin Süleym Esed ed-Dârânî), Dimaşk 1992.

Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*, Londra 1973.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 2011.

İbn 'Âşûr, Tâhir. *Maḳâşidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, (tahk. Muhammed et-Tâhir el-Misâvî), Ürdün 2001.

..... *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Abdüsselâm, İzzeddin, Ebû Muhammed es-Sülemî ed-Dimaşkî İzz b. Abdisselâm, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâlihi'l-enâm*, Dâru'l-kalem, Dimaşk ts.

İbn Atiyye, Kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atiyye el Muharibî el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, (Thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed), Beyrut 2001.

İbn Cüzey el-Girnâtî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li 'Ulûmi't-tenzîl*, el-Müntedâ'l-İslâmî, Şârika 2012.

İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmî er-Râzî, *Tefsîrü'l-Ḳur'ânî'l-'azîm*, (thk. Es'ad Muhammed et-Tîb), Suudi Arabistan 1998.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü meḳâyîsi'l-luḡa*, (Thk. Abdüsselâm M. Hârûn), Dâru'l-fikr, 1979.

İbn Ferhûn, İbrâhim b. Alî b. Muhammed Burhânüdd'in el-Ya'merî. *Tebşîratü'l-ḥükkâm fî uşûli'l-aḳziye ve menâhici'l-aḥkâm*, Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1986.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *el-Muḳaddime*, (Thk: Abdullah Muhammed Derviş), Dimeşk 2004.

İbn Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-siḳât*, (tahk. Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî en-Nakşibendî), Haydarâbâd 1973.

..... *Şaḥîhu İbn Hibbân*, Beyrut 1988.

İbn İshak b. Yesar. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Beyrut, 2009.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî. *Tefsîrü'l-Ḳur'ânî'l-'azîm*, (Thk: Sâmi b. Muhammed Selâme), Dâru Taybe li'n-Neşr, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*,

(Nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1978.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*, (Nşr. M. Mustafâ el-A‘zamî), Riyad 1983.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-‘Arab*, Beyrut ts.

İbn Müberred, Yûsuf b. Hasan b. Ahmed b. Hasan İbn Abdi'l-Hâdî es-Sâlihî. *İzâhu turuķi'l-istikâme fî beyâni aḥkâmi'l-velâye ve'l-imâme*, Suriye 2011.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, Beyrut 1982.

İbn Sa‘d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa‘d b. Menî‘ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdi'l-Halîm İbn Teymiyye el-Harrânî. *el-‘Aḳîdetü'l-Vâsiṭiyye*, (Thk: Abrurrahman b. Salih es-Südeys), III. Basım, 2011.

.....*el-İmân*, (Thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî), Ürdün 1996.

.....*es-Siyâsetü's-şer‘iyye fî işlâhi'r-râ‘i ve'r-ra‘iyye*, Suudi Arabistan 1987.

.....*Mecmû‘u fetâvâ*, (Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım) Medine 2004.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Aḥkâmü'l-Kur‘ân*, Beyrut 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'l-a‘yûni'n-nevâzır fî ‘ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ‘ir*, Beyrut 1984.

İbnü'l-Ezrak Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Esbahî el-Mâlekî el-Gırnâtî. *Bedâ‘i‘u’s-silk fî ṭabâ‘i‘i'l-mülk*, (Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr) Irak ts.

İsfehânî, Râgıb, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur‘ân*, (Thk: Safvân Adnân ed-Dâvudî), Beyrut 1991.

Kal‘acî, Muhammed Revas. *Mu‘cemu lügati'l-fukahâ*, Beyrut 1996.

Kalfa, Ceren; Atay, Faruk. “Yönetişim: Devlet toplum ilişkilerinde Yeni Bir Aşama”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 17, Sayı 3, 2008 229 - 240.

Kalkaşandî, Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî. *Me‘âşirü'l-inâfe fî me‘âlimi'l-hilâfe*, (Thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kuveyt 1985.

Kamu Görevlileri Etik Kurulu, *Açıklamalarla Etik Davranış İlkeleri*, Mayıs 2004.

Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur‘an‘da Adalet Psikolojisi -Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler”, *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2012, 61 - 105.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkı. *Meḥâsinü't-te‘vîl*, Beyrut 2003.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî ‘alâ Şahîhi'l-Buḥârî*, Beyrut 2005.

Kettânî, Muhammed Abdülhayy b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasanî el-İdrîsî. *et-Terâtîbü'l-idâriyye ve'l-'amâlât ve's-şînâ'ât ve'l-metâcir ve'l-hâletü'l-'ilmiyye elletî kânet 'alâ 'ahdi te'sisi'l-medeniyyeti'l-İslâmiyye fî'l-Medîneti'l-münevvereti'l-'aliyye*, (Thk. Abdullah Hâlidî) Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, Beyrut 1937.

Kiyâ el-Herrâsî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, (Thk. Mûsa Muhammed Alî, İzzet İd Atiyye) Beyrut 1985.

Köktaş, Yavuz. "Hadîslerde Geçen "Sultan" Kelimesine Dair", *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı:9, Ocak-Haziran 2008, 230 - 231.

Kummî, Nizâmüddîn Hasan b. Muahmmmed b. Hüseyin en-Nisâbü'rî. *Ġarâ'ibü'l-Ḳur'ân ve reġâ'ibü'l-furḳân*, Beyrut 1995.

Kûrânî, Ahmed b. İsmâîl b. Osman b. Muhammed. *el-Kevserü'l-'ârî ilâ riyâdi aḥâdisi'l-Buḥârî*, Beyrut 2008.

Kureşî, Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Me'âlimü'l-ḳurbe fî talebi'l-hisbe*, Dârü'l-fünûn, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, (Thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî), Kâhire 1964.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Leḡâ'ifü'l-işârât*, (Thk: İbrâhim Bisyûnî), el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, Mısır ts..

Kutluer, İlhan. "Düşünme", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 53-57.

..... "Hikmet", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 503-511.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaṭṭa'*, (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1999.

Maroth, Miklos. *Muslim Political Theory- A Comparative Terminological Investigation*, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2010.

Martı, Huriye. "Toplumsal Cinsiyet Tablosunda Perspektifin Eşitlikten Adalet Kayışı - Dinî Referanslar Eşliğinde Bir Okuma Denemesi", *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 01, 2015, 134 - 149.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân / Te'vîlâtü ehli's-sünne*, (Thk. Mecdî Basellûm), Beyrut 2005.

Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Aḥkâmü's-sultânîyye*, Dârü'l-hadîs, Kâhire ts.

.....*Dürerü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk*, (Thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Dârü'l-vatan,

Riyad ts.

..... *Tefsîrû'l-Ḳur'ân (en-Nüket ve'l- 'uyûn)*, Beyrut 1992.

..... *Teshîlû'n-naẓar ve ta'cîlû'z-ẓafer*, (Thk. Muhyi Hilal es-Sercân, Hasan es-Saâtî), Beyrut 1982.

Menzel, Donald C. *Ethics Management for Public Administrators: Leading and Building Organizations of Integrity*, New York, 2012.

Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l-Merâgî*, Kâhire 1946.

*Mevsû'atû'l-fîkhiyye*, Kuveyt 2006.

Miller Jr. Stephen J. McNamee dan Robert K. *The Meritocracy Myth*, Plymouth 2004.

Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrû'l-kebîr / Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Kâhire 1989.

Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-aḥveẓî bi-şerḥi Câmi 'i't-Tirmizî*, (Thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, Dâru'l-fîkr ts.

Münâvî, Muhammed Abdürreâûf. *Feyzü'l-ḳadîr şerḥu'l-Câmi 'i'ş-şagîr*, Mısır 1937.

Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Tergîb ve't-terhîb*, Beyrut 1997.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u'ş-şahîḥ (Şahîḥ-i Müslim)*, (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Kahire 1956.

Müzcâcî, Ahmed b. Dâvûd el-Eş'arî. *Mukaddime fî'l-idâreti'l-İslâmiyye*, Cidde 2000.

Müzhirî, Hüseyin b. Mahmûd b. Hasan Müzhirü'd-Dîn ez-Zeydânî el-Kûfî. *el-Mefâtîḥ fî şerḥi (ḥalli) 'l-Meşâbilḥ*, Kuveyt 2012.

Myint, U. "Corruption: Causes, Consequences and Cures" *Asia-Pacific Development Journal*, Sayı: 7, Aralık 2000, 33 - 58.

Nalcı Arıbaş, Nazlı. "Kamuda Stratejik Planlamanın "Katılımcılık" Boyutu", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 4:1, 2013, 80-100.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*, (Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1988.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Hafîzü'ddîn. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, (Thk: Yûsuf Ali Bedevî), Beyrut 1998.

Okumuş, Ejder. "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Mart 2005, Sayı: 5, 45-50.

Öğüt, Salim. "Emir", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 119-121.

Önder, Murat; Memiş Züleyha. "Abdusselam el-Amâsî'nin Siyâsetnâmesi: Tuhfetü'l-ümerâ' ve Minḥatü'l-Vüzerâ/Siyaset ve Yönetim Ahlakı", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Amasya 2017, II/253 - 266.

- Öz, Mustafa; İlhan, Avni. “İmâmet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 201-203.
- Özdemir, Murat. “Kamu Yönetiminde Etik”, Zonguldak Karaelmas Üniversitesi (Bülent Ecevit Üniversitesi) Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 7, 2008, 179 - 195.
- Özer, M. Akif. “Günümüzün Yükselen Değeri Yeni Kamu Yönetimi”, *Sayıştay Dergisi*, Sayı 59, Ankara 2005, 3 - 59.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Sultan”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 496-498.
- Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2002.
- Özkanan, Arzu. “Yönetimde Kayırmacı Uygulamalar Üzerine Nitel Bir Çalışma”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Isparta, 2013.
- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İstanbul 2004.
- Öztürk, Armağan. “Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 68, No. 2, Ankara 2013, 181 - 204.
- Öztürk, Ceren. “Spinoza ve Farabi’de Hukuk-Ahlak Problematiği”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2019.
- Öztürk, Mustafa. “sultan”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 495-496.
- Patrick, Joseph A; Quinn, John F. *Management Ethics: Integrity at Work*, Londra, 1977.
- Pozsgai-Alvarez, Joseph “The Abuse of Entrusted Power for Private Gain: Meaning, Nature and Theoretical Evolution”, *Japan-ASEAN Transdisciplinary Studies Working Paper Series*, No: 5, 2019-02, 1 - 25.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtîhu’l-ğayb (et-Tefsîrû’l-kebîr)*, Beyrut 1999.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü’l-hisân fî tefsîri’l-Şur’ân*, (Thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed), Beyrut 1418.
- Saleem, Zafar; Malik, Muhammad Tahir; Khattak, Sajid Rahman. “Principles of Effective Management According to Quran and Sunnah”, *Al-Idah*, Peshawar 2019, 33 (2), 102 - 110.
- Sarıkaya, M. Saffet. “Ehl-i Sünnet’in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, (1997) 1 - 14.
- Saylam, Görkem. “Kamu Yönetiminde Etik Çalışmalar ve Türkiye’deki Son Gelişmeler”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2007.
- Secad, Ahmed b. Muhammed el-Efdal. “el-Mes’uliyetü ve’l-cezâ fî’l-Şur’ân”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İslamabad 2007.
- Sehîmî, Zeyneb Abdurrahman. “el-Ma’rifetü’l-idâriyye fî’l- Şur’ân”, *el-İktisâd ve’l-idâre, Mecelletü Camiati’l- ‘Abdil’azîz*, Cidde 2015, 1:29, 95-126.
- Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî.

*Tefsîrû'l-Kur'ân*, Riyad 1997.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme. *Şerhu siyeri'l-kebîr*, Şeriketü's-şarkiyye li'l-i'ânât, 1971.

Seyyid Kutub, İbn İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Kahire 1991.

Sheeran, Patrick S. *Ethics In Public Administration -A Philosophical Approach*, London 1993.

Sobacı, Mehmet Zahid. "Yönetişim Kavramı ve Türkiye'de Uygulanabilirliği Üzerine Değerlendirmeler", *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 5:1, 2007, 195 - 208.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-menzûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Dârü'l-fikr, Beyrut ts.

Sülün, Murat. *Kurân-ı Kerîm Açısından Allah'ın Yardımı ve Peygamberi'in Zaferi*, İstanbul 2020.

.....*Kur'an Klavuzu-Mutlak Gerçeğin Sesi*, İstanbul 2013.

.....*Kur'an'da Mes'ûliyetin Kavramsal Çerçevesi*, İstanbul 2006.

.....*Kur'an Ne Diyor? Biz Ne Anlıyoruz?*, İstanbul 2015.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrû's-Şa'râvî*, Matbaatu ahbârî'l-yevm, 1997.

Şatîbî, Ebû İshak. *el-Muvâfaqât*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999.

Şen, Mustafa Lütfî. *Kamu Görevlileri Etik Rehberi*, Ankara 2004.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1993.

Şeyzerî, Ebû'l-Fezâil Celâlüddîn Abdurrahmân b. Nasr(illâh) b. Abdillâh eş-Şeyzerî et-Taberî. *el-Menhecû'l-meslûk fî siyâseti'l-mülûk*, Beyrut 1994.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Kahire, ts.

..... *el-Mu'cemü's-şagîr*, Beyrut 1983..

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-risâle, 2000.

Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kâhire 1997.

Taşköprizâde, Ebu'l-Hayr Usâmu'ddîn, Ahmed b. Mustafa b. Halil el-Hanefî. *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde*, Beyrut 1985.

Tebrizî, Ebû'l-Hayr Bedel b. Ebû Ömer b. İsmâil. *en-Naşîha li'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, (Thk. Ebû'z-Zehrâ Ubeydullâh el-Eserî), Mısır 1991.

Thompson, Dennis F. "Paradoxes of Government Ethics", *Public Administration Review*, 1992, 52:3.

Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb* (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf), I. Basım, 2013.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrâhim Atve), Mısır 1975.

Turhan, Abdullah. “Kur'an'da Yönetim Kavram ve İlkeleri”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Konya 2010.

Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri. *Sirâcü'l-mülûk*, Mısır 1872.

Türcan, Talip. “Şeriat”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 571-574

..... “Şûra”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 230-235.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1998.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîrû't-Tüsterî*, Beyrut 2002.

Uludağ, Süleyman. “Kalb”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 229-232.

..... “Basîret”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, XXIV, 103.

U Myint. “Corruption: Causes, Consequences and Cures”, *Asia-Pacific Development Journal*, Sayı: 7, Aralık 2000, s.36-38.

Usta, Aydın. “Kuramdan Uygulamaya Kamu Yönetiminde Etik ve Ahlâk” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2011, C: I, Sayı: 2, s. 41, 42.

Ürkmez, Ahmed. *Ahlâk Ekseninde Hadis*, İstanbul 2014.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *et-Tefsîrû'l-basîf*, I. Basım, Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.

Vezir el-Mağribî, Ebü'l-Kâsım el-Kâmil Zü'l-vizâreteyn el-Hüseyn b. Alî b. el-Hüseyn. *Mecmû' fi's-siyâse*, (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dimaşk 1948.

Yılmaz, Ömer. “Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul 2010.

Weber, Max. *Economy and Society*, New York 1968.

White, Leonard D. *Introduction to the Study of Puplic Administration*, (nakleden; Süleyman Muhamme Tamâvî), Matbaatü Câmi'atü 'Aynî's-şems, 1987.

Wilson, Woodrow. *İdarenin İncelenmesi*, (Çev. Nermin Abadan), İstanbul, 1961.

Witmann, Richard. *The Muhtasib in Seljuk Times: Insights For Chancery Manuals*, The Oxford Handbook of Islamic Law, (edt. Anver M. Emon, Rume Ahmed) Oxford Universty Press, 2018.

Yaman, Ömer Faruk, “İnsan Hakları Perspektifinden Medine Vesikası İle Magna Carta'nın Karşılaştırılması”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Malatya 2015.

Yeniçeri, Celal. “Mezâlîm”, *DİA*, TDV Yayınları Ankara 2004, XXIX, 515-518.

Yıldırım, Duran Ali. “Kur'an'da Fesat”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Konya 2014.

Yıldırım, Muhammet Fatih. “Kamu Kuruluşlarında Stratejik Planlama Bağlamında Katılımcılık ve Merkezi İdarelerde Katılımcılık Üzerine Bir Araştırma”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2012.

Yıldız, Kemal. “Sorumluluk”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 380-382.

Young, Michael Dunlop. *The Rise Of The Meritocracy*, New Jersey 2008.

Yüksel, Cüneyt. *Devlette Etikten Etikten Devlete: Kamu Yönetiminde Etik-Kavramsal Çerçeve ve Uluslararası Uygulamalar*, İstanbul 2005.

Yüksel, Mehmet. “Modernleşme Bağlamında Hukuk ve Etik İlişkisine Sosyolojik Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı:57, 177 - 195.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt 2003.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, (Thk: Abdü'l-Celîl Abduh Çelebi), Beyrut 1988.

..... *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, (Thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut 1986.

Zerkâ, Muhammed. *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*, Dımaşk 1989.

Zeylaî, Cemâlddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Tahrîcü'l-eķâdîs ve'l-âşâri'l-vâķi'a fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, Riyad 1414.

Zeyn, İbrahim M.; el-Ahsen, Abdullah; Zekâullah, Muhammed Arif. “Qur'anic Guidance on Good Governance”, *Explorations in Qur'anic, Scientific and Cross-cultural Approachess*, International Islamic University, Malaysia 2008.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, Dârü'l-fikr, Dımaşk ts.

..... *Mevsû'atu Kazâyâ İslâmiyye mu'asıra*, Dımaşk 2009.