

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 30, Güz | Autumn 2018

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 30, Güz | Autumn 2018
ISSN 1305-2632

Yayın Türü | Publication Type
Sürelî Yayın | Periodical

Sahibi | Publisher
İlim Yayma Vakfı adına | on behalf of İlim Yayma Vakfı
Yücel ÇELİKBILEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief
Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor
Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board
Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKİR (İstanbul Ü.) | Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)
Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) | Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) | Hasan HACAK (Marmara Ü.)
Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKİR (İstanbul Ü.) | Osman AYDINLI (Marmara Ü.)
Ömer KARA (Atatürk Ü.) | Veysel AKKAYA (İstanbul Sabahattin Zaim Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.) | Adem APAK (Uludağ Ü.)
Ahmet YAMAN (N.Erbakan Ü.) | Ali BULUT (FSM Vakıf Ü.) | Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.) | Engin YILMAZ (İHAM) | H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.) | K. Hamdi OKUR (Hitit Ü.) | M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.) | Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.) | Mohammad Jaber THALJI (Yarmouk U.)
Muammer İSKENDERÖĞLU (R. Tayyip Erdoğan Ü.) | Muhsin AKBAŞ (Kâtip Çelebi Ü.) | Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Nuh ARSLANTAŞ (Marmara Ü.) | Raşit KÜÇÜK (İSAM) | Saim KAYADİBİ (Malezya İslam Ü.)
Süleyman BAKİ (Tetova Devlet Ü.) | Süleyman KAYA (Sakarya Ü.) | Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Ü.)
Zulkipli Mohd YUSOFF (Malaya U.)

30. Sayı Hakemleri | Referees on 30th Issue
Adnan KOŞUM | Ahmet KARATAŞ | Ali BULUT | Aydın TEMİZER | Fatih ÖZKAYA | Hacer Yetkin KONTBAY
Hacı Mehmet GÜNAY | Hasan HACAK | İsmail CEBECİ | Kemal YILDIZ | Meliha Yıldırım SARIKAYA
Murat ŞİMŞEK | Necmettin GÖKKİR | Numan ÜNVER | Salih Sabri YAVUZ | Soner DUMAN

Redaksiyon | Redaction
Ahmet Faruk YILMAZ | Akile TEKİN

Usûl İslam Araştırmaları hakemli, uluslararası bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır.
Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Usûl İslam Araştırmaları ULAKBİM DergiPark üyesidir.

İletişim | Communication
Osman ACUN

Baskı | Press
Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE
Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

İÇİNDEKİLER | CONTENT

Editörden | Editorial

5 – 6

Makaleler | Articles

Belagat İlminde Müşâkele Sanatı

The Art of Mushakala in Belaga (Eloquence)

Adem YERİNDE

7 – 30

Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy

Command and Prohibition in Abû Ishâq Al-Shirâzî's Legal Thought

Tuba ERKOÇ BAYDAR

31 – 54

Legal Maxims in Islamic and Late Roman Law

İslam ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensipleri

İrem KURT

55 – 84

Celâleddin es-Süyûtî'nin İctihad Anlayışı

Jalâl al-Dîn al-Suyuti's Understanding of Ijtihad

İsmail NARİN

85 – 108

Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi

A Divisional Proposal for Khilaf Literature

Abdurrahim BİLİK

109 – 132

Hız. Peygamber'e Hakaretin Cezası

The Punishment for Insulting the Prophet Muhammad

Hasan Basri YILDIZ

133 – 160

Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fıkhî Boyutu
*The Islamic Jurisprudence Dimension of Feeding the Animals Whose Meats are Halal
with Animal Proteins*

Hüseyin BAYSA

161 – 192

Tanıtım ve Değerlendirmeler | Reviews

Fıtrat Pedagojisi

Ömer Faruk AKPINAR

193 – 196

et-Ta'rifât ve'l-Istulâhât

Zakir DEMİR

196 – 201

es-Sahâbetu'l-Kirâm

Muhammed Ali Ahmediyân en-Necefâbâd (en-Necefi)

Abdülalim DEMİR

202 – 205

Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran, Orta Asya)

Beytullah MISIR

206 – 210

Hilâfet ve Saltanat

Leyla ERGENE

210 – 214

Yayın İlkeleri | Editorial Guidelines

215 – 216

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Bismillah...

On beş yıl önce başladığımız yolculuğumuzda, usul usul yol alarak 30. sayımıza ulaştık.

Bir insanın hayatında belki on beş yıl uzun bir süre gibi kabul edilebilir. Lakin kurumsal anlamda düşündüğümüzde on beş yıl aslında oldukça kısa bir zaman dilimidir. *Usûl İslam Araştırmaları* dergimiz de, her ne kadar bizlerin ömründe uzun sayılacak bir zamandır yayın hayatında olsa da, gayretimiz, hedefimiz ve umudumuz odur ki daha çok on beş yıllar boyunca yayınlanacak ve başta ülkemizde olmak üzere ilim dünyasına değerli katkılarda bulunmaya devam edecektir.

İslamî ilimler alanında Türkiye'deki bilimsel çalışmalar her geçen gün akademik anlamda mesafe katetmeye devam etmektedir. Hem nicelik hem de nitelik olarak gelişme kaydeden bu çalışmalar, gerek matbu, gerekse elektronik ortamlarda düzenli ve disiplinli bir şekilde yayınlanmakta olan dergilerle okuyucuya ulaşmaktadır. Bu dergilerde Türkçe dışında başka birkaç dilde yayın yapılmakta olsa da, artık özellikle Türkçe olan makalelerin başta Arapça olmak üzere önemli dillere tercümelerinin yapılmasının da büyük önem kazandığı görülmektedir. Zira ancak bu şekilde Arap ve Batı dünyası, alanlarında oldukça önemli konuları ele alan bu yazılardan haberdar olacaktır. Şunu kabul etmeliyiz ki, Türkçe hala ilim dünyasında takip edilen bir dil haline gelememiştir. Bunun elbette izahı mümkün, haklı sebepleri vardır. Fakat bu hususta eğer bizlerin bir zafiyeti söz konusuysa, bunun da telafi edilmesinin vakti çoktan gelmiştir.

Usûl İslam Araştırmaları olarak ülkemizin ilmi birikimini ilim dünyasına taşımaya devam ediyoruz. Yeni sayımızla da huzurlarınızdayız.

Bu sayımızda yer alan ilk makalemiz, Prof. Dr. Adem YERİNDE'nin "Belagat İlminde Müşâkele Sanatı" başlığını taşımaktadır. Edebî sanatlardan biri olan müşâkele sanatı, belagat ilminde olduğu kadar, son dönemlerde tefsir ilminde de dikkat çeken anlama araçlarından biri haline gelmiştir. Kur'an'ın edebî üslubunun anlaşılmasında önemli yeri bulunan bu sanatı tanımak için, bu makale doğru bir başlangıç olacaktır.

“Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy” adlı makalesinde yine dil ile ilgili önemli bir hususu ele alan Dr. Öğretim Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR, din koyucunun (şârî) dilinde emir ve nehiy ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiği meselesinde Şîrâzî'nin tesbitlerini, usul-ü fıkıh açısından değerlendirmektedir.

İrem KURT da, İngilizce kaleme aldığı “Legal Maxims in Islamic and Late Roman Law” başlıklı yazısında, Batı'daki İslam araştırmalarında İslam hukukunun Roma hukukundan iktibas edildiği iddiasının göstergesi olan bazı konuları mukayese ederek, bu iki hukuk sistemini birbirinden ayıran unsurlara işaret etmektedir.

Dr. Öğretim Üyesi İsmail NARİN, “Celaleddin es-Suyûtî'nin İctihad Anlayışı” adını taşıyan makalesinde, Suyûtî'nin ictihad ve müctehide dair görüşleri ele almakta; Arş. Gör. Abdurrahim BİLİK de “Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi”nde, İlmü'l-Hilaf hakkında yapılan çalışmalarda genel olarak bu alana dair literatür çeşitliliğinin dikkate alınmadığını belirterek, bu noksanlığın giderilmesine katkı sağlayacak öneriler getirmektedir. “Hz. Peygamber'e Hakaretin Cezası” başlıklı makalemizde ise, doktora öğrencisi Hasan Basri YILDIZ, bu alanda tarih boyunca yapılmış bulunan çalışmalardan hareketle, hukukunun korunmasında en çok çaba göstermemiz gereken Peygamberimiz'e yapılan hakaret suçunun İslam hukukuna göre cezasını tespit etmeye çalışmaktadır.

Bu sayımızın son makalesi Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin BAYSA'nın, “Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fikhî Boyutu” adını taşıyan çalışmasıdır. Helal haram çizgisinde çok kritik tartışmaların yaşandığı gıda sektöründe, mezbaha atıklarının kullanıldığı temel alanlardan biri hayvan yemleridir. İslam'ın yenmesini helâl kıldığı hayvanları, mezbaha atıklarından sağlanan proteinlerle beslemenin fikhî boyutunu irdeleyen bu makalede, toplumun her kesimini ilgilendiren bir sonuca ulaşmaya çalışılmaktadır.

Ve her sayımızda yer alan tanıtım ve değerlendirme bölümümüzle 30. sayımızı da tamamlıyoruz.

Gelecek sayımızda buluşmak niyazıyla...Takdirlerinize sunuyoruz.

Dr. Faruk BEŞER

Belagat İlminde Müşâkele Sanatı

*Adem YERİNDE**

Öz: Müşâkele sanatı, cümleye lafzi ve manevî bir estetik katan edebî sanatlardandır. Edebî bir amaç ve nükte için aynı kelimenin aynı bağlamda farklı bir manada kullanılmasını ifade etmektedir. Belagatın bedî ilminde yer aldığı şekliyle bir söz sanatının adı olarak ilk defa Zemahşeri (ö. 538/1144) tarafından kullanılan müşâkele tabiri, Sekkaki'yle (ö. 626/1229) birlikte teknik tanımına kavuşmuş, Kazvîni (ö. 656/1258) tarafından da türlerine ayrılmıştır.

Hakikatte bir tür telmih ve tariz içeren müşâkele sanatında mana ile lafız arasında, musâhabet (refakatinde olma durumu) dışında hiçbir alaka bulunmadığından bu sanata müşâkele (biçimsel benzeşme) adı verilmiştir. Müşâkele sanatı için verilen örnekler mecâz-ı mürsel ya da istiare kabilinden sayılmış olsa da, söze hem biçim hem de anlam bakımından güzellik katmasıyla edebî bir sanat olarak onlardan daha üstün görülmüştür.

Müşâkele, geçmişte bazı yönlerden benzerlik arz ettiği mecaz, istiare, cinas gibi diğer bazı sanatlarla karıştırılmış olsa da, bugün başlı başına bir sanat olarak belagat ilmindeki özgün yerini almıştır. En önemli ayırt edici özelliği ise müsahabet dolayısıyla bir lafzın başka bir lafız yerinde kullanılması ve iki lafız arasında manevî mugayeretin bulunmasıdır.

Müşâkele sanatının ortaya çıkışı ve terim olarak manasının netleşmesinde, hakikî anlamlarıyla Allah'a isnadında dinen ve aklen mahzurlar görülen ifadelerin Kur'an'da yer alması belirleyici olmuştur. Bu açıdan müşâkele üslûbunun keşfi, Kur'an'ın bazı müşkil ve müşabih âyetlerinin doğru yorumlanmasında da önemli fonksiyon icra etmiştir. O yüzden müşâkele sanatı belagat ilminde olduğu kadar son dönemlerde tefsir ilminde de dikkati çeken önemli sanatlardan biri haline gelmiştir.

Makalede müşâkele sanatı belagat ilmindeki kavramsal çerçevesiyle geniş biçimde ele alınmış, öncelikle sözlük ve terim anlamlarıyla müşâkele kavramı, tarihsel gelişimi dikkate alınarak netleştirilmiş, ardından Arap dili edebiyatında kullanıldığı şekliyle unsurları ve türleri anlatılmış ve son olarak bu sanatın diğer bazı sanatlarla ortak ve farkı yönleri ele alınarak bir söz sanatı olarak edebî değeri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Müşâkele, Belagat, Arap Edebiyatı, Tefsir.

The Art of Mushakala in Belaga (Eloquence)

Abstract: The art of mushakala is one of the literary arts that add a formal and spiritual aesthetic to the sentence. For a literal purpose and wit, it means to use the same word

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/AİÇÜ İslami İlimler Fakültesi (Dekan), ademyerinde@yahoo.com.

with a two different meanings in the same context. It's used for the first time by Zamakhshari with its term meaning as an utterance art as explained in Bedi discipline and defined by Sekkaki and developed by Kazvîni dividing it into two kinds; tahkiki (evidential) and dakdiri (imaginal).

Indeed, this art is called the mushakala that contains a kind of allusion and sarcasm; because there is no relation in this art between form (word) and meaning but contextual being together (companionship). Although the examples given for the Mushakala are counted as majaz or istiare (metaphor), the art of mushakala is considered superior to them as a literal art by adding beauty in both form and meaning.

Though mushakala's been mixed with some other arts such as majaz, istiare (metaphor) and cinas (pun) in the past, it has taken its actual place in the discipline of Belagat (eloquence) as a literary art in itself. The most important distinguishing aspect of mushakala is the use of a word in place of another word as well as to be difference between the two words.

the Qur'an played an decisive role in the discovery of the art of mushakala and in the clarification of its meaning as a term owing to the fact that it has some words and phrases which contains inconveniences and erroneous senses as regards of Allah in case of using in literal meanings. Therefore, the discovery of the mushakala has also played an important role in the correct interpretation of some of the Qur'anic verses. As a result, it has become one of the most important arts that has attracted attention recently in the history of commentary as well as in the Belaga (eloquences).

In this article, the term of mushakala's discussed broadly with giving of its literal and conceptual meaning in terms of Belaga; firstly, the concept of mushakala with its dictionary and terminology meanings were clarified by taking its historical development into consideration and then its elements and kinds were studied as used in Arabic literature. Finally, the place and importance of this art were discussed by clarifying the common and different aspects of it in relation to some other arts.

Keywords: Mushakala, Eloquence, Arabic Literature, Comentary.

A. GİRİŞ

Müşâkele sanatı belagat ilminde olduğu kadar zamanla tefsir ilminde de dikkat çekilen edebî sanatlardan biri olmuştur. Zemahşeri'yle birlikte tefsir kitaplarına giren müşâkele kavramı, zamanla bazı müşkil ve müteşâbih âyetlerin tefsir ve tevilinde de sıklıkla başvurulmuş bir sanat haline gelmiştir. Âyet yorumlarında müşâkelenin kullanımını, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde"¹ başlıklı makalemizde detaylı biçimde incelendiğinden, bu çalışmada hassaten belagat ilminde müşâkele sanatı bütün yönleriyle ele alınıp değerlendirilecektir.

¹ Bkz. Adem Yerinde, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 26, Temmuz-Aralık 2016, 241-276.

Çalışmada, öncelikle müşâkele kavramının sözlük ve terim anlamları netleştirilecektir. Ardından belagat ilmindeki terimleşme süreci ve gelişimi incelenecektir. Ayrıca ilgili literatürde kullanıldığı şekliyle unsurları ve türleri üzerinde durulacaktır. Son olarak da müşâkele sanatının diğer bazı edebî sanatlarla ortak ve farkı yönlerine değinilerek bir söz sanatı olarak müşâkelenin edebî değeri netleştirilmeye çalışılacaktır.

B. ETİMOLOJİK YÖNDEN MÜŞÂKELE

Müşâkele (مشاكلة), “şkl (شكل)” kökünden müfâ‘ale yapısına girmiş “şâkele (شاكل)” fiilinin mastarı olup sözlükte “iki şeyin biçim yönünden benzeşmesi ve birbiriyle uyuşması” anlamlarını ifade eder. Sözcüğün sülâsî mastarı olan شَكَّلُ lafzı; “benzer, şekil, misil” manalarında isim olarak da kullanılır. Bu yüzden iki şeyin biçim ve şekil yönünden benzeştiğini ifade için شاكل الشيء الشيء² denir.² Buna göre mastar yapısıyla temelde müşâreket/işteşlik bildiren “müşâkele” sözcüğünün etimolojik yönden “iki şey arasındaki biçim ve şekil benzerliğini” ifade ettiği söylenebilir.

Kur’an-ı Kerim’de de “şekl (شَكْلٌ)”³ ve “şâkile (شاكلة)”türevleriyle iki yerde⁴ geçen bu sözcük “benzer, tür/tarz ve heyet/biçim” anlamlarında kullanılmıştır.⁵

C. BELAGAT İLMİNDE MÜŞÂKELE SANATI

Müşâkele bir belagat terimi olarak bedî‘ ilminde ele alınır ve bununla; “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” kastedilir.⁶ Cümleye lafzî ve manevî bir estetik katan edebî sanatlardan sayılan müşâkele, edebî bir amaç ve nükte için aynı kelimenin aynı bağlamda farklı bir manada kullanılması şeklinde gerçekleşir ve ilk kelime genellikle gerçek manasında kullanılırken, ikincisi sadece şekil bakımından ona benzer.⁷ Belagat ilminin özellikle ilk devirlerinde, ileride

² Bkz. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 2010, “şkl” md., XI, s. 356-357; İsfehânî, er-Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Davudî, Dımeşk: Darü'l-Kalem, 1430/2009, “şkl” md., s. 462.

³ 38/Sâd 58.

⁴ 17/İsrâ 84.

⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “şkl” md., XI, s. 356-357; İsfehânî, er-Rağîb el-İsfehânî, *Müfredât*, “şkl” md. s. 462-463.

⁶ Durmuş, İsmail, “Müşâkele”, *DİA*, XXXII, 154, İstanbul, 2006.

⁷ Bkz. Durmuş, a. g. m., s. 154.

daha detaylı tanıtımı yapılacak olan müşâkele kavramı yerine istiâre, mukâbele⁸ ve mücâveze⁹ gibi tabirlerin kullanıldığı görülür.¹⁰

Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde de bolca örneğine rastlanan müşâkelenin Cahiliye döneminden itibaren Arap edebiyatında sıklıkla kullanılan bir üslup olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Muallaka şairlerinden Ebü'l-Esved Amr b. Kûlsüm (ö. 584 veya 600m.) şu beytinde müşâkele yapmıştır:

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا... فَتَجْهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

(Dikkat edin! Bize karşı sakın kimse cahillik yapmasın. Sonra biz de bize karşı cahillik yapanların cahilliğinin ötesinde bir cahillik yaparız.¹¹

Yukarıdaki beyitte cehalet, ilk geçtiği yerde hakiki manasıyla (yanlış davranış) kullanılmışken¹², ikincisinde onunla, meydan okuma ve tehditle birlikte had bildirme kastedilmiştir. Ancak burada edebî bir nükte sebebiyle ve bir de ifadenin gücünü artırmak için cehalet lafzı tekrarlanmıştır.¹³

Kur'an ve hadislerde de müşâkele sanatı yaygın biçimde kullanılmıştır. Müfessirler öteden beri Yüce Allah'a "istihzâ, hud'a (aldatma), suhriyye (alay),

⁸ Örnek olarak bkz. Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ b. Ali er-Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah Muhamme-Muhammed Zağlul Selam, Kahire: Darü'l-Meârif, [t.y.], s. 99; Şerif er-Radî, *Telhisü'l-Beyân fi Mecâzâtî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülgani Hasan, Kahire: Darü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955, s. 123; Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud ve Ali Muhammed Muavvad, I, s. 237, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.

⁹ İbnü'n-Nâzım, Bedreddin İbn Malik el-Endelüsî, *el-Misbâhü'l-Münir fi İlmi'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, thk. Hüsnî Abdülcilil Yusuf, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1409/1989, s. 182.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Râid Hamed Halef Küreyş el-Cebbûrî, *et-Tevzîfü'l-Belâğî li't-Tecnîsi ve'l-Müşâkele fi Şi'ri'l-Mütenebbi*, Camiatü'd-Diyâlâ Külliyyeti'l-Terbiye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye Kısmü'l-Lügati'l-Arabiyye fi, Irak: Bakuba, 1436/2014, s. 44, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Müşâkele tabiri yerine kullanılan bazı tabirler için ayrıca bkz. Adem Yerinde, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssüud Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 26, s. 241-276.

¹¹ Emil Bedî Yakub, *Divânü Amr b. Kûlsüm*, Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991, s. 78. (Beytin tahriri için ayrıca bkz. 58 nolu dipnot).

¹² Habenneka, Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye Üsüsühâ ve Ulûmuha ve Fünûnuha*, Beyrut: ed-Darü's-Şâmiyye; Dîmeşk: Dârü'l-Kalem, 1416/1996, II, s. 438.

¹³ Bkz. Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâğî*, s. 47, 56.

mekr (hile), keyd (tuzak)...vb.” beşerî fiil ve sıfatların isnat edildiği müşkil âyetleri genel telakkiyle uyumlu hale getirebilmek için te'vil yöntemine başvurmuşlardır. Bugün müşâkele sanatının konusunu teşkil eden söz konusu âyetlerin yorumunda ilk dönemlerde “mukâbele, cezâ, istidrâc, temsil, isti'âre...” gibi tabirlerin sağladığı yorum kabiliyetiyle tekrarlanan tabirlerle ilgili olarak genellikle “lafızda birlik ve manada farklılık” özelliğine dikkat çekilirken¹⁴, Zemahşerî'nin müşâkele terimini tefsir literatürüne sokmasıyla birlikte bu âyetlerin yorumunda yeni ufuklar açılmıştır. Bugün bedi' ilminde yer aldığı şekliyle müşâkeleyi bir söz sanatının adı olarak ilk kullanan belâgatçı olan Zemahşerî'dir.¹⁵ Zemahşerî'den sonra onun takip eden Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) de mekr, suhriye, istihzâ, keyd gibi Kur'an'da yüce Allah'a isnat edilen bazı beşerî fiillerin izahında müşâkele sanatına başvurmayı bir zorunluluk olarak görür. Aksi takdirde Yüce Allah'a, şanına yakışmayan fiiller isnat edilmiş olacaktır ki bu caiz değildir.¹⁶

Kur'an-ı Kerim'de müşâkelenin kullanımını birkaç örnekle netleştirmek gerekirse, meselâ,

فَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (Dediler ki: Biz sizinle beraberiz. Biz onlarla sadece alay ediyoruz (istihza)... Asıl Allah onlarla alay eder (müminlerle alaylarını cezalandırır); onları azgınlıklarıyla baş başa bırakır da şaşkın bir halde bocalayıp dururlar.)¹⁷ âyetlerinde müşâkele yapılmıştır. Birinci âyette geçen مُسْتَهْزِؤُونَ (Alay etmek) lafzının hakiki/sözlük anlamı kastedilirken, ikinci âyette Allah'a nispetle kullanılan aynı lafızla (يَسْتَهْزِئُ) münafıkların müminlerle alaylarının cezalandırılması kastedilmiştir.¹⁸

Aynı şekilde " فَلَ عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ... فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (Ancak zalimler cezalandırılır. O halde kim size saldırırsa, size de

¹⁴ Örnek olarak bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Bsk. [t.y.], I, s. 302-303.

¹⁵ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, s. 335, 464; II, s. 315. Zemahşerî'nin müşâkele sanatını kullanımıyla ilgili ayrıca bkz. Ebû Musa, Muhammed Haseneyn, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsiri'z-Zemahşerî ve Eserühâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, [t.y.], s. 485-487.

¹⁶ Bkz. Ebüssuud, *İrşad*, IV, s. 19.

¹⁷ 2/Bakara 14, 15.

¹⁸ Ebüssuûd Efendi, *Tefsirü Ebi's-Suûd el-Müsemma İrşadi'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Ku'râni'l-Kerim*, thk. Muhammed/Ahmed b. Şeyh Muhyiddin el-İmâdî, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.], I, 47.

ona aynıyla mukabele edin/cezalandırın.)"¹⁹ âyetinde yer alan غُدَوَانَ (düşmanlık) sözcüğü müşâkele yoluyla "ceza" manasında kullanılmıştır.²⁰ Bunun gibi " وَمَكَرُوا (Onlar bir tuzak kurdular. Allah da kurdukları tuzağı boşa çıkardı. Allah tuzak kuranların tuzaklarını boşa çıkararak en iyisidir."²¹ âyetinde de müşâkele yapılmıştır. Buna göre Allah'a isnat edilen mekr (tuzak kurma) lafzıyla hakiki anlamı değil de kâfirlerin planlarının boşa çıkarılması kastedilmiştir.²²

Müşâkelenin hadiste kullanımına örnek olarak da "... حُدُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ... (Gücünüzün yettiği amelleri yapın. Zira siz (ibadetten) usanmadıkça, Allah da (sevap vermekten) usanmaz.)"²³ hadisini verebiliriz. Bu hadiste لَا يَمَلُّ (usanma) ifadesi, müşâkele yoluyla hakiki anlamında kullanılan تَمَلُّوا (siz usanmadıkça) ifadesine musahabetten (beraberinde bulunma/refakat) dolayı gelmiştir. Bununla; "Siz kendisine dua edip istekte bulunmaktan bıkmadıkça, Allah da sizden ihsan ve lütfunu kesmez" manası kastedilmiştir.²⁴

D. MÜŞÂKELE SANATININ TERİMLEŞME SÜRECİ

Sanat/üslûp olarak müşâkelenin literatürde kullanımı Kur'an öncesine kadar gerilere gitse de, edebî bir sanat olarak bundan ilk bahseden II. asır dilcilerinden Ferrâ'dır (ö. 207/822). Ancak o müşâkele tabiri yerine "ceza (karşılık)" tabirini kullanır ve bunu "bir lafzın önceki bir lafza denk ve benzer biçimde ve fakat farklı bir anlamda kullanılması" şeklinde tanımlar. Buna göre Kur'an'da Yüce Allah'a

¹⁹ 2/Bakara 193, 194.

²⁰ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, s. 397; Beyzâvî, Nasîrüddin Ebül-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil el-Ma'ruf bi Tefsirü'l-Beyzâvî*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, I-V, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, [t.y.], I, s. 128; Ebüssuûd, *İrşâd*, I, s. 204, 205.

²¹ 3/Ali İmran 54.

²² Ebüssuûd, *İrşâd*, II, s. 48.

²³ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürühühü: Sahihü'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413, "İman" 32; Müslim, Ebül-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürühühü: Sahihü Müslim*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413, "Salatü'l-Müsafrin", 220-221.

²⁴ Bkz. Durmuş, "Müşâkele", XXXII, 154. Daha başka örnekler için bkz. Selahattin Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2012, s. 77-85, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

isnat edilen “mekr, keyd, suhriyyet, istihzâ” gibi beşerî fiilleri, Allah'ın insanlara, onların bu fiillerine karşılık gelen cezalar vermesi manasına yorar.²⁵

III. asır dilcilerinden İbn Kuteybe (ö. 276/889) müşâkele âyetlerini, “Muhalefetu Zâhiri'l-Lafzi Ma'nâhu/Lafzın Zahirinin, Manasına Muhalif Olması” başlığı altında, üçüncü maddede zikrettiği “el-Cezâü 'ani'l-fi'li bi-misli lafzihi ve'l-ma'nayâni muhtelifân/Manaları farklı olmakla beraber fiilin cezasının fiilin lafzıyla zikredilmesi” alt başlığıyla ele almıştır.²⁶ İbn Kuteybe burada müşâkele tabirini kullanmasa da kastettiğinin müşâkele olduğu açıktır.²⁷ Yine bu asır dilcilerinden Müberred (ö. 285/898) de “mükafee, kısas ve ceza (denklik, misliyle cezalandırma ve karşılık)” tabirleriyle ifade ettiği müşâkele sanatını “bir lâfzın önceki bir lafza denk ve benzer biçimde, ancak farklı anlamda getirilmesi” şeklinde tanımlamış, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a isnat edilen “mekr, keyd, suhriyyet, istihza, nisyan” gibi beşerî fiilleri Allah'ın insanlara bu fiillere denk düşen cezalar vermesi” şeklinde yorumlamıştır.²⁸

IV. asır dilcilerinden Rummânî (ö. 384/994), müşâkeleyi “kökleri bir olan kelime türlerinin aynı söz içinde toplanması” şeklinde tanımladığı “tecânüs”ün bir türü olarak “müzâvece” başlığı altında ele alırken,²⁹ Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bu sanatı geniş anlamıyla istiare (mecaz) kapsamında değerlendirir.³⁰

V. asır dilcilerinden Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) kısaca “müşterek bir lafzın aynı söz ya da beyitte farklı bir anlamıyla tekrarlanması” şeklinde tanımladığı

²⁵ Ferrâ'nın müşâkele sanatına dair açıklamaları için bkz. Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403/1983, I, s. 116-117; krş: Durmuş, “Müşakele”, XXXII, 154.

²⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dârü't-Türâs, 1393/1973, s. 275-279.

²⁷ Krş. Veysel Güllüce, “Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Yoluyla Allah'a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum, 2006, s. 46.

²⁸ Bkz. Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhü ve İhtelefe Ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecid*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1409/1988, s. 57-59.

²⁹ Bkz. Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'an* (Selâsü Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an: li'r-Rümmanî ve'l-Hattabi ve Abdilkâhir el-Cürçânî, thk. Muhammed Halefullah Ahmed v.d., Kahire: Dârü'l-Meârif, 3. Bsk., 1976, s. 99-100.

³⁰ Örnek olarak bkz. Şerîf er-Radî, *Telhisü'l-Beyân*, s. 113, 117, 123.

müşâkeleyi,³¹ VII. asır belagatçılarında İbn Ebü'l-İsbâ' (ö. 654/1256) haklı olarak cinâs-ı mümâsilin iki türünden birine (tam cinas) katacak ve fakat kendisi bu sanatı, bilinenin tam tersine "amaç ve manada birlik, lafızda farklılık" olarak tasavvur edecektir.³²

Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki müşâkele sanatı, erken dönemden itibaren edebiyat literatürüne girmiş olsa da içeriği VI. asrın başlarına kadar tam bir netliğe kavuşturulamamıştır. Bugün bedî' ilminde yer aldığı şekliyle müşâkeleyi bir söz sanatının adı olarak ilk kullanan belagatçı Zemahşerî'dir.³³ Zemahşerî, ayrıca müzâvece, istiare, mülâbese ve mukâbele tabirleriyle de ifade ettiği müşâkeleyi terim anlamıyla *el-Keşşâf*'ta on yerde zikretmiş,³⁴ özellikle takdiri türünü; "cevabı, soruya biçimce uydurma (itbâk)" şeklinde tanımlamıştır.³⁵

Zemahşerî'den sonra özellikle Kur'ân'ın edebî üslupları, mana incelikleri ve nükteleri yönünden kendisini takip eden müfessirlerden Fahreddin er-Râzî³⁶, Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi de bu sanatı âyet yorumlarında terim anlamıyla etkin biçimde kullanmışlardır.³⁷

VI. asır belagatçilerinden Sekkaki'yle birlikte önemli bir gelişme kaydeden müşâkele sanatı, hem Belagat'in Bedî' sanatlarından mana sanatları arasındaki yerini almış, hem de teknik tanımına kavuşmuştur. Müşâkeleyi; "Bir şeyi, sohbetinde (beraberinde) vaki olduğu için başkasının lafzıyla zikretmen" şeklinde

³¹ Tebrizî, Ebû Zekerîya Yahya b. Ali Hatib et-Tebrizî, *el-Kâfi fi'l-Arûzi ve'l-Kavâfi*, thk. Hasan Abdullah el-Hassânî, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Bsk., 1415/1994, s. 199-200.

³² Bkz. İbn Ebü'l-İsbâ' Ebû Muhammed Zekiyüddin Abdülaziz, *Tahrirü't-Tahbîr fi Sinaati's-Şi'ri ve'n-Nesr ve Beyâni l'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hafni Muhammed Şeref, Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1383/1963, s. 393.

³³ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 335, 464; II, 315. Zemahşerî'nin müşâkele sanatını kullanımıyla ilgili ayrıca bkz. Ebû Musa, Muhammed Haseneyn, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fi Tefsiri'z-Zemahşerî ve Eserühâ fi'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, [t.y.], s. 485-487.

³⁴ Bkz. Yerinde, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri", s. 271.

³⁵ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, s. 137, 138; krş. Durmuş, "Müşâkele", XXXII, 154-155; Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, s. 20.

³⁶ Örnek olarak bkz. Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihi'l-Çayb*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Bsk., 1420, II, s. 304 (mütâbakatü'l-lafz); III, s. 482 (müvâfakatü'l-lafz); IV, s. 75 (müşâkele); VI, s. 480 (müşâkele); XX, s. 193, 274 (müşâkele); XXI, s. 438 (istidrâc); XXXIV, s. 407 (müşâkele); XXIII, s. 245 (taalluk); XXXI, s. 123 (mükâbele).

³⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Yerinde, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri", 241-276.

tanımlayan Sekkâkî, Kur'ân ve Arap edebiyatından getirdiği şahitlerle tanımını daha da berraklaştırır. Mesela: *مَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ* âyetinde³⁸ *مَكَرَ* fiilinin Allah'a isnat edilmesi, öncesindeki *مَكَرُوا* (plan kurdular) fiiline müsahabetten dolayıdır. Söz konusu lafız ilk geçtiği yerde hakikî anlamıyla kullanılırken, ikinci yerde sözlük anlamından bağımsız farklı bir manada; "planı boşa çıkarma" manasında kullanılmış olup iki lafız arasında biçim ve fonetik uyum dışında bir alâka bulunmamaktadır.

Sekkâkî müşâkeleye Arap edebiyatından da şu meşhur örneği verir:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه... قلت اطبخوا لي جُبَّةً وقَمِيصًا

“Dediler ki: İsteddiğin bir şey varsa söyle de sana onu güzel pişirelim. Dedim ki: Bana bir cübbe, bir de gömlek pişirin.”³⁹

Beytte *اطبخوا* (pişirin) lafzı, öncesindeki *طبخه* (pişirme) lafzına müsahabet dolayısıyla gelmiştir. Bu iki lafız biçim yönünden benzeşse de manaları farklıdır. Birincisinin hakikî anlamıyla kullanılmasına karşın, ikincisinin de aynı anlamda kullanılmış olmasına "cübbe" ve "gömlek" sözcükleri engeldir. Zira cübbe ve gömlek pişirilmez, dikilir. Şair de zaten bunu kastetmiştir. Burada şair, kendisine yemek pişirmeyi teklif eden dostlarına serzenişte (tariz) bulunarak: “Bana önce üzerine giyecek bir cübbe, bir de gömlek getirin/dikin” demek istemiştir.

Sekkâkî'nin müşâkele tanımı, sonraki belagatçiler tarafından da aynen devam ettirilmiştir.⁴⁰ Ancak Kazvîni buna türlerini de ekleyerek müşâkele sanatını, “Bir

³⁸ 3/Ali İmrân 54.

³⁹ Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftahü'l-Ulûm*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000, s. 533, 534.

Sekkâkî ve sonrasında müşâkele teriminin mükayeseli tanım ve tasnifi için bkz. Muhittin Eliaçık, “Bazı Belagat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi”, *Kırklareli Ün. Sosyal Bilimler Dergisi* (KUSBD), cilt. 3, sayı. 2 (Temmuz 2013), s. 13-14; Tefsir kitapları ve edebiyat sözlüklerindeki tanımları için de bkz. Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, s. 4-8.

⁴⁰ İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâhü'l-Münir*, s. 196, 197; Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatib el-Kazvîni, *et-Telhis fi Ulumi'l-Belâğa*, nşr. Abdurrahman el-Berkûkî, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1350/1932, s. 356, 357; Sa'dettin et-Taftazânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013, s. 648, 649; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-Edeb ve Ğâyetü'l-Ereb*, thk. İsam Şuaytû, Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1987, II, s. 276; Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Şerhu Fevâidi'l-Ġyâsiyye min İlmeyi'l-Meânî ve'l-Beyân*, Dersâadet: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1312, s. 307. Geniş bilgi için bkz. Râid Hamed, *et-Tavzif*, s. 44, 45.

şeyi, tahkikî ve takdirî olarak sohbetinde (beraberinde) vaki olduğu için başkasının lafzıyla zikretmemdir” diye tanımlamıştır.⁴¹

Kazvîni, Sikkakî'nin de müşâkele örnekleri arasında yer alan *صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ* صِبْغَةَ اللَّهِ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً⁴² “müşâkeley-i takdîriyye”ye örnek verir. Ona göre Hristiyanlar çocuklarını sarı renkli bir suya batırarak vaftiz ederlerdi/arındırırlardı. Bu tarihi olaya telmihle âyet-i kerimede *صِبْغَةَ* (boya) anlamına gelen lafız kullanılmıştır. Yoksa bununla asıl arınmanın imanla olacağı kastedilmiştir.⁴³

Kazvîni'nin “müşâkele-i tahkikiyye” ve “müşâkele-i takdîriyye” şeklinde iki kategoriye ayırdığı müşâkele sanatı⁴⁴, ondan sonraki belagatçiler tarafından da aynı içerikle sürdürülmüştür.⁴⁵

Müşâkele sanatının, Sikkakî ve Kazvîni'deki kısa ve açık tanımı, zamanla şerh ve izahların etkisiyle genişleyerek son dönemlere “ikinci kez mecazî manada tekrarlanan söz” tanımıyla girilmiş ve “sohbetinde geçtiği için” ibaresi tali duruma düşmüştür. O nedenle müşâkele sanatını, tekrar ve terdid gibi söz tekrarına dayalı edebi sanatlardan ayırmak için, müşâkelede “bir şeyi başkasının sözüyle söylemekten kaynaklanan söz tekrarı” bulunduğu bilinmelidir.⁴⁶ Zamanla bu edebi sanatla ilgili: “çok anlamlı kelimelerin art arda iki anlamı ile kullanılması; birinin söylediği bir sözü diğerinin başka anlamda tekrarlaması; karşılıklı konuşan iki kişiden birinin söylediği bir sözü diğerinin başka bir düşünceye cevap olacak

⁴¹ Kazvîni, *İzâh*, s. 263, 264.

⁴² 2/Bakara 138.

⁴³ Bkz. Kazvîni, *Telhis*, s. 357; a.mlf., *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belagati: el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, nşr. İbrahim Şemşeddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, s. 264.

⁴⁴ Ancak Kazvîni *İzah*'ında bazı müşâkele örneklerini, beyan ilminin konusu olan mecaz-ı mürselin bir türü (müsebbebin sebeple ifadesi) olarak da ele alır. bkz. Kazvîni, *İzâh* s. 207, 208.

⁴⁵ Müşâkelenin sonraki dönemlerdeki yaygın tanımı için ayrıca bkz. Sübkî, Ahmed b. Ali Behâüddin es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdühmaid Hindâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003, II, s. 237; Suyûtî, Celâleddin Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Riyad: Vezâretü'l-Şüûni'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd es-Suûdiyye, [t.y.], III, s. 281, 282; Tehânevî, Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi'stilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Ali Dehrûc, I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996, “müşâkele” md., II, 1544-1545. krş. Durmuş, “Müşâkele”, XXXII, 155.

Müşâkele kavramının Osmanlı müelliflerince yapılan karşılaştırmalı tanımları için bkz. Eliaçık, “Bazı Belagat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi”.

⁴⁶ Bkz. Eliaçık, “Müşâkele”, s. 13.

şekilde tekrarlaması” şeklinle tanımlar yapılmıştır.⁴⁷ Osmanlı ilim sahasında yazılan belagat kitaplarının bazılarında ise bu sanata hiç yer verilmemiştir.⁴⁸

Sonuç olarak öyle görülüyor ki Kur’an-ı Kerim Arap dili grameri kadar, edebî sanatlar için de zengin bir kaynaktır. Birçok belagat sanatına kaynaklık eden Kur’an’ın müşâkele sanatı için de temel kaynak oluşturduğu görülmektedir. Bu sanatın ortaya çıkışı ve terim olarak manasının netleşmesinde, Kur’an’da Yüce Allah’a isnat edilen ve fakat hakikî anlamlarıyla Allah’a isnadında dinen ve aklen mahzurlar görülen lafızların belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹ Bu yönüyle müşâkele üslûbunun keşfi, Kur’an’ın bazı müşkil müteşâbih âyetlerinin doğru yorumlanmasında da önemli fonksiyon icra etmiştir. Zemahşeri’ye kadar “müşâkel-i tahkikiye” konusu âyetlerin yorumunda “lafızda birlik ve manada farklılık” özelliğine dikkat çekildiği,⁵⁰ henüz müşâkele terimi teknik anlamıyla kullanılmaya başlanmadığından bunun için genellikle mükâbele, mücâvede, müzâvece, istidrâc,⁵¹ cinas ve cevap tabirlerinin kullanıldığı görülmektedir.⁵² Zemahşeri’yle birlikte müşâkele terimi tefsir terminolojisine girmiş ve daha sonra Râzî, Beyzavî, Ebüssuûd Efendi, Âlûsî ve İbn Âşur gibi müfessirlerce devam ettirilerek bazı müşkil âyetlerin yorumunda başvuru olan temel kavramlardan biri haline gelmiştir.⁵³

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Eliaçık, “Müşâkele”, s. 6-15; krş. Güllüce, “Kur’an-ı Kerim’de Müşâkele Yoluyla Allah’a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, s. 42, 43.

⁴⁸ Bkz. Eliaçık, “Müşâkele”, s. 11.

⁴⁹ Krş. Güllüce, “Kur’an-ı Kerim’de Müşâkele Yoluyla Allah’a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, s. 49 vd.

⁵⁰ Örnek olarak bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsirü’t-Taberî: Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmusin et-Türki, Kahire: Dârü Hicr, [t.y.], I, s. 314. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *Kur’an’da Müşâkele Sanatı*, s. 19.

⁵¹ Bkz. Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, I, s. 218.

⁵² Bkz. Örnek olarak bkz. Maverdî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn: Tefsirü’l-Maverdî*, nşr. Es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, [t.y.], I, s. 77, 396. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *Kur’an’da Müşâkele Sanatı*, s. 20-21, 26 (87 nolu dipnot).

⁵³ eş-Şâmile isimli elektronik kütüphane programında müşâkele sözcüğü tarandığında, Alûsî’nin tefsiri *Ruhû’l-Meânî*’de 71 yerde, İbn Aşur’un tefsiri *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*’inde de 48 yerde geçtiği görülür. Ayrıca Beyzavî ve Ebüssuûd Efendi’nin müşâkele sanatını yorumlarında kullandığı şekillerine dair geniş bilgi için bkz. Yerinde, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi’nin Tefsiri", s. 259 vd.

E. MÜŞÂKALE SANATININ UNSURLARI

Belagat kitaplarında müşâkelenin türlerinden bahsedilir ancak edebî bir üslup olarak unsurlarından pek bahsedilmez. Bununla birlikte tanımlarından hareketle bu sanatın unsurlarını tespit etmek mümkündür. Buraya kadar işaret edilen tanımlarından hareketle müşâkelenin üç unsurundan bahsedilebilir. a) Müşâkel, b) Müşâkil⁵⁴ ve c) Alâka. Müşâkel, genellikle sözde önce geçen ve hakiki anlamıyla kullanılan lafız iken, müşâkil, musâhabet dolayısıyla biçim yönünden müşâkeleye benzese de mana yönünden ondan ayrılan ikinci lafızdır. İlk lafzın biçim yönünden tekrarını temellendiren münasebet/sebep de alâkadır.⁵⁵ Alâka haricî olabileceği gibi zihni de olabilir.⁵⁶

Müşâkele sanatında tertip yönünden asıl olan, müşâkelin önce, müşâkilin ise sonra gelmesidir. Ancak bazen bağlam ya da kasıttan kaynaklanan bir zaruretle bunun tersi de olabilmektedir. Mesela, Mütenebbî'nin:

وَمَنْ يَكُ ذَا فَمِ مَرِيضٍ يَجِدُ مَرًّا بِهِ الْمَاءَ الرُّلَا

“Ağzında acı ve ağrı olan, tatlı suyu da acı hisseder.”⁵⁷

beytinin ilk mısraında geçen مَرًّا (rahatsızlık) lafzı müşâkil olup mecazi anlamda kullanılmıştır. İkinci mısraında geçen مَرًّا ise hakiki anlamda kullanılmış olup müşâkeldir.⁵⁸

Müşâkelenin bu iki unsuruna bir de alâkayı katmak gerekir. Müşâkele sanatında alâkayı tartışan edebiyatçılardan bazılarının göre alâka, iki lafzın sözde veya zihinde musâhabeti iken, diğer bazılarının göre iki lafız arasındaki biçim benzerliğidir.⁵⁹

⁵⁴ Araştırmamıza göre Osmanlı müfessirlerden Âlûsî de tefsirinin bir yerinde müşâkelenin iki unsuru için müşâkil ve müşâkel tabirlerini kullanmıştır. Bkz. Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabî, [t.y.], I, s. 148.

⁵⁵ Müşâkelenin mecaz mı, hakikat mi olduğu meselesini tartışan bilgiler, genellikle bu sanatı mecaz kapsamında değerlendirmekle beraber; alâkası net olmadığından bunu, hakikat ile mecaz arasında bir yere koyanlar da vardır. Suyûtî ise müşâkeleyi mecaz olarak değerlendirir, alâkayı da musâhabet (aynı bağlamda gelme) olarak belirtir. Bkz. Suyûtî, *İtkân*, III, s. 127.

⁵⁶ Bkz. İbn Aşur, Muhammed et-Tahir b. Aşur, *Mûcezü'l-Belâğa*, Tunus: el-Matbaatü't-Tünisiyye, 1351/1932, s. 47.

⁵⁷ Bkz. Hamevî, *Hizânetü'l-Edeb*, I, s. 189.

⁵⁸ Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 58.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, s. 14-17.

F. MÜŞÂKELE SANATININ TÜRLERİ

Edebi incelikleri ve nükteleriyle bilinen *Keşşâf*'taki bazı ifadelerinden Zemahşerî'de müşâkele sanatının bugün bilinen iki türüne (tahkikî ve takdiri) dair bir tasavvurun bulunduğu, buna rağmen, müşâkele sanatını tanımlayan ilk belagatçi olarak Sekkâkî'de aynı tasavvurun bulunmadığı görülmektedir. Sekkâkî'nin müşâkele tanımına “tahkiken ve takdiren” tabirlerini de ekleyerek bu sanatı bugün bilinen iki türüne ayıran ilk belagatçi ise Kazvîni'dir. Kazvîni'yle birlikte Belagat'te müşâkele sanatı bu iki türüyle birlikte ele alınmaya başlamıştır.

Bugün belagatçiler müşâkeleyi, “müşâkele-i tahkikiye ve müşâkele-i takdriye” diye iki türe ayırmalarına rağmen takdir ve tahkik sözcüklerinin çağrıştırdıkları mana dışında müşâkele sanatının bu iki türünü net biçimde tanımlamak yerine onları genellikle Kur'an ve Arap şiirinden getirdikleri örneklerle açıklamayı tercih etmişlerdir. Buna göre müşâkelin müşâkil ile birlikte sözde yer alması halinde buna “müşâkele-i tahkikiye”; değilse, “müşâkeley-i takdriye” denebilir.⁶⁰ Said Paşa *Mizânü'l-Edeb*'inde bunu bir örnekle şöyle ifade eder: Bir çıplak fakire “Canın ne yemek istiyor” denilmesine, o da “Bir entari yemek istiyor” cevabını verse (müşâkele-i) tahkikî ve hasebu'l-hitab karine hükmünce “yemek istiyor” ta'birini terk ile “bir entari” demekle iktifa etse (müşâkel-i) takdiri olur.”⁶¹

Belagatte Kazvîni'nin tanımıyla “tahkikî ve takdiri” diye iki türe ayrılan müşâkele sanatının kapsamı zamanla genişleyerek tefsir usulünün de konusu olmuştur.⁶² Şimdi müşâkele türlerine biraz daha yakından bakalım.

1. Müşâkele-i Tahkikiye

Müşâkele-i tahkikiye, müşâkelenin unsurlarından müşâkelin gerçek manasıyla sözde geçmesi ve onunla sadece biçim yönünden benzeşen müşâkilin (müshâhib) kendisine eşlik etmesidir⁶³. Mesela ⁶⁴ *إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* âyeti müşâkeley-i tahkikiye örnektir. Burada *يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* lafzı müşâkelenin müşâkil unsurunu teşkil etmekte olup biçim yönünden benzeştiği, müşâkel diye tabir

⁶⁰ Bkz. Abdurrahman Abdülkadir el-Arabî, *el-Müşâkele Beyne'l-Lügati ve'l-Belâğa*, Bağdat: el-Camiatü'l-Mustansırıyye, Külliyyetü'l-âdab, 2002, 64-67, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâğî*, s. 50.

⁶¹ Bkz. Diyarbakırlı Said Paşa, *Mizânü'l-Edeb*, İstanbul: A. Maviyan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1305, s. 368.

⁶² Bkz. Suyûtî, *İtkân*, III, s. 281, 282.

⁶³ Krş. Durmuş, “Müşâkele”, s. 154.

⁶⁴ 2/Bakara 14, 15.

edilen ve sözde gerçek manasıyla yer alan مُسْتَهْرُؤُونَ tabirine refakat (müsâhabet) etmiştir. Biçim bakımından birbiriyle benzeşen bu iki lafız sözde birlikte zikredildiği halde, ikinci lafız dilin geniş ifade kabiliyetine istinaden mecazen “günah fiilleri cezalandırma” manasında kullanılmıştır.⁶⁵

Mütenebbî'nin şu şiiri de müşâkelenin bu türüne güzel bir örnektir:

إِنَّ الْقَتِيلَ مُضَرَّجًا بِدُمُوعِهِ مِثْلَ الْقَتِيلِ مُضَرَّجًا بِدِمَائِهِ

"Kuşkusuz gözyaşlarına boğularak öldürülmüş maktul de (savaş meydanında) kanlarına boyanmış maktul gibidir."

Beyitte gözyaşlarının akışı kanın akışına benzetilmiştir. Beyitte geçen مُضَرَّجًا esasen kana bulaşmış elbise için kullanılan bir nitelemeyi ifade ederken, burada Mütenebbî müşâkele yoluyla aşkından gözyaşlarına boğulan kimseyi, başına gelen derdin büyüklüğünden dolayı, savaşta kanlara boyanmış maktule benzetmiştir⁶⁶. Buna göre apayrı bir anlamda kullanılan ilk mısradaki مُضَرَّجًا müşâkil (müsâhib), gerçek anlamıyla kullanılan ikinci mısradaki مُضَرَّجًا ise müşâkel (müsâheb) olmaktadır.

2. Müşâkele-i Takdiriye

Müşâkele-i takdiriye, söz içinde sadece müşâkilin (müsahib) geçmesi, kendisine eşlik etmesi dolayısıyla şekilce benzeştiği müşâkelenin ise sözde yer almaması durumudur⁶⁷. Bu durumda müşâkel zihnen takdir edilir.

Müşâkele sanatının bu türünde söz içinde tek bir lafız bulunduğundan, müşâkele-i tahkikiyedeki lafız tekrarı ve fonetik uyumdan kaynaklanan bedii güzellik ve ifade gücü yoktur. Ancak ima ve tariz yoluyla da olsa hayali zorlayan geniş manasıyla bir istiare ve manevî nükteden bahsedilebilir. Mesela; belagatçiler ve müfessirler, ⁶⁸صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً⁶⁸ âyetinde böyle bir müşâkelenin varlığına dikkat çekerler. Şöyle ki; صِبْغَةَ اللَّهِ (Allah'ın boyası) ifadesiyle kastedilen, kalplerin iman nuruyla arındırılmasıdır. Bu mana, sözün bağlamında saklı bir müsahabet dolayısıyla “boya” tabiriyle anlatılmıştır. Ancak burada müşâkelenin

⁶⁵ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, I, s. 48; Ebüssuûd, *İrşâd*, I, s. 47.

⁶⁶ Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *Divân el-Mütenebbî bi Şerhi Ebi'l-Bekâ el-Ukberî el-Müsemma bi't-Tibyân fi Şerhi'd-Divân*, nşr. Mustafa es-Sekâ v.d., I, s. 6, Kahire: Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evladühû, 1355/1926; Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 119.

⁶⁷ Bkz. Durmuş, “Müşâkele”, XXXII, 154.

⁶⁸ 2/Bakara 138.

ikinci unsuru olan müşâkel muğlak olup derin tefekkür ve bilgiyi gerektirmektedir. Ragıb el-İsfehânî (ö. 502/1108-1109) maksadı “Allah’ın insanın fitratında yarattığı ve onu behâimden ayırt eden akıl gücü” ile açıkladıktan sonra müşâkel olarak Hristiyanlar’ın vaftiz merasimine işaret eder.⁶⁹ Aynı şekilde Suyûtî de burada, Hristiyanlar’ın bebekleri sarı bir suya sokarak vaftiz etme merasimleriyle bir ilgi kurar ve müşâbehet üslubuyla bu âyetin, esasen vaftizi (günahtan arınma merasimi) ima ve telmih ettiğini belirtir.⁷⁰

Kur’an-ı Kerim’de yukarıdaki örnekten daha net ve anlaşılır “müşâkele-i takdiriye” örnekleri de mevcuttur. Mesela ("Bu sebeple ⁷¹ فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا işledikleri kötülüklerin cezası onlara ulaştı ve alay ettikleri şey kendilerini kuşattı... ilh.") âyetinde geçen seyyie (günah) tabiriyle esasen yapılan günahların cezası kastedilmiştir. Burada cezanın seyyie (günah/suç) olarak isimlendirilmesi ise bunun Kur’an bağlamında ⁷² وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا âyetinde “müşâkele-i tahkikiye” üslubuna göre seyyie (kötülük) tabiriyle anılmış olmasından dolayıdır. Burada söz konusu tabirin geçtiği bağlama telmih vardır. Dolayısıyla âyette yer alan seyyie lafzı, müşâkil olup müşâkeli, başka bir bağlamda ceza anlamında kullanılan seyyie lafzınıninkiyle aynıdır.⁷³ Bu aynı zamanda Kur’an’ın Kur’an ile tefsirinin de güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

Mütenebbî’nin şu şiirinde de müşâkele-i takdiriye örnek vardır:

لَنَا مَلِكٌ لَا يَطْعَمُ النَّوْمَ هُمُّهُ مَمَاتٌ لِحَيٍّ أَوْ حَيَاةٌ لِمَيِّتٍ

"Bizim öyle bir hükümdarımız var ki (tebaasını) düşünmekten uyku tatmaz; diri için ölüm, ölü/çaresiz için hayattır o."⁷⁴

Burada Mütenebbî, Seyfüddevle’nin tebaası için uykusuz kalması halini, yemek yiyememe haline benzetmiştir. Bunu yaparken de لَا يَطْعَمُ النَّوْمَ (uykuyu tatmaz) ifadesini kullanarak müşâkele yoluyla uykuyu, yemeğe benzetmiştir. Müşâkele sanatın müşâkil unsurunu oluşturan bu ifadenin müşâkeli (ilk lafzı), lafzın asıl kullanıldığı anlam üzerinde düşünmekle takdir edilen يطعم الطعام (yemek

⁶⁹ İsfehânî, *Müfredât*, “sbğ” (ص ب ج) md., s. 475.

⁷⁰ Bkz. Suyûtî, *İtkân*, III, s. 282.

⁷¹ 39/Zümer 51.

⁷² 42/Şûrâ 40.

⁷³ Krş. Yılmaz, *Kur’an’da Müşâkele Sanatı*, s. 45, 46.

⁷⁴ Mütenebbî, Ebü’t-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Mütenebbî, *Divânü’l-Mütenebbî*, Beyrut: Dârü Beyrût, 1403/1983, s. 379.

yeme/tatma) ifadesidir ki bu, sözde lafız olarak mevcut değildir. Müşebbeh bihin zikredilmediği bu teşbih (istiare), pekiştirme ve mübalağada zirvedir. Mütenebbî burada Seyfûddeve'nin hiçbir anını gafletle geçirmeyip, her daim dostlarını lütuf ve ikramıyla ihya ederken, düşmanlarını kahretmek için sürekli uyanık kaldığını güçlü bir üslupla kusursuz ifade etmiştir.

G. MÜŞÂKELE SANATININ EDEBÎ DEĞERİ VE DİĞER EDEBÎ SANATLARLA İLGİSİ

Ses ile mana arasındaki bağlamsal uyumun doğasını açıklayan eşsiz bir üslubu ifade eden müşâkele sanatında, aynı söz ve bağlamda tekrarlanan bir lafız, hakiki anlamından uzaklaştırılarak ilk geçtiği yerdeki anlamından bambaşka yepyeni bir anlamda kullanılmaktadır. O nedenle müşâkele sanatında tefekkürle ulaşılan manevi bir derinliğin yanı sıra lafız cihetinden de şiirsel bir tat ve ses uyumuyla vicdanı okşayan ritmik bir teshir vardır. Müşâkele tekellüfsüz olursa bu etki daha da artar. Buna göre müşâkelede mana ve lafız cihetinden olmak üzere iki yönlü bir faydadan bahsedilebilir. Mana yönünden müşâkelede, mükerrer lafza, lafzî ya da manevî karinelerin delaletiyle anlaşılan yeni bir mana yüklenir ki edebî yönden bu söze bedii bir güzellik kattığı gibi beyan açısından da hakikate göre daha güçlü olan mecazî bir kullanım oluşturur. Lafız cihetinden ise sözdeki lafzın tekrarıyla oluşan ses uyumu ona şiirsel bir tat⁷⁵ verir. Nitekim tekrarın bu etkisi sebebiyledir ki dinleyicilerini duygusal olarak etkilemek isteyen besteciler, genellikle nakaratlı şiirleri seçerler ya da besteledikleri şiirleri bir şekilde nakaratlı hale getirirler.⁷⁶

Gerçekte bir tür telmih, işaret ve tarizi içeren müşâkele sanatında kastedilen mana ile lafız arasında, sohbette geçen bir lafzın taklidi ve tekrarı dışında hiçbir alâka bulunmayınca, bu bedii sanata “müşâkele” (biçimsel benzeşme) adı verilmiştir.⁷⁷ Örnekleri genellikle mecâz-ı mürsel ve bazen de istiare kabilinden sayılmış olsa da, söze hem biçim hem de anlam bakımından güzellik katmasıyla edebi bir sanat olarak onlardan daha üstün görülmüştür.⁷⁸ Müşâkele sanatı, geniş anlamıyla mecaz, dar anlamıyla istiare içermesi ve beyan gücündeki üstünlüğü sebebiyle beyanın konusu görüldüğü gibi lafız tekrarıyla oluşan ses uyumunun

⁷⁵ Bkz. Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 59.

⁷⁶ Krş. İzzeddin Ali es-Seyyid, *et-Tekrir Beyne'l-Müsir ve't-Te'sir*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb 1398/1978, s. 79; Ayrıca bkz. Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 52, 53.

⁷⁷ İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir b. Âşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye lî'n-Neşr, 1984, V, s. 239.

⁷⁸ Durmuş, “Müşâkele”, s. 155.

verdiği şiirsel tat ve güzellik dikkate alınarak bedii sanatlar içinde de değerlendirilmiştir⁷⁹. Ayrıca lafız tekrarı ve ses uyumuyla meydana gelen vicdani etki ve sesteki harmoniyi dikkate alan bazı edebiyatçılar, bu yönüyle cinas, izdivac ve seci' gibi lafzi sanatlarla benzemesi dolayısıyla bu sanatı, bediî sanatların “muhasinat-i lafziye” (lafzî süsleme sanatları) türü içinde değerlendirmişlerdir. Bununla beraber bugün genel eğilim, bağlam faktörüyle oluşan anlam farklılığı ve bunun meramı ifadedeki gücü; ayrıca tıbâk, müzâvece ve mukâbele sanatlarıyla benzeşen bediî güzelliği sebebiyle bu sanatın, “muhasinat-i maneviye”den (mânevî süsleme sanatları) sayılması yönündedir.⁸⁰

Gerek edebiyatçılar ve gerekse müfessirler nezdinde müşâkele sanatı ile diğer bazı sanatların zaman zaman birbiri yerine kullanıldığı ve aralarında bazı geçişlerin olduğu görülmektedir. Mesela, Kur'an'ın edebî yönüne ayrı bir önem atfeden son dönem müfessirlerinden İbn Âşur (ö. 1879-1973) bedii sanatlardan biri olarak gördüğü müşâkeleyle bu adın verilmesini, âlimlerin ifadedeki teşbih yönünü tam tespit edemeyişlerine bağlar. Ona göre müşâkele, esasen aynı söz içinde iki lafzın birbirine benzeşmesi yönünden bir tür istiâredir.⁸¹ Ancak istiâre ile müşâkele arasında önemli farklar vardır. İstiârede müşâbehet (benzerlik) asıl iken⁸², müşâkelede, mana mugayeretiyle (anlam farklılığı) birlikte lafzî müştereklik esastır.⁸³

Buna göre belagat terimi olarak müşâkelede manevî mugayeretin bulunması şarttır. Sadece lafzî ya da manevî müştereklik bunun için yeterli değildir. Müşâkelede birinci lafız genellikle gerçek anlamıyla kullanılırken, ikincisiyle farklı bir anlam (mecaz) kastedilir. Kastedilen farklı anlam için sözde geçen bir sözcüğün kullanılması ise musâhabetten dolayıdır. Edebiyatçıların “müşâkele-i tahkikiye”ye verdikleri örneklerden " *تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ* (Sen benim nefsimdekini (içindeki) bilirsin. Ben ise senin nefsindekini (zatındaki)

⁷⁹ Bugün genel eğilim, müşâkele sanatının bedi' ilminin konusu olarak değerlendirilmesi yönündedir. Örnek olarak bkz. Habenneka, *el-Belâgâtü'l-'Arabiyye*, II, s. 438.

⁸⁰ Geniş bilgi için Bkz. Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 46, 53; Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, s. 14; Durmuş, “Müşâkele”, s. 155.

⁸¹ İbn Aşur, *Tahrîr*, I, s. 744.

⁸² Bkz. Kazvinî, *İzâh*, s. 212.

⁸³ Bkz. Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed, *Risâle fi Tahkiki'l-Mecâz*, thk. Cebir İbrahim Berrî, *Dirâsâtü'l-Ulûmî'l-İnsaniyye ve'l-İctimaiyye*, c. XXXVIII, sayı: 2 (2011) Ürdün Üniversitesi, s. 499 (491-505). Geniş bilgi için ayrıca bkz. Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 45.

bilmem.)”⁸⁴ âyetinde, Allah hakkında نَفْسِ sözcüğünün kullanılması,⁸⁵ yine وَمَكْرُوا âyetinde, ⁸⁶ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ifadesinin yer alması, müşâkele üslubuna muvafık bir kullanımdır. Burada mekrin (tuzak kurmak, aldatmak) hakiki anlamının kastedilmesine mâni, aklî ve dinî bir karine vardır. O da Yüce Allah’ın tuzak kurmaktan ve aldatmaktan münezzehtir.⁸⁷

Müşâkelede sonraki lafız öncekine bağlı olarak söylendiğinden ikisi birlikte anlamlı olmaktadır; önceki lafız olmadan sonrakinin de sanat yönünden bir anlamı yoktur. Mesela, karnı çok acıkmuş misafirine müzik dinletmek isteyen ev sahibinin “Sana ne dinletmemi istersin?” sualine karşılık, misafirin: “Çatal bıçak sesi dinlemek isterim.” sözünden, ancak bu bağlamda, misafir bununla karnının aç olduğunu ve önce karnının doyurulmasını istediği anlaşılabilir.⁸⁸

Müşâkele sanatında yine mecazın bulunup bulunmadığı da tartışılmıştır. Mecaz ile müşâkele arasındaki farkı en iyi izah edenlerden biri Taşköprüzade’dır (ö. 968/1561). Ona göre müşâkele, tarifinde yer alan; “başkasının sohbetinde (bağlamında) vaki olduğu için” kısmıyla mecazdan ayrılmaktadır. Mecazda söz, mecazî manada kullanılırken, müşâkelede bir lafız başka bir lafız yerine kullanılmıştır. Buna göre, mesela “Senin için ne pişirmemizi istersin” sualine verilen; “Bana bir elbise ve gömlek pişiriniz.” cevabındaki “pişiriniz” ifadesi, dilde mecazî olarak “dikiniz” manasında kullanılmaz. Burada “dikiniz” manasında kullanılması, tamamen öncesinde geçen “pişirme” lafzının sohbetinde vaki olmasıyla ilgili ve anlık bir kullanımdır. Kısacası, mecazda bir mana yerine başka bir mana, müşâkelede ise bir lafız yerine başka bir lafız konulur. Bu iki lafız arasında sohbet dışında bir alâka yoktur.⁸⁹

Müşâkele ile tam cinas arasında da zâhirî bir benzerlik söz konusudur. Bununla beraber aralarında önemli farklar da mevcuttur. Cinasta tekrarlanan

⁸⁴ 5/Maide 116.

⁸⁵ Zemaşherî, *Keşşâf*, II, s. 315. Geniş bilgi için bkz. İsrâ Müeyyed Reşid, “Üslûbu’l-Müşâkele fi’s-Süverî’t-Tıval: Dirâse Üslûbiyye Dilâliyye”, *Mecelletü Midâdi’l-Âdâb*, sayı: 2, Bağdat, s. 74.

⁸⁶ 3/Alî İmran 54.

⁸⁷ Kur’an’da geçen başka örnekler için bkz. İsrâ, “Müşâkele”, s. 13 vd.

⁸⁸ Güllüce, “Kur’an-ı Kerim’de Müşâkele Yoluyla Allah’a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, s. 42, 43.

⁸⁹ Mecaz, istiare ve cinas gibi sanatlarla müşâkele sanatı arasındaki farklar hakkında geniş bilgi için bkz. Taşköprüzade, *Şerhu Fevâidi’l-Ğıyâsiyye*, s. 272, 273; Güllüce, “Kur’an-ı Kerim’de Müşâkele Yoluyla Allah’a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, s. 44; Eliaçık, “Müşâkele”, s. 8.

lafızların ifade ettikleri anlamlar, farklı olsalar da mecâz değıllerdir. Cinas, bir anlamda çokanlamlı kelimenin iki farklı anlamını da ifade edecek şekilde aynı söz ve bağlamda kullanılmasıdır. Müşâkelede ise müşâkile yüklenen anlam, ancak karinelerle anlaşılan yepyeni bir anlamdır ve lafız bu anlamıyla dilde kullanılmaz. Bu, ancak dilin geniş ifade kabiliyetiyle açıklanabilecek bir kullanımdır. Yine cinasın tersine müşâkelede, genellikle kelimenin kullanıldığı iki anlam arasında zıtlık ve karşıtlık vardır.⁹⁰ Kısacası, cinasın kaynağı lafzî müştereklik (çok anlamlılık) iken,⁹¹ müşâkeleninki sohbet/bağlam ve manevî ayrılıktır. Bu iki sanatı en etkili biçimde şiirlerine yansıtan şairlerden birisi, kuşkusuz, Ebü't-Tayyib el-Mütenebbi'dir.⁹²

SONUÇ

Öncelikle müşâkele sanatı, cümleye lafzî ve manevî bir estetik katan edebî sanatlardandır. Edebî bir amaç ve nükte için aynı kelimenin aynı bağlamda farklı bir manada kullanılmasını ifade etmektedir. Bu durumda ilk kelime genellikle gerçek manasında kullanılırken, ikincisi sadece şekil bakımından ona benzer.

Müşâkele tabiri, bir sözcük olarak erken dönemlerden itibaren edebiyat dilinde kullanılsa da kavramsal içeriği VI. asrın başlarına kadar tam bir netliğe kavuşturulamamıştır. Bugün Belagat'ın Bedî' ilminde yer aldığı şekliyle müşâkeleyi bir söz sanatının adı olarak ilk kullanan belagatçi Zemahşerî olmuştur. Zemahşerî; müzâvece, istiare, mülâbese ve mukâbele tabirleriyle de ifade ettiği müşâkeleyi terim anlamıyla *el-Keşşâfta* on yerde zikretmiş, özellikle takdirî türünü, "cevabı, soruya biçimce uydurma (itbâk)" şeklinde tanımlamıştır. Sekkâki'yle birlikte önemli bir gelişme kaydeden müşâkele sanatı, hem Bedî' ilminin mana sanatları arasındaki yerini almış hem de teknik tanımına kavuşmuştur. Müşâkeleyi; "Bir şeyi, sohbetinde vaki olduğu için başkasının lafzıyla zikretmendir" şeklinde tanımlayan Sekkâki, Kur'ân ve Arap edebiyatından getirdiği şahitlerle tanımını daha da berraklaştırmıştır.

⁹⁰ Hüda Sayhüd Zerzür el-Umerî, *el-Mezâhir el-Bedîyye ve Eserühâ'l-Üslûbî fi't-Ta'biri'l-Kur'âni*, Irak: Camiatü'l-Dyâlâ Külliyyetü't-Terbiye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye Kısmü'l-Lügati'l-Arabiyye, Bakuba, 2014, s. 373, 374, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), krş. Râid Hamed, *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 60, 61.

⁹¹ Muhammed el-Vâsıtî, *Zâhîretü'l-Bedî' inde's-Şu'arâi'l-Muhdesîn; Dirâse Belâğîyye Nakdiyye*, Rabat: Dâru Neşri'l-Ma'rife, 1423/2003, s. 159, 160; Râid Hamed, , *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 62.

⁹² Bkz. Mütenebbi'nin şiirlerinde cinas ve müşâkele sanatlarının kullanım örnekleri için bkz. Râid Hamed, , *et-Tevzîfü'l-Belâgî*, s. 67-157.

Sekkakî'nin müşâkele tanımı, sonraki belagatçiler tarafından da aynen devam ettirilirken Kazvîni buna türlerini de ekleyerek müşâkele sanatını; "Bir şeyi, tahkikî ve takdirî olarak sohbetinde (bağlamında) vaki olduğu için başkasının lafzıyla zikretmendir" diye tanımlamıştır. Kazvîni'yle birlikte müşâkele sanatı "müşâkele-i tahkikiye ve müşâkele-i takdiriye" diye bu iki türüyle birlikte anılmaya başlanmıştır. Müşâkele-i tahkikiye, müşâkelenin unsurlarından müşâkelin gerçek manasıyla sözde geçmesi ve onunla sadece biçim yönünden benzeşen müşâkilin (müshâhib) kendisine eşlik etmesi; müşâkele-i takdiriye ise söz içinde sadece müşâkilin (müshâhib) geçmesi, kendisine eşlik etmesi dolayısıyla şekilce benzeştiği müşâkelenin ise sözde yer almaması durumudur. Ancak müşâkele-i takdiriye türünde, söz içinde tek bir lafız bulunduğundan, müşâkele-i tahkikiyedeki lafız tekrarı ve fonetik uyumdan kaynaklanan bedii güzellik ve ifade gücü yoktur.

Hakikatte bir tür telmih ve tariz içeren müşâkele sanatında kastedilen mana ile lafız arasında, sohbette geçen bir lafzın taklidi ve tekrarı dışında hiçbir alâka bulunmaz. Bu yüzden bu bedii sanata müşâkele (biçimsel benzeşme) adı verilmiştir. Müşâkele, geniş anlamıyla mecaz, dar anlamıyla istiare içermesi ve beyan gücündeki üstünlüğü sebebiyle Beyan ilminin bir konusu olarak görüldüğü gibi, lafız tekrarıyla oluşan ses uyumunun verdiği şiirsel tat ve güzellik dikkate alınarak bedii sanatlar içinde de değerlendirilmiştir. Bu yüzden müşâkele için verilen örnekler mecâz-ı mürsel ya da istiare kabilinden sayılmış olsa da, söze hem biçim hem de anlam bakımından güzellik katmasıyla edebi bir sanat olarak onlardan daha üstün görülmüştür. Lafız tekrarı ve ses uyumuyla meydana gelen vicdani etki ve harmoniyi dikkate alan bazı edebiyatçılar, bu yönüyle cinas, izdivac ve seci' gibi lafzi sanatlarla benzemesi dolayısıyla müşâkeleyi, bedii sanatların "muhasinat-i lafziye" (lafzî süsleme sanatları) türü içinde değerlendirmişlerdir. Bununkü genel eğilim ise bağlam faktörüyle oluşan anlam farklılığı ve bunun meramı ifadedeki gücü, ayrıca tıbâk, müzâvece ve mukâbele sanatlarıyla benzeşen bedii güzelliği sebebiyle bu sanatın, "muhasinat-i maneviye"den (mânevî süsleme sanatları) sayılması yönündedir.

Müşâkele sanatı bazen istiare ile karıştırılmıştır. Oysa istiarede müşâbehet esas iken, müşâkelede mana mugayeretiyle birlikte lafzî müştereklik esastır. Yine müşâkele sanatı mecazla karıştırılmıştır. Fakat mecazda bir mana yerine başka bir mana, müşâkelede ise bir lafız yerine başka bir lafız konulur. Bu iki lafız arasında musâhabet dışında bir alâka yoktur. Yine müşâkele ile tam cinas arasında da zâhirî bir benzerlik söz konusu olsa da aralarında esaslı farklar da mevcuttur.

Cinas, bir anlamda çokanlamlı kelimenin iki farklı anlamını da ifade edecek şekilde aynı söz ve bağlamda kullanılmasıdır. Müşâkelede ise müşâkile yüklenen anlam, ancak karinelerle anlaşılan yepyeni bir anlamdır ve lafız bu anlamıyla dilde kullanılmaz. Yine cinasın tersine müşâkelede, genellikle kelimenin kullanıldığı iki anlam arasında zıtlık ve karşıtlık vardır. Sonuç olarak müşâkele, geçmişte bazı yönlerden benzerlik arz ettiği diğer bazı edebi sanatlarla karıştırılmış olsa da bugün başlı başına bir sanat olarak belagat ilmindeki özgün yerini almıştır. En önemli ayırt edici özelliği ise müsahabet dolayısıyla bir lafzın başka bir lafız yerinde kullanılması ve iki lafız arasında manevî mugayeretin bulunmasıdır.

Birçok edebi sanata kaynaklık eden Kur'an, müşâkele sanatı için de zengin bir kaynaktır. Hatta bu sanatın ortaya çıkışı ve terim olarak manasının netleşmesinde, hakikî anlamlarıyla Allah'a isnadında dinen ve aklen mahzurlar görülen ifadelerin Kur'an'da yer alması belirleyici olmuştur. Bu açıdan müşâkele üslubunun keşfi, Kur'an'ın bazı müşkil ve müşabih âyetlerinin doğru yorumlanmasında da önemli fonksiyon icra etmiştir. Zemaşerî öncesinde bu tür âyetlerin yorumunda "lafızda birlik ve manada farklılık" özelliğine dikkat çekilerek bunun için genellikle mükabele, müzavece, istidrâc, cinas ve cevap tabirleri kullanılırken, Zemaşerî'yle birlikte müşâkele terimi tefsir terminolojisine girmiş ve daha sonra Râzî, Beyzavî, Ebüssuûd Efendi, Âlûsî ve İbn Âşur gibi müfessirlerce devam ettirilerek müşkil âyetlerin yorumunda dikkati çeken temel kavramlardan biri haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Abdülkadir el-Arabî, *el-Müşâkele Beyne'l-Lügati ve'l-Belâğa*, Bağdat: el-Câmi'atü'l-Mustansırıyye, Külliyyetü'l-Âdâb, 2002, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, [t.y.], I-XXX.
- Beyzâvî, Nasırüddin Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil el-Ma'rûf bi Tefsiri'l-Beyzâvî*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, [t.y.], I-V.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürühühü: Sahihü'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413, I-VIII.
- Diyarbakırlı Said Paşa, *Mizânü'l-Edeb*, İstanbul: A. Maviyan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1305.
- Durmuş, İsmail, "Müşâkele", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, 154-155.

- Ebû Musa, Muhammed Haseneyn, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fî Tefsiri'z-Zemahşerî ve Eserühâ fî'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, [t.y.].
- Ebüsusuûd Efendi, Muhammed/Ahmed b. Şeyh Muhyiddin el-Îmâdî, *Tefsirü Ebi's-Suûd el-Müsemmâ İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, [t.y.], I-IX.
- Eliaçık, Muhittin, "Bazı Belagat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi", *Kırklareli Ün. Sosyal Bilimler Dergisi* (KUSBD), cilt. 3, sayı. 2 (Temmuz 2013), 6-15.
- Emil Bedî Yakub, *Divânü 'Amr b. Külsûm*, Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.
- Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403/1983, I-II.
- Güllüce, Veysel, "Kur'an-ı Kerim'de Müşâkele Yoluyla Allah'a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum, 2006, 41-62.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan Habenneka el-Meydâni, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye Üsûsühâ ve 'Ulûmuhâ ve Fünûnuhâ*, Beyrut: ed-Darü's-Şâmiyye; Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1416/1997, I-II.
- Hüdâ Sayhûd Zerkûr el-Umerî, *el-Mezâhir el-Bedî'iyye ve Eserühâ'l-Üslûbi fî't-Ta'biri'l-Kur'âni*, Irak: Camiatü'l-Dyâlâ Külliyyetü't-terbiye li'l-ulûmi'l-insâniyye Kısmü'l-lügati'l-Arabiyye, Bakuba, 2014, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984, I-XXX.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Mücezû'l-Belâğa*, Tunus: el-Matbaatü't-Tûniyye, 1351/1932.
- İbn Ebü'l-İsbâ' Ebû Muhammed Zekiyüddin Abdülaziz, *Tahrirü't-Tahbir fi Smâ'ati's-Şi'ri ve'n-Nesr ve Beyâni İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Hafni Muhammed Şeref, Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1383/1963.
- İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-Edeb ve Gâyetü'l-Ereb*, thk. İsam Şuaytû, Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1987, I-II.
- İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dârü't-Türâs, 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 2010, I-XV.
- İbnü'n-Nâzım, Bedreddin İbn Malik el-Endelüsî, *el-Misbâhü'l-Münir fi 'İlmi'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, thk. Hüsnî Abdülcelil Yusuf, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1409/1989.
- İsfehânî, er-Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davudî, Dimeşk: Darü'l-Kalem, 1430/2009.
- İsra Müeyyed Reşid, "Üslûbü'l-Müşâkele fi's-Süveri't-Tıvâl: Dirâse Üslûbiyye Dilâliyye", *Mecelletü Midâdi'l-Âdâb*, sayı: 2, Bağdat, 72-93.

- İzzeddin Ali es-Seyyid, *et-Tekrir Beyne'l-Müsîr ve't-Te'sîr*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- Kazvinî, Ebü'l-Me'âli Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhis fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, nşr. Abdurrahman el-Berkûkî, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1350/1932.
- Kazvinî, Ebü'l-Me'âli Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa: el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, nşr. İbrahim Şemşeddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed, "*Risâle fi Tahkiki'l-Mecâz*", thk. Cebir İbrahim Berrî, *Dirâsâtü'l-Ulûmi'l-İnsaniyye ve'l-İctimaiyye*, c. XXXVIII, sayı: 2 (2011) Ürdün Üniversitesi, 491-505.
- Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn: Tefsirü'l-Maverdî*, nşr. es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, [t.y.], I-VI.
- Muhammed el-Vâsitî, *Zâhîretü'l-Bedî' 'inde'ş-Şu'arâi'l-Muhdesin; Dirâse Belâğîyye Nakdiyye*, Rabat: Dârü Neşri'l-Ma'rife, 1423/2003.
- Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Müberred, *Mâ İttefeka Lafzuhû ve İhtelefe Ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecid*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1409/1988.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Kütübü's-Sitte ve Şürühuhû: Sahihü Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413, I-III.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, Beyrut: Dârü Beyrût, 1403/1983.
- Râid Hamed Halef Küreyş el-Cebbûrî, *et-Tevzîfü'l-Belâğî li't-Tecnîsi ve'l-Müşâkele fi şî'ri'l-Mütenebbî*, Irak: Camiatü'd-Diyâlâ Külliyyeti'l-Terbiye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye Kısmü'l-Lügati'l-Arabiyye, Bakuba 1436/2014, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Râzî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, I-XXX.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kur'an Selâsü Resâil fi İcâzi'l-Kur'an: li'r-Rümmanî ve'l-Hattâbi ve Abdilkâhir el-Cürcânî*, thk. Muhammed Halefullah Ahmed v.d., Kahire: Dârü'l-Meârif, 1976.
- Sekkâkî, Ebü Yakub Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Suyûtî, Celaleddin Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Riyad: Vezâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Da've ve'l-İrşâd es-Suûdiyye, [t.y.], I-VII.
- Sübkî, Ahmed b. Ali Behaüddin es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrâh fi Şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdühmaid Hindâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003, I-II.

- Şerif er-Radî, *Telhisü'l-Beyân fi Mecâzâtî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülğani Hasan, Kahire: Darü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Bsk. [t.y.], I-XVI.
- Taşköprüzade, Ebül-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Şerhu Fevâidi'l-Ğıyâsiyye min 'İlmeyi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, Dersâdet: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1312.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîya Yahya b. Ali Hatib et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi'l-'Arûzi ve'l-Kavâfi*, thk. Hasan Abdullah el-Hassânî, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1994.
- Teftazânî, Sa'duddîn et-Teftazânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-'Ulûm*, thk. Abdülhmaid el-Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfi Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Ali Dehrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996, I-II.
- 'Ukberî, Ebül-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-'Ukberî, *Divan el-Mütenebbi bi Şerhi Ebi'l-Bekâ el-'Ukberî el-Müsemma bi't-Tibyân fi şerhi'd-Divân*, nşr. Mustafa es-Sekâ v.d., Kahire: Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evladühû, 1355/1926, I-IV.
- Yerinde, Âdem, "Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde", *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı: 26, Temmuz-Aralık 2016, 241-276.
- Yılmaz, Selahattin, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2012, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998, I-IV.

Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy*

*Tuba ERKOÇ BAYDAR***

Öz: Fıkıh usûlünün en temel konularından biri olan emir ve nehiy, fûrû fıkhıta önemli yansımaları bulunan birçok kritik meseleyi barındırır. Bu meselelerin başında emir ve nehyin mücebini ne olduğu, tekrara, fevre ve iczâya delalet edip etmediği gelmektedir. Hükümlerin anlaşılmasında önemli bir yeri olan bu konular, birçok fakihin eserlerinde yer almaktadır. Bu fakihler içerisinde Şîrâzî (ö. 476/1083), mezkûr meseleleri etraflıca ele alıp kritik etmesi nedeniyle önemlidir. Bu nedenle emir ve nehiy konusu makalemizde Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin perspektifinden sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Emir, Nehiy, Şîrâzî, Fevr, Tekrar.

Command and Prohibition in Abû Ishâq Al-Shîrâzî's Legal Thought

Abstract: Command (al-amr) and prohibition (al-nahy) which is one of the most fundamental issues of the usul al-fıqh contain a number of critical issues that have significant implications for furû al-fıqh. Among these issues, there are issues such as what is legal consequence of al-amr and al-nahy and whether it implies repetition and expedition (fawr). Many jurists pay particular attention to command and prohibition. Among these jurists, Şîrâzî is important because he dealt with these issues thoroughly and critically. So, this articles mentions Abû Ishâq al-Shîrâzî's opinions about command (al-amr) and prohibition (al-nahy) in usûl thought.

Keywords: al-Amr, al-Nahy, al-Shîrâzî, Expedition (Fawr), Repetition.

A. GİRİŞ

Dini hükümlerin bel kemiğini oluşturan emir ve nehiy, fıkıh usûlünün en önemli konularından biridir. Nitekim Şîrâzî ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi fıkıh ekollerinde köşe taşlarını oluşturan fukahanın, usûl eserlerine emir konusuyla başlaması konunun önemini gösterir. Emir ve nehyin usûl ilminde esaslı mevzulardan biri olmasının en önemli nedeni ise Müslümanın hayatını kuşatan fûrû hükümlerin temelini oluşturmasıdır. Meselenin teorik çerçevesinin tartışıldığı usûl ilminde genel olarak fûrû hükümlere zemin oluşturacak şekilde emir ve nehiylerin sigası, neyi ifade ettiği, fevre ve tekrara delalet edip etmediği gibi meselelerin ele alındığı görülür. Bu meseleler aynı zamanda ulema arasında

* Bu makale "Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri" adlı yüksek lisans tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Dr. Öğretim Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, tubaeerkoc@gmail.com.

birçok ihtilafın da kaynağıdır. Özellikle emirde iradenin olup olmadığı meselesi Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışılmış kadim meselelerden biridir.

Makalemizde emir ve nehiy mevzusunun Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin bakış açısından ortaya koyulmasının nedeni ise hem Şâfiî ekolünün emir ve nehiy hakkındaki görüşlerine Şîrâzî üzerinden panoramik bir bakış atmak hem de Şîrâzî'nin kendi mezhebinden ayrıldığı görüşleri ortaya koyarak farklılıklara değinmektir. Makalemizin amacı Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin usûl düşüncesini emir ve nehiy örneği üzerinden inceleyerek emir ve nehiy tartışmalarına katkı sağlamaktır. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin emir ve nehye dair görüşlerini sunmak üzere öncelikle emrin tanımı yapılacak, daha sonra ise emrin mücebi, tekrara, fevre ve iczâya delalet edip etmediği gibi en çok tartışılan konular ele alınacaktır. Emir bahsi bittikten sonra ise bu bahiste yapılan tartışmalara benzer bir şekilde nehiy konusu incelenerek Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin yaklaşımı özetle sunulacaktır.

B. ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE EMRİN TANIMI VE EMİR İLE İLGİLİ TARTIŞMALI MESELELER

Emir konusundaki tartışmalara geçmeden önce emrin tanımı ve bu tanımda kullanılan kayıtların tahlili üzerinde durmak gerekir. Bu nedenle genel olarak emrin tanımı yapıldıktan sonra Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin emir tanımı verilecek daha sonra bu tanım üzerinde cereyan eden bazı tartışmalara değinilecektir.

1. Emrin Tanımı

Günümüze ulaşmış ilk usûl eseri olarak kabul edilen *er-Risâle*'de İmâm Şâfiî (ö. 204/820) emirle alakalı bazı konulara değinmekle birlikte emrin tanımını yapmaz. Cessâs (ö. 370/980) ve Bâkîllânî (ö. 403/1012) gibi Şîrâzî öncesi önemli usulcüler¹ veya Serahsî (ö. 490/1097), Râzî (ö. 606/1209), Âmidî (ö. 631/1234) ve

¹ Cessâs (ö. 370/980) emri “Kendinden daha alt konumdaki birinden bir şeyi yapması kesin olarak irade edildiğinde o kişiye ‘yap!’ demektir”¹ şeklinde tanımlamaktadır. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994, II, s. 79; Bâkîllânî (ö. 403/1012) ise “Emredilen kimsenin bir işi itaat gerektirecek şekilde yapmasını sağlayan söz” şeklinde tanımlamaktadır. Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, II, s. 5; Râzî (ö. 606/1209) Bâkîllânî'nin yapmış olduğu bu tanımı “me'mûr/emredilen kimse” ifadesi nedeniyle eleştirir. Çünkü Râzî'ye göre memurun ne olduğunu bilmek için önce emri bilmek gerekir. Emrin bilinmesinin de memurun bilenmesine bağlı olduğundan böyle bir tanım devre sebep

Sadru'ş-Şerî'a (ö. 747/1347) gibi Şîrâzî sonrası usulcüler ise genel olarak emrin itaati gerektiriyor oluşunu vurguladıkları görülür.²

Şîrâzî'ye göre emir, “*Alt konumdaki birinden bir şey yapmasını sözlü olarak istemektir.*”³ Tanımda yer alan “alt konumdaki biri”, “bir şey yapmasını istemek” ve “emrin sözlü oluşu” gibi kayıtlar önemlidir. Bu kayıtlardan “Alt konumdaki biri” ifadesi, üst konumdaki birine emir vermenin hakiki olarak emir denilemeyeceğini gösterir. Şîrâzî'nin emrin tanımına bu kaydı getirmesi, onun üst rütbedekine yapılan emirleri ve iltimas adı verilen muhâtab ile aynı seviyede olunan durumları hakiki anlamda emir kapsamında görmediği anlamına gelir. Şîrâzî'ye göre üst konumdaki birine emir vermek sîga açısından emri ifade etse de mana açısından aslında emri değil talebi ifade eder. Üst makama emir sîgasıyla konuşmak ise mecazî bir kullanımdır.⁴

Şîrâzî'nin memurun (emredilen kişinin) daha alt konumda olması gerektiğine dair mezkûr görüşü ise Şâfiî fukahâsına ters düşen bir görüştür. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî'nin de aralarında bulunduğu Şâfiî ulemasının çoğunluğuna göre üst makama yapılan emirler de hakiki anlamda emir kapsamındadır. Bu nedenle mezkûr Şâfiî ulemâsına göre emrin tanımına *isti'lâ* ve *uluvv* (emredeninin daha üst konumda olması) kaydını koymaya gerek yoktur.⁵

olmaktadır. Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, II, s. 16.

² Serahsî (ö. 490/1097) ise emri iki açıdan incelemektedir. İlk olarak dilciler açısından ele alıp “Başkasına bir şeyi ‘yap!’ demek ” şeklinde tanımlarken, daha sonra fukahâ açısından ele alarak “Kendisiyle eşit veya daha alt seviyedeki birine yapılan hitap ” şeklinde tanımlamaktadır. Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efganî, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954, I, s. 11; Âmidî (ö. 631/1234) ve Sadru'ş-Şerî'a (ö. 747/1347) ise emri “İsti'lâ cihetiyle bir eylemin yapılmasını istemek” olarak açıklamaktadır. Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebi Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abduzziherka Afif, Riyâd: Dâru's-Semîi, 2003, II, s. 168; Sadru'ş-Şerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Dervîş, Beyrut: Dâru'l-Erkam, [t.y.], I, s. 281; Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, II, s. 16.

³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, I, s. 191; Şîrâzî, *Luma'*, thk. Muhyiddin Müstu, Yusuf Ali Büdeyvi, Şam: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1995, s. 45; Şîrâzî, *et-Tebssıra*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Şam: Dârü'l-Fikr, 1980, s. 17.

⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 192.

⁵ Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Devha: Câmiatu Katar, 1980, I, s. 203; Gazzâlî, Ebû

Şîrâzî'nin "Bir şey yapmasını isteme" kaydını koymasının nedeni ise bir şeyin yapılmasının istenmediği durumları emrin kapsamında bulunmadığını göstermek içindir. Örneğin Hûd suresinin 13. ayetinde geçen "Onun benzeri bir süre getirin" ifadesi insanların acizliğini, Fussilet suresinin 40. ayetinde geçen "Dilediğinizi yapın" ifadesi tehdidi, Maide suresinin 2. ayetinde geçen *İhramdan çıktığımızda avlanın* ifadesi de mübahlığı ifade eder. Emir sîgasında olmasına rağmen talep içermeyen bu ifadelerin hiç biri emir kapsamında değildir.⁶

"Sözlü olarak isteme" kaydının konulmasının nedeni ise, işaret ve fiil ile verilen emirlerin hakikatte emir olarak isimlendirilmemesidir. Fiillerin emir olup olmadığına dair tartışmanın altında yatan ana sebep Hz. Peygamber'in (s.a.v) fiillerinin emir olarak görülüp görülmeyeceği hususudur. Şîrâzî'ye göre bu konuda Şâfî ulemâsı ikiye ayrılır. Bazılarına göre fiiller de emir olarak isimlendirilirken diğerlerine göre ise fiil, emir olarak isimlendirilmemektedir. Şîrâzî'nin taraftar olduğu görüş ikincisidir. Zaten Şîrâzî'nin tanımında yer verdiği "sözlü" kaydı Allah Resûlü'nün fiillerini emir kapsamında görmediğini gösterir. Zira Şîrâzî'ye göre Allah Resûlü'nün fiilleri emir kapsamında düşünülduğünde, bu fiillere söz ile emrettikleri gibi uyulması gerekecektir. Oysa durum böyle değildir. Bu nedenle de emrin sözlü oluşu şart koşulmalıdır.⁷

Şîrâzî, tanıma getirdiği kayıtların sebebini açıkladıktan sonra tanıma getirmediği kayıtların sebebini de açıklar. Mendubun memurun bih olup olmadığına yönelik tartışmalara binaen bazı Şâfî fukahâsının tanıma "icâbı gerektirecek şekilde bir şey yapılmasını istemek" kaydını getirdiklerini zikreden Şîrâzî, böyle bir kayda gerek olmadığını düşünür. Zira Şîrâzî'ye göre mendubun memurun bih kapsamında görülmemesi durumunda bu kaydın konulması gerekir.⁸

Netice itibariyle tanımlar, bir müellifin konuya nasıl yaklaştığı hakkında birçok ipucuyu içerdiğinden dikkatle incelemek gerekir. Şîrâzî'nin de yaptığı tanım onun, emre yaklaşımı hususunda bir takım bilgiler sunmaktadır. Örneğin Şîrâzî emir

Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, t.y.), III, s. 119.; Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, II, s. 30.

⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 191; Şîrâzî, *Luma'*, s. 46.

⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 192.

⁸ A.g.e., I, s. 193; Şîrâzî, *Luma'*, s. 45.

tarifinde birçok Şâfiî ulehasının aksine isti'lâ kaydını koyar. Bu dönemde emirdeki isti'lâ vurgusunun daha çok Şâfiî mezhebi dışındaki mezheplerin⁹ söylemi olmasına rağmen Şîrâzî'nin bu kayda yer vermesi, hakiki emirlerin ancak üstten alttakine yönelik olduğu görüşünü bensimsediğini gösterir. Emrin tanımı ve tahlili üzerinde durduktan sonra emir konusunda önemli bir tartışma olan irade problemi üzerinde durulacaktır. Bu konu, özellikle Mutezile geleneği arasında kadim tartışmalara neden olmuştur.

Şîrâzî, Mutezile'nin emri, “*Kendinden daha alt konumdaki birinden, bir şey yapmasını irade etmek*” şeklinde tanımladığını bildirir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere Mutezile, iradeyi emrin şartı olarak görür. İradenin şart olmadığını düşünen Şîrâzî, Mutezile'nin Allah Teâlâ'nın ancak murad ettiği (istediği) şeyi emrettiği, murad etmediği (istemediği) şeyi ise nehyettiği görüşünü eleştirir. Mutezile'nin delillerini kritik etmeden önce iradenin şart olmadığına yönelik delilleri sıralayan Şîrâzî, bu hususta ayet ve hadislere ile konuya giriş yapar. Şîrâzî'nin iradenin şart olmadığına yönelik sunmuş olduğu delillerden kanaatimizce de en kuvvetli olanı Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme emrinin verilmesi meselesidir. Saffat Sûresinin 102. ayetinde geçtiği üzere Hz. İbrahim, oğlu Hz. İsmail'i kurban ettiğini rüyasında görmüştür. Nebilerin rüyası bilindiği üzere vahiydir. Nitekim ayetin devamında Hz. İsmail “*Ey babacığım emredildiğin şeyi yap*” demektedir. Allah (c.c) Hz. İbrahim'e oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesini emretmiş ancak kurban etme eyleminin gerçekleşmesini murad etmemiştir. Bunun yerine bir koç göndererek koçu kurban etmesini istemiştir. Hz. İsmail kurban edilmediğine göre Allah'ın kesme emrini verdiğini ancak onun kesilmesini irade etmediği sonucuna ulaşılır.¹⁰

Emredilen şeyin kesme fiilinin bizzat kendisi değil, yatırmak, bıçağı hazırlamak gibi kesmeye ön hazırlık niteliğindeki fiiller olduğu ve Hz. İbrahim'in de bunu yerine getirdiği bu nedenle de bu ayetin iradenin gerekli olmadığına dair hüccet olamayacağı itirazına karşı Şîrâzî, bu itirazın ayetin zahirine aykırı olduğunu söylemektedir. Zira ayette açıkça kesme emri verilmekte ve bu “büyük bir imtihan (bela)” olarak¹¹ nitelendirilmektedir. Oysa kesmeye hazırlanmak ne

⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 192; Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, II, s. 30; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 11; Pezdevî, *Usûl*, (*Keşfu'l-Esrâr* içerisinde), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, I, s. 154.

¹⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 193; Şîrâzî, *et-Tebstra*, s. 18.

¹¹ 37/Saffat 106.

kesmek olarak isimlendirilmekte ne de bir imtihan olarak görülmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın fidye olarak bir koç göndermesi¹² de verilen emrin yerine getirilmemesi nedeniyledir.¹³

Şîrâzî ayet ile delil getirdikten sonra meseleye dilsel açıdan yaklaşır. Şîrâzî'ye göre Arapçada emreden kimseye niyeti bilinsin veya bilinmesin 'âmir' denilmesi niyetin şart olmadığını gösterir. Aynı şekilde emirde niyet şart koşulduğunda "istemiyorum ama bana su getir" şeklindeki kullanımın da yanlış olması gerekir. Oysa böyle bir kullanımın doğru olduğu dilciler tarafından ittifak edilmiştir. Ayrıca emirde iradenin şart olması durumunda "mükrehin emri" diye bir tabirin de doğru olmayacağından emirde niyet şart değildir.¹⁴

Netice itibarıyla emir ve irade arasındaki tartışmalara bakıldığında emir ve iradenin birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu görülür. Ancak her emirde iradenin varlığı söz konusu olmakla birlikte iradenin emir için şart olduğunu söylemek bazı mahzurlara sebep olmaktadır. Zira bu durumda emir olmalarına rağmen istisnâ de olsa iradenin bulunmadığı durumlar emrin kapsamından çıkmaktadır. Şîrâzî'nin zikrettiği deliller tetkik edildiğinde bu hususta Ehl-i Sünnet'in delillerinin Mutezile'nin delillerinden daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Özellikle Hz. İsmail'in kurban edilmesi meselesi, iradenin olmadığı durumda da emrin olabileceğini açıkça gösterir.

2. Emir ile İlgili Tartışmalı Meseleler ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Yaklaşımı

Emrin tanımı, tanımda kullanılan kayıtlar ve irade problemi gibi tanımda cereyan eden ihtilafli meseleler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduktan sonra Ebû İshâk eş-Şîrâzî, emir bahsindeki tartışmalı konulara değinir. Bu konuların başında ise emrin mücebi, emrin tekrara, fevre ve iczâya delaleti şeklinde dört temel başlık gelmektedir.

a. Emrin Mücebi

Mutlak emrin mücebi konusunda en önemli husus, mutlak emrin vacibi ifade etmesinin yanında ibahayı da içine alacak şekilde geniş bir iktizaya sahip olup olmadığıdır. İncelediğimiz kadarıyla usûlcülerin emrin mücebi hususundaki

¹² 37/Saffat 107.

¹³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 194.

¹⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 194; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 19.

duruşları, emrin tekrara ve fevre delalet edip etmediği hususundaki duruşlarını da etkilemektedir. Bu nedenle bu bahisteki tartışmalar emrin tekrara ve fevre delaleti konularını da doğrudan ilgilendirmektedir.

Şîrâzî'nin aktardığına göre Şâfiî âlimlerin çoğunluğu mücerret emrin vücubiyet ifade ettiğini düşünür. Ancak emrin vücub ifade etmesinin dil açısından mı yoksa şerî vaz açısından mı olduğu ihtilâfıdır. Şîrâzî'ye göre fukahâ bu konuda iki kısma ayrılır. Bazısına göre sîga, lügavî bir vaz' ile vücubu gerektirirken, bazısına göre ise şer'î vaz' ile vücubu gerektirir. Şîrâzî'nin taraftar olduğu görüş ise sîganın şer'î vaz' ile îcâbı gerektirmesidir.¹⁵

Görüşünü ispatlamak üzere ilk olarak Araf Sûresini delil getiren Şîrâzî, “*Sana emrettiğim halde, seni secdeden alıkoyan nedir*”¹⁶ ayetinde Allah Teâlâ'nın Şeytanı azarlanmasının nedenini emrinin iktizasının vücubiyet olması ile açıklar.¹⁷ İkinci olarak “*Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar*”¹⁸ ayetini delil olarak getiren Şîrâzî, Allah Teâlâ'nın emrine muhalefet edenleri uyarmasının emrin vücuba delalet etmesinden kaynaklandığını söyler. Çünkü ona göre emir vücuba delalet etmeseydi, emre uymamaları nedeniyle Allah'ın onları uyarmaması ve tehdit etmemesi gerekirdi.¹⁹ Üçüncü olarak “*Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve kadın için kendi işleri konusunda tercih hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlü'ne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır*”²⁰ ayetini delil olarak getirir Şîrâzî, Allah ve Resûlü'nün hükmettiği bir konuda müminler için seçme hakkının olmadığını bildirir. Müslümanların itaatten başka bir seçeneklerinin olmaması da emrin vücuba delalet ettiğinin göstergesidir.

Şîrâzî'nin ayetlere ilk olarak yer vermesinin nedeni sadece şer'î emirlerin îcâbı gerektirdiğini kanıtlamak değil, dilde de mutlak emrin îcâbı gerektirdiğini göstermeye güçlü bir delil sunmaktır. Çünkü Arap dili üzerine nazil olmuş Kur'an-ı Kerim, dilsel konularda da güçlü bir referans kaynağıdır. Ayrıca zihinlerde bu hususta şüphe kalmasını istemeyen Şîrâzî, dilsel açıdan da delil

¹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 206; Şîrâzî, *Luma'*, s. 47.

¹⁶ 7/Araf 12.

¹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 207.

¹⁸ 24/Nûr 63.

¹⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 207; Şîrâzî, *et-Tebstra*, s. 28.

²⁰ 33/Ahzab 36.

sunmaktadır. Şîrâzî'nin bu konuda sunduğu temel delil, akıl sahiplerinin ve dilcilerin, efendisinin emrine uymayan kölenin ceza göreceğine dair ittifakıdır.²¹

Mutlak emrin iktizasıyla bağlantılı olarak gündeme gelen meselelerden bir diğeri yasaklamadan sonra gelen emrin neyi ifade ettiğidir. Aslında bu konudaki tartışmanın temeli, yasaklamadan sonra gelen emrin mucibine etkisi bakımından, söz konusu yasağın bir karine olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine dayanır. Hanefilerin çoğunluğu²² ile aynı görüşü paylaşan Şîrâzî, yasaklamadan sonra gelen emrin, aksine bir delil olmadıkça vücubiyeti gerektirdiğini bildirir.²³ Bu hususta dile getirilen itirazları zikreden Şîrâzî, hepsine ikna edici yanıtlar verir. Örneğin yasaklamadan sonra gelen şer'î emirler incelendiğinde bu emirlerin çoğunun ibahayı bildirmek üzere kullanıldığını “İhramdan çıktığınızda avlanın”²⁴ “Namazı kıldınız mı da artık yeryüzüne dağılın”²⁵ ve “Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın”²⁶ gibi ayetlere bakıldığında açıkça görüldüğünü söyleyen muhalife karşı Şîrâzî, bu tür emirlerin Kur'an-ı Kerim'de çoğunlukla olsa da her yerde ibahayı gerektirecek şekilde kullanılmadığını, aksine bazı yerlerde vücubu iktiza edecek şekilde de kullanıldığını belirtir. Kendi görüşünü desteklemek üzere “Haram aylar çıkınca Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin”²⁷ ayetini delil olarak getiren Şîrâzî, ayrıca bahsedilen yerlerde emrin mübahlığı ifade etmesinin nedenini bir karinenin varlığıyla açıklamaktadır. Bununla birlikte Şîrâzî'ye göre emir sigasının birçok yerde ibahayı gerektirecek şekilde kullanılması muktezasının ibaha olduğu anlamına da gelmez. Nitekim âmm lafız örneğinde görüldüğü gibi Kur'an'da geçen birçok amm âyetin muktezası hass olmasına rağmen bu ayetler umum üzere kurulmuştur. Hatta “Allah her şeyi bilir”²⁸ ayeti dışında “Her şeyi yaratandır”²⁹ ayeti bile umum üzere

²¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 212.

²² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 236; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, (Keşfu'l-Esrâr içerisinde) I, s. 181; el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usuli Fahrü'l-İslam el-Pezdevî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I, s. 181-182; Akhisârî, Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfi, *Şerhu Sempti'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Mustafâ Muhammed Ramazan, Riyad; Kahire: Daru'l-İbni'l-Cevzi, 1431, I, s. 91.

²³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 216; Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 39.

²⁴ 5/Mâide 2.

²⁵ 62/Cuma 10.

²⁶ 2/Bakara 222.

²⁷ 9/Tevbe 5.

²⁸ 42/Şûrâ 12.

kalmamış tahsise uğramıştır. Allah kendisini yaratmadığı için buradaki her şey ifadesinin tahsis edilmesi gerekir. Âmm lafzın, çoğunlukla tahsise uğraması hasebiyle umum ifade etmediğini söylemek caiz olmadığı gibi çoğunlukla ibahayı iktiza etmek üzere sevkedilen emirlerin de vücubiyeti iktiza etmediğini söylemek doğru değildir.³⁰

b. Emrin Tekrara Delaleti

Emrin mucebi ile bağlantılı olarak gündeme gelen emrin tekrara delaleti, muhataba yöneltilen tek bir emir sığasının, emre konu olan şeyi birden fazla veya sürekli yapmayı gerektirip gerektirmediği meselesini ifade etmektedir. Özellikle mutlak emrin tekrara delalet edip etmeyeceği hususunda ortaya çıkan ihtilafta fukahâdan bazıları emrin tekrara delalet ettiğini,³¹ bazıları sadece bir kereye delalet ettiğini,³² bazıları ne bir kereye ne de tekrara sadece emrin yapılmasına delalet ettiğini³³ bazıları ise bütün bu görüşlerden farklı olarak bu konuda tevakkuf etmek gerektiğini savunur.³⁴

Şîrâzî mutlak olarak zikredilmiş emrin tekrara delalet edip etmeyeceği meselesinde iki görüşü ele alıp inceler. Bunlardan ilki olan Ebu Tayyib et-Taberî ve Ebû Hamid el-İsfereyanî'nin de aralarında bulunduğu Şâfiî ashabının çoğunluğunun benimsediği görüştür. Bu görüşe göre emir bir kere yapmayı ifade etmekte ve tekrara delaleti ancak bir karine ile mümkün olmaktadır. Şîrâzî, Ebû Hanîfe ve fukahânın çoğunluğunun da bu görüşü savunduğunu bildirir. İkinci görüşe göre ise mutlak emir tekrarı gerektirir ve mükellefin takat getireceği her vakitte emri yerine getirmesi gerekir. Şîrâzî bu görüşü, Ebu Bekr Bakillanî gibi bazı fukahânın savunduğunu söyler.³⁵

²⁹ 6/Enâm 102; 13/Rad 6; 39/Zümer 62.

³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 217, 218; Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 40.

³¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 221.

³² Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994, II, s. 135.

³³ Cüveynî, *el-Burhân fi Usûl'l-Fıkh*, I, s. 229; Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, II, s. 98.

³⁴ Bakillanî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Takrib ve'l-İrşâd es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, II, s. 118.

³⁵ Şîrâzî bu bilgiye nerden ulaştığını bildirmemektedir. Zira Bakillanî, *et-Takrib* adlı eserinde emrin tekrara delalet ettiğini savunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bakillanî, *et-Takrib*, II, s. 118.

Bu iki görüş arasından mutlak emrin tekrarı ifade etmediğini savunan Şîrâzî, emir sîgasını haber sîgasına kıyas ederek, “namaz kıl” emri ile bu olayı haber veren “namaz kıldım” ifadesinin aynı muktezaya sahip olduğunu belirtir. Aynı muktezaya sahip olmalarının nedeni, müştak bir lafzın müştak edildiği lafız ile aynı şeyi iktiza etmesidir. Aynı iktizaya sahip olan bu iki ifadeden “namaz kıldım” cümlesi bir kere yapmayı ifade ettiğine göre “namaz kıl” cümlesinin de bir kereyi ifade etmesi gerekir. Ayrıca “namaz kıl” ifadesi kendisine namaz adı verilen eylemin bir kere gerçekleştirilmesi ile yerine gelir. Bir başka deyişle bir kere kılındığında bile ‘namaz kıldım’ ifadesini kullanmak yanlış değildir. Aksine vakti sabahdan akşama kadar olan orucu, sabah tutup daha sonra bozan bir kimsenin ‘oruç tuttum’ demesi caiz değildir.³⁶

İkinci olarak emri yemine kıyas eden Şîrâzî, bu konuda emrin yemini tutma veya bozmaya benzediğini ifade eder. Yeminin neye hamledileceği yeminde geçen karineye bağlıdır. Örneğin “bir kere yapacağım” diye yemin eden bir kimsenin o işi bir kere yapması, “sürekli yapacağım” diye yemin edenin ise bu işi sürekli yapması gerekir. ‘Vallahi namaz kılacağım’ şeklinde mutlak bir ifade kullanıldığı durumda ise kişinin bu işi bir kere yapmakla yeminini yerine getirmiş olacağı, ittifak edilmiş bir husustur. Şîrâzî’ye göre emir de böyledir. Herhangi bir kayıtlı kayıtlı olduğu durumda bu kayda göre hareket edilmesi, mutlak olarak ifade edildiği durumda ise bir kere yapmanın yeterli olacağının kabul edilmesi gerekir. Şîrâzî’nin bu deliline karşı, yemin ve vekâletin şeriat ile belirlenmiş iki hüküm olduğu, şer’î emirlerde de delaletin bir kere olduğu ancak dil açısından emrin delaletinin tekrarı ifade ettiği itirazı getirilir. Ayrıca şer’î iktizadan hareketle dilde de emrin bir kereye delalet ettiğini söylemek, itiraz eden kimseye göre yanlıştır. Zira “baş kısımları yemeyeceğim” diye yemin eden bir kimsenin şer’î açıdan bu yemini, yenilen ve çarşıda satılan hayvanların başlarına delalet etmesine rağmen dilde böyle bir sınırlama yoktur. Dilde ‘baş kısımları yemeyeceğim’ denildiğinde bütün başlar anlaşılmaktadır. Aynı şekilde şer’î emirlerden hareketle dilde de emrin tekrara delalet etmediğini söylemek doğru değildir. Şîrâzî’nin bu itiraza karşı, yemin ve vekâletin muarızın ifade ettiği gibi şer’ ile sabit olan bir hüküm olduğunu bununla birlikte Şâri’in bu iki lafzı dilcilerin yükledikleri anlam çerçevesinde hükme bağladığını söyleyerek cevap verdiği görülmektedir.³⁷ Şîrâzî’nin emrin tekrara delalet etmediğine dair zikrettiği deliller incelendiğinde

³⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, s. 220; Şîrâzî, *et-Teb sıra*, s. 42.

³⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, s. 221; Şîrâzî, *et-Teb sıra*, s. 42.

bu delillerin şer'î hükümleri içermekle birlikte daha çok dilsel çıkarımla elde edildiği anlaşılır. Bu nedenle yemin ve vekâlet örneğine getirilen itiraz tutarlı değildir.

Şîrâzî, emrin tekrara delalet ettiğine dair delilleri, bu delillere yöneltilen itirazları ve cevapları sunduktan sonra emrin tekrara delalet etmediğini savunanların delillerini sıralamakta ve bu delilleri tek tek kritik etmektedir. Emrin tekrara delalet ettiği hususunda muhaliflerin ilk olarak zikrettiği delil, Hz. Peygamber'in (s.a.v)'in içki içen biri için "onu dövün" demesi üzerine sahabîlerin bu emirden sadece bir kere dövmeyi değil birkaç defa dövmeyi anlamalarıdır. Emrin ıtlakından bu anlamı çıkaran sahabîlerin bu şekilde anlamasının nedeni muhalife göre emrin tekrarı ifade etmesidir.³⁸ Şîrâzî'ye göre bu delil iki açıdan problemlidir. Birincisi sahabîlerin emrin tekrara delalet ettiğini anlamış oldukları takdirde neden bir süre dövdükten sonra durdukları açıklanamamaktadır. İkincisi ise Şîrâzî'ye göre sahabîlerin o emirden bir süreliğine dövmeyi anlamaları bir karineden kaynaklanmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) "zina işleyeni dövün" deyişinden maksat, bu işi yapmaktan caydırmaktır. Caydırma da bir kere vurmakla olamayacağından bunun tekrar için bir karine olduğu anlaşılır. Bu nedenle Şîrâzî'ye göre bu delil, mutlak emrin tekrara delalet ettiğini ispatlamaz. Çünkü mutlak emirden kasıt herhangi bir karinenin olmadığı durumdur.³⁹ Bu delilden ve Şîrâzî'nin delile verdiği cevaptan anlaşıldığı üzere sahabenin algısı şer'î hükümleri anlama hususunda oldukça önemlidir. Zira sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.v) emrinden ne anladığının bu mevzuda delil olarak getirilmesi bunu kanıtlar mahiyettedir. Yani sahabenin "onu dövün" emrinden tekrarı algılaması, mutlak emrin tekrara delalet ettiğinin bir göstergesidir.

Muhaliflerin zikrettiği ikinci delil ise "*Sizi bir şeyden men ettiğim zaman ondan kesinlikle kaçının. Bir şey emrettiğimde ise, onu gücünüz yettiğinde yerine getirin*"⁴⁰ hadisinden de anlaşıldığı üzere gücün yettiği ölçüde emredileni sürekli yapmak gerekir. Bu hadisle yapılan istidlalin doğru olmadığını söyleyen Şîrâzî, "Bir şey emrettiğimde onu gücünüz yettiğinde yerine getirin" ifadesinin ayakta namaz kılmaya gücü yetmeyenlerin oturarak, buna da gücü yetmeyenlerin uzanarak kılması gerektiğini belirtmek için olduğunu vurgular.⁴¹ Ayrıca Şîrâzî'ye göre

³⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 221.

³⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 43.

⁴⁰ Buhârî, *İ'tisam*, 2.

⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 223.

getirilen bu delil, hususi bir durum için vaz edilmiştir. Kanaatimize göre bu delil umum manası ile alındığında bile emrin tekrara delalet ettiğini kanıtlamaz. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) bu emri ile ümmeti teşvik etmek istemektedir. Sadece namazda değil diğer bütün emirlerde de Allah ve Resûl'unun emrettiği şeyleri Müslümanların, ellerinden geldiğince yapmaya çalışmaları emrin tekrara delalet ettiğini kanıtlamaz.

Muhaliplerin zikrettiği üçüncü delil ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) Müslümanlara haccın farz kılındığını bildirmesi üzerine Akra b. Habis'in bu emrin her yıl mı yoksa ömürde bir kere mi olduğunu sormasıdır.⁴² Muhaliplere göre emir dilde bir kereyi gerektiriyor olsaydı dilcilerden biri olan Akra'nın böyle bir soruyu sormaması gerekirdi.⁴³ Şîrâzî' ye göre, Akra b. Habis'in bunu sorması emrin tekrara delalet ettiğini gösterdiği gibi tek bir kereye delaletini de gösterir. Çünkü eğer dil konusunda bilgili olan Akra, emrin delaletinin bir kere olduğunu düşünmeseydi böyle bir soru sorma gereği duymadan direk zihninden tekrara delalet ettiğini düşünürdü. Bu hususta emrin tekrara delaletine dair getirilen her argüman aynı zamanda emrin bir kereye delaletine de argüman olmaktadır. Ayrıca Akra'nın bunu sormasının nedeni, tekrara delalet ihtimalini ortadan kaldırmak da olabilir. Yani Akra bu lafızdan emredilen şeyin muktezasının bir kere olduğunu anlamış olsa bile diğer şer'î emirlerin çoğunun tekrarı ifade etmesi nedeniyle bu emirde de böyle bir durumun söz konusu olup olmadığını öğrenmek için sormuştur.⁴⁴

Muhalipler dördüncü delil olarak emri nehye benzeterek şer'î hitaptan bir diğeri olan nehyin devam ve tekrarı ifade ettiğini buradan hareketle de emrin de tekrara delalet etmesi gerektiğini zikrederler. Buna cevaben emirle nehyin benzetilmesinin yanlış olduğunu ileri süren Şîrâzî, nehyedeki olumsuzluğun umumiyeti ifade ettiğini ancak emirdeki olumluluğun bunu ifade etmediğini belirtir. Daha önce yaptığı gibi bu ikisi arasındaki farkı göstermek amacıyla yeminden hareket eden Şîrâzî "vallahi namaz kılacağım" diyen bir kimsenin bir kere namaz kılmasıyla yeminini yerine getirmiş olmasına rağmen "vallahi namaz

⁴² Müslim; Hac, 412; Tirmizî, Hac, 5, Tefsir-i Sûre (5); Nesâî, Menâsik, 1; İbn-i Mâce, Menâsik, 2.

⁴³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 223; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 43.

⁴⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 224.

kılmayacağım” diyen bir kimsenin bir kere namaz kılmamasıyla yeminini yerine getirmiş olamayacağını vurgular.⁴⁵

Beşinci olarak emrin bir kere yapmayı iktiza ettiği düşünülürken şer'î emirlerin de bu iktizaya uygun gelmiş olması gerektiği ancak namaz, oruç ve zekat gibi emirlerin çoğunun tekrar üzere olduğu bu nedenle de emrin iktizasının tekrar olması gerektiği delil olarak getirilir. Şîrâzî bu delile karşı, tekrarı iktiza eden emirlerin yanında hac gibi bir kere yapmayı iktiza eden emirlerin de olduğunu öncelikle belirtir. Ayrıca Şîrâzî'ye göre burada şer'î emirlerin tekrarı ifade etmelerinin, bunu gösteren bir şer'î karinenin varlığı sebebiyledir. Şer'î emirlerin çoğunlukla tekrar üzere gelmesi emrin iktizasının tekrar olduğunu da göstermez. Çünkü çoğunlukla hassı ifade etmek üzere gelen amm lafzının iktizasının hass olduğu söylenmediği gibi emrin de delaletinin tekrar olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.⁴⁶

Altıncı olarak, 'bu hayvanıma bak' denildiğinde buradan sürekli bakmanın anlaşıldığı, aksine bir saat baktıktan sonra hayvana bakmayı bırakan kimsenin kınanacağı bu nedenle de emrin muktezasının tekrar olduğu delil olarak getirilmektedir. Şîrâzî'ye göre bu kullanımda tekrarın anlaşılmasının nedeni başka bir karineden kaynaklanır. Bu karine de bu emirden kastın hayvanın korunup gözetilmesinin ancak sürekli bakım ile mümkün olacağıdır.⁴⁷

Mutlak emrin tekrara delalet edip etmediğine dair mezkûr deliller incelendiğinde emrin tekrara delalet etmediğini söylemek daha isabetlidir. Zira mutlak emrin tekrara delalet ettiğine dair getirilen delillerde bir karine yardımıyla tekrarı ifade eder. Şîrâzî'nin de belirttiği gibi herhangi bir kayıtlı kayıtlanmış emrin muktezasının bu kayda göre olacağı ittifak edilmiş bir husustur. Örneğin 'ebede kadar namaz kıl' şeklinde emir verildiğinde bu emrin sonsuza kadar devam edeceği veya 'bir kere oruç tut' denildiğinde oruç tutmanın bir kere olması gerektiği anlaşılmaktadır.⁴⁸

Mutlak emrin tekrara delaleti meselesinden sonra gündeme gelen bir diğer mesele şart ile mukayyet emrin delaletinin ne olacağıdır. Şîrâzî'ye göre doğru olan

⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 224.

⁴⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 44.

⁴⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 227; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 45.

⁴⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 220.

mukayyet emrin de tekrarı ifade etmediğini söyleyenlerin görüşüdür.⁴⁹ Genel olarak mutlak emrin tekrarı gerektirdiğini savunanlar mukayyet emirlerin de tekrarı gerektirdiğini söylemektedir.

c. Emrin Fevre Delaleti

Emir konusunda tartışılan hususlardan bir diğeri de emrin fevre delalet edip etmediği meselesidir. Emrin fevre delalet etmesi, emrin gereğinin derhal, anında yerine getirilmesini, bir başka ifadeyle emredilen eylemin vaktin ilk anında hemen yerine getirilmesi gerektirir. Bunun aksine emrin fevr üzere değil de terâhî üzere olduğunu söylemek ise emrin gereğini yapma işinin ertelenmesi veya sonraya bırakılmasının mecburi olmamakla birlikte caiz olması anlamına gelir.

Emrin tekrara delaleti konusuyla yakından ilintili olan fevriyet meselesinde mutlak emrin tekrara delaletini savunanlar emrin fevre de delalet ettiğini söylemişlerdir.⁵⁰ Bazılarına göre ise mutlak emir ne fevre ne de terâhîye delalet etmektedir. Emrin delalet ettiği tek şey eylemin yapılmasının istenmesidir. Emrin fevre delalet edip etmemesi ise ancak karinelerle anlaşılıp tespit edilebilir.⁵¹ Bazılarına göre mutlak emir fevre delalet eder. Buradaki fevriyyetin manası eylemin mümkün olan ilk fırsatta yerine getirilmesidir. Bu görüş bazı Şâfiîler, Hanefîler'den Cessâs, bazı Malikîler ve Hanbelîler'e aittir.⁵² Bir diğer görüş ise mutlak emirlerin fevriyyet ile terâhî arasında ortak bir delalete sahip olmasıdır. Bu nedenle karine bulunmadıkça bunlardan hangisine delalet ettiği kesin olarak bilinmediğinden belirleyici delil buluncaya kadar tevakkuf etmek gerekir.⁵³

Şîrâzî, konuyla ilgili delillere geçmeden önce bazı kimselerin 'emrin terahiye veya fevre delaleti' şeklinde bir ibare kullandıklarını, bunun ise yanlış olduğunu belirtir. Çünkü Şîrâzî'ye göre emrin terahiye delalet ettiğini savunan hiç kimse olmamıştır. Bu nedenle ifadenin "emrin fevre delalet edip etmeyeceği" şeklinde olması gerekir.⁵⁴

⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 220; Şîrâzî, *et-Tebssira*, s. 47; Şîrâzî, *Luma'*, s. 52.

⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 231; Âmidî, *el-İhkâm*, II, s. 198.

⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 26; Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 232.

⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, II, s. 123; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 30.

⁵³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 232; Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebi Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abduzziherka Afif, Riyâd: Dâru's-Semî, 2003, II, s. 203.

⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 234.

Fevriyet meselesinin emrin mucebi konusuyla bağlantılı olduğunu ifade eden Şîrâzî, emrin tekrara delalet ettiğini söyleyenlerin emrin fevre delalet ettiğini de savunmaları gerektiğini zikreder. Emrin tek bir kereye delalet ettiğini söyleyenler emrin fevre delalet edip etmediği hususunda iki kısma ayrılır. Ebu Bekir es-Sayrafi, Kâdî Ebû Hâmid el-Mervezî gibi Şâfiîlerle Hanefîlerin çoğunluğuna göre mutlak emir fevri gerektirir. Ebu Hamid el-İsferayanî ve Ebu Tayyib et-Taberî'nin de aralarında bulunduğu fukahâya göre ise mutlak emir fevri gerektirmemektedir. Ebu Bekir el-Bakillanî'nin de aralarında bulunduğu mütekelliminden bazı fukahâya göre ise emrin muktezasının fevriyet olup olmadığını bildiren bir delil gelinceye kadar tevakkuf edilmelidir.⁵⁵ Şîrâzî'nin Hanefîlerin çoğunluğunun emrin mucebinin fevri gerektirdiği görüşünde olduğuna dair naklettiği bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü Serahsî'nin *Usûl* adlı eserinde naklettiği üzere Kerhî'nin mutlak emrin fevre delalet ettiğine dair bir görüşü vardır. Serahsî'ye göre Hanefî âlimlerinden nakledilen görüşün doğru olanı emrin mucebinin fevri gerektirmediğidir.⁵⁶

Şîrâzî'ye göre emrin fevre delalet etmediği namaz örneğiyle açıklanabilir. Hangi zamanda kılınırsa kılınсын vaktinde kılınan namaz, namaz olarak isimlendirilmektedir. Aynı şekilde ister seferi, ister hasta olarak kılınсын yine namaz isminin kapsamındadır. Yani namaz vakti içinde son anlarda bile kılana, 'namaz kıldı' denilmesi ve bu kişinin emre itaat etmiş kabul edilmesi, emrin fevre delalet etmediğini gösterir.⁵⁷

Şîrâzî'ye göre emrin fevre delalet etmediğinin bir başka delili, *Hudeybiye* anlaşmasında görülür. Bu anlaşmadan önce Müslümanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v) gördüğü rüya üzerine Mekke'ye gelmişlerdir. Ancak müşriklerin Müslümanların Mekke'ye girmelerini engellemeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) ihramdan çıkmış ve kurbanını kesmiştir. Müslümanlar bu durumu kabullenmek istememelerine rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v) ihramdan çıkmasıyla ihramdan çıkmışlardır. Hz. Ebu Bekr'in yanına gelen Hz. Ömer 'Allah, bize mescidi harama gireceğimizi vaad etmedi mi?' deyip Fetih suresinde geçen "*Allahın izniyle mescidi harama gireceksiniz*"⁵⁸ ayetini okumuştur. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekr ayette mescidi harama gireceğinin söylendiğini ancak bunun ne zaman olacağını

⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 234; Şîrâzî, *et-Tebssira*, s. 52, 53.

⁵⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 26, 27.

⁵⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 235.

⁵⁸ 48/Fetih 27.

söylemediğini ifade etmiştir. Yani bu olayda Mescidi Harama girme emrinin fevr üzere olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁹

Şîrâzî'nin getirmiş olduğu Hudeybiye örneğine karşı aslında bu olayın emrin muktezasının fevr olduğunu ispatladığı ifade edilmektedir. Zira emrin muktezasının fevr olmadığı durumda fesahat ehli olan Hz. Ömer'in Mekke'ye hemen gireceklerini anlaması düşünülemez. Bu itiraza karşı Şîrâzî, Hz. Ömer'in bu emrin fevr üzere olduğunu düşünmesinin emrin sîgasından değil, Hz. Peygamber'in (s.a.v) rüyasında Kabe'nin anahtarlarının kendisine verilmesi ve Hz. Peygamber'in (s.av) ihrama girmesi gibi karinelerle olduğunu söylemektedir. Bu olayda Hz. Ebu Bekir ise salt ayetin lafzına baktığı için bu emrin fevriyet içermediğini düşünmüştür. Zaten tartışılan mevzu, herhangi bir karinenin olduğu durum değil kariden uzak mutlak emrin delaletinin ne olduğudur. Bu durumda da Hz. Ebu Bekir'in tavrı delil olmalıdır.⁶⁰

Şîrâzî, emrin fevre delalet etmediğine dair başka delilleri de sıraladıktan sonra emrin fevre delalet ettiğini düşünenlerin delillerini ve bu delillere verdiği cevapları zikretmektedir. Bu delillerden ilki, ayette geçen "*Rabbimizin mağfiretine koşun*"⁶¹ emridir. Bu emirden anlaşılan, emredilen şeyi hemen yapmak gerektiğidir. Çünkü emredilen şeyi hemen yapmak bir yakınlaşma ve itaattir. Mağfirete koşmak ise ancak bu şekilde gerçekleşmektedir.⁶² Şîrâzî'ye göre bu ayetten kasıt, Allah'a yönelmek, tövbe etmek ve günahlardan vaz geçmektir. Bu şekilde günahlar bağışlanır ve kötülükler örtülür. Bu nedenle bu ayetten kasıt şer'i emirlerin fevre delalet ettiğini göstermek değil, Müslümanları hayır yapmada acele etmelerini teşvik etmektir.

Bir önceki delille bağlantılı bir şekilde Allah Teâlâ'nın Kur'an'daki "*Hayırda yarışın*"⁶³ emri de delil olarak getirilmektedir. Hayırda öne geçmesi için memurun bu işi hemen yapması gerekir. Bu delile karşı ise Şîrâzî, emredilen şeyin hemen yapılmasının mübah olduğunun bu ayetten anlaşılması gerektiğini söyler.⁶⁴ Ayrıca teklifi hitaptan bir diğeri olan nehyin fevri gerektirmesi de üzerinde durulması

⁵⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 236; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 54.

⁶⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 236.

⁶¹ 3/Al-i İmrân 133.

⁶² Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 237; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s. 53.

⁶³ 5/Maide 48.

⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 238.

gerekn önemli bir delildir.⁶⁵ Şîrâzî bu delile cevaben bu hususta emrin nehiy gibi olmadığını; emrin nehiy gibi olduğu kabul edildiğinde tekrarı da iktiza etmesi gerektiğini ancak emrin tekrarı da ifade etmediğini belirtir.⁶⁶ Ayrıca Şîrâzî'ye göre bir şeyi emretmenin o şeyin zıddını yasaklama anlamına gelmesi mana cihetiyledir.⁶⁷ Son olarak efendi kölesine 'bana su getir' dediğinde kölenin suyu hemen getirmesi gerektiği, aksi takdirde kölenin azarlanmayı ve cezayı hak ettiği, bütün akıl sahiplerinin bunu kabul ettiği muhalifler tarafından delil olarak getirilir.⁶⁸ Şîrâzî bu delile cevaben mezkûr emirde fevrin gerekmesinin emrin muktezasından değil emirle birlikte bulunan bir karinenin varlığından kaynaklandığını söyler. Efendi, adet gereği su ihtiyacını gidermek amacıyla kölesinden su istemesine karşın Allah'ın hitabında ise durum böyle değildir. Çünkü Allah'ın hitabında amaç tekliftir. Allah'ın, kulların emri yapıp yapmamasına ihtiyacı yoktur.⁶⁹

Şîrâzî'nin bu deliller dışında sunduğu diğer deliller de incelendiğinde emrin fevre delalet etmediğine dair delillerin emrin fevre delalet ettiğine dair delillerden daha güçlü olduğu görülmektedir. Zira "*Rabbimizin mağfiretine koşun*"⁷⁰, *Hayırda yarışın*"⁷¹ gibi delil getirilen ayetler, emrin fevre delaletinden çok Müslümanları iyi işler yapmada acele etmeye sevk etmek amacıyla nazil olmuştur. Aynı şekilde dilsel açıdan getirilen efendinin kölesine 'bana su getir' dediği durumda ise kölenin suyu hemen getirmesine delalet edecek bir karinenin olduğu açıktır. Burada tartışılan mevzu ise herhangi bir karinenin olmadığı mutlak emirde delaletin ne olduğudur. Zaten emrin delaletinin fevr olup olmadığına dair bir delaletin olduğu durumda emrin muktezasının bu karineye bağlı olarak belirlendiği bilinen bir husustur.

d. Emrin İczâya Delaleti

Emrin iczâya delalet edip etmediğiyle alakalı meselelere geçmeden önce "iczâ kavramının" tam olarak neyi ifade ettiğini açıklamak gerekir. İczâ (الاجزاء)

⁶⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 238; Şîrâzî, *et-Tebssira*, s. 53.

⁶⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 238.

⁶⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 239.

⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 242; Şîrâzî, *et-Tebssira*, s. 56.

⁶⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, s. 243.

⁷⁰ 3/Al-i İmrân 133.

⁷¹ 5/Maide 48.

kelimesinin sözlük anlamı, yetmek, yeterli olmaktır.⁷² Terim olarak iczâ ise emredilen şeyin kaza edilmesi gerekmeyip, memurun zimmetinin borçtan kurtulmasıdır.⁷³ Bir başka deyişle iczâ, emredilen şeyin emredildiği biçimde veya miktarınca yerine getirilmesiyle emre itaat edilmesi anlamına gelir.

Şîrâzî'ye göre mutlak emir iczâya delalet eder. Emredilen şeyin emredildiği şekliyle yapılması ve bunun yeterli olması sığanın gerekliliğidir. Çünkü Şîrâzî'ye göre emre muhatap olan kişi, emredildiği şeyi emredildiği şekliyle yerine getirmesiyle zimmetindeki borcu ödemiş olmaktadır.⁷⁴

Şîrâzî kendi görüşünü naklettikten sonra emrin iczaya delalaet etmediğini söyleyenlerin görüşlerini ve delillerini kısaca nakleder. Şîrâzî'nin naklettiği bu delillerin başında fasid olarak yapılan hac ibadetinin veya abdestli olduğunu zannederek kılınan namazın iade edilmesinin gerekli oluşu gelmektedir. Ayrıca Şaban ayının otuzuncu gününde oruç tutmayan bir kimseye, o günün Ramazan olduğuna dair bir delil getirildiğinde günün geri kalanını oruçlu geçirmesinin nedeni de emrin iczaya delalet etmediğini gösterir. Bu durumda o kişi, emredilen şeyi emredildiği biçimde yerine getirmiş olmamaktadır. Abdest almak için su veya teyemmüm için toprak bulamadığında kişi namazla mükelleftir fakat su veya toprak bulunca namazı iade etmesi gerekir. Eğer ibadetleri emreden emri, emredildiği biçimde yapmakla emrin gereği yerine getirilmiş olsaydı, bu durumlardaki ibadetlerin de kabul edilmiş olması gerekirdi. Oysa bu ibadetlerin geçerli olmaması nedeniyle emrin iczâya delalet etmediğini söylemek gerekmektedir.⁷⁵

Şîrâzî'ye göre getirilen deliller, kendisinin kastettiği iczâyı nakzedecek deliller değildir. Çünkü zikredilen örneklerin tamamında emredilen şeyin şartları yerine gelmemektedir. Bu nedenle bu emirler iczâyı ifade etmemektedir. Ancak Şîrâzî'ye göre buradaki mevzu, emirde şart koşulan bütün durumların eksiksiz tam olarak

⁷² Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1984, II, s. 40; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, [t.y.], II, s. 268, 269.

⁷³ İbn'ül-Emin Mahmud Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkh*, Sadeleştiren: Taha Alp v.d., İstanbul: Yasin Yay., 2002, s. 54.

⁷⁴ Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 264, 265.

⁷⁵ Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 265.

yerine getirildiği durumdur.⁷⁶ Örneğin abdestli olduğunu sanan bir kimsenin abdestinin olmadığını fark ettiğinde namazını iade etmesinin nedeni namaz için şart olan abdestlilik halinin bulunmamasıdır.

C. ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE NEHYİN TANIMI VE NEHİYLE İLGİLİ TARTIŞMALI MESELELER

1. Neyhin Tanımı

Birçok usûl kitabında kısaca emrin zıddı olarak tanımlanan nehiy,⁷⁷ emir bahsinde geçtiği gibi birtakım ihtilafları içermektedir. Bu ihtilaflar göz ardı edildiğinde görülen ortak zemin nehyin bir eylemin yapılmamasına yönelik bir talep olduğudur. Usûlcülerin yaptıkları nehiy tanımlamaları emir ile aynı doğrultudadır. Ayrıca tanıma bazı kayıtların konulup konulmayacağı emir bahsinde ifade ettiğimiz mantık örgüsü içinde tartışıldığından tekrara düşmemek için burada yer vermeyeceğiz.

Şîrâzî'ye göre nehiy, “*Alt konumdaki birinden bir şey yapmamasını sözlü olarak istemektir*” Şîrâzî, bu tanımdan bahsederken bazı Şâfiî âlimlerinin yukarıdaki tarife “icabı gerektirecek şekilde bir şeyin yapılmamasını istemek,” kaydını getirdiklerinden bahsetmektedir.⁷⁸ Bu kaide de ileride görüleceği üzere farklı hükümler doğurmaktadır.

2. Nehiyle İlgili Tartışmalı Meseleler

a. Neyhin Mûcebi

Nehye ait özel bir sığanın varlığı, bu sığanın mucebini ne olduğu sorusunu da beraberinde getirir. Şîrâzî'ye göre nehyin mucebi tahrîmdir. Buna karşılık Şîrâzî, Eşarî ulemâsının nehyin sadece tahrîmi gerektirmediğini aynı zamanda uzaklaşma ve kerâheti de içerdiğini iddia ettiklerini nakleder.⁷⁹

Şîrâzî Eşârîlere cevap olarak nehyin tahrîmi iktiza ettiğini kanıtlamak üzere sahabenin de nehyi bu şekilde anlamasını delil olarak getirmektedir. Örneğin

⁷⁶ Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 265.

⁷⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, s. 78; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, s. 119; Râzî, *el-Mahsûl*, II, s. 279; Sadru's-Şerî'a, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, I, s. 281.

⁷⁸ Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 291; Şîrâzî, *Luma'*, s. 65.

⁷⁹ Şîrâzî, *Luma'*, s. 66; Şîrâzî, *et-Tebşîra*, s. 99.

Abdullah b. Ömer “*Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyiniz*”⁸⁰ ayetini delil getirerek mümin erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinin haram olduğunu söylemiştir. Rivayetin devamında “Biz kırk senedir mümin erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinde bir sakınca görmüyorduk. Râfi‘ b. Hudeyc Hz. Peygamber’in (s.a.v) böyle bir uygulamayı yasakladığını haber verince bu uygulamadan vazgeçtik” diyen Abdullah b. Ömer’in bu ifadesinden onun mutlak nehyin tahrîmi ifade ettiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.⁸¹ Aynı şekilde Araplarda efendinin kölesine “bunu yapma” dediğinde ve köle bu nehye rağmen o fiili yaptığında kendisinin azarlanma ve dövülmeyi hak etmesi, nehyin muktezasının fiilden vazgeçmeyi gerektirdiğini kanıtlamaktadır.⁸²

Usûlcüler arasında ciddi ihtilaflara konu olan nehyin zıddının mucebi konusu ise emrin zıddının mucebi ile aynı doğrultudadır. Her iki konu incelendiğinde görüş ayrılığına neden olan hususun aynı yaklaşımdan kaynaklandığı görülür. Şîrâzî’ye göre bir şeyin emredilmesi onun zıddını nehyetmek anlamına gelir. Bir şey nehyedildiğinde o şeyin zıddının emredilmiş olup olmadığı hususunda ise Şîrâzî’ye göre söz konusu duruma bakmak gerekir. Nehyedilen şey, Kurban Bayramı’nda oruç tutma örneğinde olduğu gibi sadece bir tane zıddı olan bir husus ise (oruç tutma şeklinde) bu durumda nehyedilen şeyin zıddı emredilmiştir. Yani Kurban bayramında oruç tutmanın yasaklanması aslında o günlerde oruç tutmamanın emredilmesi anlamına gelir. Ancak zinanın yasaklanmasında olduğu gibi nehyedilen şey birden fazla zıdda sahipse bu durumda bu nehyin zıtlarından birinin emredilmiş olduğu anlaşılır.⁸³

b. Nehyin Tekrara ve Fevre Delaleti

Nehyin mucebi ile bağlantılı olarak gündeme gelen konulardan bir tanesi de nehyin tekrara delaleti edip etmeyeceğidir. Mutlak olarak zikredilmiş emrin tekrara delalet edip etmeyeceği meselesini iki açıdan ele almak gerektiğini savunan Şîrâzî, nehiy hususunda ise meselenin tek bir yönünün olduğunu belirtir. Çünkü Şîrâzî’ye göre emir ve nehiy birbirinden şu yönüyle ayrılır: Bir şeyi ispat etmek anlamına gelen emir umum ifade etmezken bir şeyi nefyetmek anlamına gelen nehiy umum ifade etmektedir. Şîrâzî bu görüşünü ispatlamak üzere birinin “bir müşrik öldür” emrine binaen herhangi bir müşriki öldürdüğünde emre uymuş

⁸⁰ 2/Bakara 221.

⁸¹ Şîrâzî, *Şerhu Luma’*, I, s. 293.

⁸² Şîrâzî, *Şerhu Luma’*, I, s. 294.

⁸³ Şîrâzî, *Şerhu Luma’*, I, s. 296.

olacağını ancak “hiçbir müşrik öldürme” nehyinde bütün müşrikleri öldürmekten sakınmadıkça nehyi yerine getirmiş olmayacağını delil olarak getirmektedir.⁸⁴

Nehiyde olduğu gibi Şîrâzî'ye göre haber vermede de durum aynıdır. Yani olumlu bir durum haber verildiğinde sadece bir kereliği ifade ederken olumsuz bir durum haber verildiğinde bunun umûmu ifade ettiği bilinmektedir. Örneğin; bir kimse “ما رايت رجلا/ hiçbir kimseyi görmedim” dediğinde sadece birini değil hiçbir kimseyi görmediği, “رايت رجلا/ birini gördüm” şeklinde haber vermesinden ise sadece bir kişiyi gördüğü anlaşılmaktadır. Bu, lafzın zahirinden anlaşılan ve selim akla sahip herkesin işittiğinde anlayabileceği açık bir durumdur. Ayrıca bu husus anlama yönelik olduğundan sadece bir dile mahsus olmayıp bütün diller arasında müşterektir. Nehyin tekrara delaleti meselesiyle bağlantılı olarak Şîrâzî, emrin aksine bu konuda da tek bir hususun olduğunu ifade eder. Nehyin gereğini yerine getirmek için hitabın yapıldığı ilk andan itibaren nehyin iktizasına uymak gerekir.⁸⁵

SONUÇ

Emir ve nehyi konusu ulema arasında birçok doktrinel tartışmaya konu olmuştur. Bu tartışmaların başında ise emir ve nehyin mücebi, tekrar ve fevre delaleti gibi meseleler gelir. Mutlak emrin mücebi ile kastedilen husus, emirle istenen şeyi yapmanın bir zorunluluk olup olmadığı meselesidir. Emir ve nehyin tekrara delalet edip etmediği konusu ise dikkatlice incelendiğinde aslında bu mevzunun emir ve nehyin mücebiyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Nitekim Şîrâzî'nin kitaplarından anlaşıldığı üzere fukahânın emrin delaleti konusundaki tutumu, mücebi hususundaki tutumuyla aynı doğrultudadır. Emir ve nehyin fevre delalet etmesi ise emrin gereğinin derhal, anında yerine getirilmesini, bir başka ifadeyle emredilen eylemin mümkün olan ilk vakitte yapılması gerektiğini ifade eder.

Emir ve nehyin tanımı ve tartışmalı meseleleri konusunda genel olarak Şîrâzî'nin Şâfiî ulemasının görüşlerini takip ettiği görülür. Bununla birlikte Şîrâzî, diğer Şâfiî ulemasına iki noktada muhalefet etmiştir. Bunlardan ilki emrin tanımlamasında karşımıza çıkar. Şîrâzî'ye göre emir, alt konumdaki birinden bir şey yapmasını sözlü olarak istemektir. Şîrâzî'nin tanımında “alt konumdaki biri” kaydını koymasının nedeni, üst konumdaki birine emir vermenin hakiki olarak

⁸⁴ Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 294.

⁸⁵ Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, I, s. 295.

emir diye isimlendirilmeyecek olmasıdır. Ancak Şîrâzî'nin “memurun bihin” daha alt konumda olması gerektiğine dair görüşü genel olarak Şâfiî fukahâsına ters düşen bir görüştür. Gazzâlî'nin de aralarında bulunduğu Şâfiî ulemasının çoğunluğuna göre üst makama yapılan emirler de hakiki olarak emir kapsamındadır. Şîrâzî'nin diğer Şâfiî ulemasından farklı düşündüğü ikinci husus ise yasaklamadan sonra gelen emrin mücebi konusudur. Şâfiî mezhebinde çoğunluk tarafından kabul görülen görüş, yasaklamadan sonra gelen ikinci emrin mubahlığı ifade etmesidir. Hanefilerin çoğunluğu ile aynı görüşü paylaşan Şîrâzî ise yasaklamadan sonra gelen emrin, aksine bir delil olmadıkça vücubiyeti gerektirdiğini savunur.

Şîrâzî'nin emir ve nehiy konusundan hareketle görüşlerini sunma üslubuna bakıldığında genel olarak konuları tartışmalı bir şekilde sunduğu ancak karşı görüşü sertçe eleştirmediği görülür. Hilaf ilmini çok iyi bilen, hilafa dair meseleleri Fatihâ'yı ezbere bildiği gibi bildiği söylenen Şîrâzî, bu yanının baskın olmasından dolayı meseleleri sunarken daha çok karşılıklı tartışma formunu kullanmakta ve ihtilafı noktalar üzerinde durmaktadır. Örneğin Şîrâzî, emrin mücebi meselesinde olduğu gibi konuya giriş yaparken öncelikle meselenin neyi ihtiva ettiğini sunmak yerine doğrudan bu konu hakkında ihtilafın ne olduğunu ve kimlerin nasıl düşündüğünü nakleder. Şîrâzî'nin kendi görüşünü savunmada veya karşı görüşü nakzetmede kullandığı deliller irdelendiğinde Şîrâzî'nin ilk olarak ayetlerden daha sonra hadislerden delil getirdiği görülmektedir. Hemen hemen her konuda dilsel açıklamalara yer vermesi onun dile ne derece önem verdiğini de gösterir.

Şîrâzî'nin naklettiği görüşler tetkik edildiğinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîrâzî'nin büyük bir hassasiyetle görüşleri aktardığı görülmektedir. Ancak Şîrâzî'nin nereden alıntuladığını bilmediğimiz iki yerde naklettiğinin aksi söz konusudur. Bu yerlerden ilki emrin fevre delaleti konusundadır. Emrin fevre delalet etmediğini savunan Şîrâzî'ye göre Hanefilerin çoğunluğunun görüşü emrin fevri gerektirdiğidir. Ancak Şîrâzî'nin verdiği bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü Serahsî'nin *Usûlünde* nakledildiği üzere Hanefilerin çoğunluğu mutlak emrin fevre delalet etmediğini savunur. Aynı şekilde mutlak emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği meselesinde Şîrâzî'nin naklettiğine göre Bakillanî mükellefin takat getireceği her vakitte emri yerine getirmesi gerektiğini savunmaktadır. Şîrâzî bu bilgiye nerden ulaştığını bildirmemekle birlikte Bakillanî, *et-Takrib* adlı eserinde Şîrâzî'nin söylediklerinin aksine emrin tekrara delalet ettiğini söyler.

KAYNAKÇA

- Akhisârî, Hasan b. Turhan b. Davud Hasan Kâfi, *Şerhu Semti'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Mustafa Muhammed Ramazan, Riyad; Kahire: Daru'l-İbni'l-Cevzi, 1431.
- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abduzzerka Afif, Riyâd: Dâru's-Semiî, 2003, I-IV.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, I-III.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdezbe, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.y.], I-VIII.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr an Usuli Fahrü'l-İslam el-Pezdevî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994, I-IV.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1984, I-VII.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî Usûl'l-Fıkh*, thk. Abdulazim ed-Dîb, Kahire: Dâru'l-Ensar, 1980.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdulah b. Ömer, *Takvîmu'l-Edilleti fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhiddîn el-Mîs, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l- Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, t.y., I-IV.
- İbn Emîn, Mahmud Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkh*, Sadeleştiren: Taha Alp v.d., İstanbul: Yasin Yay., 2002.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, [t.y.], I-XV.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb, *es-Sünen (Suyûtî Şerhiyle Birlikte)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut: [t.y.], I-VIII.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz Alvanî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992, I-VI.
- Sadru's-Şerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut: Dâru'l-Erkam, [t.y.], I-II.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ Efgânî, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, I-II.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdülmecid Türki, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Luma'*, thk. Muhyiddin Müstu, Yusuf Ali Büdeyvi, Şam: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1995.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *et-Tebsıra*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Şam: Dârü'l-Fikr, 1980.

Legal Maxims in Islamic and Late Roman Law

Irem KURT*

Abstract: Legal maxims (qawā'id) have been, especially after the contributions of Joseph Schacht to the understanding of the beginnings of Islamic Law, a popular area of research in Islamic studies. Certain scholars attempted to see Islamic legal maxims which resemble maxims of late Roman law, as indicators of the Roman origins of Islamic Law. Unfortunately there are very few comparative studies on similar maxims in both law systems, which aim to reveal the common features alongside differences to prove this assertion. This research tries to shed some light into this discussion, not only with a mere analysis of two of the most resembling maxims in both law systems, but also by comparing the terminology of al qawā'id and al qiyās and the Roman terminus for legal maxims, named regula. Furthermore, this detailed approach aims to reveal the peculiarities of the two law systems by pointing out to their specific characters and different approaches.

Keywords: al Qawā'id al Kulliyya, Regula, Firāsh, Periculum, Commodus, ad Damān.

İslam ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensipleri

Öz: Genel hukuk prensipleri Batı'daki İslam araştırmalarında özellikle Joseph Schacht'ın İslam hukukunun kökenlerine dair iddialarından sonra sıkça ele alınmıştır. Bazı araştırmacılar Roma hukukuna benzeyen bir takım genel İslam hukuk prensiplerini, İslam hukukunun Roma hukukundan iktibas edildiği iddiasının bir göstergesi olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu iddiayı delillendirmek için iki hukuk sistemi arasındaki benzer kaideler detaylı bir analize tabi tutulmamıştır. Elinizdeki çalışma, bir taraftan iki hukuk sistemi arasında benzerlik bakımından en fazla göze çarpan iki kaideyi, diğer taraftan ise hukuk prensibini ifade eden kavâid ve regula kavramlarını, mukayese ederek, bu alandaki eksikliği gidermeye çalışmaktadır. Bu detaylı analiz aynı zamanda hukuk düşüncesindeki farklı yaklaşımlarını ve özelliklerini ortaya çıkararak iki hukuk sistemini birbirinden ayıran unsurlara da işaret edecektir..

Anahtar Kelimeler: Külli Kaide, Regula, Firaş, Periculum, Damān.

A. STATE OF THE FIELD

Legal maxims can be found in a very early stage of development of Islamic law. This sophisticated level of law-making in early Islamic jurisprudence has attracted the attention of scholars like Joseph Schacht, who tried to explain this matter, by rethinking Islamic history from a different perspective. Schacht's attempt to revise the history of Islamic law was mainly formulated in his *"The Origins of*

* M.A., Osnabrück University Institut für Islamische Theologie, iram@hotmail.de.

Muhammadan Jurisprudence”,¹ where he scrutinized the hadith theory of Islamic scholars, which constituted one of the legal sources of Islamic Law. In his critics of the traditional hadith theory, he claimed that the *ahādīth* were formulated in the second century after the hijra, to legitimate local legal practices, thus in general terms the Byzantino-Roman practice of the eastern provinces. Accordingly, the legal maxims -mostly canonized in hadith- were post formulated by scholars who gained legal knowledge from famous schools in Iraq. Schacht claims in his so-called *rhetoric thesis*, that the legal scholars in the first two centuries heard famous Roman legal maxims which circulated like “*worn-off coins*”, in important centres of the eastern provinces and applied them to Islamic law. Later with the rise of orthodoxy in the third and fourth century A.H. these maxims were put in the Prophet’s mouth. Schacht substantiates his hypothesis by a comparison with the Talmudic law, which experienced a similar development.² His contribution to the development of Islamic law affects researches in this field until today.³

Especially after Harald Motzki’s critics on Schacht’s hadith theory, his rhetoric theory was replaced by other theories trying to explain the resemblances of the two law systems concerning terminology, concepts and judgments.⁴ A by far daring

¹ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

² Joseph Schacht, “Foreign Elements in Ancient Islamic Law”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, Vol. 32, Nr. 3/4, 1950, pp. 13-15 and “Droit Byzantine et droit musulman”, p. 201.

³ An example for Schacht’s impact is the school of Revisionism, which emerged in the 1970’s especially with the influence of John Wansbrough’s ideas on the origins of the Qur’an (Peter Schadler, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden: Brill, 2017, p. 145. Patricia Crone and Michael Cook, both students of Wansbrough, stated in their *Roman, Provincial and Islamic Law* that it was rather Greek and provincial law, which was received than Roman law. Furthermore Benjamin Jokisch defends in his *Islamic Imperial Law: Harun al Rashid’s Codification project* that the dhāhir ar riwāya of the hanafite school bases on nothing more than the Greek versions of the Corpus Iuris Civilis (for more information see: İrem Kurt, *İslam Ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensiplerinin Mukayesesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017 (Non Released Master Thesis).

⁴ Harald Motzki criticized the *e silentio* method of Schacht and developed the *isnād cum matn* method, which presents more precise and accurate information concerning date of ahādīth. See Harald Motzki, Richard Gramlich, Ulrich Marzolph, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1991.

hypothesis was suggested by Benjamin Jokisch in his “*Islamic Imperial Law: Harun Al Rashid’s Codification Project*”, where he asserted that Kufan jurists like Ash Shaybānī (d. 189 A.H) and Abū Yūsuf (d. 182 A.H.) took part in a large-scale translation project of the Codex Iustinianus to Arabic. The *Kitāb al Aṣl* and other canons of the Hanafi legal school according this theory were not more than translations of parts of the Corpus Iuris Civilis. Jokisch’s approach is very speculative, as there is no textual data he relies on.⁵ Although his work is based solely on circumstantial evidences and should therefore be questioned, he is able to show some parallels of Byzantino-Roman law and early Islamic law, which are naked to the eye. Especially legal maxims seem to resemble each other in both law systems and should therefore be subject of a more detailed analysis, which is missing in Jokisch’s research. However, the central question of such an analysis, which this work aims to outline, should not be the question whether these resemblances are indicators of a reception of Byzantino-Roman law by the Arabs. It is quite obvious that Islamic law is a product of the *Zeitgeist* of late antiquity, and therefore resembles other law systems like Byzantino-Roman or Talmudic law. Special attention should rather be paid on the idea of legal principles and the development of it within jurisprudence. After this general outline, the resembling principles should be examined not only by focusing on literal similarities but rather by focusing on meaning, usage and the special field of law they are applied on. In our opinion this kind of approach will show the special peculiarities of the developing law system of Muslims in contrast to the old, rooted and well-established law of Byzantino-Roman culture.

B. “LEGAL PRINCIPLE” IN ISLAMIC AND ROMAN LAW

The roots of the Roman legal principle, namely *regula*⁶, reach back to the sacral times of Roman law. In its early times of development, Roman law was formulated by lawyers, which were in course of time called *veteres*. Classical jurists accepted

⁵ Benjamin Jokisch, *Islamic Imperial Law: Harun al Rashid’s Codification Project*, Berlin: Walter de Gruyter, 2011 and also Rudolph Peters, Book Review in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 129, No 3 (July-September 2009), American Oriental Society, pp. 529-530.

⁶ *regula*, pl. *regulae*. principles and maxims of Roman law. See also Peter Stein, *Regulae Iuris: From Juristic Rules to Legal Maxims*, Edinburgh: University Press, 1966, p. 106: “Julian’s argument shows the strength of the old maxims. Where they were inconvenient and out of step with the trend of legal development, they could not be ignored; they demanded elaborate explanations to show that they were not applicable.”

their decisions and did not dare to change these, even if they seemed to be problematic and not applicable.⁶ The normativity of these principles rooting in the sacral times of Roman law was never questioned. The norms were rather circumvented by complex commentaries or interpretations.⁷ With the foundation of the Roman Republic, lawyers began to understand legal principles as descriptive. This development in republican Rome was accompanied with law finding, which was mainly based on casuistry and personal legal opinions. Law professors in the ancient Republican Rome like *Labeo* used the term *regula* for the descriptive principles which had grown more and more in number.⁸

Legal principles in Islamic law, especially those which were transmitted as *ahādīth* of the Prophet, obtain their legitimacy through the Prophet himself. The different approaches and understandings of the companions of the Prophet and their students in the forthcoming generations were transformed to legal schools called *madhāhib*, which had to legitimate their way of understanding of the divine revelation and the Sunnah of the Prophet.⁹ Therefore, in addition to the canonized legal rulings (*furū'*), academic works dedicated to the method of legal finding (*uṣūl*) were developed in the following centuries (third and fourth centuries after the hijra). The search for the right method also guaranteed the legitimate way to expand the rulings and general statements of the divine revelation to newly emerging problems of the Muslim community. Beside the legal maxims found in the authoritative sources Qur'an and Sunnah, it was especially at this time of development that new legal principles were extracted and formulated by muslim scholars.

The Hanafi legal school centered in Kufa was the precursor of the systematization of the law by developing terminology of *furū'* and principles. The Casuistic method enabled the discussion of the problems that are yet to exist. The dialectic approach of the Hanafis was not only the methodic way to discuss legal problems, but also a reason to deduce principles and maxims of the law. The work

⁷ Bruno Schmidlin, *Die Römischen Rechtsregeln – Versuch einer Typologie*, in: Max Kaser, Wolfgang Kunkel and Franz Wieacker, *Forschungen zum römisches Recht*, Cologne-Vienna: Böhlau Verlag, 1970, p. 57.

⁸ Schmidlin, *Die Römischen Rechtsregeln*, p. 205.

⁹ See also Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th centuries C.E.*, Leiden: Brill, 1997.

of al-Karkhī (d. 340/952) is the first academic result of this development. In his work, *al-Risāla* he reduced the Hanafite approach to Islamic law to main principles and maxims, which should summarize and systematize it.¹⁰ Another work, written within the Hanafite legal tradition, is ad-Dabūsī's (d. 430/1039) *Ta'sīs an nadhar*.¹¹ In this work the approach of the hanafite tradition is compared with the approach of other law schools, by depicting the main principles the hanafite tradition is based on. Both these works are early examples of the writing of legal principles and at the same time, they imply that within the law school, the principles were regarded to be normative. It is possible to say that the *veteres* in Roman law, whose principles were considered as authoritative, can be compared with the founding jurists of the *madhhab*, whose results in law finding were collected in the form of principles.¹²

Both law systems have a certain period where casuistry was applied. So the next step further was -in both law systems - to work out legal principles, which were considered, as they relied on personal legal finding, rather descriptive than normative.

Roman law was quite heterogeneous until the Republican times. With the influence of the Greek culture, lawyers of the Republic started the golden age of Roman law, mainly by defining and systematizing the law. It was at this period that the term *kanon* (measure, straight edge) was translated from Greek to Latin as *regula* (rule, principle), what was up till then only used at philological discussions, transformed into a *terminus* for the law.¹³

¹⁰ In his *al-Risāla*, Karkhī lists a number of legal principles resulted of the hanafi legal approach. The principles he lists concern both legal theory and legal judgments: general terms of the law of contract, law of procedure, ritual law (owes) and hermeneutic principles like *āmm*, *khuṣūṣ*, *naṣkh* and *ta`wīl* and further principles concerning *ijtihād*, *`illa*, *hikma* and interfering sources (*ta`arud*). (Ali Pekcan, "İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale Kerhî'nin (ö. 340) "el-Usûl" adlı Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi", *İslamî Araştırmalar*, 2003, b: XVI, :2, pp. 293-307.)

¹¹ Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, pp. 146-150.

¹² See for example al Karkhī, and ad Dabūsī. These jurists count in their works both general principles concerning judgements and principles of jurisprudential method. (Pekcan, "Kerhî'nin (ö. 340) "el-Usûl" Adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi" and Yusuf Kılıç, *Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Te'sisu'n-Nazar Adlı Eserinin İslâm Hukuku Bakımından Ehemmiyeti*, *İslâm Medeniyeti*, 1982, Vol. 5, Nr. 3, pp. 45-88.)

¹³ Stein, *Regula Iuris*, pp. 53-61.

There is no evidence that the term “*kanon*” was used in early Islamic jurisprudence, too. The Greek term *kanon* was solely used for the recording of taxes. This term entered into the literature of Islamic law with al Juwaynī (died 478/1085), defining law principles and maxims¹⁵. But the term “قانون”, was not frequently used to express maxims in Islamic law. Instead, the term *al-qā’ida* was used, while the term *qānūn* remained as a term of philosophy and *kalām*¹⁴. However, the earliest term to express legal principles in Islamic law was *qiyās*. In the works of al Karkhī and al Dabūsī this term is used frequently to express principles of law. “*al qiyās*” derives from the verb *qāsa-yaqāsu*, which means “to measure”¹⁵ and connotes the term *kanon*, which also means “measure, unit”. C. H. Versteegh tried to explain this resemblance in his “*The Origin of the Term ‘Qiyās’ in Arabic Grammar*”¹⁶. Although the resemblance of the two terms seems very striking, it would be beyond the scope of this study to discuss a presumable relationship between these two terms. Nevertheless, the term *regula* as a phrase describing the connecting causes of a legal case (*causa coniectio*) can be compared with the term *qiyās*, describing the synthesis of several legal cases in one sentence.¹⁷

The question, whether principles of law should be regarded as normative or rather descriptive was discussed in the classical period of Roman law. The school of the *Sabinians* defended the principles as descriptive, the *Proculians* upheld them to be normative. One reason for this dispute between law schools is their methodological backgrounds: the *Sabinians* were Stoics whereas the *Proculians* were Aristotelians.¹⁸ This dispute cannot be viewed in Islamic law in this type. Yet, it is mainly accepted that maxims which are constituted by divine texts are normative. In contrary, maxims, which were formulated within the scholarship of law schools as *uṣūl* (the roots, the pillars) derived from the revelation are merely

¹⁴ An exception is Abū al Walīd Ibn Rushd al Ḥafīd, who uses *qānūn* as legal maxims, see the Introduction of his *Bidāyat al mujtahīd*.

¹⁵ Hans Wehr, ed. John Milton Cowan, *Dictionary of Modern Written Arabic*, 3rd Edition, Spoken Language Services, 1976, p. 804.

¹⁶ C. H. M. Versteegh, “Origin Of The Term ‘Qiyās’ In Arabic Grammar”, *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, No. 4, Harrassowitz Publishers, 1980, pp. 7-30.

¹⁷ For a better understanding of the early development of Islamic law see Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*, İstanbul : Ensar Neşriyat, 2007

¹⁸ Kızılkaya, *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, p. 65.

descriptive. Thus, especially principles concerning Islamic jurisprudence (*uṣūl*) were discussed amongst law schools. The normative understanding of the *Proculians* relies on Aristotelian dialectic. They were applying the method of deduction to law finding and upheld that law had to rely on principles. The impact of Aristotelian logic can be seen in Islamic law, too. Aristotelian logic had a great impact especially on the Shafi'ite and Malikite law schools after the fifth century A.H.. The *fuqahā* of these law schools applied the deductive method to law, which resulted in the rise of legal maxims literature.¹⁹ One product of this development was the formation of five fundamental, axiomatic principles by Qādī Husayn al Marvarruzī (d. 462 A.H), which should summarize the maxims of the whole law²⁰:

1. Acts are judged by the intention behind them,
2. Harm must be eliminated
3. Certainty is not overruled by doubt
4. Custom is the basis of judgment
5. Hardship begets facility.²¹

The function and role of maxims in Islamic legal thinking increased over the centuries. The terminus for maxims and principles was the term *qā'ida*, a derivative of the noun *qu'ūd*, meaning “to sit down”. The concept of principles, beginning with *qiyās* and *aṣl*, transformed to an axiomatic and normative understanding.²² Therefore the term *qā'ida*, which was the terminus *per se* for legal principles, should be translated as legal “maxim”. Yet it was emphasized that legal maxims are not the sole source judgment. This idea can be found in the definition of *regulae*, too: “*The law is not taken from the rule, but the rule is taken from the law*”.²³

The *regulae* of the classical period of Roman law were considered as descriptive, Roman lawyers dreaded principles which would restrict their personal legal opinions. However, in Byzantino-Roman times the *regulae* were considered as normative. Islamic scholarship which emerged within the borders of Byzantino-Roman law, tried to establish normative principles by reducing the results of their personal legal finding to maxim-like sentences. It is very striking that the first

¹⁹ For more information about the interdependency of epistemology and ontology in Islamic theology and early Islamic law, and the impact of epistemologic turns to Islamic law, see Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi : Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*, İstanbul : Ensar Neşriyat, 2007.

²⁰ Mustafa Bakır, “Kaide”, *DIA*, XXIV, 205-210.

²¹ Mustafa Bakır, “Kaide”, *DIA*, XXIV, 205-210.

²² Kızılkaya, *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, p. 61.

²³ Dig. 50.17.1.

principles which were established within the Hanafite school of law were applied to one distinct cause, as it was the case with *regulae* in classical Roman law. Al Karkhī for example states in his *ar Risāla*: “*Question and its answer is premised on what is popularly and common accepted, not on what is rare and seldom*”. This maxim-like principle is, as al Nasafi (d. 710/1310) explains, applied on the very specific chapter of law of the vows. According to this principle, someone who vowed not to eat any eggs is supposed to not eat any eggs of birds. The eggs of fish and fishlike animals are not included. To compare, one of the most known *regulae* of classic Roman law, the *Catoniana Regula*, is applied on the law of legacy: “*What is not valid at the beginning, doesn’t become valid in time*”. The *Catoniana regula* states that a legacy, which would have been invalid when the testator had died at the time of the execution of his will, is invalid whenever the testator dies.²⁴ As it can be seen, both principles are applied to one specific chapter of law. This indicates that in the beginning of both Roman and Islamic law the principles were not axiomatic maxims, but principles applied to a confined space of law.

Conclusively we should also mention that in the beginnings of Islamic Law, principles were statued to systematize the law. Thus, *regulae* in the classical period of Roman law were established for the same matters. Presumably, the Byzantino-Roman culture affected Islamic scholarship to such an extent that the defenders of a *madhhab* attempted to legitimate their legal tradition through normative principles, which did affect only one specific chapter of law. After these *madhhabs* and their approaches to law had been established through canons of both laws (*furū`*) and method (*uṣūl*) and the triumph of the Aristotelian dialectic in Islamic scholarship, Shafii jurists in particular developed axiomatic maxims, which were applicable to a wider area of Islamic law.

Given that the teaching of *regulae* in Byzantine was a basic part of the curriculum²⁵, it is most likely that these *regulae* were known from Islamic jurists.²⁶

²⁴ Ulrike Babusiaux, *Wege zur Rechtsgeschichte: Römisches Erbrecht*, utb. Publisher, 2015, p.251.

²⁵ Havva Karagöz, *Roma Hukuk Kuralı (Regula iuris)*, Istanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2010, pp. 70-72.

²⁶ Hallaq explains in his “*Origins and Evolution of Islamic Law*” that, given that the Islamic law emerged within the region of Syria, the influence of Byzantino- Roman law is natural. However, this does not mean, that law in Hejaz in times of the Prophet was unknown, moreover the Hejasians were “(...thoroughly familiar with the cultures of Hira and, especially, the Syrian

On the other hand, the development of principles to axiomatic maxims shows that Islamic legal principles were formulated in a natural process of law as such. However, some resembling principles led to the suspicion that some of these principles were received from Roman law. As there is no evidential textual data to approve this assumption, a detailed analysis of two of the most resembling maxims should clarify the discussion.

1. Pater Est Quem Iustae Nuptiae Demonstrat²⁷ – الولد لصحيح الفراش و للعاهر الحجر²⁸

One main argument of the reception theories²⁹ of the western scholars is the legal maxim, “*Pater est quem nuptiae demonstrant*” – “The father is he, to whom belongs the marital bed”, which is also in the Islamic literature known as a hadīth reported by ‘Urwa Ibn ay Zubayr: “الولد لصحيح الفراش و للعاهر الحجر:” “*Paternity of the child goes to the (marital) bed and the fornicator gets restriction.*”. In this context, Schacht is arguing this resemblance as follows: Primarily, the possible date of occurrence of this transmission can be dated to the second century after the hijra. The common link is ‘Atā’ b. Abī Rabāḥ, which is obviously an invention. Secondly, because of the matter of fact, that the Quran is removing the problem of the fatherhood with the requirement for women to wait their term in case of divorce (Q 2:231), this hadīth would have been redundant. A third argument is, that Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855) is attesting in his Musnad that Khalif ‘Umar did not apply the hadīth. Therefore, Schacht claims that the above-mentioned principle is the Arabic version of the *nuptia regula* and an adaption.

Taking into account, that Schacht is criticizing the hadīth literature in principle, we can assume that his argumentation isn’t satisfying enough. Schacht is substantiating his point of view to the hadīth literature by using the *e silentio*

Busra, which they visited regularly in their role as prominent merchants.” (Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 19.)

²⁷ Dig. 24.5.19.

²⁸ “The father is he, to whom belongs the marital bed and the fornicator gets restriction/ stone”. The hadīth can be read in two different ways. We prefer the reading above. Harald Motzki states that both readings are plausible. (Motzki, Gramlich, Marzolph, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, p. 84).

²⁹ Adolf von Kremer and later Joseph Schacht stated that this principle is evidential for the reception of Roman law. See in Ulrike Mitter, *Das frühislamische Patronat. Eine Studie zu den Anfängen des islamischen Rechts*, Würzburg: Ergon Verlag, 2006, pp. 49-52.

method, in which he dates the hadiths to the second century of hijra. On the contrary, as an invalidating argument against Schacht's *e silentio* method, Harald Motzki is arguing with a more convincing theory named *isnad cum matn* analysis. Motzki, who is one of the major advocates of the *isnad cum matn analysis*, is on the one side criticizing Schacht, as we mentioned before and on the other hand, concentrating on the narration of 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ, by defending the assumption, that the narration of 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ is authentic and indeed from the first century of the hijra.³⁰ According to this, the hadith "Paternity of the child goes to the (marital) bed" is to be dated by the time of the Prophet and is therefore authentic. The *isnād cum matn* method rules the issue, that not only the isnād (اسناد), the chain of narrators- the narrators (rāwi – راوي plural ruwāt (روايات), but also the text (matn متن) is important by interpreting and analyzing the hadith literature. Following Motzki with the *isnad cum matn* theory, who evaluates the authenticity of this hadith, it is adjuvant to look at the wording and style of the narrator. It provides access to a more academic and current analysis and investigation method as Schacht's *e silentio* theory. In his work "The Origins of Islamic Jurisprudence" Motzki investigates the narration of Aṭā bin Ebī Rabāḥ, the faqīh (فقيه) of Mecca, in the context of the hadith: "الولد لصحيح الفراش و للعاهر الحجر", "Paternity of the child goes to the (marital) bed". In the beginning it was thought, that this hadith wasn't narrated from one person, but it was a composed narration. Motzki shed light on it.

The first tradition that Motzki examines, is narrated by Ibn Jurayj about the child of Maysara. In this tradition, Ibn Ziyād claims paternity upon the child of Maysara from a slave woman. Another pupil of 'Aṭā, Ibn 'Ubayd b. 'Umayr asks whether in this case physiogonomists have to decide whom the child belongs to. 'Aṭā answers by transmitting the above-mentioned *firāsh*-principle and insists that the child belongs to the master of the woman.³¹ In the second tradition, Ibn Jurayj is confronting his teacher with a new case again, to find an answer. This time, after a woman has given birth, the father rejected his paternity. 'Aṭā answered and proclaimed that in this case, the husband had to utter the oath of condemnation (*li'ān*) and to give the mother the legal guardianship. Ibn Jurayj raised an objection and asked his teacher why he didn't judge according to the paternity hadith. For

³⁰ See Motzki, Gramlich, Marzolph, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz*.

³¹ Motzki, Gramlich, Marzolph, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz*, p. 76.

‘Aṭā the *firāsh* principle mentioned in the hadīth was used to prevent possible rejections of guardianship, like it was done during the so-called Jāhiliyya.³² In the latter case, it can be seen, that the husband expresses his doubt that his wife is fornicating. By illuminating the historical background of the hadīth, ‘Aṭā is demonstrating that if there is the slightest suspicion of the husband, that his wife fornicated, he cannot only reject the child, but he also has to divorce his wife. Also, the Islamic law literature is representing the same opinion, that this principle should be applied only in such cases, in which the woman (wife) confesses her fornication or another man asserts his paternity upon the child.

Arguments for the narration of ‘Aṭā can be found in some early sources such as in Mālik’s (d. 179/795) *al-Muwattaʿa* and ‘Abdarrazzāq’s *Muṣannaf*. In addition to these sources, Muḥammad b. Ḥasan ash Shaybānī mentioned the *firāsh* hadīth and the practice of the Prophet Muhammad under the chapter of confessing that the born child is of an act of illegitimate intercourse, which is fornication (*zinā*). The entry there is as follows: Ṣa’d Ibn Abī Waqqāṣ is taking the son of ‘Abdallāh bin Zam`a at his side after his brother told him at the deathbed that he had illegitimate intercourse with Ibn Zam`a’s slave and that the son of Ibn Zem`a is, in fact, his son. Abdullah bin Zem`a asserted the claim of his brother, and the case reached the Prophet Mohammad. The Prophet expressed that “Paternity of the child goes to the (marital) bed (...)” and decided upon the paternity of Ibn Zem`a. This judgment is based on the idea that, because of the matter of fact, that Ibn Zem`a is the “owner of the bed” (*ṣāḥib al firāsh*), the child is attributed to him, even if this child is a “result” of fornication. Another important aspect of this narration is that when the child took after Abū Waqqāṣ` family, the Prophet commanded the daughter of Ibn Zem`a’s, which is at the same time the wife of the Prophet, Sawda, to wear her veil. According to the judgment the son would be the brother of Sawda, so she shouldn’t have worn her veil as a precaution. The *rāwī* of the hadīth explains that the Prophet commanded so because the child’s resemblance to Abū Waqqāṣ` family was that striking.

By regulating the *firāsh* maxim, it is also indicated that the fornication of someone shall not be legitimized. A closer look at the practice of the Prophet shows the main intention. If someone claims right upon a child born in the marital bed of someone else, he is making public, that he has fornicated. According to this claim

³² Motzki, Gramlich, Marzolph, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz*, p. 115.

ḥadd az-zinā would be evident. At this point of view, this maxim/ hadith can be seen as a precaution for the punishment of zinā (حد الزنا).³³

One of the main arguments of Schacht is the narration about `Umar al Khaṭṭāb that is narrated in al-Muwaṭṭa'. In this narration, two men request for assistance from `Umar al Khaṭṭāb to solve the problem of paternity and the legal guardianship. Sulayman Ibn Yasār says that this child was born before the rise of Islam. To identify the child's origin, `Umar used the *'ilm al qiyāfa* (italic), but he did not get a result. Afterwards he asked the mother of the child who the father was. She told `Umar, that she had a relationship with one of them before she menstruated and then had a relationship with the other one; because of this she does not know who the father is. `Umar asked the child to whom he wants to go. According to Schacht, the matter of fact, that `Umar consulted an *'ilm al qiyāfa* (physiognomy) expert shows, that this maxim is an invention because it was known among the Arabs to clarify the paternity. But this shows that Schacht did miss the correct use of this maxim. In the above mentioned `Umar case, two men came to Umar to judge who the father was. If one of the men were the husband or master (of a slave) the maxim would be used. But in this case, no one was the owner of the bed. According to this, the fact that `Umar did not use this maxim isn't a sign of his unknowingness. Quite the opposite, it shows that he did know very well the usage and concept of this maxim and because of this he consulted the *'ilm al qiyāfa* expert.³⁴

Schacht also ignores another narration in al Muwaṭṭa'. In this narration, the Prophet Mohammad said to a woman who fornicated “*There is no unlawful claiming of paternity in Islam. What was done in pre-Islamic times has been annulled. The child is attributed to the one on whose bed it is born, and the fornicator is deprived of any right.*” He explained that the da`wā principle of the *Jahiliyya* is invalid.³⁵ In this narration, an ancient tradition of the *Jahiliyya* is replaced by the maxim. Schacht asserts that this maxim was used in the Umayyad period for the women who transgressed the command of the `idda العدة period of waiting and had

³³ Imām Mālik Ibn Anas, al Muvatta, trl. by M. Büyükçınar, Vecdi Akyüz, Ahmet Arpa, Durak Puzmaz, Abdullah Yücel, Istanbul: Ensar Yayıncılık, 2014, p. 486.

³⁴ Imām Mālik Ibn Anas, al Muvatta, *Muvatta*, p. 487, 488.

³⁵ Sulaymān Ibn Ash'as Ibn Ishāq al Azdī Abū Dāwūd as Sijistānī, *Sunanu Abū Dāwūd*, edt. Muhammad Awwāmah, Jiddah: Dāru al Qibla li as Saqāfati al İslamiyya, 1998, Kitāb at ṭalāk.

its origin in the pre-Islamic Byzantine law. But as mentioned before, this maxim was used to designate the paternity and legal guardianship, rooted a pre-Islamic practice.

This maxim was also widespread in the first period fiqh sources (2nd century A.H.). Abu Yūsuf shows in his book “*Ikhtilāf Abū Hanīfa wa Ibn Abī Laylā*”, that Abū Hanīfa and Ibn Abī Laylā put this maxim into practice. After the message of the death of her husband reached a woman, who were waiting his “lost” (*ġāib*) husband and married and even got a child, her dead-presumed husband returned. Abū Hanīfa assigned the child to the first (lost) husband and Ibn Abī Laylā to the second. Ibn Abī Laylā considered it inappropriate to use the *firāsh* maxim in this case, as Abū Hanīfa did because in this case there does not exist fornication. The decision (*ḥukm*) of Abū Hanīfa is explained in Imam Muhammad’s *al Asl*: Because she got married while her husband was lost and her husband returned afterward the second marriage *nikāḥ* became invalid. And because the first *nikāḥ* (نكاح) was legitimate, the child should be assigned to the first husband. The wife should divorce the second husband and return to the first. In *al Asl*, the maxim itself is not used beside the narration mentioned above, but only mentioned to explain the reason of the *hukm*.

As we can see in the hadīth and the early fiqh sources the *firāsh* maxim is used by the Prophet, to ascertain the paternity in case of fornication. The matter of fact, that the Prophet used the term *firāsh*, instead of *nikāḥ*, was emphasized by jurists like al Shaybānī, who extended this ruling by understanding the term *firāsh* as a contract (‘*aqd*) regarding bed sharing.

The *firāsh*-maxim was also used in early sources like al-Shaybānī’s *al-Aṣl* and Abū Yūsuf’s *Ikhtilāf Abī Hanīfa wa Ibn Abī Laylā*. Because of this, the *firāsh*-maxim includes not only children born in a relationship in forms of *nikāḥ*, but also children born from a female slave (sg. *jāriya*) and from so-called *umm al walad* (lit. “mother of the child”). For example: If the owner of a slave, the so-called master, married his female slave off to his slave and if after the marriage a child was born and the master claimed that the newborn is his child, the legal guardianship is given to the slave, not to the master.³⁶

³⁶ Abū Yūsuf, *Ikhtilāf Abū Hanīfa wa Ibn Abī Laylā*, ed. Abū al Vafā al Afghānī, Haydarabad: Lajnatu Ihya’ al Ma’ārif an Nu’maniyya, 1358/1939, s. 183.

Ash Shaybānī mentions another example: If a servant woman bears a child, and another man claims that he had married that woman without the permission of the master and the child was born within a year after the marriage, and he shows proof of his assertion. In contrary the master of the woman shows proof that he had sexual intercourse with that woman, the question to whom the child will belong to, is according to Ash Shaybānī the man, who showed proof of the marriage contract.³⁷

As we can see in the hadīth and the early fiqh sources the firāsh maxim is used by the prophet, to ascertain the paternity in case of fornication. The matter of fact, that the Prophet used the term firāsh, instead of nikāh, showed that he means any kind of `aqd (contract) concerning the share of bed.

The term *nuptia* in, “Pater est quem iustae nuptiae demonstrant”³⁸ (“The father is he who is married to the mother.”) points toward a marriage. To understand the *regula*, it is necessary and inevitable to know the terms “family” and “marriage” and their usage and meaning in Roman law.

In Roman Law marriage is not a juridical or legal transaction, but a social fact (reality) which indicates juridical results. In this way, it is sufficient for a marriage that two *puberes* (adolescents) come together and claim by mutual consent to rest monogamy in a home lifelong. The quite contrary term, to handle with non-legal, long-term and not hidden relations, was called *concubatio*. For the *concubatio* it is sufficient to be in the age of *puberes* and the mutual consent. But, the born-children of a *concubatio* were not legal and couldn't inherit. As Dig. 2.4.5. says: „*pater enim is est, quae nuptiae demonstrant.*” (*the father is the one indicated by marriage*). Dig. 1.5.23. gives more information about the children besides a legal marriage³⁹, *the sporii* or *vulgo quasit*, and says that the legal guardianship goes to the mother of the children.⁴⁰ The real, biological father is not legally bounded to take care and

³⁷ Ash Shaybānī, el-As l al Ma`rūf bi al Mabsūt, Tashīh: Abū al Wafā al Afghānī, Idārat al Qurān wa al Ulūm al Islāmī, vol. 5, p. 54.

³⁸ Dig. 24.5.19.

³⁹ Dig. 1.5.24 quotes another important *regula*: “*Mater semper certa est*”, the mother is always certain.

⁴⁰ Ursula Gärtner, *Brandenburger Antike Denkwerk: Kulturelle Identität – Römisches Recht*, Potsdamer Lateintage, Potsdam: Potsdam University Press, p. 138. see also Friedrich Heinrich Vering, *Geschichte und Institutionen des römischen Privatrechtes*, Mainz: Franz Kirchheim Verlag, 1870, pp. 118, 119.)

guarantee the maintenance⁴¹, because there does not exist an *agnatio* relation, they are only *personae sui iuris*.⁴²

In Roman law the principle of family does not depend on the bloodline (*cognatio*), but *the agnatio* principle, the hegemony of the father of the house. The *patria potestas* gives the father of the house the right to sell his child to another man and also can adopt a child from another father. Another result of the *patria potestas* shows similarities to the distribution of the heritage which is based on the parentage (blood-line). According to this, the father is authorized to inherit his own and adopted children. But the upon mentioned *sporii* cannot be adopted.

With the rise of Christianity, the blood relationship being based on the *agnatio* principle lost its importance. In the imperial period of Rome, the influence of the father on his wife, as the influence on his children lost ground. With this, the impact of *agnatio* lost ground and the *cognatio* gained influence. In the imperial period, also the rigid marriage law of Augustus lost ground and the non-legal relations, the *concubatio* increased, especially with Constantine, Theodosius and Iustinian. Even if the Codex of Iustinian says about the non-legal children *Filius naturalis ventrem sequitur*⁴³ e.g. the natural born children are rooted by their mothers' affiliation, it was tried to legitimize these children through new methods and procedures.

Still, at the time of Augustus, the *libri naturales* (natural children) were able to inherit and be taken care of by the father. But the *adulterinii* (children of fornication) were not able to have these rights. Because of the increase of the *concubinatio*, Christian emperors tried to legalize it. After a pair living in *concubinatio* decided to marry, the born and in future will born children were classified as legitimate ones (so-called *legitimatio per subsequens matrimonium*). The legitimation, on the other hand, was possible in several ways.⁴⁴

⁴¹ Raimund Friedl, *Der Konkubinat im kaiserlichen Rom: von Augustus bis Septimus Severus.*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996, p. 70-76.

⁴² Peter Apathy, Georg Klingenberg, Martin Pennitz, *Einführung in das römische Recht*, 6th Edition, Vienna: Böhlau Verlag, 2016, p. 70.

⁴³ Cod. Iust. 11, 47, 21 §1.

⁴⁴ The types of legitimation in Justinian times were as counted: 1. *Legitimatio per subsequens matrimonium* 2. *Legitimatio per oblationem curiae* 3. *Legitimatio per rescriptum principis*. However the legitimation was achieved, the child's consent was needed, because he came under the *patria potestas* and was no longer *sui iuris*. See Ferdinand Mackeldey, Conrad Franz

In the *regula* to express the marriage, the term *nuptia* was used. *Nuptia* means the legal relation and intention to live a lifelong by mutual agreement between a man and a woman. According to this, the children will be affiliated with the father. 7 months (181 days) after the marriage, 10 months before the end of the marriage (period) children are *iustum matrimonium* - legal.⁴⁵

The *nuptia maxim* aims to regulate the ethnic affinity of a newborn child in a “legal” marriage. To determine the blood-line and paternity of the child the mating time is important. According to this, the explained *legitimatio* practice wouldn’t be possible. Iustinian counted the non-marriage children as “normal” marriage (legal) children. If the mother was in any time after the sexual relation married with the father, the child was regarded as legal- a child from marriage. Therefore, we can see that the *regula* was not in use. Normally, according to the *nuptia maxim*, a husband was engaged to take care of the child and take over paternity, but if the pregnancy could be negotiated, and the husband claimed that the child is not his, he was not forced to take over the paternity. We can find an example in the *Digesta*: Iulianus claims that if a husband is absent for a very long time and sees after his return that his wife is pregnant, it is not fair that according to the rule of the Senate that the father is regarded to protect and maintain his pregnant wife, the father takes the paternity and has to take responsibility. This maxim is written in *Digesta* 25.3.1. §14 and shows how the nuptial maxim was used.⁴⁶

Iulianus also says that if a woman notifies her husband that she is pregnant, and he does not deny it, it must not be concluded from this that the child is his, although he can be compelled to support it. It would, however, be very unjust if, where a man has been absent for a long time, and having returned, finds his wife pregnant, and for this reason repudiates her, and he neglects to comply with any of the provisions of the decree of the Senate, the child should be his heir.

It is clear, that the lost husband, who was absent for a long time cannot be the biological father. According to the *regula*, he had to accept the child as his own, as it is the case with the *firāsh* principle. But the text shows that the husband has the

Roßhirt, *Lehrbuch des heutigen römischen Rechts: Besonderer Theil*, vol. 2, Frankfurt: Heyer Verlag, 1842.

⁴⁵ Gärtner, *Brandenburger Antike Denkwerk: Kulturelle Identität – Römisches Recht*, p. 138.

⁴⁶ Eduard Böcking, *Abriss der Institutionen des römischen Privatrechts*, Bonn: Henry & Cohen Publishers, 1860, p. 172.

right to deny the paternity. If he does so, he has to carry the consequences. If the husband/father denies the child, the bloodline transfers to the mother.⁴⁷ In Dig. 25.2. and 25.3 it is constituted that, “*If this case is brought into court, and a decision be rendered on the point as to whether or not the woman is pregnant by her husband, the child must be recognized by the husband, whether it belongs to him, or not*”. This shows, that if the court decides that the child is from the husband, who denies it, he has to accept the child. “*If, on the other hand, the judge should decide that the child does not belong to the husband, even though it is really his, it is settled that a decision of this kind is equivalent to law.*” This shows again that the question of paternity depends on the decision of the court. As it can be seen, the general rule that the child belongs to the marital bed is not applied here.

Searching for the *da`wa* practice in Roman law does again not reveal any results if we look at the Byzantino-Roman law in the Syriac reception in the fourth century A.D, the Syrian-Roman Law Book. The only indicating phrase of §13 is the one, in which the husband accused his wife that she fornicated.⁴⁸ According to the Codex Iustinianus 9.9.11 (after the emperor Alexander, 226 A.D.) it was forbidden to a husband to divorce or leave his wife after the accusation of fornication. In the era of Constantine, this maxim was canceled and in order to avoid any doubt, it was allowed to start the process to prove the claim of fornication (Codex Theodosianus 9.7.2. and Codex Justinianus 9.9.29, (30)).⁴⁹ In cases like this, all the *dos* (dowry) went to the husband. The wife lost all her financial belongings. Information about the future and the consequences of the (normal marriage born) children were not given. This maxim resembles the *li`ān*-principle in the Islamic law. According to the *li`ān* practice, if the husband accuses his wife of fornication, he was directly divorced and separated from his wife.

As a result, it can be said that the *nuptia regula* was only applied in normal cases, where a child was born in a legal marriage. With the constitutions of Augustus, illegitimate born children could be counted as legitimate ones through the *legitimatio*. This and the examples mentioned above show that the *regula* was

⁴⁷ Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary Of Roman Law*, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953, p. 646.

⁴⁸ Walter Selb, Hubert Kaufhold, *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2002, vol. 2, p. 13 and vol. 3, p. 69.

⁴⁹ Selb, Kaufhold, *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, vol. 3, p. 69.

limited more and more in practice. We could not find any traces of the Jahilian da`wa practice, in Roman law, nor in its local derivatives like the Syriac-Roman law book. Perhaps this practice is rooted on tribal law, which should be examined further. Nevertheless, it can be seen that the *nuptia regula* was describing a given, normal result of the marriage contract, whereas the Islamic *firāsh* dictum was applied in special cases of fornication and claim of the child by another man.

2. **Secundum Naturam Est, Commoda Cuiusque Rei Eum Sequi Quem Sequentur Incommoda** - الخراج بالضمان

The Roman *regula* “*It is according to nature, that the one who has the disadvantage of something gets the advantage of it.*”⁵⁰, resembles very strongly the Islamic principle, “*The advantage comes with the responsibility.*” Based on this striking resemblance, Benjamin Jokisch states that this principle was adapted from Roman law.⁵¹

The Roman *regula* is one of the *regulae* in the Digest’s last chapter and is applied to a vast area of legal cases. The word “*commodum*”, which occurs in the *regula*, means advantage, profit, gain and benefit. “*Incommodum*” can analogically be translated as “disadvantage”. In Islamic law, the word “*ḍamān*” means literally “to take something on oneself, to take an obligation, to guarantee something”.⁵² The word “*kharāj*” means profit, gain, and benefit. It would not be wrong to state, that the terms “advantage” and “responsibility” resemble the words “*commodum*” and “*incommodum*” literally. The striking difference is the word “*ḍamān*”, which we preferred to translate here as “responsibility”. Although it is not difficult to translate *commodum* and *incommodum*, difficult is the case of *ḍamān* and to determine its meaning and usage. But, if we look at the usage of the Prophet, it becomes much easier to determine the meaning of *ḍamān*.

The Islamic principle “*The advantage comes with the responsibility*” traces back to a hadīth from the Prophet. The hadīth, which was cited by famous hadīth scholars like Aḥmad b. Ḥanbal, at-Tirmidhī, Dāraḳutnī, Bayḥākī and Ḥākim reaches back to `Āisha, who transmits that a man had bought a slave from someone, but after a certain time, he realized that the slave had a *noxum* and wanted to give

⁵⁰ Dig. 50.17.10.

⁵¹ Jokisch, *Islamic Imperial Law*, pp. 402, 403.

⁵² Hamza Aktan, “*Damān*”, *DIA*, VIII, pp. 450-453.

him back and receive back his payment. This case was presented to the Prophet, who then gave the slave back to the seller and ordered him to give back the price the purchaser had paid. The seller expressed his exhaustion about this judgment and argued that the buyer made a profit by the labor of the slave and claimed that he had right on the profit. Thereupon the Prophet answered with “الخراج بالضمان”.⁵³

The hadīth gives important information about defects and obligations which are connected with the defects. The purchaser, who notices a defect of the purchased slave, has the right of return. At the same time, he is not obliged to pay the profit of the labor back, because the Prophet explains that, the owner, who carries the pecuniary liability, also has the right of profit. The word, الخراج is in this case the غلة, the labor and work of the slave. الضمان is here not only the compensation and restitution of the property to someone else, for example if the slave causes an accident. Furthermore, it also implicates the disadvantages, which affect solely the owner of the property, as for example if the slave gets ill, or even dies.⁵⁴ For this reason, I preferred to translate “damān” as “responsibility”.

Although there is a great resemblance between the two principles, we can see differences in their usage by comparing the Roman judgments with Islamic law. The 1st Chapter of the 21st Book of the Digests contains arrangements concerning defects of slaves. The *aedilis* initiated certain edicts, to solve conflicts concerning slaves. These edicts determine that the vendor has to inform the purchaser about existing defects. If the vendor missed to inform the purchaser and sold the slave, the purchaser had the possibility to charge the vendor with *dolus actio* (charge of fraudulent damage). Besides this, the purchaser had the right to achieve a compensation of his loss with the *actio emptii*. As the contract of purchase and sale is a contract of *bona fide*, the responsibility lies upon the vendor. He is obligated to know the defects of his goods and has to inform the purchaser. Moreover, he has also to be aware of the hidden defects of his goods.⁵⁵

These edicts are important with regard to Islamic law. In Digests 21.1.1 the conditions of the right to return are mentioned like this:

⁵³ Ibn al Maġa, Sunanu Ibn al Maġa, hadīth nr. 2242 and Abū Daʿwūd, Sunanu Abū Daʿwūd, hadīth nr. 3508.

⁵⁴ Ali Būrnū Abū Hārīs al Ghazzi, *Mevsūatu al Qavāidu al Fikhiyya*, Beirut: Muassasatu ar Risāla, 2003, vol. 3, p. 274.

⁵⁵ see Tūrkan Rado, *Roma Hukuku Dersleri- Borçlar Hukuku*, İstanbul: Filiz Yayıncılık, 2016.

“(...)If, however, after the sale and delivery, the value of said slave shall have been diminished by the act of the slaves of the purchaser, or of his agent; or where a female slave has had a child after the sale; or, if any accession has been made to the property growing out of the sale; or if the purchaser has obtained any profit from said property, he must restore the whole of it(...)”⁵⁶

Obviously, in cases where the slave is returned because of defects, the purchaser is obliged to return both the costs and the profit, which he has gained from the slave. In contrast, the Prophet judged that the purchaser is not obliged to do so. According to Islamic Law then, the purchaser has not the duty to return back the gains and profit he has gained from the defect good. Furthermore, the purchaser of the slave, who caused any damage during the ownership of the purchaser, is responsible for the compensation.

As it could have been possible that these rules changed within the Eastern practice of Roman law it is important to enlighten this with the rulings stated in the Syro-Roman law book. The paragraphs §35 and §145 contain judgments concerning defects of slaves, as they contain roughly the same judgments of the Digests, solely §35 will be mentioned. Here two different types of contrasts are referred on. In the first type, the purchaser can use the slave for six months. If there are any defects like illness, madness⁵⁷, or fugitiveness he can return the slave and his costs will be compensated. This contract is identical with the Roman *bonis condicionibus* contracts. The second type is a *simplaria venditio* contract, where the purchaser has no right to return back the slave, even if he discovers defects, for the condition of such a contract does not include the right of return. The only exception is madness. So, if the slave is fugitive and has committed robbery, according to the first type of contract the purchaser returns him back to the purchaser, after having caught the fugitive slave. The purchaser is then held responsible for the damage the slave has caused. In summary, it must be said that the Syro-Roman Law Book contains no different rules from the Digests. In this case it is quite identical with Justinian Law.

⁵⁶ Translation: Samuel P. Scott, *The Roman Civil Law*: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>.

⁵⁷ The commentators of the Syro-Roman Law Book state that madness should be understood as epilepsy. (Selb, Kaufhold, *Das Syrisch Römische Rechtsbuch*, vol.3, p. 96).

This textual data shows that the principle's "الخراج بالضمنان" roots cannot be found in Roman practice. On the contrary, the principle lays down that the vendor has no right to claim any profit, nor has he to compensate any damages caused by the slave. If we follow the idea of resemblance, it must even be said that the Prophet changed the established understanding of the community. Presumably, the exhausted reaction of the purchaser, mentioned in the hadith, bases on the circumstance that Byzantino-Roman legal practice, in some kind, was also well-known in the Hejaz.⁵⁸

"الخراج بالضمنان" is also applied to renting in Islamic Law. If the rented animal dies, the price of the renting has to be paid, but no compensation is needed because the tenant is not the proprietor of the animal, he is solely permitted to use it. On the other hand, the renter is the proprietor of the animal and receives the غلة (working power) of it. Therefore, he carries the "ḍamān", so the responsibility for his property. To express this peculiarity of Islamic law, another principle "Price and Compensation do not come along together" was coined: the price paying tenant does not compensate, the renter pays not the price and he is not responsible for compensation.

The Roman principle "It is according to nature, that the one who has the disadvantage of something gets the advantage of it.", which is mentioned in the Digests 50.17.10, lays down who has to pay the costs for the court trial, in the case of a dissidence concerning the renting of a dispositum. Someone who has taken a good for loan, pledges the good. Digest 13.6.5 §12 describes what kind of court proceedings can be upheld if the loaner of the good does not pay the dispositum back to its owner. According to the Roman regula, the costs for the court trial lay by the loaner. This was considered more lawful because the loaner gained profit by the good.

The commodum regula is applied in other cases, too. Although these cannot be associated with the kharāj dictum, it is important to mention these in order to show that the regula has a wider area of application within the Roman law, as it is the case with the kharāj dictum. Some other examples can be given on contracts concerning privity and share. In Digests 17.9.9 the general conditions and types of share contracts are laid down. If there were no further agreements the profits of a

⁵⁸ Selb, Kaufhold, *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, pp. 60, 61, explanations in vol. 3, p. 96.

partnership will be shared equally. An agreement where the profit should be shared unequally is only valid in some kind of contracts and under specific conditions. Cassius, for example defends that a contract, where the counterparties share the profit equally, but one of the counterparties has no liability to damage is lawful, although this would have been contradictory to the regula “*It is according to nature, that the one who has the disadvantage of something gets the advantage of it.*”. On the contrary, Sabinus considers this kind of contract only valid, if the partner, who cares no liability of damage, is obliged to put more work to the partnership. Thus in some cases the work a partner puts in a contract can be more valuable than the invested capital. Here Sabinus’ opinion seems to approve the regula.

In Digesta 17.2.29 §2 it is laid down that the leonine contract is not lawful. The ancient Greek contract of leonine, “*so called from the old fable of the lion, who carried of everything*”⁵⁹, is a contract, where one of the counterparties gains profit, and the other one has the damage liability. This kind of contract is not regarded lawful, as “*It is according nature, that the one who has the disadvantage of something gets the advantage of it.*”

The regula is also applied to laws concerning marriage. The Roman woman has to bring dowry to her marriage. However, the gains of this *dos* belong to the husband. This is constituted in Digesta 23.3.7 as follows: “*Equity demands that the profits of a dowry shall belong to the husband, for, as he sustains the burdens of matrimony, it is but just that he should receive the profits.*”. This practice is again justified by the *commoda regula*. For as the husband is held to fulfill the financial obligations of a marriage (*onera matrimonii*), he has the right to make use of the gainings of the *dos*.⁶⁰

A derivative of the regula “*Secundum naturam est, commoda cuiusque rei eum sequi quem sequentur incommoda*” is mentioned in Gaius’ Institutiones 3.23.1., and seems to be interesting in comparison to Islamic law. Here it is applied to a specific field of the *emptio* contract. The derivative of the regula is as follows: “*commodum eius esse debet, cuius periculum est.*”, translated as: “*who has the advantage, has the periculum.*” As it can be seen the word *incommoda*, is here replaced by the term

⁵⁹ Kenneth Reid, Reinhard Zimmermann, *A History of Private Law in Scotland: Volume 2: Obligations*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 163.

⁶⁰ Arne Duncker, *Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe: persönliche Stellung von Frau und Mann im Recht der ehelichen Lebensgemeinschaft*, Köln-Weimar: Böhlau Verlag, 2003, p.884.

periculum. *Periculum* is translated as risk. Risk, is here the damage “which has occurred between the appearance and fulfillment of an obligation, and could not be imputed to the obliged, by reasons he cannot be charged of(...)”⁶¹. In the Roman contract of *emptio*, the good which was not yet delivered to the purchaser after the declaration of intention, cannot be held as his property. Both parties are obligated: the purchaser has to pay the price, the vendor has to deliver the good. Yet, the ownership is constituted by another transaction. The subject of the *emptio* is pecuniary debt, the good has to be from the class of *species* and therefore it cannot be demanded when it is destroyed or lost. Nevertheless, the purchaser still has to pay the price.

In Institutiones 3.23.3 this case is constituted as follows: “As soon as the contract of sale is concluded – that is, as we have said, as soon as the price is agreed upon, if the contract is not in writing – the thing sold is immediately at the risk of the purchaser, even though it has not yet been delivered to him. Accordingly, if a slave dies, or is injured in any part of his body, or if a house is either totally or partially burnt down, or if a piece of land is wholly or partially swept away by a river flood, or is reduced in acreage by an inundation, or made of less value by a storm blowing down some of its trees, the loss falls on the purchaser, who must pay the price even though he has not got what he purchased. The vendor is not responsible and does not suffer for anything not due to any design or fault of his own.”⁶²

If there were any increases of the object before delivery, the question to whom these increases will belong to is explained further: “If, however, after the purchase of a piece of land, it receives an increase by alluvion, it is the purchaser who profits thereby: for the profit ought to belong to him who also bears the risk.” Obviously, in Roman law the vendor is not obliged by a destruction without any fault. The *periculum* lies upon the purchaser. As he is the one who bears the risk (*periculum*), he is also the one who receives the profit of the non-delivered good.

In Islamic Law, the contract of sale (*aqd-al bay'*) is a *real contract*. After the consensus ad idem has come into being, the ownership is transferred at the same time. The contract of sale is in its nature clearly different from the Roman *emptio*. Furthermore, the contract of sale is in almost every ancient oriental culture treated

⁶¹ Turgut Akıntürk, *Satım Akdinde Hasar Sorumluluğunun İntikali*, Ankara: Ankara University Law Faculty Press, 1966, p. 24.

⁶² See J. B. Moyle, *The Institutes of Justinian*, 5th ed., Oxford: Clarendon Press, 1913.

as a real contract.⁶³ In contrary, the Roman *emptio* contract is not transferring the ownership. The derivative principle “*periculum est emptoris*” is not further explained in Roman texts. Specialists of Pandect Law have discussed this discrepancy by developing theories, which should explain this exemption of defects liability in Roman Law.⁶⁴

The same case, as we have explained for Roman law, is treated differently in Islamic law. The purchaser takes no risk for a property which was not yet delivered to him. The vendor, as the *mālik al-yad* of the property, has the occupation of the property by real authorization. For this reason, he cannot demand the price of the subject until he has delivered it. If there were any increases before delivery, the profit lies by the purchaser. Essentially this also bears some problems with it, as the principle “الخراج بالضمنان” states differently. Indeed, the principle states, that “*the advantage comes with the responsibility*”. The vendor, who carries the responsibility for the good, which was destructed before delivery without his guilt, should receive the profit by increase of it. This matter of fact is clearly a logical result of a real contract, as the ownership transfers with the *consensus ad idem*.

Ibn Nujaym tries to explain this discrepancy in his *al Ashbah wa al Nadhāir*. He states that profit and usage come with ownership. However, after delivery, usage and profit is given in return of ownership and compensation. According to Ibn Nujaym, the principle *al-kharāj biddāmān* is only applied after delivery, and therefore is in this case not relevant.⁶⁵ *Kharāj* is not only advantage, it also implies ownership. When advantage and ownership come together, responsibility and compensation are occurring, too. The vendor has the occupation of the property, but as he has no ownership he is not permitted of advantage, in other words usage. As the purchaser has the ownership of the good, the vendor is liable for any destruct by his fault. But if there is no fault upon the vendor by the destruct of the good, he

⁶³ Ziya Umur, *Roma Hukuku Ders Notları*, Istanbul: Beta Verlag, p. 355, 356.

⁶⁴ The most accepted theory is the “*Veräusserungstheorie*” of Emil Kuntze. He explains that “*after the conclusion of the contract the subject of the contract is transferred; not de facto, but it is no longer in the estate of the vendor, it is in the estate of the purchaser. This is considered as so, because the contract comprises a disposition of the subject. As the subject devolves from the estate of the vendor to the estate of the purchaser, it is necessary that the purchaser has the liability.*”. Akıntürk, *Satım Akdinde Hasar Sorumluluğunun İntikali*, p. 99.

⁶⁵ Zaynuddīn Ibn İbrahīm Ibn Muḥammad Ibn Nujaym, *al Ashbah wa an Nadhāir*, Beirut: Dār al Kutub al `Ilmiyya, 1999, p. 167.

has no right to consideration. Contradictory to Roman law, the purchaser is not obliged to pay any consideration for a good he has not received.

Both law systems have different approaches to the liability by damages before delivery. The differences are rooted in the various characters of sale contracts and the transferring of ownership. As it can be seen, the principle “*the advantage comes with the responsibility*” is not applied in Islamic law, whereas in Roman law the derivative of the *commoda* principle is applied in this special cases. However, the Roman *periculum* derivative was discussed by pandect lawyers: Although the ownership does not transfer with the contract himself, an obligative relationship is considered. Furthermore, the purchaser has to fulfill the payment although he has not received the subject of the contract.

C. CONCLUSION

The analysis of the general understanding of principles and their place within the history of the two law systems has shown, that the fertile ground for legal principles is causative thinking and personal legal reasoning. Classical Roman jurists and early, especially Hanafite Islamic lawyer`s methods and approaches to law seem similar: Both preferred personal legal reasoning and examined legal problems within the causative method. The rulings based on such an understanding of lawmaking cannot be named as maxims. The terminus “maxim” implicates that the ruling is irrevocable, generally valid and overarching. But as we have shown these rulings were applied to just one special area of law and should, therefore, be named as principles. One example of such an early Roman principle is the famous *Catoniana Regula*. The ruling al- kharāj bi-d-ḍamān, which we have examined as an early Islamic principle based on a prophetic tradition, is again another example for a principle applied to a specific area of law.

Jurists of Classical Roman law dreaded principles which could restrict legal reasoning. For this reason, principles and rulings, which were formulated at this time, were regarded as descriptive. The rule was nothing more than a *causa coniectio*, a summary of what was essential for the legal reasoning in this special case. Later in the Byzantine empire, *regulae* were part of the curriculum of officials, who had to learn the law, which sources had swelled to vast masses of literature, and apply them to cases. This lead to the consequence, that the *regulae* were considered as normative. The question whether early Islamic scholars regarded principles of Islamic law descriptive or normative, is not so easy to answer.

However, it is obvious, that the first literature about legal principles was written by the Hanafite law school, in a time where scholars of different law schools tried to defend their own arguments and approaches to the law. The idea to lay down principles and rulings in order to constitute and legitimate their own approach to law can be denoted as normative. This intention ought not surprise in light of the Late Imperial Roman law, which was beyond any doubt strongly influent in the area.

The earliest term to express legal principles in Islamic law, was *al-qiya's*. In the works of al Karkhī and ad Dabū'sī this term is used frequently to express principles of law. "Al qiyās" derives from the verb "قيس\اقاس", "to measure"⁶⁹ and connotes the term *kanon*, which means "measure, unit". Although the resemblance of the two terms seems very striking, it would be beyond the scope of this study to discuss a presumable relationship between these two terms. Nevertheless, the term *regula*, as a sentence describing the connecting causes of a legal case (*causa coniectio*), can be compared with the term *qiyās*, describing the synthesis of several legal cases in one sentence.

The detailed comparison of the principles "*Pater est quem iustae nuptiae demonstrat*" and "al waladu li saḥīḥil firāsh", has shown that these two principles are literally nearly the same.

Our analysis has shown that some theories saw in similarity an adoption of the Roman *regula* by Muslim jurists. But we could see that this conclusion is due to the lack of understanding the Islamic principle correctly. The Islamic firāsh dictum concerns those cases, where fornication during a marital contract resulted with a child, and the fornicator claims right upon him. The *ahadīth* show that in these cases the claim of the fornicator should not be heard, even if the child obviously biologically belongs to him: the child belongs to the marital bed.

In contrast, the Roman *nuptiae regula* lays down a natural consequence of a legal marriage: the child born within the marriage is affiliated to the husband. It even can be said that the *firāsh* principle is emphasizing the former idea of the *nuptial regula* by constituting that the affiliation of children born as a product of fornication, cannot be taken over that easily as it had been established by some Late Roman legislations (e.g by *legitimatō per subsequens matrimonium*).

The Islamic principle “The advantage comes with the responsibility.” traces back to a hadith from the Prophet, concerning defects and the obligations which are connected with defects. The purchaser, who notices a defect of the purchased slave, has the right of return. At the same time, he is not obliged to pay the profit of the labor back because the Prophet explains that the owner who carries the pecuniary liability also has the right of profit.

Many differences can be seen comparing the Roman judgments concerning defects with Islamic law. As the contract of purchase and sale is a contract of *bona fide*, the responsibility lies upon the vendor. He is obliged to know the defects of his goods and has to inform the purchaser. In contrast, the Prophet judged that the purchaser is not obliged to do so. According to Islamic Law, the purchaser does not have the duty to return back the gains and profit he has gained from the defective good. This is formulated by the principle “*The advantage comes with the responsibility*”. Furthermore, the purchaser of the slave, who caused any damage during the ownership of the purchaser, is responsible for the compensation. The Syro-Roman Law Book, an eastern manuscript commenting on the Imperial Constitutions, contains no different rules from the Digests. In this case it is quite identical with Iustinian Law.

The analysis of the “*periculum est emptoris*” derivative of the *commodum regula*, has shown that both law systems have different approaches to the liability of damages before delivery. The differences are rooted in the various characters of sale contracts and the transferring of ownership. As it can be seen, the principle “*The advantage comes with the responsibility*” is not applied in Islamic law, whereas in Roman law the derivative of the *commoda* principle is applied in these special cases. According to Muslim jurists the Prophetic traditions cannot be applied to cases, where before the delivery damage occurred without fault. This shows that Muslim jurists did not easily copy particular judgments and regulations of Roman Law. On the contrary, they merged a coherent system of contracts.

The assertion that Islamic law is nothing more than a reception of the Late Antique Law predominated by Roman Law, is long obsolete. Nevertheless, the circumstances in which Islamic law emerged was imbued with terminology and ideas of Late Antiquity. Similar to the divine revelation, which discusses predominant ideas of its audience and puts them into a new Qur’anic context, the idea of justice and law is put in a new context, too. The prophetic traditions, which

we examined in this work, constitute important innovations to well-known and rooted ideas predominated by the Byzantine law, which later were taken up by Muslim jurists in order to systematize a new concept of law. This early Islamic law should be seen as an original product of scholarship, which is predestinated in Late Antique terms but is genuine in its peculiarities.

BIBLIOGRAPHY

- Akıntürk, Turgut, *Satım Akdinde Hasar Sorumluluğunun İntikali*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966.
- Baktır, Mustafa, “Kaide”, *DIA*, XXIV.
- Berger Adolf, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953.
- Böcking, Eduard, *Abriss der Institutionen des römischen Privatrechts*, Henry & Cohen Press, 1860.
- Crone, Patricia, Roman, *Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, London: Cambridge University Press, 1987.
- Abū Yūsuf, *Ikhtilāf Abū Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā*, ed. Abū al Vafā al Afghānī, Haydarabad: Lajnatu Ihya' al Ma'ārif an Nu'maniyya, 1358/1939.
- Dunker, Arne, *Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe: persönliche Stellung von Frau und Mann im Recht der ehelichen Lebensgemeinschaft*, Köln-Weimar: Böhlau Verlag, 2003.
- Friedl, Raimund, *Der Konkubinat Im Kaiserlichen Rom: Von Augustus Bis Septimus Severus*, Franz Steiner Verlag, 1996.
- al Ghazzi, Muh ammad S itkī Ibn Ah mad Ibn Muh ammad Ali Burnū Abū al H āris, *Mevsūatu al Qawaīdu al Fiqhiyya*, Beirut: Muassasatu ar Risāla, 2003.
- Gärtner, Ursula, *Brandenburger Antike Denkwerk: Kulturelle Identität – Römisches Recht, Potsdamer Lateintage*, Potsdam: Potsdam University Press.
- Hacak, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Hallaq, Wael B., “The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2002.
- Hallaq, Wael B. “The Use and Abuse of Evidence. The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law: Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate by Patricia Crone- (Review)”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 110, nr.1, 1990.
- Imam Mālik Ibn Anas, *al Muvatta*, trl. by M. Büyükçınar, Vecdi Akyüz, Ahmet Arpa, Durak Pasmaz, Abdullah Yücel, İstanbul: Ensar Yayınevi, 2014.

- Jokisch, Benjamin, *Islamic Imperial Law: Harun-Al-Rashid's Codification Project*, Berlin: Walter de Gruyter, 2011. Peters, Rudolph, Book Review in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 129, No 3 (July-September 2009), American Oriental Society, pp. 529-530.
- Jörs, Paul, *Römische Rechtswissenschaft zur Zeit der Republik*, München: F. Vahlen Press, 1888.
- Karagöz, Havva, *Hukuk Kuralı (Regula Iuris) Kavramı*, İstanbul: On İki Levha Yayınevi, 2010.
- Al Karkhī, `Ubeydullah `Umar Ibn `Isā Abū `Zayd ad Dabūfī- Abū al H asan, *Ta`sisu an Nadh̄ar wa Yalīhi Risālatu Imām Abī al H asan al Karkhī fī al Us ul*, Egypt: Dār Ibn Zaydūn Maktabatu al Kulliyati al Azhariyya, Mısır.
- Kızılkaya, Necmettin, *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul: İz Yayınevi, 2013.
- Kurt, İrem, *İslam Ve Roma Hukukunda Genel Hukuk Prensiplerinin Mukayesesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017 (Non Released Master Thesis).
- Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden: Brill, 1997.
- Mitter, Ulrike, *Das Frühislamische Patronat. Eine Studie zu den Anfängen des İslamischen Rechts*, Würzburg: Ergon Verlag, 2006.
- Motzki, Harald, Gramlich, Richard, Marzolph, Ulrich, *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz: : ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1991.
- Rado, Türkan, *Roma Hukuku Dersleri- Borçlar Hukuku*, İstanbul: Filiz Kitapevi, 2016.
- Regelsberger, “Über das Recht zum Rücktritt vom Kaufgeschäft wegen Verzugs der Erfüllung.”, in: Gerhard Anschütz, *Archiv für die civilistische Praxis*, Mohr u. Winter Verlag, 1867.
- Sachau, Eduard, Kaufhold, Hubert, *Das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002.
- Schadler, Peter, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden: Brill, 2017.
- Schacht, Joseph, “Droit Byzantin”, *Accademia nazionale dei Lincei*, 1956.
- Schacht, Joseph, “Foreign Elements in Islamic Law”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, vol. 32, nr. 3/4, Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Norfolk: Clarendon Press, 1983.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, edition of American Council of Learned Societies, ACLS Humanities e-book, 2008.
- Schmidlin, Bruno, *Die Römischen Rechtstregeln- Versuch einer Typologie*, in: Max Kaser, Wolfgang Kunkel ve Franz Wieacker, *Forschungen zum römischen Recht*, Cologne-Vienna: Böhlau Verlag, 1970.
- Scott, Samuel P., *The Roman Civil Law*: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>.

Stein, Peter, *Regulae Iuris: From Juristic Rules to Legal Maxims*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

Abū Yūsuf, *Ikhtilāf Abū Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā*, ed. Abū al Vafā al Afghānī, Haydarabad: Lajnatu Ihyā al Ma`ārif an Nu`maniyya, 1358/1939.

Umur, Ziya, *Roma Hukuku Ders Notları*, Istanbul: Beta Yayınevi, 2010.

Versteegh, C. H. M., “The Origin of the Term „Qiyās“ in Arabic Grammar”, *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, vol. 4 (1980), s.7-30, Harrasowitz Verlag.

Vering, Friedrich Heinrich, *Geschichte und Institutionen des römischen Privatrechtes*, Mainz: Kirchem Verlag, 1870.

Celâleddin es-Süyûtî'nin İctihad Anlayışı

İsmail NARİN*

Öz: Bu makalede Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505)'nin, icthadın hükmü, lüzumu, mertebeleri ve icthad ehliyetinin şartlarına dair görüşleri ele alınmaktadır. İctihadın dinî bir yükümlülük olduğunu belirten Süyûtî'ye göre, farz-ı kifâye olan bu ilmî faaliyetin, her asırda bir kısım müslümanlar tarafından yerine getirilmesi ve şer'î ahkâmı açıklamaya ehliyetli bir müctehidin bulunması zaruridir. İctihad kapısının kapanmış olduğu düşüncesini isabetli bulmayan Süyûtî, böyle bir iddianın sorunlu olduğunu belirtirken, bunun en başta şer'î açıdan geçersiz olduğuna dikkat çeker. Ona göre, icthad kapısının kapandığı iddiasında ısrar etmek, şeriatın ömrünü tamamladığını zımnen kabullenmektir. Süyûtî, kendi dönemine kadar her asırda pek çok âlimin icthad faaliyetinde bulunduğu olgusu da dikkate alındığında bu iddianın geçerliliğini yitirmiş olduğunu belirtir. Buna ek olarak Süyûtî, "hulüvvü'l-asr" yani herhangi bir asrın müctehidsiz kalma ihtimalini de geçerli kabul etmez.

Her asırda en az bir müctehidin bulunmasının zorunluluğu konusunda Süyûtî'nin dikkat çeken tezlerinden biri de, kendisinin icthad etmek için gerekli bütün şartları taşıdığını ve "mutlak müctehid" olduğunu vurgulamış olmasıdır. Fakat mutlak müctehid kavramı Süyûtî'nin kullanımında farklı anlama sahip olduğu için yanlış anlaşılmalı ve çağdaşları tarafından şiddetli bir eleştiriye maruz kalmıştır. Bu çalışmada Süyûtî'nin fıkıh ilmindeki yerine değinildikten sonra, başta *er-Red 'alâ Men Ahlede ile'l-Ard* olmak üzere icthad konulu risâleleri temel alınarak, icthad konusuna nasıl yaklaştığı tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Süyûtî, İctihad, Taklit, Müctehid.

Jalâl al-Dîn al-Suyuti's Understanding of Ijtihad

Abstract: This paper discusses Jalâl al-Dîn al-Suyuti's views on the provisions of ijthad, the ranks of ijthad, its necessity and the requirements for exercising ijthad. Considering ijthad as a religious obligation, al-Suyuti states that this scientific activity, farç al-kifâya (collective obligation), must be fulfilled by a number of Muslims and there must be a competent mujtahid to explain the Sharia law in every century. Suyuti, not accepting the idea of the gate of ijthad being closed as correct, maintains that such a claim is problematic, and emphasizes that it is invalid from the point of Sharia in the first place. According to him, to insist on claiming that the gate of ijthad was closed also means the tacit acceptance of the idea that Sharia completed its life. Suyuti states that this claim lost its validity, considering that many scholars engaged in ijthad in every century until his time. Suyuti also does not accept the possibility of any century without mujtahids "huluv al-asr".

* Dr. Öğretim Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ismailnarin@gmail.com

One of the striking arguments Suyuti makes on the necessity of at least a mujtahid in every century is that he had all the required qualifications to exercise ijihad and he was an absolute mujtahid “al-mujtahid al-mutlaq”. However, since Suyuti used the concept of absolute mujtahid in a different meaning, it was misunderstood and he came under severe criticism from his contemporaries. After discussing Suyuti’s place in fiqh, this study attempts to indicate how he approached ijihad in the light of his booklets on the subject, and in particular *Al-Radd ‘alâ Man Akhlada ilâ al-Ard*.

Keywords: Fiqh, Al-Suyuti, Ijihad, Imitation, Mujtahid.

A. GİRİŞ

Dinin hayatla bağlantısını kuran ilimlerin başında fıkıh gelmektedir. Fıkıh, kaynak açısından en genel biçimiyle *nass* ve *ictihattan* ibarettir.¹ Bireysel ve toplumsal sorunlara çözüm üretme çabası olarak karşımıza çıkan ictihad, fıkıhın dinî niteliğini muhafaza ederek ahkâmın güncelliğini sağlayan güçlü bir araçtır. Bu nedenle, fıkıhın dinamik bir yapıya sahip olduğu gerçeğiyle, ictihadın varlığıyla bağlantılı olarak düşünülür. Dinin hukuka kaynak olma iddiasının sürekliliği ve hukukî sorunlara yaklaşımının çözüm odaklı oluşu da ictihad ilkesiyle ilişkili olduğundan, ictihad, dinin önerdiği hayat tarzı ile realite arasındaki dengeyi sağlayan fıkıhın dinamik boyutunu temsil eder. Sayıca sınırlı kuralların değişken ve sınırsız olayları kapsamasının imkânı üzerinde yapılan değerlendirmelerde ictihad faaliyetine yüklenen anlam, aynı zamanda dine ait hükümlerin evrenselliğiyle yakın irtibatlıdır.

Bu makalede, ictihadi canlandırmanın imkânı üzerinde tespit ve değerlendirmelerde bulunan Celâleddin es-Süyûtî’nin ictihada dair görüşleri ele alınacaktır. Süyûtî, ictihad konusundaki bakışının ilmî ve fikrî zeminini yansıtan pek çok eser telif etmiştir. *er-Red ‘alâ Men Ahlede ile’l-Ard ve Cehile enne’l-İctihâde fî Kulli Asrin Fard*² ve *Takrîru’l-İstinâd fî Tefsîri’l-İctihâd*³ adlı risâleler ise, Süyûtî’nin

¹ H. Yunus Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, Ankara: Ay Yayıncılık, 2017, s. 19.

² Celâleddin es-Süyûtî, *er-Red ‘alâ Men Ahlede ile’l-Ard ve Cehile enne’l-İctihâde fî Kulli Asrin Fard*, thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1403/1983. Eserin aynı adı taşıyan tahkiksiz neşri de (Kahire: Mektebetü’s-Sikâfeti’d-Diniyye, [t.y.] bulunmaktadır.

³ *Hüsnü’l-Muhâdara*’da (I, s. 343) *Takrîru’l-İsnâd fî Teysîri’l-İctihâd* adıyla yer alan eser matbudur: Celâleddin es-Süyûtî, *Takrîru’l-İstinâd fî Tefsîri’l-İctihâd*, thk. Fuâd Abdülmün’im Ahmed, 1. Bsk., İskenderiye: Dâru’d-Da’va, 1403/1983. Eserin yine Fuâd Abdülmün’im Ahmed’in tahkikiyle *Teysîru’l-İctihâd* adını taşıyan (Mustafa Ahmed el-Bâz, Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye, [t.y.]) neşri de bulunmaktadır. *Takrîru’l-İstinâd Şükrü Özen* tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (“*Takrîru’l-İstinâd Fi Tefsiri’l-İctihâd*”, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, 3. Bsk., İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 209-236).

ictihad dair düşüncelerini içeren temel kaynaklardır.⁴ Süyûtî, bunlardan ilkinin *İrşâdü'l-Mühtedîn ilâ Nusrati'l-Müctehidîn*⁵ adıyla ayrıca ihtisar ederek görüşlerini veciz bir şekilde ortaya koymuştur. İctihad faaliyetine açık bir davet ve taklide karşı hem cesur hem de güçlü bir mukavemet⁶ niteliği taşıyan bu eserler, ictihad konusu etrafında gelişen tartışmalarla ilgili Süyûtî'nin düşüncelerini öğrenmemize imkân sunmaktadır.⁷ Bu çalışmada, söz konusu eserler esas alınarak Süyûtî'nin ictihad anlayışı, ictihadın hükmü ve sürekliliği, ictihad mertebeleri, mutlak müctehid olduğuna yönelik kanaati ve ictihad ehliyetine hâiz olabilmenin şartları temelinde incelenecektir.

B. SÜYÛTÎ'NİN FIKIH İLMİNDEKİ YERİ

Memlükler döneminin seçkin fakihlerden biri olan Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî (849/1445-911/1505),⁸ hiçbir devrin müctehidsiz kalmaya-

⁴ Eserlerin muhtevası için ayrıca bkz. Muhammed Fehîm el-Cündî, "Celâlüddîn es-Süyûtî ve Fikretü Hulüvvi'l-Asr 'ani'l-Müctehid min Hilâl-i Kitâbihi (*er-Red 'alâ Men Ahlede ile'l-Ard ve Cehile enne'l-İctihâde fî Kulli Asrin Fard*)", *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-'Ulûm*, Kahire, 2008, sayı: 46, s. 340-342; Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, "el-İmâm el-Hâfız Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî ve Eseruhû fî Usûli'l-Fıkh", *Mecelletü Dâri'l-İftâi'l-Mısriyye*, Kahire, 2011, sayı: 9, s. 18-21.

⁵ Celâleddin es-Süyûtî, "İrşâdü'l-Mühtedîn ilâ Nusrati'l-Müctehidîn", thk. İsmail Narin, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2017, sayı: 36, s. 103-131.

⁶ Muhammed ed-Dessûkî, "Devru'l-İmami's-Süyûtî fî İhyâ-i Hareketi'l-İctihâdi'l-Fıkhî", *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye*, Dubai, 1415/1995, sayı: 9, s. 44.

⁷ Süyûtî, genel yazım metoduna paralel olarak bu risâlelerinde pek çok isme ve kitaba atıfta bulunur. Risâleler bu yönüyle de, günümüze ulaşmamış bazı eserlerin, gerek içeriğini gerekse ictihad konusuna müelliflerinin yaklaşımlarını öğrenmemize imkân tanınması açısından önem taşımaktadır.

⁸ Hayatı için bkz. Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsnu'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1387/1967, I, s. 335 vd.; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, thk. Husâmeddin el-Kudsî, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, [t.y.], IV, s. 65-70; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut: Dâru'l-Marife, [t.y.], I, s. 328-335; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman İbnü'l-Gazzî, *Divânu'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990, III, s. 51-53; Tâhir Süleyman Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî: 'Asruhu ve Hayâtuhû ve Âsâruhû ve Cuhûduhû fi'd-Dersi'l-Lugavî*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1410/1989, s. 90-172; Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 188-191; Naim Döner, *Celâleddin es-Süyûtî'nin "Mu'tereku'l-Akrân fî İcâzil-Kur'ân" Adlı Eserinin Kur'ân'ın İcâz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 7-39, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

cağı düşüncesinin önemli savunucularındandır.⁹ Süyûtî, ictihad ehliyetinin mevcudiyeti için bilinmesi zorunlu kabul edilen Kur'an ilimleri, tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili gibi ilimlerde iyi yetişmiş çok yönlü bir âlim olup kaynaklarda "imam" olarak nitelendirilir.¹⁰ Bilindiği gibi fıkıh ekolleri gibi geniş kapsamlı fikir hareketlerine ve sosyal oluşumlara öncülük eden, görüşleri ilim muhitinde geniş yankı uyandıran âlimler "imam" diye anılır.¹¹

Tahsil hayatına Kur'an'ı ve dinî ilimlere ait temel metinleri ezberleyerek başlayan Süyûtî, fıkıhta Sâlih b. Ömer el-Bulkînî (ö. 868/1464) ve hadiste de İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) derecesine ulaşmayı kendisine hedef olarak belirlemiş; dönemin önde gelen pek çok âliminin yanında ilim tahsil etmiştir. Hicri 871 (1466) yılından itibaren fetva vermeye başlayan¹² Süyûtî'nin ilmî ve fikrî şahsiyetinin gelişimi üzerinde, başta Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî (ö. 871/1467) olmak üzere Bulkînî, Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve Takiyüddin eş-Şümunnî (ö. 872/1468) gibi hocalarının büyük etkisi vardır. Telif faaliyetine ağırlık verdiği için çok fazla talebesi olmayan Süyûtî'den ders alanların başında *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'in müellifi Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî (ö. 945/1539), tarihçilerden İbn İyâs (ö. 930/1524), Şemseddin İbn Tolun (ö. 953/1546) ve Zeynüddin İbnü's-Şemmâ' (ö. 861/1457) ile Şâfiî fukahasından Alkâmî (ö. 969/1561) gelmektedir.¹³

Süyûtî çok sayıda eser veren âlimler arasında önemli bir yere sahiptir. Ona göre, çok eser yazmak ve bu sayede görüşlerinden insanların istifade etmesini sağlamak, bir müctehidin ve müceddidin vasıflarındandır.¹⁴ İlmin daha ziyade yazarak elde edileceği ve ancak bu yolla rûsûh sahibi olunacağı ilkesini savunan¹⁵ Nevvî'nin (ö. 676/1277) bu yaklaşımını rehber edinen ve bu metodu başarılı bir şekilde uygulayan Süyûtî, farklı ilim dallarında kitap ve risâle türü özgün pek çok

⁹ Celâleddin es-Süyûtî, *er-Red 'alâ Men Ahlede ile'l-Ard ve Cehile enne'l-İctihâde fî Kullî Asrin Fard*, thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 67.

¹⁰ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, I, s. 328; İbnü'l-Gazzî, *Dîvânu'l-İslâm*, III, s. 51; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, s. 5.

¹¹ Salim Ögüt, "İmam (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 188.

¹² Süyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I, s. 338; Süyûtî, *et-Tehaddüs bi-Ni'metillâh*, nşr. E. M. Sartain, Cambridge: Cambridge University, 1975, s. 89.

¹³ Süyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*, I, s. 336-338; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, I, s. 328; Hammûde, *Celâlüddîn es-Süyûtî*, s. 94 vd.

¹⁴ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, s. 225, 226; Süyûtî, *er-Red*, s. 149; Özkan, "Süyûtî", XXXVIII, 191.

¹⁵ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, [t.y.], I, s. 29.

eser telif etmiştir.¹⁶ Bilindiği gibi Süyûtî'nin yaşadığı yüzyılı da kapsayan Memlûk-ler dönemi, zengin ilmî birikime dayalı eserlerin kaleme alındığı, gerek şerh ve hâşiye gerekse ihtisar ve nazım geleneğinin fıkıh edebiyatına hâkim olduğu bir zaman dilimidir. Döneminin ilim geleneğine hâkim telif tarzına uygun olarak ansiklopedik mahiyete sahip eserler de kaleme alan Süyûtî'nin ulaştığı devasa ilmî birikim, hem keyfiyet hem de kemiyet açısından her devirde geniş bir ilgiye mazhar olmuştur.¹⁷ Bu konuya dikkat çeken Vehbe ez-Zuhaylî (ö. 2015), *el-Câmi'u's-Sagîr, el-Câmi'u'l-Kebîr, el-Leâli'l-Masnû'a, el-İtkân, ed-Dürru'l-Mensûr, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, el-Elfiyye fî Mustalahi'l-Hadis ve Tarihu'l-Hulefâ* başta olmak üzere, Süyûtî'nin sahip olduğu ilmî servetin, hicrî dördüncü asrın sonlarından itibaren kapanmış olduğu kabul edilen ictihad kapısını açmaya yönelik çağrısı da dikkate alındığında, kendisinin “müceddidü'd-da'vâ ile'l-ictihâd” olarak anılmasını sağladığını belirtir.¹⁸ Onun fıkıh ve usûl alanında kaleme aldığı *el-Hâvî li'l-Fetâvî, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, el-Kevkebu's-Sâtî' Nazmu Cem'i'l-Cevâmi', Şerhu'l-Kevkebi's-Sâtî', Takrîru'l-İstinâd fî Tefsiri'l-İctihâd, er-Red 'alâ Men Ahlede ile'l-Ard ve Cehile enne'l-İctihâde fî Kulli Asrin Fard, İrşâdü'l-Mühtedîn ilâ Nusrati'l-Müctehidîn, Cezîlu'l-Mevâhib fî'htilâfi'l-Mezâhib ve Edebu'l-Füyâ* adlı eserleri, sahalarının önemli kaynakları arasında yer almış olmakla Zuhaylî'nin bu düşüncesini teyit edici niteliğe sahiptir.¹⁹

Süyûtî'nin fıkıh sahasında dikkat çeken yönlerinden biri kendini ictihad yapabilecek düzeyde görüyor olması ve “mutlak müctehid” olduğunu ileri sürmesidir.²⁰ Ona göre bir müctehid aynı zamanda, yaşadığı asrın da müceddididir.²¹ Hicrî dokuzuncu asrın müceddidi olmayı umduğunu ifade ederek kendisini Takıyüddin es-Sübki (ö. 756/1355)'den sonra “mutlak müctehid” seviyesine

¹⁶ Süyûtî'nin telif ettiği eserlerin sayısı ihtilaflı olup otobiyografisini de içeren *Hüsnü'l-Muhâdara*'da 330 eser telif ettiği bilgisi yer alır. Bkz. Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, s. 338. Bu hususta en kapsamlı listeyi hazırlayan araştırmacılardan İyâd Hâlid et-Tabbâ' ise 1194 sayısına ulaşmakta, bunlardan 331'inin matbu olduğunu belirtmektedir. Eserlerinin sayısına dair ihtilaflar ve Tabbâ'ın listesi için bkz. İyâd Hâlid et-Tabbâ', *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî*, Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1417/1996, s. 309-311, 314-405.

¹⁷ Süyûtî'nin çok sayıda eser kaleme almış olmasının sebepleri üzerine yapılmış bir analiz için bkz. Muhammed Cebr el-Elfî, “el-Asâle ve't-Tecdîd fi'l-Fıkhi's-Süyûtî”, *Mecelletü'l-Hukûk*, Kuveyt: Câmîatü'l-Kuveyt, 1414/1994, yıl: 18, sayı: 2, s. 94-96.

¹⁸ Vehbe ez-Zuhaylî, “es-Süyûtî ve'd-Da'vâ ile'l-İctihâd”, s. 615, 616.

¹⁹ Diğer eserleri için bkz. Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, s. 342, 343.

²⁰ Süyûtî, *er-Red*, s. 116; Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, II, s. 104.

²¹ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 59, 60.

ulaşan tek kişi kabul eder.²² Ayrıca, icthad etmek için gerekli şartları hâiz ve yeterli ilme sahip olduğunu, bir müctehidin bilmesi gereken bütün ilimleri ihata ettiğini; öyle ki tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve bedî ilimlerinde, fıkıh hocası Bulkînî'yi müstesna tutarak, hocalarını dahi geçtiğini söyler.²³ Süyûtî, eserlerini de kendisinin icthad etme mertebesine ulaşmış olduğuna kefil gösterir.²⁴ Hatta her bir konuda icthad farklılıklarını, aklî ve naklî delilleri, kaynakları, yapılan itirazları, bunlara verilen cevapları ihtiva etmek ve mezheplerdeki ihtilaf-ları karşılaştırmak suretiyle bir kitap yazma girişiminde bulunursa, buna gücünün yeteceğini ifade eder. Böylelikle icthad için gerekli olan ilimlerin tamamının kendisinde toplanmış bulunduğunu belirtir.²⁵

Süyûtî, fıkhıta “mutlak müctehid” olduğunu söylerken mutlak müctehidin müstakil müctehidle aynı mânaya gelmediğine dikkat çeker. Fıkhî konularda Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte, İmam Şâfiî'nin mukallidi değil, icthadında onun yöntemini benimseyen mutlak bir müctehid olduğunu ifade eder. Bunu teyiden Süyûtî, “ashâb-ı tercih” mertebesine ulaştığında fetvada Nevevî'nin tercihlerine bağlı kaldığını, mutlak müctehid seviyesine ulaşınca da Şâfiî mezhebinin dışına çıkmadığını; bu konuda yine Şâfiî ulemasından Kaffâl eş-Şâşî (v. 365/976) gibi hareket ettiğini belirtir. Özetle Süyûtî, fetvalarında İmam Şâfiî'nin meşhur görüşünü benimsemediği yerlerde, ya onun ya da ashabının diğer bir kavlini esas almış, nâdiren mezhebin dışına çıkmıştır.²⁶ Vehbe ez-Zuhaylî de bunları dikkate alarak Süyûtî için “mezhepte müctehid” değerlendirmesinde bulunur.²⁷

Süyûtî, tefsir ve hadis ilimleri yanında fıkıh birikimi ve bu sahadaki eserleriyle önemli bir konuma sahipse de, onun Şâfiî mezhebinde *Minhâc* şârihleri kadar, tercihleriyle belirleyici olduğu söylenemez. İmam Nevevî'nin bu metnine ait Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Şem-

²² Süyûtî, *et-Tehaddüs*, s. 205, 227; Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, s. 321.

²³ Süyûtî, bu yedi ilme nazaran diğer ilimlerde bu derecede iddialı değildir. Nitekim fıkıh usulü, cedel, sarf, inşâ, tasavvuf ve feraiz ilimlerini tahsil etmişse de bunlara dair bilgisinin nisbeten az olduğunu, matematiği ise zor ve meşakkatli bulduğunu ifade eder. Bkz. Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, s. 338 vd.

²⁴ Bkz. Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 47-49.

²⁵ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, s. 338, 339.

²⁶ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, s. 89, 90, 205, 206; Süyûtî, *er-Red*, s. 112-116: Özkan, “Süyûtî”, XXXVIII, 189.

²⁷ Vehbe ez-Zuhaylî, “es-Süyûtî ve'd-Da'vâ ile'l-İctihâd”, *Mecelletü Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dimaşk, 1992, cilt: 67, sayı: 4, s. 618.

seddin er-Remlî (ö. 1004/1596) ve Hatib eş-Şirbînî (ö. 977/1570)'nin şerhleri ile Süyûtî'nin çağdaşlarından Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520)'nin eserleri, Şâfiî fikhını bir bütün olarak sunmanın yanında, gerek tercih gerekse tenkih²⁸ noktasında mezhebin görüşlerini içeren daha bütüncül kaynaklardır. Süyûtî'nin tefsir, hadis, dil ve tarih alanlarındakine benzer başarısını, mezhebin her konudaki görüşünü ihtiva eden sistematik eserler telif etmek suretiyle fıkhıta bu âlimler göstermiş, Süyûtî ise bazı fıkıh eserleri istisna tutulursa, daha çok somut fikhî sorun ve tartışmalar üzerinde risâle tarzında eser vermiştir. Nitekim bu tarzın önemli örneklerinden biri sayılan *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, Süyûtî'nin birbirinden bağımsız pek çok çalışmasının bir araya getirilmiş hali olup, 78 risâlesini ve bir kısım fetvalarını içermektedir.²⁹

Yaşadığı çağda kendini mutlak müctehid seviyesine ulaşmış yegâne kişi ve müceddid olarak gören Süyûtî'nin bunlara ilaveten, çağdaşlarını ilmî açıdan hafife alması,³⁰ bütün âlimlerin hata ettiği sırada tek başına doğru görüşü bulabileceğini³¹ ve herkesin ilimde kendisine ihtiyaç duyduğunu³² iddia etmesi, aynı zamanda ağır tenkitlere maruz kalmasının sebepleri arasında gösterilir. Bu nedenle özellikle Sehâvî (ö. 902/1497) ile aralarında husumet meydana gelmiş ve birbirlerini ağır bir dille tenkit etmişlerdir. Sehâvî'nin tenkitlerinin başında Süyûtî'nin intihale başvurduğu suçlaması yer alır.³³ Ancak Sehâvî'nin bu iddiasının yerinde olduğu söylenemez. Çünkü Süyûtî'nin, eserlerinde yer verdiği iktibaslar için mutlaka kaynak gösterdiği bilinmektedir.³⁴ Aslında Süyûtî üzerinde yoğunlaşan bu tepkile-

²⁸ Şâfiî terminolojisinde tenkih (تنقيح) ifadesiyle; bir konu hakkındaki kavil, vecih ve tariklerden herhangi birinin tercih edilmeksizin kaydedilmesine karşın, İmam Râfiî ve İmam Nevevî sonrası dönemde, bunlardan bir kısmının ayıklanarak sadece biriyle mezhebin nihaî görüşünün belirlenmesi kastedilmektedir. (Detaylı bilgi için bkz. Muhittin Özdemir, *Şâfiî Furu' Fıkıh Literaturünde Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 38 vd., (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

²⁹ Süyûtî'nin verdiği fetvaların genel yapısı için bkz. Muhammed ez-Zuhaylî, "İshâmu's-Süyûtî bi'l-İftâ", *et-Turâsü'l-Arabî*, Suriye, 1993, cilt: 13, sayı: 51, s. 124-134; Dessûkî, "Devru'l-İmami's-Süyûtî fi İhyâ-i Hareketi'l-İctihâdi'l-Fikhî", s. 51.

³⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, IV, s. 69; Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004, II, s. 104.

³¹ Süyûtî, *er-Red*, s. 169.

³² Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, II, s. 104; Özkan, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 189.

³³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, IV, s. 66.

³⁴ Süyûtî'ye yönelik suçlamalarla ilgili değerlendirmeler için bkz. Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, I, v. 329 vd.; el-Elfî, "el-Asâle ve't-Tecdîd", s. 90-92; Enbiya Yıldırım, "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçla-

ri, birbirlerinin çağdaşı olan âlimlerin kendi aralarındaki rekabetleri ve görüş ayrılıkları³⁵ temelinde okumak daha doğrudur. Ayrıca, Süyûtî'yi eleştirenler, ictihad konusundaki genel tavrından ziyade, üslubuna itiraz etmekte ve tenkitleri hafife almasına karşı çıkmaktadırlar.

C. İCTİHADDA DAİR GÖRÜŞLERİ

İslam hukuk mirası içinde mezhepler, geliştirdikleri ictihad yöntemleriyle, Kur'an ve sünnette hükmü açık olarak belirlenmemiş meselelerin dinî hükmünü keşif ve izhâr etmeyi gaye edinmiş sistemli yapılardır. Problemlerin çözümünde her mezhebin usûlü ve yaklaşım tarzı farklılık arz edebilir. Nitekim fıkıh geleneğinde genel olarak ictihad faaliyeti övülerek teşvik edilmiş, taklit ise yerilmiştir.³⁶ Bizatihi fıkıhın dinamik oluşunun ifadesi olan farklı usûl ve ictihadların bulunmasını dinde bir genişlik kabul eden Süyûtî de, mezheplerin ihtilafını, İslâm ümmeti için büyük bir nimet sayar.³⁷ Ona göre bütün mezhepler ictihadlarında doğruyu tutturmuş olup her müctehid de musîbidir.³⁸

Süyûtî'nin, ictihada dair görüşlerini temelde üç soru etrafında tartışmaya açtığı görülür: Birincisi, "İctihad günümüzde mevcut mudur?"; ikincisi, "Mutlak müctehid müstakil müctehide müradif midir, farklı mıdır?"; üçüncüsü, "Bir müctehidin herhangi bir mezhebe bağlı olması gerekir mi?".³⁹ Esasen bu sorular Süyûtî'nin ictihad bağlamında fikrî çabasının hangi problem alanlarında yoğunlaştığını sunması açısından önemlidir. Dolayısıyla hem bu sorulardan hem de ictihad ehliyetinin şartları konusundan hareketle Süyûtî'nin ictihada bakışını ana hatlarıyla resmetmek mümkündür.

1. İctihadın Hükmü

İctihadın hükmü ile kastedilen, ictihad etmenin dinî mükellefiyet açısından durumudur. Süyûtî, bu konuyu "Günümüzde ictihad mevcut mudur?" sorusu

malar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: X, sayı: 2, s. 151 vd.

³⁵ Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 199, 200.

³⁶ Bkz. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb*, thk. Âsım İbrahim el-Kiyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005, I, s. 274; Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 37.

³⁷ Celâleddin es-Süyûtî, *İhtilâfü'l-Mezâhib*, Medine: Dâru'l-İtisâm, 1404, s. 25-27.

³⁸ Süyûtî, *İhtilâfü'l-Mezâhib*, s. 34 vd.

³⁹ Süyûtî, *er-Red*, s. 67, 97; Süyûtî, "İrşâdü'l-Mühtedin", s. 108.

etrafında irdeler.⁴⁰ Süyûtî'nin değerlendirmelerini yerinde bir okumaya tabi tutabilmemiz için, icthadı hangi çerçevede anlamlandırdığını tespit etmemiz önem taşımaktadır. Bilindiği gibi İmam Şâfiî'nin, bütün icthad faaliyetini kıyastan ibaret gördüğü⁴¹ yaygın bir kanaat olarak kaydedilir.⁴² Fakat usûlcülerin çoğunluğuna göre icthad, bir asla irca edilemeyen şeyleri de ifade etmek için kullanıldığından kıyastan daha geneldir.⁴³ Süyûtî ise mutlak müctehid olarak usûlde İmam Şâfiî'nin yöntemini benimsediğini⁴⁴ söylemiş olmakla beraber, icthadı kıyastan ibaret saymayıp şer'î ahkâma ulaştırıran diğer yorum mekanizmalarını da kuşatıcı bir mahiyette ele almıştır.⁴⁵

Olayların sınırsız olmasına karşın nasların sınırlı olduğu argümanından hareketle, icthadın gerekli olduğunu savunan⁴⁶ Süyûtî'nin, icthadın hükmü konusundaki düşünceleri şu iki temel noktaya irca edilerek incelenebilir:

a. İctihadın Farz-ı Kifâye Olması

Süyûtî'ye göre, icthad dinî mükellefiyet açısından farz-ı kifâyedir. Her asırda bu yükümlülüğün bir kısım müslümanlar tarafından yerine getirilmesi ve şer'î ahkâmı açıklamaya ehliyetli bir müctehidin bulunması zaruridir. Bu görevi üstlenecek bir müctehidin bulunamaması şeklindeki bir ihmalin vukuu durumunda ise, İslâm ümmeti toptan günah işlemiş sayılır ve bütün müslümanlar âsi duruma düşerler.⁴⁷ Bu açıdan, icthad faaliyeti dinî açıdan bir zorunluluktur. Aynı zamanda, Şeriat'ın devamı ve korunması da, icthad faaliyetinin varlığıyla irtibatlıdır. Dolayısıyla icthad hem dinî bir vecibe, hem de hayatî bir sorumluluktur. Süyûtî, icthad faaliyetinin farz olduğunu vurgularken hiçbir asrın icthadsız kalmasının caiz olmadığı,⁴⁸ aksi takdirde bütün müslümanların yanlış yaptıklarından dolayı sorumlu olacakları düşüncesine sahiptir.

⁴⁰ Süyûtî, "İrşâdü'l-Mühtedîn", s. 108; İctihadın hükmü bağlamında hata-isabet meselesi için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008, II, s. 417 vd.

⁴¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1999, s. 242.

⁴² Şâfiî ve Şâfiî usûlcülere göre icthad ve kıyas kavramları için bkz. İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2018, s. 143 vd.

⁴³ Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları*, s. 99.

⁴⁴ Süyûtî, *er-Red*, s. 116.

⁴⁵ Süyûtî, *er-Red*, s. 170 vd.

⁴⁶ Süyûtî, *er-Red*, s. 73, 74; Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 30.

⁴⁷ Süyûtî, "İrşâdü'l-Mühtedîn", s. 108.

⁴⁸ Vehbe ez-Zuhaylî, "es-Süyûtî ve'd-Da'vâ ile'l-İctihâd", s. 620.

Süyûtî, ictihadın hükmünü açıklarken başta Müzenî (ö. 264/878),⁴⁹ Maverdî (ö. 450/1058),⁵⁰ Cüveynî (ö. 478/1085),⁵¹ Rûyânî (ö. 502/1108),⁵² Şehristânî (ö. 548/1153) ve Zerkeşî (ö. 772/1370)⁵³ olmak üzere pek çok âlimin bu konudaki görüşlerine referansta bulunur.⁵⁴ Özellikle Şehristânî, hukukî hadise ve vakıaların sınırsız denilebilecek sayı ve çeşitlilikte olduğunu vurgulayarak, nasların sayıca sınırlı, olayların ise sınırsız olduğunu; her olay için özel bir nas varid olmadığı gibi, bunun tasavvur da edilemeyeceğini belirtir. Sınırlının sınırsızı kapsaması ve kuşatması mümkün olmadığına göre, her olayın hükmünü belirtecek şekilde, ictihada ve kıyasa itibar edilmesinin gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁵

İctihadın temel hedefinin, sınırlı sayıdaki naslardan hareketle, sınırsız denilebilecek sayı ve çeşitlilikte olan hukukî ihtiyaçların karşılanması ve sorunların giderilmesi olduğu düşüncesine katılan Süyûtî, gerek yükümlülük gerekse şer'î hükümlerin geçerliliği konusunda yine Şehristânî'nin tespitleri üzerinden kendi düşüncelerini aktarır: 1) İctihadın farz-ı kifâye oluşunun tabii neticesi olarak, bir çağda en az bir müctehid bulununca, diğer mükelleflerden bu yükümlülük kalkar. Buna mukabil, ictihad ehliyetine sahip her hangi bir âlimin bulunmaması da bir ihmal ve kusurun varlığını ifade eder. 2) İctihadî şer'î hükümler de, sonucun (müsebbebin) sebebe bağlılığı gibi ictihada bağlı olunca ve sebep yani ictihad da bulunmayınca, hükümler geçerliliğini kaybeder ve şahsî görüşlerin hepsi birbirine eşit düzeyde olur. Şehristânî gibi Süyûtî de bu nedenlerden dolayı bir müctehidin varlığını zorunlu görür.⁵⁶

⁴⁹ Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, Kahire: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994, VI, s. 527.

⁵⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, I, s. 15.

⁵¹ İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazim Mahmûd ed-Dîb, Riyad: Dâru'l-Minhâc, 2007, XVII, s. 417.

⁵² Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb fi Fırû'i Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Ahmed İzzu İnâye, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, I, s. 31.

⁵³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, s. 228.

⁵⁴ Süyûtî, *er-Red*, s. 68 vd; Süyûtî, "İrşâdü'l-Mühtedîn", s. 108-111.

⁵⁵ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005, s. 160 vd.; Süyûtî, *er-Red*, s. 73, 74; Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 30.

⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 165; Süyûtî, *er-Red*, s. 74; Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 30.

b. Her Asırda Bir Müctehidin Bulunma Zorunluluğu

Süyûtî, ictihadı hem bir vecibe hem de hayatî bir sorumluluk gördüğü için, şeriatın bekası ile ictihadın devamı arasında kopmaz bir bağ olduğu yaklaşımına sahiptir. “İctihadın devamı”, ictihad konusunun önemli tartışma başlıkları arasında yer alır. Usûl kitaplarında “hulûv meselesi” (hulüvvü'l-asr)⁵⁷ kavramıyla ifade edilen bu konu “herhangi bir asırda, müctehid derecesinde bir âlimin bulunmamasının cevaz ve vukuu”nu ifade eder. Belli bir zamandan sonra ictihadın caiz olup olmadığı yani “ictihad kapısının açık olup olmadığı” meselesi de yine bu konuyla irtibatlıdır.⁵⁸ Bilindiği gibi hicrî IV. asırdan sonra ictihad kapısının kapanmış olduğu (insidâdu bâbî'l-ictihâd)⁵⁹ iddiası, ictihadın hükmüyle bağlantılı önemli konu başlıklarından biridir. Bu iddianın kaynağı ve ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı konusunda net bilgiler bulunmasa da⁶⁰ bıraktığı etki nedeniyle ictihad yapmaya yönelik girişimleri yavaşlattığı bilinmektedir.

İctihad kapısının mutlak olarak açık olduğunu beyan eden âlimler arasında yer alan Süyûtî, ictihadın farz-ı kifâye kabul edilmesiyle bağlantılı olan “hulüvvü'l-asr” konusunda İslam ümmetine her asırda mutlaka bir müctehidin geleceği ve hiçbir devrin müctehidsiz kalmayacağı düşüncesini savunur.⁶¹ Bu konuda Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Arefe (ö. 803/1401) başta olmak üzere muhtelif mezheplerden pek çok âlimin bu düşüncüyü taşıdığını belirtir.⁶² Süyûtî, ayrıca ictihad kapısının kapalı olduğu iddiasının savunulduğu tarihten yaşadığı döneme kadar pek çok müctehidin geldiğine dikkat çeker. Bunlardan özellikle İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), İbnü'l-Müneyyir el-İskenderânî (ö. 683/1284), İbn Dakîku'l-İd (ö.

⁵⁷ Bkz. Taceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi' fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Ukayla Hüseyin, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011, s. 480; Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, s. 240; Cündî, “Celâlüddin es-Süyûtî ve Fikretü Hulüvvü'l-Asr 'ani'l-Müctehid”, s. 367 vd.

⁵⁸ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010, s. 181 vd.

⁵⁹ Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi (ö. 1935), bâb-ı ictihadın seddedilmediğini yani kapatılmış olmadığını, fakat bir müctehide lazım olan ilimleri zâtında cem eden kimse asırlardan beri zuhur etmediği cihetle ictihad kapısının zarûreten insidad ettiğini yani kendiliğinden kapandığını söyler. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tibaat, 1330, IV, s. 671. Ayrıca bkz. Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku Tarihi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015, s. 142.

⁶⁰ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 443; Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, s. 122.

⁶¹ Süyûtî, *er-Red*, s. 67.

⁶² Süyûtî, *er-Red*, s. 97 vd; Süyûtî, “İrşâdü'l-mühtedîn”, s. 111-113.

702/1302), Takiyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Takiyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) ve oğlu Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370), Sirâceddin el-Bulkîni (ö. 805/1403) ve oğlu Celâleddin el-Bulkîni (ö. 824/1421), Veliyüddin İbnü'l-İrâki (ö. 806/1404), Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî'yi anarak bu âlimlerin birer müctehid olduğunu belirtir. İctihadın kesintiye uğramadığı olgusuna en büyük şahit olarak ictihad ehliyetine sahip bu âlimlerin mevcudiyetini göstererek⁶³ ictihad kapısının kapanmış olduğu düşüncesini kabul etmez.

Süyûtî'ye göre, kıyamet alametleri ortaya çıkıncaya değin herhangi bir zamanın müctehidsiz kalma durumu yani "hulüvvü'l-asr" aklen muhaldir. Yani bunun vukuu aklen caiz olmadığı gibi mümkün de değildir. Zira müctehidin bulunmaması durumunda, şeriat muattal hale gelir; bu durumda insanlardan dinî yükümlülük kalkar ve fetret dönemindeki hükümler câri olur.⁶⁴ Süyûtî, ictihadi farz-ı kifâye olan bir yükümlülük kabul etmesinden dolayı müctehid bulunmadığı durumlarda, ümmetin tamamının günahkâr olacağı düşüncesini taşır. Buna göre, her asırda bir müctehidin bulunması zorunlu olup, birisinin ictihad etmesiyle diğerlerinden bu mükellefiyet kalkar.

İctihadın farz-ı kifâye oluşuyla ilintili olarak Süyûtî, hiçbir devrin müctehidsiz kalamayacağını savunurken, yaşadığı asrın müctehidi olarak da bizzat kendisine işaret eder. Şehristânî ve Zerkeşî'nin ictihadın hükmüyle ilgili düşünceleri Süyûtî'ye göre, kendi zamanının âlimlerine arz edilse, ağırlarına gider ve bunu kabullenemezler. İctihadi terk etmiş olmalarının günahını giderecek bir âlimin bulunduğu sözünü yadırgarlar; belki de bu tür bir düşünceyi saçmalık addeder ve bunu hurafe sayarlar. Burada Süyûtî'nin ayrıca dikkat çektiği husus, döneminin âlimleri arasında kendisinden başka ictihad ehliyetine sahip kimsenin bulunmadığıdır. Var olan âlimlerin ise, ictihad şartlarını taşımadıkları için, ne kendileri ne de başkaları için ictihad iddiasında bulunmaları mümkündür. Ona göre, dönemdeki ilim ehlinin yegâne amacı sadece bir ilim dalında, mesela yalnız fıkıhta mütehasıs olmaktır. Oysa ictihad ehliyeti için sadece bir ilimde tabahhur etmek yeterli değildir. Dolayısıyla Süyûtî, ictihad ehliyeti için gerekli bütün ilimlere vâkıf bir âlim olarak, farz-ı kifâye olan ictihad görevini ifa ediyor olmakla, insanlardan bu günahı giderdiğini belirtir. Buna mukabil kendi asrında hiçbir müctehidin

⁶³ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 63-66.

⁶⁴ Süyûtî, *er-Red*, s. 97; Süyûtî, "İrşâdü'l-Mühtedin", s. 111; el-Elfî, "el-Asâle ve't-Tecdid", s. 99; Vehbe ez-Zuhaylî, "es-Süyûtî ve'd-Da'vâ ile'l-İctihâd", s. 624.

bulunmadığı yolundaki bir iddia ise, onların hem günahkâr hem de isyankâr duruma düştüklerinin ilanıdır.⁶⁵

İctihad etmenin her dönem için mümkün olduğunu savunan Süyûtî, ilk dönemlere kıyasla sonraki dönem âlimlerinin bilgiye ulaşmasının daha kolay olduğundan hareketle ictihadın sürekliliğini savunur.⁶⁶ Benzer şekilde, ictihad imkânından söz edilemeyeceği iddiasını isabetli bulmayan son dönem müctehidlerinden Şevkânî (ö. 1250/1834) de, Kur'an ve Sünnet ilimlerine ulaşma ve bunları ihata etme imkânı sağlayan şartların, muahhar dönem âlimleri için daha kolay olduğu düşüncesine sahiptir. Bu cihetle Süyûtî'nin görüşlerini destekler bir tutum içinde olan Şevkânî, Süyûtî'nin de diğer müctehid âlimler gibi Kitap ve Sünneti bilen büyük bir imam olduğunu vurgulayıp, taklide sarılanların başkaları hakkın-da hüküm vermelerini garipsediğini ifade eder.⁶⁷

İctihad bağlamında Süyûtî'nin mücadele ettiği tutumlardan biri de mezhebî taassuptur. İctihad düşüncesini canlı tutmaya yönelik çabaları akamete uğratmanın yanında, başkaları hakkında hüküm verme hatasını barındıran bu yaklaşımın hicrî üçüncü asırdan itibaren başladığı ve gittikçe güçlendiği kabul edilir.⁶⁸ İctihadı savunan bir fakih olarak Süyûtî'nin fıkıh düşüncesinde mezhebî taassubun yer bulmadığını görmekteyiz. Çünkü ictihad ile taassup farklı düşünce sistematiğine ait tutumlar olup, her ikisi birbirinin zıddı sayılır. Bu açıdan ictihad düşüncesinin, hem mahiyet hem de gaye açısından mezhebî taassupla bağdaştığı söylenemez.

2. İctihad Mertebeleri

İctihadın hükmü çerçevesinde Süyûtî'nin ele aldığı konulardan biri de, "ictihad mertebeleri"dir. Bu bağlamda "mutlak müctehidin müstakil müctehide müradif veya her ikisinin birbirinden farklı olup olmadığı"⁶⁹ meselesi, Süyûtî'nin özellikle üzerinde durduğu konu başlıkları arasında yer alır.

⁶⁵ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 30, 31.

⁶⁶ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 36, 53 vd.

⁶⁷ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, thk. Ahmed İzzü İnâye, Dimaşk: Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, 1999, I, s. 214, 215.

⁶⁸ Muhammed Beg el-Hudârî, *Târîhu't-Teşri'i'l-İslâmî*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı, Dimaşk: Dâru'l-Kutayba, 2012, s. 413 vd.

⁶⁹ Süyûtî, "İrşâdü'l-Mühtedin", s. 108.

Süyûtî; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) ve Nevevî'nin ictihad mertebeleriyle ilgili tasniflerini⁷⁰ esas alarak, müctehidler genel çerçevede “müstakil” ve “gayr-ı müstakil” şeklinde iki gruba ayırır. “Müstakil müctehid”, bağımsız ictihad ehliyetine sahip fakih olup bunun temel vasfı, herhangi bir mezhebin usûlüne bağlı kalmadan müstakil usûl ve kurallardan hareketle hüküm istinbatında bulunmasıdır. Süyûtî, yaşadığı dönemde bu müctehid sınıfının varlığından bahsedilemeyeceğini vurgular. Bundan dolayı, bu ictihad türü uygulanmak istense bile bunun, artık mümkün olmadığı gibi, caiz de olmadığını ifade eder.⁷¹

Müstakil müctehid düzeyinde olmayan fakihler ise “gayr-ı müstakil müctehid” sınıfındandır. Bunlar da “müstakil olmayan mutlak müctehid”, “mukayyet müctehid”, “müctehidü't-tercîh” ve “müctehidü'l-füyâ” olmak üzere dört mertebeye ayrılırlar:⁷²

1) Müstakil Olmayan Mutlak Müctehid: Müstakil müctehidin sahip olduğu ictihad şartlarını hâiz olmakla beraber, ictihadda bağımsız bir usûl takip etmeyip, mezhep imamının usûlüne tâbi olan fakihdir. Bundan dolayı müstakil müctehid mertebesinde sayılmaz.⁷³ Ayrıca mutlak müctehid kavramı, müstakil müctehidden daha geniş ve mukayyet müctehidden de farklıdır.⁷⁴ Kendisinin müstakil değil, mutlak ictihad vasfına sahip olduğunu belirten Süyûtî, Şâfiî mezhebini benimsemiş bir fakih olduğunu ve İmam Şâfiî'nin usûlüne bağlı kalarak ictihad ettiğini beyan eder.⁷⁵

2) Mukayyet Müctehid: Mezhep imamının usûl ve kaidelerine bağlı kalarak ictihadda bulunan ve meselelere çözüm getiren fakih olup, aynı zamanda “ehl-i tahrîc” diye anılır. Süyûtî'ye göre, imamların koyduğu usûlü aşmayan ve “ashabü'l-vücûh”tan sayılan mukayyet müctehidin varlığıyla, hükmü farz-ı kifâye olan ictihad yükümlülüğü yerine gelmiş sayılmaz.⁷⁶ Mukayyet müctehidin mutlak

⁷⁰ Osman b. Abdîrahîm İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Muvaffak Abdullâh Abdulkâdir, Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002, s. 86 vd.; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408, s. 22 vd.; Nevevî, *el-Mecmû*, I, s. 43.

⁷¹ Süyûtî, *er-Red*, s. 112, 113; Süyûtî, “İrşâdü'l-Mühtedîn”, s. 114.

⁷² Süyûtî, *er-Red*, s. 115, 116; Cündî, “Celâlüddîn es-Süyûtî ve Fikretü Hulüvvi'l-Asr 'ani'l-Müctehid”, s. 374 vd.

⁷³ Süyûtî, *er-Red*, s. 113; Süyûtî, “İrşâdü'l-Mühtedîn”, s. 114.

⁷⁴ Süyûtî, *er-Red*, s. 112.

⁷⁵ Süyûtî, *er-Red*, s. 116; Elfi, “el-Asâle ve't-Tecdid”, s. 101.

⁷⁶ Süyûtî, *er-Red*, s. 114-115.

müctehid mertebesine çıkmamasının sebebi hadis ilminde veya Arap dilinde tam uzman olmamasıdır.⁷⁷ Her iki alanda da mütebahhir olduğunu belirten Süyûtî, yeryüzünde “Hızır, kutub ve veli” gibi vehbî ilimlere sahip olanlar hariç, kendisinden daha âlim kimsenin var olmadığını iddia ederek, mukayyet değil mutlak müctehid mertebesinde bulunduğunu ifade eder.⁷⁸

3) Müctehidü't-Tercîh: Ashâbü'l-vücûh mertebesine ulaşmamakla beraber, fakîhu'n-nefs yani fıkıh melekesine sahip olup, mezhep fıkhını delilleriyle beraber iyi derecede bilen tercih ehli fakihtir.⁷⁹

4) Müctehidü'l-Fütyâ: Mezhebi iyi tanıyan ve doğru nakleden fakih olup, *fetvada müctehid* olarak nitelenir. Bundan dolayı mezhepteki nakillerine ve fetvalarına itimat edilir.⁸⁰

İctihad mertebeleriyle ilgili bu tasnifi yapan Süyûtî'ye göre, “mutlak müctehid” ile “müstakil müctehid” müteradif değildir. İnsanların her ikisini bir sayma hatasına düştüklerini⁸¹ hatırlatarak her birinin farklı olduğunu ifade eder. Belli bir mezhebin usûlüne bağlı kalarak icthad eden “müntesip müctehidler” haricinde hicrî dördüncü asırdan sonra uzun bir müddet “mutlak müstakil müctehid” gelmemiştir. Bu durumda sadece iki sınıf yani “mutlak müntesip” ile “mukayyed müctehid” kalmaktadır.⁸² Ayrıca Şâfiîler'den İbn Berhân (ö. 518/1124)⁸³ ile Mâlikîler'den İbnü'l-Müneyyir'in de bu görüşü paylaştığını⁸⁴ belirten Süyûtî, pek çok âlimin konuyla ilgili düşüncesini *er-Red* adlı eserinde kaydeder.⁸⁵

Müstakil ve mutlak müctehid ayırımıyla bağlantılı olarak “bir müctehidin her hangi bir mezhebe ait bir görevi üstlenmesinin caiz olup olmadığı”⁸⁶ meselesi, Süyûtî'nin ayrıca üzerinde durduğu konular arasında yer alır. Burada Süyûtî, bir müctehidin, kendi icthadıyla değil de atanmış olduğu görev gereği, muayyen bir mezhebin görüşlerine göre hüküm vermesinin zorunlu olup olmadığını irdeler.

⁷⁷ Süyûtî, *er-Red*, s. 116.

⁷⁸ Süyûtî, *er-Red*, s. 116.

⁷⁹ Süyûtî, *er-Red*, s. 115.

⁸⁰ Süyûtî, *er-Red*, s. 115.

⁸¹ Süyûtî, *er-Red*, s. 116.

⁸² Süyûtî, “İrşâdü'l-Mühtedîn”, s. 114.

⁸³ Süyûtî, *er-Red*, s. 113.

⁸⁴ Süyûtî, “İrşâdü'l-Mühtedîn”, s. 114.

⁸⁵ Bkz. Süyûtî, *er-Red*, s. 112 vd.

⁸⁶ Süyûtî, “İrşâdü'l-Mühtedîn”, s. 108.

Süyûtî'ye göre, “müntesip mutlak müctehid” ile “mukayyet müctehid”in her ikisi de şer'an bu görevi üstlenebilirler, bu hususta müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu iki sınıf müctehid, İmam Şâfiî'ye intisap eden Şâfiîler cümlesindedir. Dolayısıyla sırf ictihad etmiş olmakla, İmam Şâfiî'ye müntesip olmaktan çıkmış sayılmazlar. Mezhebin âlimlerinden addedildikleri için eserlerine ve fetvalarına itimat edilmiştir. Nitekim geçmişten bu yana Şâfiî mezhebinin tedrisatına mahsus olarak vakfedilmiş medreselerde hâlâ görev almaktadırlar.⁸⁷

“Müntesip olmayan müstakil müctehid” ise kaynağı beytülmal olmayan vakıfta görev alamaz. Bundan dolayı Takıyüddin es-Sübki, müstakil ictihada ehil olduğu halde sadece “müntesip mutlak ictihad” iddiasında bulunmuştur. Zira müstakil müctehidin, belirli bir mezhebe ait mesela Şâfiîler'i ilgilendiren ve onlara hitap eden görevlerde bulunamaması, onun müstakil müctehid oluşunun gereğidir. Bu mahiyete sahip bir görevde bulunarak ictihadî konularda ilgili mezhebin usûlüne göre hüküm vermek, esasen müstakil müctehid olma vasfına aykırı düşer. Diğer yandan bu görevi kabul etmiş olmakla beraber o mezhebin usûlüne aykırı ictihadlarda bulunması durumunda da, üstlendiği vazifenin hem mahiyetine uymamış, hem de sorumluluk çerçevesinin dışına çıkmış olur. Dolayısıyla her iki durum, müstakil müctehidin herhangi bir mezhebe ait görevi kabul etmesinin her hâlükârda onun müctehid olma vasfına aykırı düşeceğini ifade eder.⁸⁸

3. İctihad Ehliyetinin Şartları

Süyûtî'nin ictihad anlayışıyla ilgili bilginin şekillenmesine katkı sunacak konulardan biri de, ictihad ehliyetine sahip olabilmenin şartları başlığıdır. İctihad faaliyetini yürütebilme ve nasları yorumlama yetki ve melekesine sahip olma vasfını sağlayan temel şartlar usûlcüler arasında tartışmalıdır. Esasen ictihad ehliyetinin şartları bizatihi ictihadî bir husus olduğu⁸⁹ için, literatürde farklı yaklaşımların bulunması tabiidir. Kaynaklarda “Müctehidde Aranan Şartlar” başlığı altında belli ölçüler ortaya konmuştur.⁹⁰ İctihadın önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik olarak Süyûtî ise, geçmişe nazaran kendi döneminde

⁸⁷ Süyûtî, “İrşâdü'l-Mühtedîn”, s. 114.

⁸⁸ Süyûtî, “İrşâdü'l-Mühtedîn”, s. 114.

⁸⁹ Apaydın, “İctihad”, XXI, 437.

⁹⁰ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min 'İmi'l-Usûl*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009, II, s. 293 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, II, s. 413 vd.; Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2008, s. 686 vd.

ictihad etmenin, gerek tedvinin tamamlanmış olması gerekse bilgiye ulaşma imkânlarının çoğalmış olması yönüyle daha kolay olduğu düşüncesini paylaşır.⁹¹ Ona göre ictihadın temel şartlarını teşkil eden hususlar şunlardır:

1) Kur'an ilimleri: Kur'an'ı ve ona ait ilimleri iyi bilme, ictihad ehliyetine sahip olabilmenin en temel şartıdır. Süyûtî, Kur'an'la ilgili temel ilimleri içeren *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*'ı telif ettiğini; bu eserinin, tamamı veya çoğunluğu ictihad için gerekli seksen çeşit konuyu kapsadığını belirtir. Esbâb-ı Nüzûl ilminde *Lubâbu'n-Nukûl*; nasih-mensuh konusunda *el-İtkân*'daki ilgili kısımları; âyetlerin manalarına dair varit olan hadisler ve sahabe sözleriyle Kur'an'ı tefsir etme konusunda *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*; Kur'an'dan hüküm istinbat etme sanatını bilme konusunda *el-İklîl fi İstinbâti't-Tenzîl*; Kur'an'ın esrârı, belagatı, mecâzı ve üslubunda ise *Esrâru't-Tenzîl*'i telif ettiğini vurgular. Süyûtî'ye göre, eserleri ulûmü'l-Kur'an disiplininde yeterli donanım sağlayacak ve başka kaynaklara ihtiyaç bırakmayacak niteliktedir.⁹²

2) Sünnet ilimleri: Müctehidin hadis bilgisi için Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i ve Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'ını yeterli gören⁹³ Gazzâlî gibi, Süyûtî de ictihad ehliyeti için hadis hafızı olmanın ve bütün hadisleri bilmenin şart olmadığını düşünür.⁹⁴ Sünnet ve hadis ilimlerine dair bilginin tamamının kitaplarında bulunduğunu belirten Süyûtî, bütün hadisleri araştırdığını ve *Kütüb-i Sitt'e*'ye ek olarak cami, müsned, mu'cem gibi diğer hadis kaynaklarındaki rivayetlerin tamamını bildiğini ifade eder.⁹⁵ Burada Süyûtî'nin genel tavrı, ictihad ehliyeti için zaruri olan hadis ve sünnet bilgisini paylaşmanın ötesinde, kendisinin bütün hadisleri bilmesi ve ihata etmesi yönüyle, mutlak müctehid mertebesinde bulunduğunu⁹⁶ beyan etmektedir.

3) Fıkıh Usûlü: İctihadın şartları arasında fıkıh ilminin bulunmadığını⁹⁷ belirten Süyûtî, ictihad için Kur'an ve Sünnet ilimlerinden sonra en önemli ilim olarak fıkıh usûlünü görür. Çünkü istidlalin nasıl yapılacağı, delillerin hiyerarşisi ve bunlar arasında vuku bulacak çelişkinin nasıl giderileceği, bu ilim aracılığıyla bilinebilir. Tâceddin es-Sübki'ye ait *Cemu'l-Cevâmi*'i *el-Kevkebü's-Sâti*' adıyla

⁹¹ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 36.

⁹² Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 47.

⁹³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s. 294.

⁹⁴ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, s. 206.

⁹⁵ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 47, 48.

⁹⁶ Süyûtî, *et-Tehaddüs*, s. 206; Süyûtî, *er-Red*, s. 116.

⁹⁷ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 30.

nazma geçiren Süyûtî, bu manzume üzerine yine kendi yazdığı *el-Celîsu's-Sâlih* adlı şerhin, fıkıh usûlü ilmi için yeterli olacağını ihsas ettirir.⁹⁸

4) Lügat İlmi: Süyûtî bu konuda Radiyüddin es-Sağani (ö. 650/1252)'nin *Tekmile*'siyle bir arada bulunan İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)'nin *Şihâh*'ına ve *el-Ubâb*, *Kamus* vb. sözlükler ile garîbu'l-Kur'an ve garîbu'l-hadis sahasında yazılmış eserlere müracaat edilebileceğini belirtir.⁹⁹

5) Siyaktan Anlaşılan Manalar: "Gazzâlî'nin *el-Menhûl*'de¹⁰⁰ işaret ettiği budur" diyen Süyûtî, bu hususta lügat kitaplarının yeterli olmadığını belirtir. Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1033)'nin *Müfredâtü'l-Kur'an*'ı özel olarak bu konuya hasrettiğini ve kendisinin de *el-İtkân*'da buna ayrı bir bölüm ayırdığını¹⁰¹ kaydeden Süyûtî'ye göre her iki eser bu şartın yerine getirilmesi hususunda önemli kaynaklardır.

6, 7) Nahiv, Sarf: Bu iki sahada pek çok kitabının¹⁰² bulunduğunu belirten Süyûtî, bu konuda *Cemu'l-Cevâmi*' adlı eserini ve buna yine kendi yazdığı *Hem'u'l-Hevâmi*' şerhini yeterli sayar.¹⁰³

8, 9 ve 10) Meânî, Beyân ve Bedî: Bu dallarda İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274)'nin *Elfiyye*'si üzerine kaleme aldığı *el-Behcetü'l-Merdiyye* adlı şerhin yeterli olacağına işaret eden¹⁰⁴ Süyûtî, hem nahiv ve sarf hem de meânî, beyân ve bedî' ilimlerine şamil olmak üzere Arap dili ve belagatında hiç kimseyi kendi derecesinde görmez. Hadis ilimlerinde olduğu gibi bu ilimlerde de ulaştığı mertebeyi mutlak müctehid olduğunun delili sayar.¹⁰⁵

11) İcmâ ve Hilâf İlmi: Üzerinde görüş birliği oluşmuş konuları ve ortaya çıkan görüş ayrılıklarını konu alan bu ilimlerin kitaptan da öğrenilebileceğini belirten Süyûtî, bu maddeyle ilgili olarak herhangi bir kitabına atıfta bulunmaksızın sadece yöntem göstermeyi tercih etmiştir. Süyûtî'ye göre kişi önce kendi mezhep fikhini,

⁹⁸ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 48.

⁹⁹ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 48.

¹⁰⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. M. Hasan Heyto, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1419/1998, s. 572.

¹⁰¹ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 48.

¹⁰² Süyûtî'nin Arap dilindeki yeri ve eserleri için bkz. Muhammed Çetkin, *Celâleddin es-Suyûtî ve Arap Gramerindeki Yeri*, Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2016, s. 96 vd.

¹⁰³ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 48.

¹⁰⁴ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 48.

¹⁰⁵ Süyûtî, *er-Red*, s. 116.

sonra da icmâ edilen temel meseleleri ve mezhebin asıl müctehidleri ile tahrir ehlinin görüşlerini etraflıca öğrenmeli; en nihayetinde diğer mezheplerin kitaplarına ve müctehidler arasındaki ihtilafları bilmeye yönelmelidir. Bu konuda Gazzâlî, Râzî ve Nevevî¹⁰⁶ gibi Süyûtî de, icmâ ve ihtilaf edilen konuların tamamını ezberlemenin şart olmadığını, gerektiğinde müracaat için yerlerinin bilinmesinin yeterli olacağını belirtir.¹⁰⁷

12) Matematik: Süyûtî, şeriatın bütün konularında icthad edecek mutlak müctehid için akli ilimlerden matematiği bilmenin şart olduğunu, miras vb. konuların dışında icthad edenler için böyle bir şarttan bahsedilemeyeceğini ifade eder. Râfî ve Nevevî gibi başka âlimlerin bu şartı zikretmemiş olmalarını da Süyûtî, bununla irtibatlandırır.¹⁰⁸

13) Fıkhu'n-Nefs: İnsanın doğuştan sahip olduğu bir melekeyi (garize) ifade eden¹⁰⁹ "fıkhu'n-nefs" kavramıyla alakalı olarak Süyûtî, sadece Gazzâlî'nin açıklamasını iktibas etmekle yetinerek, bunun dışında herhangi bir izaha yer vermemiştir.¹¹⁰ Ancak bu kavram "Şeriat'ın Kaideleri" şartıyla irtibatlı olup,¹¹¹ derin bir fıkıh bilgisine sahip olmanın ötesinde, fıkıhın meleke haline dönüşmesini, güçlü bir fıkıh nosyonunu ve teoriyi pratiğe dökebilme kabiliyetini ifade etmektedir.

14) Şeriatın Kaideleri: Tâceddin es-Sübki gibi¹¹² Süyûtî de, şeriatın kaidelerinin büyük çoğunluğunu bilmeyi icthad ehliyetine hâiz olmanın şartları arasında sayar. Süyûtî, bu maddenin "fıkhu'n-nefs"ten farklı addedilmesi durumunda ayrı zikredilmesi, değilse bir önceki maddeye eklenmesi gerektiği görüşüne sahiptir.¹¹³

15) Ahlak İlmi ve Nefs Tezkiyesi (Müdâvâtü'l-Kulûb): Süyûtî, *Kûtu'l-Kulûb* müellifi Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)'ye¹¹⁴ referansta bulunarak, bu ilmi de icthad ehliyetini kazanmanın şartları arasında anmaktadır.¹¹⁵

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s. 294; Râzî, *el-Mahsûl*, II, s. 415; Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ*, s. 23.

¹⁰⁷ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 48, 49.

¹⁰⁸ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 49.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 573; Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 43.

¹¹⁰ Bkz. Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 49.

¹¹¹ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 49.

¹¹² Taceddin es-Sübki, *Cem'u'l-Cevâmi'*, s. 470.

¹¹³ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 49.

¹¹⁴ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, s. 224 vd.

¹¹⁵ Süyûtî, *Takrîru'l-İstinâd*, s. 49. Ayrıca bkz. Nevevî, *el-Mecmû*, I, s. 41.

Süyûtî, “aklî delil” olarak zikrettiği kıyası ise, Taceddin es-Sübki’den farklı olarak¹¹⁶ icthad ehliyeti için müstakil bir şart saymaktan çok fıkıh usûlünü bilme şartı içinde anmayı tercih eder. Şer’î hükmün aslî delilleri arasında yer alan kıyasın, fıkıh usûlü konularından biri olduğunu dikkate alarak, müstakil bir delil şeklinde zikredilmesine lüzum bulunmadığı düşüncesindedir.¹¹⁷

Gazzâlî’nin açtığı yoldan giderek mantık bilgisini de gerekli şartlardan sayan usûlcülerin¹¹⁸ aksine Süyûtî, müctehidin mantık ve kelâm ilimlerini bilmesinin şart olmadığı düşüncesine sahiptir.¹¹⁹ Kalam ilminin şart olmadığı konusunda Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi düşünmekle¹²⁰ beraber, mantık konusunda Gazzâlî’den ayrılır. Bilindiği gibi Süyûtî, tahsilinin ilk yıllarında mantık ilmine dair bir şeyler okumuş olmakla beraber, daha sonra bu ilimden soğumuş, ayrıca İbnü’s-Salah’ın mantık öğrenmenin haram olduğuna dair fetvasını duyunca bunu tahsil etmekten vazgeçmiş,¹²¹ hatta mantık ilmiyle iştigal etmenin haram olduğuna dair çeşitli risaleler kaleme almıştır.¹²² Mantık eleştirisinde İbn Teymiyye’den etkilenmiş olduğu anlaşılan Süyûtî, İbn Teymiyye’nin Aristocu mantığa dair eleştirilerinden de yararlanmıştı.¹²³

Süyûtî, icthadın şartları bağlamında, bilinmesi zarurî olan ilimleri sıralarken daha ziyade eserlerine referansta bulunuyor olması, kendisinin “icthad ehliyetine hâiz olduğu”¹²⁴ tezini delillendirip ispatlama amacını taşımaktadır.¹²⁵ Süyûtî’nin eserlerinin niteliği ise, icthad faaliyetini tekrar canlandırmaya yönelik fikrî çabasıyla beraber ele alındığında, mutlak müctehid olduğuna yönelik istifhamları gidermeye kâfi geldiği söylenebilir.

¹¹⁶ Taceddin es-Sübki, *Cem’u’l-Cevâmi*, s. 470.

¹¹⁷ Süyûtî, *Takrîru’l-İstinâd*, s. 49.

¹¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, s. 20; Râzî, *el-Mahsûl*, II, s. 414; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, VIII, s. 233.

¹¹⁹ Süyûtî, *Takrîru’l-İstinâd*, s. 49, 50; Özkan, “Süyûtî”, XXXVIII, 189.

¹²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s. 295; Râzî, *el-Mahsûl*, II, s. 415; Âmidî, *el-İhkâm*, s. 687; Süyûtî, *Takrîru’l-İstinâd*, s. 49.

¹²¹ Süyûtî, *Hüsnü’l-Muhâdara*, I, s. 339; Süyûtî, *et-Tehaddüs*, s. 241, 242.

¹²² Bkz. Celâleddin es-Süyûtî, *el-Kavlu’l-Muşrik fî Tahrîmi’l-Mantık*, Kahire: Dâru’l-Hadis, 2008; Süyûtî, *Savnu’l-Mantık ve’l-Kelâm an Fenneyi’l-Mantık ve’l-Kelâm*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Suâd Ali Abdurrâzık, Kahire: İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, 1970; Celâleddin es-Süyûtî, *Cühdü’l-Kariha fî Tecridi’n-Nasiha*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Suâd Ali Abdurrâzık, Kahire: İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, 1970.

¹²³ Süyûtî, *Savnu’l-Mantık*, s. 6, 7; Süyûtî, *Cühdü’l-Kariha*, s. 9 vd.

¹²⁴ Süyûtî, *Hüsnü’l-Muhâdara*, I, s. 339.

¹²⁵ Elfî, “el-Asâle ve’t-Tecdid”, s. 101.

SONUÇ

İctihad, fıkıh usûlünün temel konularından biri olup, fıkıhın dinamik boyutuyla irtibatlı kavramlar arasında yer alır. Değişen zamanın ve farklılaşan coğrafyanın ihtiyaçlarına uygun çözüm üretmede güçlü bir fonksiyonu olmasından dolayı ictihad vurgusu, Şâfiî âlimlerden Celâleddin es-Süyûtî'nin fıkıh düşüncesinde merkezi bir yere sahiptir.

Süyûtî, İslâmî ilimlerde nitelikli ve özgün eserler kaleme almak suretiyle büyük etki bırakmıştır. Yaşadığı dönemde mutlak ictihad mertebesine ulaştığını öne süren Süyûtî, olayların sınırsız olmasına karşın nasların sınırlı olduğu; sınırının sınırsızı karşılamaya yetmeyeceği şeklindeki bir akıl yürütmeden hareketle, ictihada sürekli ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Ayrıca, ictihad kapısının kapanmadığını ve her asırda en az bir müctehidin bulunmasının dinî bir gereklilik olduğunu beyan eder. Ona göre, bir asrın müctehidsiz kalması dinin iptali ve şeriatın ortadan kalkması anlamını taşır. Bu açıdan Süyûtî, yaşadığı asırla ilgili İslam hukuk tarihi kaynaklarında belirtilen tanımlamaların dışında bağımsız bir çizgi izlediği görülür.

Süyûtî, kendisini çağının müctehidi ve müceddidi görmekle beraber, Şâfiî mezhebinin usûlüne bağlıdır. Yaptığı tanımlama ve tasnifte ictihad ehliyetine sahip olanları, “müstakil” ve “gayr-ı müstakil” müctehid olarak ikiye ayırır: İctihadlarında kendine has usûle sahip olan fakihler “müstakil müctehid”; bu düzeyde olmayan ise “gayr-ı müstakil müctehid” sınıfındadır. Bunlar da “müstakil olmayan mutlak müctehid, mukayyet müctehid, müctehidü't-tercih ve müctehidü'l-fütyâ” olmak üzere dört mertebedir. Müntesibi bulunduğu mezhep imamının usûlünü benimseyen fakihî mutlak müctehid kabul eden Süyûtî bu tasnifte kendisini de “müstakil” değil, “mutlak müctehid” sayar. Dolayısıyla Şâfiî mezhebinin usûlünden ayrılmadığını, bu usûle ittibâ ederek ictihadda bulunduğunu ve fetvalarında da yine bu mezhebin yöntemini takip ettiğini ifade eder. Süyûtî, müctehid olduğunu söylerken İmam Şâfiî'nin usûlüne intisap etmiş “mutlak müctehid” olduğuna vurguda bulunması, aslında Süyûtî'nin ictihad iddiasının genel yapısını sunması açısından önemlidir.

Süyûtî, müctehidin sahip olması gereken bilgi konusu üzerinde durarak, ictihad ehliyetini hâiz olmak için tahsil edilmesi gereken ilimleri eserlerinde açıklamıştır. Bu konuda şartları olabildiğince makul bir seviyede tutmaya çalıştığı görülen Süyûtî, ictihadın temel şartlarını sağlama konusunda eserlerinin yeterli olacağına dikkat çekmiştir. Süyûtî'nin vurguladığı bu hususların, ictihadın kolay-

laştırılmasına yönelik atılan bir adımın somut önerileri olarak değerlendirilmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Akay, İhsan, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tibaat, 1330, I-IV.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Apaydın, H. Yunus, *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 432-445.
- Cündî Muhammed Fehim, "Celâlüddîn es-Süyûtî ve Fikretü Hulüvvi'l-Asr 'ani'l-Müctehid min Hilâl-i Kitâbihi (*er-Red 'alâ Men Ahlede ile'l-Ard ve Cehile enne'l-İctihâde fî Kulli Asrin Fard*)", *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-'Ulâm*, Kahire, 2008, sayı: 46, s. 331-391.
- Cüveynî, İmâmül-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Riyad: Dâru'l-Minhâc, 2007, I-XX.
- Çetkin, Muhammed, *Celâleddin es-Suyûtî ve Arap Gramerindeki Yeri*, Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2016.
- Dessûkî, Muhammed, "Devru'l-İmami's-Süyûtî fî İhyâ-i Hareketi'l-İctihâdî'l-Fıkhî", *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsati'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye*, Dubai, yıl: 1415/1995, sayı: 9, s. 25-64.
- Döner, Naim, *Celâleddin es-Süyûtî'nin "Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzil-Kur'an" Adlı Eserinin Kur'an'ın İ'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeti'l-Mahbûb*, thk. Âsim İbrahim el-Kiyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005, I-II.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku Tarihi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015.
- Elfî, Muhammed Cebr, "el-Asâle ve't-Tecdid fî'l-Fıkhî's-Süyûtî", *Mecelletü'l-Hukûk*, Câmia-tü'l-Kuveyt, 1414/1994, yıl: 18, sayı: 2, s. 81-118.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. M. Hasan Heyto, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1419/1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min 'İlmi'l-Usûl*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009, I-II.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim, "el-İmâm el-Hâfız Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî ve Eseruhû fî Usûli'l-Fıkh", *Mecelletü Dâri'l-İftâi'l-Mısriyye*, Kahire, yıl: 2011, sayı: 9, s. 10-23.
- Hammûde, Tâhir Süleyman, *Celâlüddin es-Süyûtî: 'Asruhû ve Hayâtuhû ve Âsârühû ve Cuhûduhû fî'd-Dersi'l-Lugavi*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1410/1989.

- Hudârî, Muhammed Beg, *Târîhu't-Teşri'i'l-İslâmî*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dimaşk: Dâru'l-Kutayba, 2012.
- İbnü'l-Gazzî, Şemseddin Muhammed b. Abdirrahman, *Divânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990, I-IV.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Osman b. Abdirrahîm, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Muvaffak Abdullâh Abdulkâdir, Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, 4. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, I-XIX.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, [t.y.], I-XX.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408.
- Öğüt, Salim, "İmam (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 188-190.
- Özdemir, Muhittin, *Şâfiî Fürû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Özen, Şükrü, "Takrîru'l-İstinâd Risalesi", *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 191-236.
- Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 188-191.
- Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi İlm-i Usûli'l-Fıkıh*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008, I-II.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil, *Bahru'l-Mezheb fi Fûrû'i Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Ahmed İzzu İnâye, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, I-XIV.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, thk. Husâmeddin el-Kudsî, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, [t.y.], I-VI.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Cühdü'l-Kariha fi Tecridi'n-Nasiha*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr-Suâd Ali Abdurrâzık, Kahire: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1970.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Hâvi li'l-Fetâvî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004, I-II.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1387/1967, I-II.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *İhtilâfü'l-Mezâhib*, Medine: Dâru'l-İtisâm, 1404.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Kavlu'l-Muşrik fi Tahrîmi'l-Mantık*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *er-Red 'alâ Men Ahlede ile'l-Ard ve Cehile enne'l-İctihâde fî Kullî Asrin Fard*, thk. Halîl el-Meys, 1. Bsk., Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr-Suâd Ali Abdurrâzık, Kahire: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1970.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *et-Tehaddüs bi-Ni'metillâh*, nşr. E. M. Sartain, Cambridge: Cambridge University, 1975.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, "Tahkîku Risâlet-i «İrşâdü'l-Muhtedîn ilâ Nusrati'l-Müctehidîn» li'ş-Şeyh Celâleddin es-Süyûtî", thk. İsmail Narin, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2017, sayı: 36, s. 103-131.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Takrîru'l-İstinâd fî Tefsiri'l-İctihâd*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, 1. Bsk., İskenderiye: Dâru'd-Da'va, 1403/1983.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1999.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut: Dâru'l-Marife, [t.y.], I-II.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fühûl*, thk. Ahmed İzzû İnâye, Dimaşk: Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, 1999, I-II.
- Tabbâ', İyâd Hâlid, *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddin es-Süyûtî*, 1. Bsk., Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1417/1996.
- Taceddin es-Sübkî, Abdülvehhâb b. Ali, *Cem'u'l-Cevâmi' fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Ukayla Hüseyin, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Yıldırım, Enbiya, "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: X, sayı: 2, s. 149-174.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire: Dâru'l-Ketbî, 1414/1994, I-VIII.
- Zuhaylî, Muhammed, "İshâmü's-Süyûtî bi'l-İftâ", *et-Turâsü'l-Arabî*, Suriye, 1993, cilt: 13, sayı: 51, s. 112-136.
- Zuhaylî, Vehbe, "es-Süyûtî ve'd-Da'vâ ile'l-İctihâd", *Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dimaşk, 1992, cilt: 67, sayı: 4, s. 612-633.

Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi*

*Abdurrahim BİLİK**

Öz: İslam hukukundaki hüküm farklılıklarını sebepleriyle birlikte ele alan İlmü'l-hilaf, fıkıhın temel alanlarından biridir. Bu alan hakkında birbirinden farklı açıklamalar yapılmış ve bundan hareketle çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. İlmü'l-hilaf hakkında yapılan bu açıklamalarda genel olarak alana dair literatür çeşitliliğinin dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu makalede hilaf literatürü için bir taksim önerisi sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İlmü'l-hilaf, Fıkıh Literatürü, Taksim Önerisi.

A Divisional Proposal for Khilaf Literature

Abstract: 'İlm al-khilâf (science of juridical disagreement), which deals with the differences of the legal rulings in Islamic Law along with reasons behind these differences, is one of the basic fields of Fiqh. There have been various explanations about the nature of this field and thus different approaches have been advocated. In general, the present work argues that the explanations made about the essence of 'ilm al-khilâf are far from representing the diversity of the literature of the field. In this article, a divisional proposal will be presented for the khilâf literature.

Keywords: 'İlm al-khilâf, Literature of Fiqh, Divisional Proposal.

A. GİRİŞ

İslam ilim geleneğinde İlmü'l-hilaf'ın ne olduğu, ilk ne zaman ve kim tarafından ortaya konulduğu, bu alana dair eserlerde hangi yöntemlerin kullanıldığı gibi konularda birbirinden farklı görüşlerin ileri sürüldüğü ve bu sorulara verilen farklı cevaplardan hareketle İlmü'l-hilaf hakkında müspet veya menfi yaklaşımların oluştuğu görülmektedir. Bu konuların her biri müstakil birer çalışmada ele alınmayı hak etmektedir. Bununla birlikte bu makalede hilaf literatürü için bir taksim önerisi sunulacak, söz konusu farklı görüş ve yaklaşımların bu taksim üzerinden anlamlandırılmasına çalışılacaktır.

İlmü'l-hilaf hakkında açıklama yapan ulaşılabilen kaynakların çoğunda öne çıkan ortak hususlardan biri, bu alanda ihtilafî fikhî görüşlerin deliller üzerinden

* Bu makale, "Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf" (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018) isimli basılmamış doktora tezimizin içindeki ilgili başlıktan hareketle hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdurrahimbilik@hotmail.com

ele alınıyor oluşudur.¹ Bundan hareketle ihtilafî fikhî görüşleri delillere yer vermeksizin derleyen eserler² bu çalışmada yapılacak olan taksim dışında tutulmuştur. Ayrıca tabakat eserlerinde “hilaf meseleleri (مسائل الخلاف)” kavramının sıklıkla kullanıldığı³ ve hilaf eseri olarak anılan eserlerin çoğunlukla bu belirli meseleler üzerinden oluşturulduğu görülmektedir. Dolayısıyla fukaha tarafından kaleme alınan ve daha çok cedel yöntemlerinin fıkıh alanında nasıl kullanıldığı hakkında bilgiler veren eserler de⁴ bu çalışmada yapılacak olan taksim dışında tutulmuştur.

Bazı müellifler tarafından hilaf eserleri, kimler arasındaki ihtilafî konu edindiklerinden hareketle “*el-Hilaf fi'l-Mezheb*” ve “*el-Hilafu'l-A'li*” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. “*el-Hilaf fi'l-Mezheb*” türü hilaf eserlerinde aynı mezhebe müntesip alimler arasındaki ihtilafî meseleler konu edilirken, “*el-Hilafu'l-A'li*” türü hilaf eserlerinde ise mezhepler arası veya sahabe ve tabiin arasındaki ihtilafî meselelere değinilmektedir.⁵ Bu ayrımın esas alındığı bu çalışmada sadece “*el-Hilafu'l-A'li*” türü hilaf eserleri konu edilecek, “*el-Hilaf fi'l-Mezheb*” türü hilaf eserleri ise taksime dahil edilmeyecektir.

Hilaf literatürü için bir taksim önerisi sunulacak olan bu çalışmada, konunun sınırlarının ortaya konulabilmesi adına, taksim neye göre yapıldığının kısaca izah edilmesi uygun olacaktır. Genel olarak taksim, istikraî ve aklî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İstikraî taksimde, alt bölümleri bulunmak istenen sınıfın alt türleri incelenerek, var olandan hareketle bir taksime gidilmektedir. Aklî taksimde

¹ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdusselam eş-Şedâdî, [y.y.]: Beytu'l-Funun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005, III, s. 20; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Bağdat: Mektebetu'l-Mesna, 1941, I, s. 721; Ebu't-Tayyib el-Buharî, *Ebcedu'l-Ulum*, [y.y.]: Daru İbn Hazm, 2002, I, s. 392.

² Mesela hilaf eseri olup olmadığı tartışmalı olan Kaffal eş-Şaşı'nın (ö. 507) *Hilyetü'l-Ulema fi Marifeti Mezahibi'l-Fukaha* isimli eseri ve benzeri diğer eserler bu gerekçeyle taksim dışında tutulmuştur. Eser için bkz. Kaffal eş-Şaşı, *Hilyetü'l-Ulema fi Marifeti Mezahibi'l-Fukaha*, thk. Yasin Ahmed İbrahim Deradeke, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1980.

³ Selahuddin Halil, *el-Vafi bi'l-Vefayat*, Beyrut: Daru İhyau't-Turas, 2000, IV, s. 59, 60; V, s. 6, 35, 90, 91, 103; Sübkî, *Tabakatu's-Safiiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmud Muhammed Tanah, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, [y.y.]: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992, IV, s. 222; VI, s. 89.

⁴ Hilaf eseri olmayan ve bu gerekçeyle tasnife dahil edilmeyen bazı eserler şunlardır: Atâ Melik el-Cüveynî, *el-Kafiye fi'l-Cedel*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999; İbn Sa'd el-Bâcî, *el-Minhac fi't-Tertibi'l-Hicac*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekr b. Abdullah, *el-Medhalu'l-Mufassal li Mezhebi'l-İmam Ahmed ve Tahricati'l-Ashab*, Cidde: Daru'l-Asıme, 1417, II, s. 901.

ise, gerçekte var olup olmadığına bakılmaksızın alt bölümlere ayrılmak istenen sınıfın alt türlerinin neler olabileceği aklen belirlenmeye çalışılmaktadır.⁶ Bu çalışmada, ulaşılabilen hilaf eserleri üzerinden istikraî bir taksim önerisi sunulacak ve her kısma dair eserlerden birer mesele özetlenerek örnek olarak aktarılacaktır.

B. ELE ALDIĞI MESELELER AÇISINDAN HİLAF ESERLERİ

Kaynaklarda hilaf eseri olarak kabul edilen eserlerin içeriğine bakıldığında, bunların birbirinden farklı yöntemlerle kaleme alındığı görülmektedir. Dolayısıyla bu eserlerin taksim edilme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Hilaf eserleri için yapılması gereken en temel ayırım, bunları “Usul İçerikli Hilaf Eserleri” ve “Furu İçerikli Hilaf Eserleri” şeklinde ikiye ayırmak olacaktır. Zira hilaf ilminin kendine ait belirli bir mesail listesi vardır ve bazı hilaf eserleri sadece ihtilaflı usul mesailine yer verirken bazı hilaf eserleri ise ihtilaflı furu mesailini işlemektedir. Nitekim Sem’anî (ö. 489/1096) *Kavatu’l- Edille* isimli meşhur eserinin birçok yerinde benzer biçimde “Furu Hilafıyyatı (خلافيات الفروع)”⁷ ve “Usul Hilafıyyatı (خلافيات الأصول)”⁸ şeklinde bir ayırma gitmektedir.

Usul içerikli hilaf eserlerine örnek olarak Şirazi’nin (ö. 476/1083) *et-Tabsıre* isimli eseri⁹ ve Saymerî’nin (ö. 436/1045) *Mesailu’l-Hilaf fi Usuli’l-Fıkh* isimli eseri¹⁰ örnek olarak gösterilebilir.¹¹ Söz konusu her iki eserde de müelliflerin

⁶ Bunun haricinde taksim; hakiki taksim ve itibari taksim şeklinde de ayırma tabi tutulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman el-Meydanî, *Davabitul-Marife*, Dımaşk: Daru’l-Kalem, 2011, s. 394-402; Saçaklızade Mehmed Efendi, *el-Velediyye*, (Amidi’nin şerhi ile birlikte), Beyrut: el-Mektebetu’l-Haşemiyye, 2015, s. 35-58; İsmail Gelenbevî, *İslami İlimler Geleneğinde Tartışma Usulü*, haz. Talha Alp, İstanbul: Yasin Yaynevi, [t.y.], s. 100-110.

⁷ Semanî, *Kavatu’l-Edille*, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I, s. 120; I, s. 208, 235, 257, 261, 286, 365, 412, 445, 448; II, s. 44, 133, 179, 181, 210, 242...

⁸ Semanî, *Kavatu’l-Edille*, I, s. 379.

⁹ Ebu İshak eş-Şirazi, *et-Tefsıra fi Usuli’l-Fıkh*, Dımaşk: Daru’l-Fıkr, 1983.

¹⁰ Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Mesailu’l-Hilaf fi Usuli’l-Fıkh*, Marseille: Université de Provence, 1991.

¹¹ Doğrudan usul mesailinin meşruiyeti üzerinden konuları ele almadığı için, Tilimsani’nin (ö. 771/1370) usul konuları üzerinden farklı yaklaşımların furu’ya ait hükümleri nasıl etkilediği konusunda ilgili *Miftahu’l-Vusul ile Binai’l-Furu’ ale’l-Usul* isimli eseri bu taksimin dışında tutulmuştur. Söz konusu eser için bkz. Tilimsani, *Miftahu’l-Vusul ile Binai’l-Furu’ ale’l-Usul*, thk. Muhammed Ali Ferkus, Mekke: Mektebetu’l-Mekkîyye, 1998.

benimsediği görüşler savunulmuş, karşı görüşler eleştirilmiş ve karşı görüştekilerin eleştirilerine cevaplar verilmiştir. Usul içerikli hilaf eserlerinin muhtevasının anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla bu tarz eserlerde yer alan bir meselenin örnek olarak burada zikredilmesi uygun olacaktır. Şirazî ilgili eserinin ilk meselesi olarak emrin tarifini özetle şöyle ele almaktadır:

“Emir, kendinden daha aşağı konumda olan birini söz ile bir fiile yönlendirmektir (استدعاء). Mutezile “Emir, kendinden daha aşağı konumda olan birinden söz ile bir fiilin yapılmasını istemektir (إرادة).” demiştir.”¹²

Şirazî, meseleyi ve meselenin taraflarını ortaya koyduktan sonra delillerin ortaya konulması ve tartışılması aşamasına geçmektedir. Burada Şirazî'nin kendi görüşünü destekleyen deliller sunması “Ş” harfi ile, Mutezile mezhebine ait deliller sunması “M” harfi ile, Şirazî'nin Mutezile mezhebi tarafından ortaya konulan deliller verdiği cevaplar ise “M, Ş” harfleri ile aktarılacaktır.

Ş, 1. Bizim delilimiz şudur (ل): Allah Teala İbrahim'e (as) oğlu İsmail'i (as) kesmesini emretmiştir. Bundan ötürü İsmail'in “Ey babacığım emrolunduğun şeyi yap”¹³ dediği hikaye edilmiştir.

Ş, 1, 1. Halbuki bu (İbrahim'in oğlunu kesmesi), irade edilmemiştir, çünkü şayet irade edilmiş olsaydı Mutezile'nin kabullerine göre bu (irade edilen şey) muhakkak olurdu. Çünkü Allah'ın bir şeyi irade etmesine rağmen o şeyin olmaması caiz değildir.

Ş, 1, 2. Ayrıca Mutezile'nin kabullerine göre irade edilen şeyin sonradan nehyedilmemiş olması gerekir. Çünkü bir şeyin emredilmiş olması o şeyin güzel (hüsun) olduğuna delalet eder ve güzelden nehyetmek caiz değildir.”¹⁴

Şirazî, kendi görüşünü destekleyen delilleri sunduktan sonra Mutezile mezhebi tarafından bu delillere getirilen eleştirileri zikredip her bir eleştiriye cevap vermeye çalışmaktadır:

M, 1. Eğer şöyle denirse (فان قيل): İbrahim'e kesmek değil sadece kesmek için hazırlık yapması emredilmiştir.

¹² Ebu İshak eş-Şirazî, *et-Tebşıra fi Usul'l-Fıkh*, Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1983, s. 17, 18.

¹³ 37/Saffat 102.

¹⁴ Şirazî, *et-Tebşıra fi Usul'l-Fıkh*, s. 18.

M, Ş, 1, a. Biz deriz ki (قلنا): Bu iddia Kuran'da yer alan “Ben rüyamda seni kurban olarak kestiğimi görüyorum”¹⁵ ayetinin zahirinin hilafıdır.

M, Ş, 1, b. Ayrıca sadece kesmek için hazırlık yapılması emredilmiş olsaydı bu durumda açık bir imtihan olmuş olmazdı ve dolayısıyla sabretmeye gerek kalmazdı. Oysaki Allah Teala “Bu apaçık bir imtihandı”¹⁶ ve “İnşallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın”¹⁷ buyurmaktadır. Bu, söz konusu emrin imtihan ve sabrın her ikisini de kapsadığına delalet etmektedir.

M, Ş, 1, c. Şayet sadece kesmek için hazırlık yapılması emredilmiş olsaydı, İbrahim emredildiği şeyi yaptığından bu durumda bedel olarak kurbanlık gönderilmesine gerek olmazdı. Oysaki Allah Teala “Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik”¹⁸ buyurmaktadır. Böylelikle onların dedikleri batıl olmuş olur.

M, 2. Eğer şöyle denirse (فان قيل): İbrahim kesti, fakat kestiği her bir parçanın etleri hemen birbirine tekrar birleşti.

M, Ş, 2, a. Biz deriz ki (قلنا): Şayet bu iddia doğru (sahih) olsaydı, Allah Teala bunu zikrederdi. Çünkü böyle bir durum, açık ve hayret verici ayet ve mucizelerdendir.

M, Ş, 2, b. Ayrıca şayet durum onların dediği gibi olsaydı, İbrahim emredildiği şeyi yerine getirdiğinden, bedel olarak kurbanlık gönderilmesine gerek olmazdı.”¹⁹

Şirazi, Mutezile mezhebi tarafından kendi ortaya koyduğu delillere getirilen itirazlara yer verip her bir itiraza cevap vermeye çalıştıktan sonra, kendi görüşünü farklı bir delil ile desteklemeye başlamaktadır:

Ş, 2, a. Arap adetinde bir efendi kölesine “Şöyle yap!” dediğinde, efendinin irade ettiği bilinmemesine rağmen bu emir olarak isimlendirilmektedir. Şayet irade, bir sözün emir olması için şart olsaydı, efendinin ne irade ettiğini öğreninceye kadar bu sözü emir olarak isimlendirmezlerdi.

¹⁵ 37/Saffat 102.

¹⁶ 37/Saffat 106.

¹⁷ 37/Saffat 102.

¹⁸ 37/Saffat 107.

¹⁹ Şirazi, *et-Tebşıra fi Usuli'l-Fıkh*, s. 18-19.

Ş, 2, b. Şayet emir iradeyi gerektirmiş olsaydı birinin kölesine “İrade etmediğim halde sana bunu emrediyorum.” demesi güzel olmazdı. Nitekim birinin kölesine “İrade etmediğim halde senden şunu yapmanı irade ediyorum.” demesi güzel değildir. Kişinin “İrade etmediğim halde sana bunu emrediyorum.” demesi caiz olduğuna ve bu sözde tenakuz olmadığına göre bu, emrin iradeyi gerektirmediğine delalet etmektedir.

Ş, 2, c. Şayet emir, iradeyi gerektiriyor olsaydı kişi bu durumda emredici de irade eden de olmamış olurdu. Şayet emir iradeyi gerektiriyor olsaydı irade etmediği halde emreden kişiler -ki bu durumdaki insana mükreh denir-, hiç olmazdı. Tüm bunlar emrin iradeyi gerektirmediğini ortaya koymaktadır.”²⁰

Görüldüğü üzere Şirazî, kendi görüşünü genel olarak Arap dilindeki kullanımlarla delillendirmeye çalıştığı bu bölümde, Mutezile’nin söz konusu delillere eleştiride bulunup bulunmadığını zikretmemektedir. Bu noktadan sonra Şirazî, Mutezile mezhebi tarafından kendi görüşlerini desteklemek için ortaya konulan delilleri vererek, her bir delili eleştirmeye başlamaktadır:

M, 3. Onlar şöyle ihticac etmişlerdir: Emir kalıbı farklı anlamlara gelmektedir. Bazen emir kalıbı ile emir irade edilir. Buna Allah Teala’nın “Namazı kılın ve zekatı verin.”²¹ ayeti örnektir. Bazen emir kalıbı ile tehdid irade edilir. Buna Allah Teala’nın “İstediginizi yapın”²² ayeti örnektir. Bazen emir kalıbı ile tekvin irade edilir. Allah Teala’nın “Aşağılık maymunlar olun!”²³ ayeti buna örnektir. Bazen emir kalıbı ile aciz bırakma irade edilir. Allah Teala’nın “Onun benzeri bir sure getirin”²⁴ ayeti buna örnektir. Bu farklı kullanımlardan emir, irade ile ayrılmaktadır. Bu ise söz konusu kalıbın emir ifade etmesi için iradenin şart olduğuna delalet etmektedir.

M, Ş, 3. Cevap: Biz, emrin söz konusu kalıbın diğer kullanımlarından irade ile ayrıldığını kabul etmiyoruz (لا نسلم). Emir, söz konusu kalıbın diğer kullanımlarından “yönlendirme” ile ayrılır. Allah Teala’nın “Namaz kılın!”²⁵

²⁰ Şirazî, *et-Tebşıra fi Usulî'l-Fıkh*, s. 18-19.

²¹ 2/Bakara 47.

²² 41/Fussilet 41.

²³ 2/Bakara 65.

²⁴ 2/Bakara 23.

²⁵ 2/Bakara 43.

ifadesi bir yönlendirme olması hasebiyle emirdir. Söz konusu kalıbın diğer kullanımlarında yönlendirme olmadığı için o ifadeler emir değildir. Emir ile diğer kullanımların bizim dediğimiz şekliyle birbirinden ayrılması caiz olduğundan, onların getirdikleri deliller/ihticacıları batıl olmuş olur.

M, 4. Onlar dediler ki: Şayet irade emrin şartı olarak kabul edilmezse, hayvanlardan emir sadır olmasının sahih olması gerekir. Oysaki hayvanlardan emir sadır olması caiz değildir. Dolayısıyla bu hayvanlarda irade olmadığı için onlardan emrin sadır olmasının sahih olmadığına delalet etmektedir.

M, Ş, 4. Biz deriz ki: Biz bunu kabul etmiyoruz. Hayvanlar konuşamadıkları için de bunun sahih olmaması mümkündür. Emrin şartı, söz ile daha aşağı konumdakini birini yönlendirmektir. Bundan ötürü akli başında olmayan biri kendinden daha aşağı konumdaki birine “Şöyle yap!” dediğinde, her ne kadar o kişide irade olmasa da bu emir olmaktadır.

M, 5. Onlar dediler ki: Araplar, kişinin “Senden şöyle yapmanı irade ediyorum.” sözü ile “Şöyle yap!” sözünü birbirinden ayırmamaktadırlar.

M, Ş, 5, a. Biz deriz ki: Biz bunu da kabul etmiyoruz. Kişinin “İrade ediyorum.” sözü, yönlendirme olmaksızın kendi iradesinden haber vermektir. “Şöyle yap!” sözü ise bir yönlendirmedir. Nitekim doğru veya yanlış olma ihtimali “İrade ediyorum.” sözünde varken “Şöyle yap!” sözünde yoktur.

M, Ş, 5, b. Ayrıca kişinin “İrade etmediğim halde senden şöyle yapmanı irade ediyorum.” sözü sahih değilken, “İrade etmediğim halde şöyle yap!” sözü sahih olmaktadır. Bu, söz konusu cümlelerden birinin gerektirdiğini diğerinin gerektirmediğine delalet etmektedir.

M, 6. Onlar şöyle ihticac etmişlerdir: Nehiy (yasaklama), yasaklanan şeyden hoşlanılmadığı için ortaya konulmuştur. Aynı şekilde emrin de emredilen şey irade edildiği için ortaya konulmuş olması gerekmektedir.

M, Ş, 6. Biz deriz ki: Biz bunu kabul etmiyoruz. Nehiy, kendinden daha aşağı konumdaki birini söz ile terk etmeye yönlendirmek için ortaya konulmuştur. Bu yönüyle emir ile nehiy arasında bir fark yoktur.”²⁶

²⁶ Şirazi, *et-Tebşıra fi Usuli'l-Fıkh*, s. 19-21.

Şirazi'nin ihtilafî fıkıh usulü meselelerini tartıştığı söz konusu eserinde cedel aşamalarına uygun hareket ettiğini söylemek mümkündür. Şirazi, ilkönce meseleyi ve meselenin taraflarını ortaya koymuş, daha sonra kendi görüşünün delillerini ve söz konusu bu delillere karşı taraftan yapılan itirazları ve bu itirazlara verdiği cevapları zikretmiştir. Son olarak Şirazi, Mutezile mezhebinin delillerini ortaya koyup her bir delile kendi itirazını ifade etmiştir.

C. MÜELLİFLERİNİN GÖRÜŞLER ARASINDAN TERCİHTE BULUNUP BULUNMAMALARI AÇISINDAN HİLAFA ESERLERİ

Hilaf eserleri usul içerikli ve furu içerikli hilaf eserleri şeklinde ikiye ayrıldıktan ve usul içerikli hilaf eserlerinde meselelerin nasıl ele alındığına dair bir örnek sunulduktan sonra, şimdi furu içerikli hilaf eserlerinin kendi içindeki taksimine geçilecektir. Hilaf eseri olarak isimlendirilen furu içerikli hilaf eserlerini, söz konusu hilaf mesailini işleme yöntemlerinden hareketle üçe ayırmak mümkündür. Her ne kadar benzer bir ayırımı aklen usul içerikli hilaf eserleri için yapmak mümkün olsa da, burada furu içerikli hilaf eserleri üzerinden gidilecektir. Zira kaynaklarda mutlak olarak hilaf eseri ifadesi ile genellikle furu içerikli hilaf eserleri kast edilmektedir.

1. Mezhep Görüşlerinin Savunulup Karşı Görüşlerin Eleştirildiği Hilaf Eserleri

Genel olarak kaynaklarda "hilaf eseri" ifadesi kullanıldığında, mezhep görüşlerinin savunulup karşı görüşlerin eleştirildiği hilaf eserlerinin kast edildiğini söylemek mümkündür. Zira ilmu'l-hilaf hakkında yapılan açıklamalarda öne çıkarılan hususlardan biri hilaf eserlerinde cedel yönteminin kullanılmış olmasıdır.²⁷ Bu yönüyle ilmu'l-hilaf, kimi alimler tarafından cedel yöntemini kullanması üzerinden eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu tarz eserler ile ilgili öne çıkarılan diğer bir husus ise, bu eserlerde taassuba varacak şekilde mezhep görüşlerinin savunmasının yapılmış olduğudur.²⁸

²⁷ Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Bağdat: Mektebetu'l-Mesna, 1941, I, s. 721; Ebu't-Tayyib el-Buhârî, *Ebcedu'l-Ulum*, [y.y.]: Daru İbn Hazm, 2002, I, s. 392; Sadeddin et-Taftazanî, *Şerhu't-Telvihi ala't-Tavdihi*, Mısır: Mektebetu Sabih, [t.y.], I, s. 34.

²⁸ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Beyrut: Daru'l-Erkam, [t.y.], II, s. 309-312.

İntisap ettiği mezhep imamının görüşlerini destekleyen ve bu görüşe yapılan itirazlara cevaplar verip karşı görüşü eleştiren hilaf eserlerinin mahiyetinin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla bu tarz eserlerde yer alan bir meselenin örnek olarak burada zikredilmesi uygun olacaktır. Bu amaçla Kudurî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrid* isimli eserinden bir mesele özetlenerek örnek olarak sunulacaktır.

Kudurî, önce ele alınan meselede tarafların kimler olduğunu ve bu tarafların hangi görüşte olduğunu belirterek, tartışmanın mevzusunu, savunduğu görüşü ve karşı tarafın savunduğu görüşü ortaya koymuş, böylelikle tartışmanın bu yönlerden sınırlarını belirlemiştir. Kudurî, ilk olarak meseleyi ve meselenin taraflarını şöyle açıklamaktadır:

“Bizim alimlerimiz (ashab) “Erkeğin kadına dokunmasının abdesti gerektirmediğini söylemişlerdir. Şafîi aksi görüştedir (Hilafen li'-Şafîi).”

Kudurî, meseleyi ve tarafları ortaya koyduktan sonra kendi görüşünün gerekçelerini sunmaya başlamaktadır. Karışıklık olmaması için Kudurî'nin kendi görüşünü savunmak için kullandığı argümanlar “K” harfi ile gösterilecektir. O, Hanefî mezhebinin görüşü olan karşı cinse dokunulduğunda abdestin bozulmadığı hükmünü şu argümanlarla gerekçelendirerek ispatlamaya çalışmıştır:

K. 1. Sevrî, Ebu Revkten; o, İbrahim et-Teymîden; o da Aişeden rivayet ettiğine göre “Peygamber, Aişeyi öpmüş ve abdest almamıştır.”

K. 1, 1. Onların “İbrahim et-Teymî Aişe ile karşılaşmamıştır.” sözünün bir tesiri yoktur. Çünkü mürsel²⁹ ve muttasıl³⁰ rivayetler bizde (Hanefî mezhebinde) eşittir.

K. 1, 2. Bu haber muttasıl şekilde de rivayet edilmiştir: “İbrahim et-Teymî, babasından, o da Aişeden (rivayet etmiştir).”

²⁹ Mürsel kavramı, fakihler tarafından çoğunlukla senedinde ravi atlanmış, zikredilmemiş olan hadisler için kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1987, s. 112.

³⁰ Muttasıl kavramı, ilk kaynağına, sahibine kadar kesintisiz bir senetle rivayet edilen hadisler için kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 121.

K. 1, 3. Bu haberi Yahya b. Said el-Kattan rivayet etmiştir ki onun mürselleri, rivayet konusundaki hassasiyetinden ötürü, diğerlerinin mürsellerinden daha sahihtir.

K. 1, 4. Bu haber birçok tarikten aktarılmış olmasına rağmen sadece tek bir tarik hakkında eleştiri yapılmıştır.

K. 2. Abdulmelik b. Muhammed, Hişam b. Urve'den; o, babasından; o da Aişeden rivayet ettiğine göre Peygamberimiz oruçlu iken [onu] öpmüş ve şöyle demiştir: Öpmek, orucu veya abdesti bozamaz. Ey Hümeyra, bizim bu dinimizde kolaylık vardır.

K. 2, 1. Peygamberimiz'in arada bir örtü varken öptüğü söylenemez (la yukalu), çünkü öpmenin mutlak olarak kullanılmış olması, arada bir örtü olmaksızın öpmenin gerçekleşmiş olmasını gerektirmektedir. Çünkü ikinci haber âmmdır ve bu haberin umumlugu dikkate alınır.³¹

Görüldüğü üzere Kudurî, Hanefî mezhebinin görüşünü buraya kadar hadisler üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda kullandığı ilk hadisin farklı tariklerini veren Kudurî, kullandığı ilk tarikin “*mürsel*” olduğu gerekçesiyle yapılan bir eleştiriye farklı açılardan cevap vermektedir. Daha sonra kendi görüşünü destekleyen ikinci hadisi ortaya koyan Kudurî, bu hadisin farklı anlamlara gelebilme ihtimali üzerinden yapılan eleştirilere cevap vermektedir. O, bu noktadan sonra söz konusu görüşü akli gerekçelerle açıklamaya başlayarak şöyle demektedir:

K. 3. Saça dokunmak veya arada perde (hail) varken dokunmak durumlarında nasıl abdest bozulmuyorsa ve dokunma iki erkek arasında olduğunda nasıl abdest bozulmuyorsa, dokunma erkek ile kadın arasında olduğunda da bozulmamalıdır.

K. 4. Dokunmak ile cinsel ilişki (vatı) arasında kıyasu'l-aks'i uygulayalım. Cinsel ilişki açısından arada hail olup olmadığı nasıl dikkate alınmıyor ve her iki durumda da gusül abdesti gerekiyorsa, dokunmak meselesinde de arada hailin olduğu ve olmadığı durumlar aynı hükme tabi olmalıdır. Dokunma meselesinde arada hail varken abdest bozulmadığına göre, tıpkı erkeğin erkeğe dokunmasında olduğu gibi arada hail olmadığında da abdestin bozulmaması gerekir.

³¹ Ebu'l-Huseyn el-Kudurî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed, Kahire: Daru's-Salam, 2004, I, s. 171, 172.

K. 4, 1. “(Kadın ile erkek arasında) Fahiş biçimde temas gerçekleştiğinde hem kadının hem erkeğin abdest alması gerekir, fakat (fahiş temas iki erkek arasında gerçekleştiğinde) erkeklerin abdest alması gerekmez” denemez (la yukalu). Çünkü bu konuda bir rivayet bilmiyoruz ve bu iki durumun aynı olması muhtemeldir.

K. 4, 2. “(Erkek için) erkeğin şehvet mahalli olmadığı fakat kadına şehvet duyulabileceği” söylenemez. Çünkü bizim muhalifimiz abdesti gerektirmesi hususunda şehveti dikkate almamıştır. Dolayısıyla bu hususta bir fark olduğunu söylemenin anlamı yoktur.

K. 4, 3. Tıpkı kadının kadına dokunmasında olduğu gibi, guslü gerektirmeyen her dokunma abdesti de gerektirmez.

K. 4. 3. 1. Bu sözümdede “fahiş temas” ile ilzam edilemeyiz. Çünkü fahiş temasta abdest; dokunma sebebiyle değil, bu durumlarda genellikle görülen ıslanma (mezi) sebebiyle gerekli olmuştur.

K. 5. Tıpkı elbise üzerinden dokunmalarda olduğu gibi, dokunulananın abdestini bozmayan her dokunuş, dokunanın da abdestini bozamaz. Bu dediğimiz kaideyi (vasıf) kabul ediyorlarsa (in sellemu) ne ala! Yok, kabul etmiyorlarsa dediğimiz vasfa dair şu rivayeti delil getiririz:

K. 5, 1. Aişeden rivayet edildiğine göre, o şöyle demiştir: “Bir gece Resulullah’ı yatakta bulamadım. Odada aramaya başladım ve elim ayağının tabanına değdi. O esnada Peygamberimiz secdedeydi ve şöyle diyordu: (Rabbim) Senin öfkenden Senin rızana sığınıyorum. Sonra Peygamberimiz namazına devam etti.”³²

Kudurî, kendi argümanlarını bu şekilde sıraladıktan sonra karşı tarafta olanların kendi görüşlerini nasıl delillendirdiklerine geçmektedir. Kudurî, karşı görüşün argümanlarını sıralayıp sonra bu argümanların hepsine cevap niteliğinde karşı argümanları sıralamıştır. Cedel ve adabu’l-bahs ve’l-münazara açısından bu noktaya kadar muallil olan Kudurî, bu noktada sail konumuna geçerek meselenin delillendirmesine farklı bir noktadan devam etmektedir.³³

Karışıklık olmaması adına Kudurî’nin burada zikrettiği karşı görüşün argümanları, O’nun Şafiî mezhebine ait olarak zikrettiği argümanların kısaltması

³² Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 172.

³³ Muallil ve sail kavramları için bkz. Abdurrahman el-Meydanî, *Davabitu’l-Marife*, Dımaşk: Daru’l-Kalem, 2011, s. 374.

olarak “K. Ş.” şeklinde ifade edilecektir. Kudurî’nin bu delillere karşı geliştirdiği argümanlar ise aynı rakam yanına getirilerek “K” şeklinde gösterilecektir.

K. Ş. 1. (Şafiîler) Şöyle ihticac etmişlerdir: Allah Teala “Eğer kadınlara dokunur da (lems) su bulamazsanız teyemmüm alın.”³⁴ buyurmuştur.

K. Ş. 1, 1. Lems (لمس) hakikatte (hakikat manası) el ile olur.

K. Ş. 1. 1. 1. Bundan ötürü Peygamberimiz beyu’l-mülameşe’yi yasaklamıştır.

K. Ş. 1. 1. 2. Şair şöyle demiştir: “Elim ile eline dokundum (elme) zenginlik isteyerek...”

K. 1. Bu ayet iki kıraatte lamestum (لامستم) şeklinde okunmuştur.

K. 1, 1. Bu kelimenin hakikat manası cinsel ilişkidir. Çünkü müfaale (karşılıklı) babındandır. Dolayısıyla burada anlam iki kişinin fiili ile (karşılıklı) olan cinsel ilişkidir.

K. 1, 2. Diğer kıraatin (lems) ise el ile dokunma anlamına gelme ihtimali olduğu gibi cinsel ilişki anlamına gelmesi de muhtemeldir.

K. 1, 3. İbn Abbas şöyle demiştir: Allah Teala *lems* kelimesini kullanarak cinsel ilişkiden kinaye yapmıştır.³⁵

Şafiîlerin söz konusu kelimeye verdikleri anlama karşı çıkan Kudurî bu tartışmanın devamında, ilgili kelimenin cinsel ilişki anlamında kullanılmış olduğunu kanıtlamaya çalışmaya devam etmektedir. Bu amaçla ilgili kelimeye cinsel ilişki anlamını veren sahabîlerin görüşlerine yer veren ve Arap dili kaidelerine atıf yapan Kudurî, İbn Abbas’ın “Allah çirkin olanı güzel ile kinaye ederek anlatır. Allah, lems ile cinsel ilişkiden kinaye yapmıştır” sözünü aktardıktan sonra “Allah’ın muradına dair verilen haberler ancak tevkîfî olabilir. Dolayısıyla İbn Abbas’ın bu görüşü sanki Peygamberimiz’den rivayet edilmiş gibi düşünülmemelidir.” demektedir.³⁶

Kudurî daha sonra söz konusu kelimeye Hanefî mezhebinin verdiği anlamın doğru olduğunu farklı bir delille ortaya koymaya çalışmakta ve şöyle demektedir:

³⁴ 4/Nisa 43.

³⁵ Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 173-174.

³⁶ Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 174.

“Sahabeden cünüp kişinin teyemmüm alabileceği görüşünde olanlar bu ayeti cinsel ilişki anlamına hamletmişlerdir. Cünüp kişinin teyemmüm almasını caiz görmeyenler de bu ayeti el ile dokunmaya hamletmişlerdir. Bu durumda söz konusu ayeti aynı anda her iki anlama da hamledenler sahabenin icmainsine muhalefet etmiş olmaktadır.”³⁷

Bu argümanı destekleyici açıklamalara yer verip, itirazlara cevap verdikten sonra Kudurî, Şafîiler’in anlam verirken ayetin lafızları arasında takdim-tehir yaptıklarını, Şafîiler’in ağzından ortaya koymakta ve bu yaklaşıma çeşitli açılardan itiraz etmektedir.³⁸ Kudurî daha sonra ilgili kelimenin anlamı hakkında Şafîî mezhebiyle fıkıh usulü kaideleri ve Arap dilinin imkanlarından hareketle yapılan tartışmalara yer vermektedir.³⁹ Bu tartışmalardan sonra yine farklı bir argüman üzerinden tartışmaya geçilmektedir. Kudurî, Şafîiler’in ilgili delilini onların ağzından şöyle ortaya koymaktadır:

“Şafîiler şu rivayetle ihticac etmişlerdir: Abdurrahman b. Ebu Leyla’nın Muaz’dan rivayet ettiğine göre bir adam Peygamberimiz’e gelip “Kendisine helal olmayan bir hanımla, cinsel ilişki dışında karısıyla yaptıklarının aynısını yapan adamın ne yapması gerektiğini” sordu. Peygamberimiz “Güzel bir abdest alır.” buyurdu.

Cevap: Bu rivayet, açık (zahir) olduğu üzere fahiş mübaşeret anlamına geliyor olabilir... Bununla beraber bu rivayet bu durumda yapılması müstehap olan davranışı açıklıyor da olabilir. Nitekim Peygamberimiz (devamında) “Ve iki rekât namaz kıl.” buyurmuştur. Oysa ki böyle bir durumda iki rekât namaz kılmak vacip değildir.”⁴⁰

Kudurî, tartışmaya “Karşı cinse dokununca şehvet duyulması ve bunun akabinde mezinin çıkmasının muhtemel olması” üzerinden uzunca bir süre devam etmektedir. Bu tartışmada ilgili mesele ile uyuyunca sebileynden bir şey çıkmasa bile abdestin bozulması ve cinsel birleşme esnasında meni çıkmamış olsa

³⁷ Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 175.

³⁸ Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 175, 176.

³⁹ Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 176, 177.

⁴⁰ Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 177.

bile guslün vacip olması arasında karşılaştırmalara gidilmektedir.⁴¹ Kudurî bu konuyu son olarak şu tartışmayla bitirmektedir:

“Onlar şöyle dediler: Karşı cinse fahiş bir şekilde dokunmak, ihramlı kişiye fidyeyi gerektirir.

Biz şöyle diyoruz: (Bu iki meselede) Bir tanesinden hareketle diğer meseleyi dikkate almak sahih değildir. Zira dediğimiz gibi bunlardan birinde bunu celb eden nihai nokta (fahiş temas) mevcutken, karşı cinse dokununca abdestin bozulup bozulmaması meselesinde bu fahiş temas mevcut değildir.

Ayrıca bizim muhalifimiz abdestin bozulmasını şehvetle ta’lil etmemiştir, bu mana (şehvetin olması) muhalifimize göre müessir vasıf değildir. (Onlara göre) hüküm sadece dokunmaya bağlanmıştır. Sadece dokunma ile şeriatte kefarete ve tahrim gibi herhangi bir hükmün oluşmadığı hususunda hilaf yoktur. Sadece dokunmak oruca da tesir etmez, aynı şekilde abdeste de etki etmemesi gerekir.

Bizim dediklerimiz, haberlere muvafakata ve erkek ile kadını eşitlemesi (muhtemelen erkeğin, erkeğe ve kadına dokunmasını eşitlemesi) yönleriyle tercih edilir. Çünkü şehvetsiz dokunmaya usulde hüküm taalluk etmez.”⁴²

Görüldüğü üzere bu meselede Kudurî, farklı argümanları cedel yöntemi ile ele alarak kendi mezhebinin görüşünü müdafaa etmekte, karşı görüşü ise eleştirmektedir. Bu yöntem Debusî’nin (ö. 430/1038) *el-Esrar* isimli eseri⁴³, Sem’anî’nin (ö. 489/1096) *el-Istislam* isimli eseri⁴⁴ ve Şirazî’nin (ö. 476/1083) *en-Nüket* isimli eserinde de⁴⁵ görülmektedir.

⁴¹ Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 177, 178.

⁴² Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 178, 179.

⁴³ Eser için bkz. Salim Özer, *Debusî’nin “el-Esrar fi’l-Usul ve’l-Furu” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

⁴⁴ Eser için bkz. Semanî, *el-Istislam fi’l-Hilaf*, thk. Nayif b. Nafi’ el-Ömerî, Kahire: Daru’l-Menar, 1992.

⁴⁵ Eser için bkz. Şirazî, *en-Nüket fi’l-Mesaili’l-Muhtelef*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011.

2. Mezhebe Bağlı Olmaksızın Müellifin Tercihlerde Bulunduğu Hilaf Eserleri

Bu türe ait hilaf eserlerinde müellif, her hangi bir mezhebin görüşlerini her koşulda haklı çıkarmaya çalışmak yerine, kendince daha doğru olan delillerden hareketle bazı hilaf mesailinde farklı mezheplerin görüşlerinin daha doğru olduğunu belirterek tercihlerde bulunmaktadır. Mesela İbnu'l-Münzir'in (ö. 318/930) *el-İşraf fi İhtilafi'l-Ulema* isimli eseri⁴⁶ ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetu'l-Muktesid* isimli eseri⁴⁷ bu türe ait eserlerdendir.

Aslında hilaf müelliflerinin genel olarak her hâlükârda mezhep görüşlerine bağlı mı kaldığı yoksa kendince daha doğru bulduğu görüşü özgürce tercih mi ettiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hilaf ilmine yöneltilen eleştirilerden birinin de, hilaf alimlerinin kendilerince daha doğru olan delillerle karşılaşsa bile, mezhebe bağlı kalmaları olduğu daha önceden belirtilmişti. Buna karşın Nevevî, İbnu'l-Münzir üzerinden hilaf alimlerinin genel karakteristiğinin, mezhebe bağlı kalmadan özgürce tercih yapmaları olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸ Anlaşılan o ki bu hususta hilaf alimlerinin yekpare bir tutum sergilediklerini iddia etmek hatalı olacaktır. Dolayısıyla bazı hilaf alimlerinin kendilerince daha doğru görünen görüşe, mezhebe bağlı kalmaksızın meyil ettikleri, bazı hilaf alimlerinin ise her hâlükârda mezhebe bağlı kalıp mezhep görüşlerini savunmayı tercih ettiklerini söylemek mümkündür.

Örnek olarak Malikî mezhebine müntesip olan İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid* isimli eserinde İmam Malik'e eleştirilerde bulunmuş, birçok meselede Ebu Hanife ve özellikle İmam Şafii'nin görüşleri lehine tercihlerde bulunmuştur. Az da olsa Ahmed b. Hanbel'in görüşleri arasından da tercihlerde bulunan İbn Rüşd, dört mezhep haricinde Taberî, Ebu Sevr, Süfyan es-Sevrî gibi alimlerin görüşlerinden de tercihlerde bulunmuştur.⁴⁹

⁴⁶ İbnu'l-Münzir, *el-İşraf fi İhtilafi'l-Ulema*, thk. Ebu Muhammed Sagir Ahmed el-Ensari, [y.y.]: Mektebetu's-Sakafiyye, 2004.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid ve Mihayetu'l-Muktesid*, Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.

⁴⁸ Nevevî, *Tehzibu'l-Esma ve'l-Lugat*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, [t.y.], II, s. 196, 197.

⁴⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşe Karaca, *İbn Rüşd'ün Bidayetu'l-Müctehid Adlı Eserindeki Tercihleri ve Farklı Görüşleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 33-69, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Mezhebe bağılı kalmaksızın müellifin tercihlerde bulunduğu hilaf eserlerinin içeriğinin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla bu tarz eserlerde yer alan bir meselenin örnek olarak burada zikredilmesi uygun olacaktır. İbn Rüşd, *lian*⁵⁰ esnasında taraflardan birinin liandan sakınması başlığında özetle şöyle demektedir:

“Lian esnasında kadının liandan kaçınması durumunda kadına ne hüküm verileceği hususunda (imamlar) ihtilaf etmişlerdir. Şafii, Malik, Ahmed ve cumhur, bu durumda kadına had uygulanacağı görüşündedirler. Kadına uygulanacak olan had, şayet kadın eşi ile cimada bulunmuş ve kendisinde muhsan olma şartları varsa, recimdir. Şayet eşi ile ilişkide bulunmamış ise kadına uygulanacak had celdedir.

Ebu Hanife, kadın mülaaneden kaçındığında mülaanede bulununcaya kadar kadının hapsedileceği görüşündedir. Ebu Hanife'nin hücceti şudur: Peygamber Efendimiz “Müslüman bir insanın kanı ancak şu üç durumda helal olur: İhsandan sonra zina, imandan sonra küfür ve haksız yere katl.” buyurmuştur. Ayrıca liandan kaçındığı için birini öldürmek usule de aykırıdır. Zira fukahanın çoğu yeminden kaçınmak suretiyle malın tazmin ettirilmesini kabul etmemektedirler. Bu durumda yeminden kaçınmak suretiyle kan akıtılmaması öncelik arz etmektedir.

Özetle, şeriatla kan akıtılması için adil ve açık deliller veya itiraf gereklidir. Bu kaidenin müşterek bir isim dolayısıyla tahsis edilmemesi gerekir. Bu meselede Ebu Hanife'nin görüşünün alınması daha isabetlidir (أَوْلَىٰ بِالصُّوَابِ) inşallah.”⁵¹

Görüldüğü üzere bu örnekte İbn Rüşd, Malikî mezhebine müntesip bir fakih olmasına rağmen Hanefî mezhebinin görüşünü tercih etmektedir.

⁵⁰ Lanetleşmek anlamına gelen “lian” kelimesi fıkıh ıstılahında, “Kocanın karısına zina isnadında bulunması ve dört şahit getirememesi sonucunda karı ile kocanın, hakim huzurunda şerî usulüne uygun olarak dörder defa şهادette bulunduktan sonra kendilerine lanet ve gazap okumalarıdır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 327.

⁵¹ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*, Kahire: Daru'l-Hadis, 2004, III, s. 138; Ayrıca bu meselede İbn Rüşd'ün Ebu Hanife'nin görüşünü tercih ettiği hakkında bkz. Karaca, *İbn Rüşd'ün Bidayetu'l-Müctehid Adlı Eserindeki Tercihleri ve Farklı Görüşleri*, s. 40, 41.

3. Sadece Meselelerin Delillerinin Verildiği Hilaf Eserleri

Bu türe ait hilaf eserlerinde müellif, mezhebi müdafaa etmeden, karşı görüşü eleştirmeden ve farklı görüşler arasından tercihte bulunmadan sadece farklı görüşlerin delillerini sunmaktadır. Mesela Debusî'nin (ö. 430/1039) *Tesisu'n-Nazar* isimli eseri⁵², Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *Ruusu'l-Mesail* isimli eseri⁵³, Zencanî'nin (ö. 656/1258) *Tahricu'l-Furu ale'l-Usul* isimli eseri⁵⁴ ve Tilimsanî'nin (ö. 771/1370) *Miftahu'l-Vusul ile Binai'l-Furu' ale'l-Usul* isimli eseri bu türe ait eserlerdendir.

Görüşler arasında tercihte bulunmadan ve herhangi bir görüşün savunulması yapılmadan sadece hilaf meselelerini ve bu meselelerin delillerini zikreden hilaf eserlerinin içeriğinin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla bu tarz eserlerde yer alan bir meselenin örnek olarak burada zikredilmesi uygun olacaktır. Zemahşerî, ilgili eserinde karşı cinse dokunmakla abdestin bozulup bozulmayacağı meselesini özetle şöyle ele almaktadır:

“Kadına dokunmak bize göre abdesti bozmamakta, Şafî'ye göre ise bozmaktadır.

Bizim delilimiz: Rivayet edildiğine göre “Peygamberimiz hanımlarından bazılarını öper, sonra kalkıp abdest almadan namaz kılar.” Bu meseledeki anlam şudur: Dokunmak iki erkek arasında veya iki kadın arasında olduğunda nasıl abdesti bozmuyorsa, kadın ile erkek arasında olduğunda da bozmaz. Hayvanlara dokunma meselesi buna delildir.

Şafîî şu ayet ile ihticac etmiştir: “Veya kadınlara dokunursanız (او لمستم النساء).”⁵⁵

Esasında hilaf eserleri arasında böyle bir türün olduğuna itiraz edilebilir. Çünkü her mezhep, tüm meselelerde kendi görüşlerini olabildiğince fazla ve farklı delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. Durum böyleyken müelliflerin deliller arasından neye göre bazılarını zikredip bazılarını zikretmediği sorusu ortaya

⁵² Eser için bkz. Ebu Zeyd ed-Debusî, *Tesisu'n-Nazar*, thk. Mustafa Muhammed Dımaşkı, Beyrut: Daru İbn Zeydun, [t.y.].

⁵³ İbn Ömer ez-Zemahşerî, *Ruusu'l-Mesail*, Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2007.

⁵⁴ Şihabeddin ez-Zencanî, *Tahricu'l-Furu ale'l-Usul*, thk. Muhammed Edib Salih, [y.y.]: Müessesetü'r-Risale, 1982.

⁵⁵ Zemahşerî, *Ruusu'l-Mesail*, s. 111, 112.

çıkılmaktadır. Yani bu tarz eserlerde müelliflerin kendilerinin doğru bulduğu veya mensup oldukları mezhebin görüşünün kuvvetli bir delilini, karşı görüşün ise nispeten daha az ikna edici bir delilini zikretmiş olduğu iddia edilebilir. Ayrıca bu eserlerde müelliflerin kullandığı dil ve üslup ile de bir görüşün daha doğru olduğunu dolaylı yoldan ifade etmiş olduğu söylenebilir. Bunun haricinde tarafsız gibi görünen hilaf eserlerinde müellif, metin kurgusu ile bir görüşü tercih ettiğini ifade etmiş olabilir. Nitekim müellifin karşı deliller arasında son zikrettiği delili tercih ettiği hilaf eserlerinde kabul görmüş bir üslup olarak bilinmektedir.⁵⁶

D. DELİLLERİN MAHİYETİ AÇISINDAN HİLAFA ESERLERİ

Yukarıda müelliflerinin tercihlerinden hareketle üç kısma ayrılan hilaf eserlerinin her bir kısmını da, delillerinin mahiyetinden hareketle kendi içinde üçe tasnif etmek mümkündür:

1. Nass İçerikli Hilaf Eserleri

Bu türe ait hilaf eserinde müellif hilaf meselelerini sadece hadisler açısından ele almaktadır. Genel olarak hadisciliği ile bilinen fıkıh alimlerinin bu metodu benimsedikleri söylenebilir. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Hilafiyat* isimli eseri⁵⁷ ve İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *et-Tahkik fi Mesaili'l-Hilaf* isimli eseri⁵⁸ bu türe ait eserlerdendir.

Nass içerikli hilaf eserlerinin muhtevasının anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla bu tarz eserlerde yer alan bir meselenin örnek olarak burada zikredilmesi uygun olacaktır. Karşı cinse dokumakla abdestin bozulup bozulmayacağı meselesini Beyhakî özetle şöyle ele almaktadır:

“Erkek ile kadının teması (mülame) abdesti bozar, Ebu Hanife bozmayacağını söylemiştir.

Bizim delilimiz şöyledir: Allah Teala “Veya kadınlara dokunursanız (4/Nisa 43)” buyurmuştur. Bu ayette geçen lems ifadesinin anlamına, el ile dokunmak ve

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülgani b. Ebi Talib el-Meydanî, *el-Lubab Şerhu Edebu'l-Kitab*, Dimaşk: Mektebetu'l-İlmü'l-Hadis, 2002, s. 399.

⁵⁷ Eser için bkz. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *el-Hilafiyat beyne'l-İmameyni's-Şafii ve Ebi Hanife ve Ashabihî*, Kahire: er-Ravza li'n-Neşr, 2015.

⁵⁸ Eser için bkz. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *et-Tahkik fi Mesaili'l-Hilaf*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci, Haleb: Darü'l-Va'y, 1998.

diğer tüm temas biçimleri dahildir. Çünkü lems ifadesi tümünü kapsamaktadır. Buna delil şunlardır:⁵⁹

Maiz, gelip ikrarda bulununca Peygamberimiz “Belki öpmüş veya dokunmuşsundur (لمست).” buyurmuştur.⁶⁰

Peygamberimiz, “Her insanoğlu muhakkak zinanın bir türünü işlemiştir. Gözün zinası bakmak, elin zinası dokunmaktır (اللمس)...”

Hz. Aişe şöyle anlatıyor: “Peygamberimiz her gün hanımlarını ziyaret eder, cima olmaksızın onları öper ve dokunurdu (يلمس). Sonra sıra kimin gününde ise onun yanında kalırdı.”

Hz. Ömer ve oğlu Abdullah ile Abdullah İbn Mesud’dan sahih olarak rivayet edildiğine göre onlar, abdesti gerektirme noktasında öpme ve dokunmayı ayette geçen mülamesenin kapsamına dahil olarak görmekteydiler.⁶¹

Görüldüğü üzere burada ihtilafı olan mesele sadece hadisler ışığında ele alınmaktadır.

2. Rey ve Nassın Birlikte Ele Alındığı Hilaf Eserleri

Bu türe ait hilaf eserlerinde hem nas hem de rey birlikte kullanılmaktadır. Yani her mesele, hem naslara uygunluk hem de kıyas yöntemi üzerinden kendi içinde tutarlılık gibi farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Kudurî’nin (ö. 428/1037) *et-Tecrid* isimli eseri, Debusî’nin (ö. 430/1038) *el-Esrar* isimli eseri,

⁵⁹ Beyhakî, söz konusu eserinde zikrettiği tüm hadisleri senetleri ile birlikte zikretmiştir. Ayrıca aynı hadisin farklı tarikleri varsa yine senedi ile birlikte diğer tarikten gelen hadisi de zikretmiştir. Konunun uzatılmaması adına bu örnekte hadisler hem senetsiz olarak zikredilecek, hem de birkaç tarikten aktarılan hadislerin sadece metinleri alıntılanacaktır.

⁶⁰ Beyhakî, ilgili eserinde bu hadis metnine farklı bir tarik zikrederek iki kere yer vermektedir.

⁶¹ Beyhakî bu ifadelerinden sonra senetleri ile birlikte Hz. Ömer, Abdullah İbn Ömer ve Abdullah İbn Mesud’dan aktarılan ilgili rivayetlere yer verir. Beyhakî’nin uzun hadis tahlilleri ile devam ettirdiği bu konu, söz konusu eserinde yaklaşık otuz sayfa olarak işlenmektedir. Konunun anlaşıldığı düşünülerek bu kadarlık alıntı ile iktifa edilecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Beyhakî, *el-Hilafıyyat*, thk. Muhammed b. Abdulfettah Editörlüğünde Heyet, Kahire: Şirketu’r-Ravda, 2015, s. 265-297.

Sem'anî'nin (ö. 489/1096) *el-Istislam* isimli eseri⁶² ve Şirazî'nin (ö. 476/1083) *en-Nüket* isimli eseri⁶³ bu türe ait eserlerdendir.

3. Rey İçerikli Hilaf Eserleri

Bu türe ait hilaf eserlerinde naslara genel olarak değinilmeksizin her mesele belirli kaidelerden hareketle ele alınmaktadır. Özellikle "Tahricu'l-Furu ale'l-Usul" tarzında kaleme alınan eserlerin bu türe ait olduğu söylenebilir. Bu türün bir başka özelliği de birçok tabakat eserinde hilaf alanında ilk eser olarak kabul edilen Debusî'nin *Tesisu'n-Nazar* isimli eserinin bu yöntemle kaleme alınmış olmasıdır.⁶⁴

Rey içerikli hilaf eserlerinin içeriğinin anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla, bu tarz eserlerde yer alan bir meselenin örnek olarak burada zikredilmesi uygun olacaktır. Zencanî, ihtilafı furu meseleleri tarafların yaklaşım farklarından hareketle açıkladığı *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usul* isimli eserinde özetle şöyle demektedir:

"Hanefî alimleri icab ve kabulün iki hükmü olduğu görüşündedirler. Bu hükümlerden biri, icab ve kabul ile eş zamanlı bir şekilde ortaya çıkan "in'ikad"dır. Bu, hitab ve cevaptan sonra ortaya çıkan irtibat anlamına gelmektedir. İcab ve kabulün ortaya çıkardığı diğer hüküm ise mülkiyetin zail olmasıdır. Bu, in'kad'ın haricinde farklı bir hükümdür.

Hanefîler bu görüşleri için şöyle ihticacda bulunmuşlardır: Sadece in'ikad'ın oluşması hem akla uygundur (makul), hem de şu meselelerde vakidir: Muhayyerlik müddetinde akit, kabzdan önce hibe. Bu iki meselede akid münakiddir fakat sonuç henüz ortaya çıkmamıştır. Burada akdin münakid olmasının anlamı sadece icab ve kabulün karşılıklı olarak ortaya konulmasından ibarettir. Hanefîler şöyle demişlerdir: Akidde birbirinden farklı iki hüküm doğduğu anlaşıldığına göre, akdin münakid olması için sadece tarafların hitap ve

⁶² Eser için bkz. Semanî, *el-Istislam fi'l-Hilaf*, thk. Nayif b. Nafi' el-Ömerî, Kahire: Daru'l-Menar, 1992.

⁶³ Eser için bkz. Şirazî, *en-Nüket fi'l-Mesaili'l-Muhtelef*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.

⁶⁴ Necmettin Kızılkaya, *Tesisu'n-Nazar*'da takip edilen bu metodun Zencanî gibi birkaç müellif dışında pek kabul görmediğini belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 161.

cevap ehliyetine sahip olmaları gerektiği anlaşılmış olur. Bu durumda icap ve kabul ehil kişilerden sadır olduğunda ve hükmün ortaya çıkmasına elverişli bir mahalde örtüştüklerinde in'ikad vaki olmuş olur. Mülkiyetin zail olması içinse tarafların akdin mahalli konusunda velayet haklarının bulunması gerekir.

Şafiî, bu ayırımı karşı çıkmakta ve in'ikadın, akdin ortaya konulduğu amaç haricinde farklı bir hükmü doğurmadığını söylemektedir. Şafiî bu görüşü için şöyle ihticacda bulunmuştur: İcab ve kabul, akdin mahalli konusunda velayet sahibi olan malik tarafından mülkiyetin zeval bulması amacıyla ortaya konulmuştur. İn'ikad'ın bundan başka manası olamaz. Bu, hibe ve rehin gibi akitlerde farklıdır çünkü bu akitler farklı amaçlarla ortaya konulmaktadır.

Asıldaki bu farklılıktan furudaki şu ihtilaflar doğmaktadır: Bize (Şafiîler'e) göre fuzulî, başkasının malını sattığında hiç bir hüküm ortaya çıkmaz ve bu akit sonradan onay verme ile nafiz akit durumuna gelmez. Hanefiler'e göre ise sonradan onay verilmesi ile bu akit nafiz durumuna gelir...⁶⁵

Görüldüğü üzere Zencanî bu meselede önce tarafların farklı yaklaşımlarını açıklamakta sonra bu yaklaşım farklılığının furu meselelerine nasıl yansıdığını ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Hilaf ilminin mahiyetinin ve kullandığı yöntemin belirlenebilmesi ve bundan hareketle söz konusu bu ilim hakkında klasik ulema tarafından ortaya konulan eleştiri ve övgülerin anlamlandırılabilmesi için ele alınması gereken öncelikli konulardan birini hilaf literatürü teşkil etmektedir. Bu amaçla hazırlanan bu çalışmada hilaf literatürü için farklı açılardan taksim önerisi sunulmuştur.

Bu maksatla hilaf literatürü öncelikli olarak konu edindiği meseleler açısından ele alınmıştır. İlgili eserlerde yer verilen meselelerin usul ve furu meseleleri olarak ikiye ayrıldığı görülmüş, bundan hareketle hilaf literatürünün de "Usul İçerikli Hilaf Eserleri" ve "Furu İçerikli Hilaf Eserleri" şeklinde ikiye ayrılmasının mümkün olduğu ifade edilmiştir.

Furu içerikli hilaf eserleri daha sonra, müelliflerinin görüşler arasında tercih yapıp yapmaması açısından ele alınmıştır. Bu açıdan incelen ilgili eserlerin bir kısmında müelliflerin mezhep görüşlerinin savunmaya çalışırken bir kısmında ise

⁶⁵ Zencanî, *Tahricu'l-Furu ale'l-Usul*, s. 87, 88.

mezhebe bağı kalmaksızın tercihlerde bulunduğu, ilgili eserlerin bir kısmının cedel yöntemi ile kaleme alınmışken bir kısmında ise sadece farklı görüşlerin delillerine yer verilip tartışmaya girilmediği görülmüştür. Bundan hareketle hilaf eserlerinin bu açıdan “Mezhep Görüşlerinin Savunulduğu Hilaf Eserleri”, “Mezhebe Bağlı Kalmaksızın Tercih Yapılan Hilaf Eserleri” ve “Sadece Delillerin Verildiği Hilaf Eserleri” şeklinde üçe ayrılması teklif edilmiştir.

Bu çalışmada hilaf eserleri son olarak, meseleleri delillendirirken kullandıkları içerikten hareketle taksim edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan incelen ilgili eserlerin bir kısmında aklî ve naklî gerekçelerin birlikte yer aldığı, bir kısmında sadece aklî, bir kısmında ise sadece naklî gerekçelere yer verildiği görülmüştür. Bundan hareketle bu açıdan ilgili eserlerin; “Nass İçerikli Hilaf Eserleri”, “Rey ve Nassın Birlikte Kullanıldığı Hilaf Eserleri” ve “Rey İçerikli Hilaf Eserleri” şeklinde üçe ayrılması teklif edilmiştir.

Hilaf eserlerinin birbirinden farklı amaç ve içeriklerle kaleme alındığı görülmektedir. Bundan hareketle hilaf literatürünün tekdüze bir yapıda olmadığını belirtilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla klasik kaynaklarda ilmu’l-hilaf hakkında ortaya konulan farklı görüş ve yaklaşımların, sadece yaklaşım sahibinin çevresindeki hilaf kültürünü yansıttığı ve bu yaklaşımların genel hilaf literatürüne teşmil edilmemesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca hilaf eserleri arasında mukayese yapan çağdaş çalışmaların söz konusu literatür içerisindeki bu farklı türleri dikkate almamalarının eksik çıkarımlara gidilmesine sebep olabileceği söylenebilir.⁶⁶ Dolayısıyla hilaf eserleri arasında mukayese yapmadan önce mukayese edilecek eserlerin hilaf literatürünün hangi kısmında yer aldığı belirlenmesi gerekmektedir.

⁶⁶ Örnek olarak Kudurî’nin *et-Tecrid* isimli eserini tahkik eden Muhammed Ahmed Sirac ve Ali Cuma Muhammed, kaleme aldıkları tanıtım yazısında bu eser ile Zemahşeri’nin *Ruusu’l-Mesail* isimli eserini mukayese etmiştir. (Bkz. Kudurî, *et-Tecrid*, I, s. 30.) Bunun haricinde tarafımızca yapılan “*Zemahşeri’nin Ruusu’l-Mesail İsimli Eserinde Ilmu’l-Hilaf, Kitabu’n-Nikah Örneği*” isimli yüksek lisans çalışmasında, söz konusu eser ile Zencani’nin *Tahricu’l-Furu ale’l-Usul* isimli eserinin ve İbn Rüşd’ün *Bidayetu’l-Müctehid* isimli eserinin ilgili meseleleri arasında bir karşılaştırmaya gidilmiştir. Bkz. Abdurrahim Bilik, *Zemahşeri’nin Ruusu’l-Mesail İsimli Eserinde Ilmu’l-Hilaf, Kitabu’n-Nikah Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Yukarıda görüldüğü üzere hilaf eserlerinin farklı kısımlarında savunulan görüşler farklı gerekçelerle desteklenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla hilaf literatürü dini ilimler açısından olduğu kadar, içerdiği farklı argümantasyon yöntemlerinden ötürü mantık ve cedel açısından da çalışılmayı bekleyen zengin bir birikimi barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Bekr b. Abdullah, *el-Medhalu'l-Mufassal li Mezhebi'l-İmam Ahmed ve Tahricati'l-Ashab*, Cidde: Daru'l-Asıme, 1417.
- Bilik, Abdurrahim, *Zemaşeri'nin Ruusu'l-Mesail İsimli Eserinde İlmü'l-Hilaf, Kitabü'n-Nikah Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- el-Bâcî, İbn Sa'd, *el-Minhac fi Tertibi'l-Hicac*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- el-Beyhakî, Hüseyin b. Ali, *el-Hilafıyyat Beyne'l-İmameyni's-Şafii ve Ebi Hanife ve Ashabihi*, Kahire: er-Ravza li'n-Neşr, 2015.
- el-Buharî, Ebu't-Tayyib, *Ebcedu'l-Ulum*, [y.y.]: Daru İbn Hazm, 2002.
- el-Cüveynî, Atâ Melik, *el-Kafiye fi'l-cedel*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- ed-Debusi, Ebu Zeyd, *Tesisu'n-Nazar*, thk. Mustafa Muhammed Dımaşkı, Beyrut: Daru İbn Zeydun, [t.y.].
- Gelenbevî, İsmail, *İslami İlimler Geleneğinde Tartışma Usulü*, haz. Talha Alp, İstanbul: Yasin Yayinevi, [t.y.].
- İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdusselam eş-Şedadî, [y.y.]: Beytu'l-Funun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005.
- İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*, Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *et-Tahkik fi Mesaili'l-Hilaf*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Haleb: Darü'l-Va'y, 1998.
- İbnu'l-Münzir, *el-İşraf fi İhtilafi'l-Ulema*, thk. Ebu Muhammed Sagir Ahmed el-Ensarî, [y.y.]: Mektebetu's-Sakafiyye, 2004.
- Karaca, Ayşe, *İbn Rüşd'ün Bidayetü'l-Müctehid Adlı Eserindeki Tercihleri ve Farklı Görüşleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Bağdat: Mektebetu'l-Mesna, 1941.
- Kızılkaya, Necmettin, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- el-Kudurî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed, Kahire: Daru's-Selam, 2004.

- el-Meydanî, Abdurrahman, *Davabitu'l-Marife*, Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2011.
- el-Meydanî, Abdülgani b. Ebi Talib, *el-Lubab Şerhu Edebu'l-Kitab*, Dımaşk: Mektebetu'l-İlmu'l-Hadis, 2002.
- es-Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Mesailu'l-Hilaf fi Usuli'l-Fıkh*, Marseille: Université de Provence, 1991.
- eş-Şaşı, Kaffal, *Hilyetü'l-Ulema fi Marifeti Mezahibi'l-Fukaha*, thk. Yasin Ahmed İbrahim Deradeke, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1980.
- eş-Şirazî, Ebu İshak, *en-Nüket fi'l-Mesaili'l-Muhtelef*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011.
- eş-Şirazî, Ebu İshak, *et-Tebşıra fi Usuli'l-Fıkh*, Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1983.
- en-Nevevî, Ebu Zekerriyya Yahya, *Tehzibu'l-Esma ve'l-Lugat*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, [t.y.]
- Özer, Salim, *Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Saçaklızade, *el-Velediyye*, (Amidî'nin şerhi ile birlikte), Beyrut: el-Mektebetu'l-Haşemîyye, 2015.
- Selahuddin Halil, *el-Vafi bi'l-Vefayat*, Beyrut: Daru İhyau't-Turas, 2000.
- Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer, *el-Istılam fi'l-Hilaf*, thk. Nayif b. Nafi' el-Ömerî, Kahire: Daru'l-Menar, 1992.
- Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer, *Kavatu'l-Edille*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999.
- Sübki, Taceddin, *Tabakatu's-Şafîyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmud Muhammed Tanah, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, [y.y.]: Hicr li'-t-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992.
- et-Taftazanî, Sadeddîn, *Şerhu't-Telviḥ ala't-Tavdiḥ*, Mısır, Mektebetu Sabih, [t.y.].
- Tilimsanî, *Miftahu'l-Vusul ile Binai'l-Furu ale'l-Usul*, thk. Muhammed Ali Ferkus, Mekke: Mektebetu'l-Mekkîyye, 1998.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Beyrut: Daru'l-Erkam, [t.y.]
- ez-Zemaşerî, İbn Ömer, *Ruusul-Mesail*, Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2007.
- ez-Zencanî, Şihabeddin, *Tahricu'l-Furu ale'l-Usul*, thk. Muhammed Edib Salih, [y.y.]: Müessesetu'r-Risale, 1982.

Hz. Peygamber'e Hakaretin Cezası*

Hasan Basri YILDIZ**

Öz: Allah dünya ve ahiret saadetine ulaşmaları için insanlara peygamberler göndermiştir. Peygamberlik zincirinin son halkası Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber gerek yaşadığı dönemde, gerekse vefatından sonra bazı kimseler tarafından hakarete maruz kalmıştır. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'e hakaretin cezası üzerinde durulmuştur. Amacımız İslam hukukunda Hz. Peygamber'e hakaret eden kişiye verilen cezayı tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hakaret, Ceza.

The Punishment for Insulting the Prophet Muhammad

Abstract: Allah sent prophets to the people to reach the happiness of the world and hereafter. The last ring of the chain of the prophecy is the Prophet Muhammad. The Prophet has been insulted by some people both in his lifetime and after his death. This study is focusing on the punishment of insulting the Prophet. Our aim is to determine the punishment given to the person who insults the Prophet in Islamic law.

Keywords: Prophet Muhammad, Insulting, Punishment.

A. GİRİŞ

Her inanç mensubunun inandığı ve mukaddes saydığı değerleri mevcuttur. Bunlara mukaddes veya kutsal değerler diyebiliriz. Müslümanın da kutsal değerleri vardır. Bu çalışmada Müslümanların mukaddes değerlerinden biri olan Hz. Peygamber'e hakaretin cezası konu edinilmiştir. İslâm hukukunda bu meseleye nasıl yaklaşıldığı, özellikle dört mezhebe mensup İslâm âlimlerinin görüşlerine yer vermek suretiyle ele alınmıştır. Bu yapılırken günümüz hukukunun meseleyi ele alış tarzına da yer verilmiştir. Burada konuya giriş olarak hakaret ve ceza kavramları ele alınacaktır.

* Bu makale, "İslam Hukukunda Hz. Peygamber'e Hakaret Suçu ve Cezası" (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018) isimli basılmamış doktora tezimizden istifade ile hazırlanmıştır.

** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, h03b03y@hotmail.com

1. Hakaret Kavramı

Hakaret, Arapça kökenli olan ve zillet anlamına gelen “حقر” kelimesinden türetilmiştir. Hakaret, “bir şeye veya bir kimseye yönelik küçültücü söz ve davranış” anlamına gelir.¹ “Hakaret” kelimesi Türkçe’de de aynı anlamda kullanılmaktadır.²

Hakaret suç kabul edilen bir fiil olmasından dolayı ceza hukukunda özel olarak incelenmiştir. Türk Ceza Kanunu’nun 125. maddesinin birinci fıkrasında “hakaret” şöyle tanımlanmıştır: “Bir kimseye onur, şeref ve saygınlığını rencide edebilecek nitelikte somut bir fiil veya olgu isnat etmek veya sövmek suretiyle bir kimsenin onur, şeref ve saygınlığına saldırmaktır.”³ Tanımda geçen “şeref” kavramı bir kimseye verilen mânevî değerlerin bütününe ifade eder.⁴ Isnat edilen fiilin somut olarak kabul edilebilmesi için yer, zaman, konu ve kişiye ilişkin bir kısım tamamlayıcı unsurlar içermesi gerekir.⁵ Bir kimseye “sen şu kişinin dükkânından zînet eşyası çaldın” dediğinde bu ifade kişi, yer ve fiile ilişkin somut bir takım unsurlar içerdiği için hakaret suçunu oluşturur. “Rencide edebilecek nitelikte” den maksat, mağdura yönelik isnadın toplumun büyük bir kesimi tarafından aşağılayıcı, onur ve şerefini küçük düşürücü olarak görülmesidir.⁶

Fıkıh literatüründe Hz. Peygamber’e hakaret Türkçe’de sövme anlamına gelen “sebb” ve “şetm” kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bazı fakihler sebbin iftira, aşağılama ve kusur isnat etmeyi de içeren bir kavram olduğunu ifade etmişlerdir. Yine sebb ve kazf kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı da olmuştur.⁷ Türkçe’de “ağır ve kötü söz söyleme, ırza ve namusa dokunan ayıp ve çirkin ifadeler kullanma, küfretme” anlamına gelen sövme fiili hakaretin kapsamına girmektedir. 765 sayılı mülga Türk Ceza Kanunu’nda hakaret ve sövme fiilleri iki

¹ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2. Bsk., Beyrut: Dâru Sâdır, 1994, “hkr” md., IV, 207.

² *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005, s. 830.

³ 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu, Madde 125, <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html>, Erişim tarihi: 19 Kasım 2018.

⁴ Ahmet Kılıçoğlu, *Şeref Haysiyet ve Özel Yaşama Basın Yoluyla Saldırlardan Hukuksal Sorumluluk*, Ankara: AÜHF Döner Sermaye İşletmesi Yayınları, 1993, s. 61.

⁵ Osman Yaşar, *Uygulamada ve Öğretide Asliye Ceza Davaları*, Ankara: Âdil Yayınevi, 1997, s. 687.

⁶ Mustafa Özen, “Hakaret Suçu ve İnternet Yoluyla İşlenmesi”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, sy: 75, 2008, s. 95.

⁷ Mehmet Boynukalın, “Sövme”, *DİA*, XXXVII, 397.

ayrı suç türü olarak düzenlenmiş ve sövme fiillerine daha az ceza öngörülmüştü. 5237 sayılı TCK' da bu ayrıma son verilerek sövme fiilleri hakaret suçunun bir işleniş biçimi olarak düzenlenmiştir. TCK'nın 125. maddesine göre hakaret suçunun kişinin dinî, siyasî, içtimaî, felsefî inanç, düşünce ve kanaatlerini açıklamasından, değiştirmesinden, yaymaya çalışmasından, mensup olduğu dinin emir ve yasaklarına uygun davranmasından dolayı veya mensup bulunduğu dine göre kutsal sayılan değerlerden bahisle işlenmesi cezayı ağırlaştırıcı sebeplerdir.⁸

2. Ceza Kavramı

Arapça olan ceza kelimesi lügatte, iyilik veya fenalık karşılığında verilen ivaz ve mükâfat, ecir anlamına gelmektedir.⁹ Terim olarak ise “Şâri'in emir ve yasaklarına uymama sonucu, toplumun menfaati için kişiye uygulanması öngörülen, kararlaştırılmış bir müeyyide” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰ Günümüz hukukunda ise ceza şu şekilde tanımlanmıştır: “Suç işleyen şahsa, çeşitli yapıcı amaçları gerçekleştirmek için uygulanan ve esasında kişiyi mahrumiyetlere tâbi kılan bir müeyyidedir.”¹¹

B. HAKARET EDENDE ARANAN ŞARTLAR

İslam Hukuku'nda Hz. Peygamber'e hakaret eden şahsa ceza verilebilmesi için bu suçun fâilinde bazı şartlar aranır. Bu şartlar şunlardır:

1. Akıl

Akıllı olmak, kişinin sorumluluk yüklenebilmesinin şartıdır. Aklı olmayanın hitabı anlaması mümkün değildir. Bundan dolayı da hitabı anlamayan bir kişiye

⁸ Mehmet Boynukalın, “Sövme”, *DİA*, XXXVII, 397; Devrim Aydın, “Türk Ceza Kanununda Hakaret Suçu”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy: 2, 2013, s. 881. Hakaret suçu Türk Ceza Kanunu'nun sekizinci bölümünde şerefe karşı suçlar başlığı altında ele alınmıştır. Türk Ceza kanununda hakaret suçuna üç aydan iki yıla kadar hapis veya adli para cezası öngörülmüştür. Türk Ceza kanununda kutsal değerlere hakaret te suç sayılmış ve cezasının alt sınırının ise bir yıldan az olamayacağı belirtilmiştir. Bkz. Türk Ceza Kanunu, Madde 125, <https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html>, Erişim tarihi: 19 Kasım 2018.

⁹ Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, II, s. 300.

¹⁰ Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşriu'l-Cinâiyü'l-İslâmi*, Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabi, [t.y.], I, s. 609.

¹¹ Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Kısım*, İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1973, I, s. 8.

sorumluluk yüklenemez.¹² Çocuk ve akıl hastaları temyiz kuvvetine sahip olmadıkları için sorumluluk sahibi değildir.¹³

Kişinin cezaya ehil olmasını etkileyen bazı akıl hastalıkları devamlı olur ki buna “cünûn-ı mutbık” denir. Cünûn-ı mutbık, Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) göre en az bir ay süren akıl hastalığıdır. Tercih edilen görüş bu olmakla birlikte, Ebû Yûsuf’a (ö. 182/798) göre yılın yarıdan fazlasında devam eden, İmâm Muhammed’e (ö. 189/805) göre bir yıl süren delilik “cünûn-ı mutbık” dır.¹⁴ Bazı akıl hastalıkları ise geçici olur. Buna da “cünûn-ı muvakkat” denir. Her iki şekliyle de bu kişilerin hastalıkları devam ettiği sürece edâ ehliyetleri yoktur. Böyle kimseler mümeyyiz olmayan çocuk hükmünde olduklarından Hz. Peygamber’e hakaret etmeleri durumunda kendilerine bir ceza uygulanamaz. Akıl hastalıkları devamlı olmayıp geçici olanların ise nöbet aralarında temyiz güçleri bulunduğundan o andaki bütün tasarrufları geçerlidir.¹⁵ Tasarrufları geçerli olunca, suç olan söz ve fiillerine ceza uygulanır.

2. Bulûğ

Kişinin hukuki hükümlere muhatap olup olmaması dört dönemde ele alınmaktadır. Bu dönemler cenin, küçüklük, temyiz ve bulûğ dönemleridir. Cenin dönemi kişinin ana karnındaki devresidir. Küçüklük dönemi, doğumla başlayıp yedi yaşına kadar geçen devredir.¹⁶ Ceninin ve mümeyyiz olmayan çocuğun cezaî sorumluluğu yoktur. Ceza ehliyeti açısından mümeyyiz çocuk ta, mümeyyiz olmayan çocuk gibi değerlendirilmiş ve bulûğdan önce işlemiş olduğu suçlara cezaî açıdan herhangi bir yaptırım uygulanmamıştır. Cezaî ehliyet için temyiz gücünün başlaması yeterli görülmemiş ve bunun için ergenlik çağı sınır olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’in “Üç kişiden kalem kaldırılmıştır. Ergenlik çağına gelinceye kadar çocuk...”¹⁷ ifadesi çocuğun cezaî sorumluluğunun

¹² Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, [t.y.], IV, s. 229.

¹³ Üdeh, *et-Teşrî*, I, s. ۳۹۳.

¹⁴ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996, I, s. ۵۹۸.

¹⁵ Mustafa Uzunpostalcı, “İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, s. 75.

¹⁶ Zekiyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 297.

¹⁷ Tirmizî, *Hudûd* 1; İbn Mâce, *Talâk* 15.

bulunmadığını ortaya koymaktadır.¹⁸ Buradan hareketle, gerek mümeyyiz olmayan, gerekse mümeyyiz olan çocuğun hakaret suçunu işlemesi durumunda kendisine cezaî mahiyette bir müeyyidenin uygulanmayacağı açıktır. Cezaî sorumluluğu tespitinde fâilin suçu işlediği tarihteki yaşı esas alınır.¹⁹ Buna göre bir kimsenin çocukken işlediği hakaret suçunu bâliğ olduktan sonra ikrar etmesi durumunda kendisine ceza uygulanmaz.

Biyolojik ergenlik demek olan bulûğ, kişinin çocukluk döneminden çıkıp yetişkin insanlar grubuna katıldığı dönemi ifade eder.²⁰ Bulûğun alt sınırı kız çocuklarında dokuz erkek çocuklarında ise on iki yaş olarak belirlenmiştir. Erkeğin bulûğa ermesi ihtilam olmasıyla, kızın bâliğa olması ise hayız görmesiyle olur. Bulûğun ihtilamla sabit olduğunda ittifak bulunmakla beraber, on beş yaşına geldiği halde ihtilam olmayan kişinin bâliğ olup olmamasında ihtilaf edilmiştir. İmâmeyn ve Cumhur'a göre kişi on beş yaşını bitirip bulûğ alâmetleri görülmediği takdirde yaşına itibar edilerek bâliğ olmuş sayılır. Ebû Hanîfe ise, erkek için on sekiz, diğer rivâyette on dokuz, kız için ise on yedi yaşı, bulûğ için son sınır kabul etmektedir.²¹ Bulûğun edâ ehliyetini kazanmada tek başına yeterli olmayacağı açıktır. Aksini gösteren bir delil olmadıkça kişi akıl ve bulûğla kural olarak tam edâ ehliyeti kazanır. Bunun nedeni bulûğla birlikte kişinin akli yetişkinlik kazandığının varsayılmasıdır. Bunun anlamı kişinin hakları kullanmaya, sözlü, yazılı ve fiilî işlemleri bizzat yapmaya, dinî ve içtimâî mükellefiyetlere muhatap olmaya ve cezaî sorumluluk taşımaya ehil hâle gelmesidir.²² Dolayısıyla bâliğ olan bir kişi Hz. Peygamber'e hakaret etmesi durumunda cezalandırılmayı hak etmektedir.

3. Kasıt

Kasıt fâilin suç teşkil eden hakaret eylemini bilerek ve sonucunu isteyerek yapmasını ifade eder. Hakaret suçu kasten işlenebilen suçlar arasındadır. Buradaki kasıttan maksat genel kasıt olup, fâilin davranışının mağdurun onur, şeref ve

¹⁸ M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Basım, 1996, s. 189.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990, VI, s. 5.

²⁰ Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *DİA*, X, 537.

²¹ Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Süfi el-Bâriî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ, [t.y.], V, s. 203.

²² Bardakoğlu, "Ehliyet", X, 537.

saygınlığını zedeleyebileceğini bilmesi ve bunu istemesidir.²³ İslâm Hukuku bir fiilin hukuki sonuç doğurmasında kasıt unsurunu esas almıştır. Bundan dolayı akıl hastası, gayr-ı mümeyyiz küçük, tam ikrah altındaki şahıs gibi iradeleri hukuken yok sayılan kimselerin kasıt geçersiz sayılmıştır.²⁴ Kasıt geçersiz sayılan kimselere, Hz. Peygamber'e hakaret etmeleri durumunda bir ceza uygulanmaz.

Hz. Peygamber'e hakaret, kastın karşıtı olarak kullanılan hata ile veya şaka yoluyla gerçekleşebilir. Hata eden kişinin uhrevî sorumluluğunun bulunmadığı kabul edilmektedir. Dünyevî hükümler açısından ise hata, müktesep ehliyet ârizaları arasında yer almaktadır. Usulcülerin çoğunluğuna göre hata eden tıpkı unutan ve uyuyan gibi sorumlu değildir. Mükellef olmadığı noktasından hareketle tıpkı çocuk, mecnûn ve uyuyan gibi hata edenin de kural olarak tam bir cezaî sorumluluğu yoktur. Nitekim İslâm hukukçuları, "Hatâen yaptıklarınızdan dolayı size bir vebal yoktur, fakat kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır"²⁵ âyetinden hareketle hata eden kimsenin mâzur olduğunu, had ve kısasın kendilerine uygulanamayacağını söylemişlerdir.²⁶ Dolayısıyla hatâen Hz. Peygamber'e hakaret eden kimseye had cezası uygulanmaz. Ta'zîr cezası ise yetkili kişilerin uygun görmesine bağlıdır.

Allah'a, peygamberlerine, meleklerine, dinine ve kitaplarına hakaret etmenin küfrü gerektirdiği konusunda ittifak edilmiştir. Hakaret içeren sözlerin veya fiillerin ciddi ya da şaka yollu ortaya konması arasında bir fark yoktur. Neticesini kastetmemiş olsa bile, bu yolla söylenen sözler en azından kutsal değerlerle alay etmek demektir ki bu da kişinin küfrünü gerektirir. Bu konu ile ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: "Şâyet kendilerine (niçin alay ettiklerini) sorsan, "Biz sadece lafa dalmıştık ve aramızda eğleniyorduk" derler. De ki: "Allah'la, onun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?" Boşuna özür dilemeyin! Çünkü siz, iman ettikten sonra küfrünüzü açığa vurdunuz. İçinizden (tövbe eden) bir zümreyi affetsek bile, suçlarında ısrar etmeleri sebebiyle, diğer bir zümreye azap edeceğiz."²⁷ Bu âyet gösteriyor ki, inanan bir kimsenin, inancının esasını teşkil eden unsurları hafife alan sözleri kendisini inkâra götürmektedir. Çünkü bu

²³ Devrim Aydın, "Türk Ceza Kanununda Hakaret Suçu", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, S. 2, s. 896.

²⁴ Ali Şafak, "Kasıt", *DİA*, XXIV, 560.

²⁵ 33/Ahzâb 5.

²⁶ H. Yunus Apaydın, "Hata", *DİA*, XVI, 439.

²⁷ 9/Tevbe 65-66.

konuda şaka yollu da olsa, bir şeyler söylemek o şekilde söyleme isteğinin neticesidir. Bu şahıs o sözleri kendi iradesiyle söylemiştir.²⁸

4. İhtiyar

İhtiyar, kişinin bilinçli olarak ve gönül rızasıyla birkaç şey arasından birini seçmesini ifade eder. İhtiyar kelimesinin irade, rıza ve ikrah gibi kavramlarla bağlantısı vardır. İrade, kişinin bir fiile yönelmesi ve harekete geçme gücü olarak tanımlanır. Hanefiler, rıza ve ihtiyarın farklı anlam ve sonuçları bulunan iki ayrı kavram olduğunu öne sürerken, Cumhur, rıza-ihiyar ayırımı yapmayı bunların aynı anlama delâlet ettiklerini savunmuşlardır. Hanefiler'e göre ikrahta bazen rıza bulunmasa da ihtiyar bulunabilir. Cumhur ise rıza ile ihtiyarın arasını ayırmaz. Onlara göre mükrehin, zorlandığı şeye rızası olmadığı için ihtiyarı da yoktur.²⁹ Hanefiler ihtiyarı, fâilin gücü dâhilinde olup varlık ve yokluk ihtimali olan bir şeye bu iki ihtimalden birini tercih ederek yönelmesi şeklinde tanımlarlar.³⁰ İhtiyar kelimesiyle bağlantılı diğer bir kavram ise ikrahtır. İkrahtır, cebir kullanarak kişiyi rıza göstermeyeceği bir söz veya davranışa zorlamaktır. Hanefiler ikrahi, kuvvetine ve tasarruflara etki derecesine göre ikrâh-ı mülci ve ikrâh-ı gayr-i mülci olmak üzere ikiye ayırırlar.³¹

Hakaret edenin ihtiyar sahibi olması gerekir. Bu kişi, tam ikrah altında ise hakaretine herhangi bir ceza uygulanmaz. Hz. Peygamber'e hakaret, kişinin küfrünü gerektirdiği için bu mesele tam ikrah altında söylenen küfür lafızlarına benzetilebilir. Hanefiler'e göre tam ikrah, Cumhur'a göre ise ikrah altında söylenen küfür lafızları kişinin küfrünü gerektirmez. Bunun delili Ammâr b. Yâsir (r.a.) hakkında nâzil olan şu âyettir: "Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır."³² Rivâyete göre

²⁸ Mustafa Uzunpostalcı, "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler", *İHAD*, S. 9, s. 96.

²⁹ M. Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998, s. 373.

³⁰ H. Yunus Apaydın, "İhtiyar", *DİA*, XXI, 575.

³¹ İkrâh-ı mülci; öldürme, sakat bırakma gibi ağır bir zararı içeren cebir ve tehdit olup bu tür ikrah rızayı yok eder ve ihtiyarı bozar. Böyle bir ikrah, aynı zamanda zaruret halinin de sebeplerinden biridir. İkrâh-ı gayr-i mülci ise kısa süreli hapis, dayak, malı itlaf gibi ikinci derece ağırlıkta zararları içeren cebir ve tehdittir. Bu çeşit ikrah rızayı ortadan kaldırır, fakat ihtiyarı bozamaz. Bkz. Ali Bardakoğlu, "İkrahtır", *DİA*, XXII, 33.

³² 16/Nahl 106.

müşrikler Ammâr'ı tehdit ederek Hz. Peygamber'in getirdiği şeyleri inkâra zorlamışlar, o da söylenenleri yapma durumunda kalmıştır. Ammâr, Rasûlullah'a (a.s.) geldiğinde, "Arkanda ne vardı?" diye sormuş, o da: "Şer vardı yâ Rasûlallah, sana kötü söz söyleyip onların putlarını övmedikçe beni serbest bırakmadılar." dedi. Rasûlullah: "Kalbini nasıl buluyorsun?" diye sorunca, Ammâr: "İmanla dolu." diye cevapladı. Bunun üzerine Rasûlullah: "Bir daha yaparlarsa sen de aynısını yap" buyurdu.³³ Aynı durum Hz. Peygamber'e hakaret için de söz konusudur. Hz. Peygamber'e hakaret tam ikrah altında gerçekleştiriliyorsa bu, kişinin küfrünü gerektirmez. Kişi, tam ikrah altında ihtiyar sahibi olmadığı için hakaret suçu gerçekleşmiş olmaz. Suç gerçekleşmediği için de bu kişiye herhangi bir ceza uygulanmaz. Hanefiler'e göre Hz. Peygamber'e hakaret nâkıs ikrah altında gerçekleştiriliyorsa, kişinin ihtiyarı bulunduğu için hakaret suçunun oluştuğu söylenebilir.

C. HAKARET SUÇUNUN TESPİTİ

Hakaret suçunun tespiti, kişinin hakaret ettiğini itiraf etmesiyle veya tanıkların kişinin hakaret ettiğine dair şahitlikte bulunmalarıyla gerçekleşir.

1. Hakaret Edenin İtirafı

İtiraf, "kişinin kendi aleyhine, bir başkasına ait hakkı haber vermesi" şeklinde tanımlanır. İtiraf kelimesi ikrarla eş anlamlı olmakla birlikte, ikrar daha ziyade borçlar, aile, miras gibi medeni hukuk alanında, itiraf ise ceza hukuku alanında kullanılmaktadır. İtiraf günümüz ceza hukukunda "sanığın kendine yapılan isnadı kabul etmesi" veya "suçun işleyen tarafından açıklanması" olarak ifade edilir. İtiraf sanığın iradesiyle gerçekleştiği için onun hakkında tereddütten uzak bir bilgi içerir ve yargılamayı sonuçlandırıcıdır. İtiraf bu yönüyle en kuvvetli ispat vasıtası sayılmaktadır. Ancak bu durum, itirafın isnat edilen olayın meydana gelmesi hakkında kesin bilgi içerdiği anlamına gelmemektedir. Çünkü itiraf ihbar grubunda yer alan bir tasarruf olduğundan doğrulanması da yalanlanması da mümkündür. Bundan dolayı kesin bilgi kaynağı olarak görülemez. İtirafın baskıdan veya yanılmadan kaynaklandığının anlaşılması, halin delâleti ve olayın itirafın doğruluğuna imkân vermemesi gibi durumlarda itirafa itibar edilmez. Fakihlerin çoğunluğu, itirafa binaen bir cezanın verilebilmesi için dâvanın açılmasını, itirafın mahkeme huzurunda ve sözle yapılmasını gerekli görmektedir.

³³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-Azîm*, Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa Baz, 1998, VII, s. 2304.

İtirafın bilinçli ve hür iradeyle yapılması, her türlü şâibeden de arındırılması gerekmektedir.³⁴

Fakihler itirafın nisâbı ve itiraftan dönmenin cevazı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Fakihlerin çoğunluğu kul hakkı alanına giren suçlarda itiraftan dönmenin câiz olmadığı görüşündedir. Allah hakkı kapsamına giren suçlarda itiraftan vazgeçme hususunda ise fakihlerin çoğunluğu itiraftan dönmenin câiz olduğunu söylemişlerdir. Saïd b. Cübeyr, (ö. 94/713) Hasan-ı Basrî, (ö. 110/728) Osman el-Bettî, (ö. 143/760) İbn Ebî Leylâ, (ö. 148/765) Ebû Sevr (ö. 240/854) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi âlimler ise hangi hakla alâkalı olursa olsun itiraftan dönmenin câiz olmadığını ifade etmişlerdir.³⁵

2. Şahitler

Şahit kavramı “bir olaya veya duruma tanık olan veya tanıklık eden kişiyi” ifade etmektedir. Şahitlik ise “bir kimsenin hazır bulunup görmek veya duymak suretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi” şeklinde tanımlanır.³⁶ Şahitliğin iki aşaması vardır. Bunlardan biri tahammül, diğeri ise edâdır. Tahammül, şahitlik edeceği olayı kişinin ihtiyarî bir sebeple bilmesini ifade eder. Edâ ise, şahidin şahit olduğu olayı hâkime bildirmesidir. İslâm âlimleri konuyla alâkalı âyet ve hadislerden hareketle şahitliğin farz olduğunu ve dâvacının talep etmesi durumunda şahitlikten kaçınma hakkının bulunmadığını söylemişlerdir. Normalde dâvacının şahitlik için talepte bulunması şarttır. Ancak dâvacının şahidin varlığından haberi olmayıp hakkının zayi olmasından korkulması durumunda ve had suçlarında şahidin kendiliğinden şahitlik etmesi kabul edilmiştir.

Şahitlikte üç türlü nisabın bulunduğu söylenebilir. En yüksek şahitlik nisabı zina suçunun ispatında aranmaktadır. Çoğunluğa göre zina suçunun ispatında en az dört erkek şahit aranmaktadır. Zina dışındaki had suçları ile kısas suçunun ispatında iki erkek şahit yeterlidir. Ancak Hasan-ı Basrî ölüm cezası verilen suçların ispatında dört şahit aramaktadır. Hadler ve kısas dışındaki haklarda iki

³⁴ Ferhat Koca, “İtiraf”, *DİA*, XXIII, 461.

³⁵ Koca, “İtiraf”, XXIII, 462.

³⁶ H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *DİA*, XXXVIII, 278.

erkek ya da bir erkekle iki kadının şahitliği yeterli görülmüştür.³⁷ Fakihler şahitte bazı şartlar aramışlardır.³⁸

D. HAKARET SUÇU İÇİN ÖNGÖRÜLEN ASLÎ CEZALAR

İslam Hukuku'nda Hz. Peygamber'e hakaret eden bir kimse için öngörülen aslî cezalar ölüm cezası veya ta'zîr cezasıdır.

1. Ölüm Cezası

a. Müslümanın Hakareti:

Fakihlerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'e hakaret edenin cezasının ölüm olduğu görüşündedir. Bu görüşte olanların bir kısmı ise Hz. Peygamber'e hakaret eden kimsenin öldürülmesinde ittifak bulunduğunu söylemiştir. Bu âlimlerden bazıları Ebû Bekir İbn Münzir (ö. 318/930), Ebû Bekir el-Fârisî³⁹ (ö. 350/961) Ebû Süleyman Hattâbî (ö. 388/998), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İbn Teymiyye⁴⁰ (ö. 728/1328) ve Sübkî' (ö. 756/1355) dir.

Ebû Süleyman Hattâbî'den "Müslüman bir kimsenin Hz. Peygamber'e hakaret etmesi durumunda bu kişinin öldürülmesinin vâcip olduğu hususunda Müslümanlardan herhangi bir kimsenin ihtilaf ettiğini bilmiyorum" dediği nakledilmektedir.⁴¹ Kâdî İyâz Hz. Peygamber'e lânet eden, beddua eden, ona zarar vermek isteyen, makamına lâyık olmayan bir şeyi kınama yoluyla ona izâfe eden, alay ifade eden sözlerle onun yüce şahsiyetiyle oynayan, yalan sözlerle onu tâciz eden kimsenin de öldürüleceğini söylemiştir. Kâdî İyâz bu konuda sahâbe devrinden kendi zamanına kadar gelen bütün âlimlerin ve fetva imâmlarının ittifak ettiğini belirtmiştir.⁴² Hz. Peygamber'e hakaret eden kişi Müslümanca Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Sevrî (ö. 161/778) Kûfe Ehli ve Evzâî'ye (ö. 157/774) göre de öldürüleceği ifade edilmiştir.⁴³ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) oğlu Abdullah (ö.

³⁷ Apaydın, "Şahit", XXXVIII, 280.

³⁸ Bkz. Apaydın, "Şahit", XXXVIII, 282.

³⁹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl ala Şâtimi'r-Rasûl*, Suudi Arabistan: Hirsü'l-Vatani's-Suudî, 1983, s. 3.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 4.

⁴¹ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-Ta'rifi Hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988, II, 216; İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 1.

⁴² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 214.

⁴³ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 215.

290/903) babasından Hz. Peygamber'e hakaret eden kişinin boynunun vurulacağını nakletmiştir.⁴⁴ Bu rivâyette Müslüman ile kâfir arasında bir ayırım yapılmamıştır. Buradan Hz. Peygamber'e hakaret edenin Müslüman olması durumunda da İmâm Ahmed'e göre öldürüleceği sonucu çıkmaktadır. Hz. Peygamber'e hakaret eden Müslümanın öldürülmesi hakkında icmâ olduğunu belirten Sübkî, bu konuda İbn Hazm'ın naklettiği ihtilafa⁴⁵ itibar edilmeyeceği görüşündedir. Çünkü ona göre âlimlerden bu görüşte olan kimse yoktur. Sübkî sahâbenin de Hz. Peygamber'e hakaret eden kimsenin öldürülmesinde icmâ ettiklerini söylemektedir.⁴⁶

Bazı fakihlerden, Hz. Peygamber'e hakaret eden kişi bunu helâl görüyorsa kâfir olacağı, helâl görmüyorsa kâfir olmayıp fâsık olacağı nakledilmiştir.⁴⁷ Bu görüşe göre sövmeyi helâl görmeyen bir kişi kâfir olmayacağından dolayı öldürülmez kendisine ta'zîr cezası uygulanır. Hz. Peygamber'e hakaret eden kişinin öldürülmeyeceği görüşünde olan fakihlerin kimler olduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Bu durum bu görüşün çok zayıf olduğunu şeklinde anlaşılabilir.

Hz. Peygamber'e hakaret eden kişi Müslüman kadın ise, âlimlere göre bunun hükmü erkeğin hükmü gibidir. Bu konuda Ebû Hanîfe farklı düşünmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'e hakaret eden Müslüman kadın tövbeye davet edilir. Tövbe

⁴⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâil*, 1.Bsk., Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981, s. 431.

⁴⁵ İbn Hazm, Hz. Peygamber'e hakaret eden kişinin hükmü hakkında âlimlerin ihtilaf ettiklerini zikretmiştir. Bir kısmı Hz. Peygamber'e hakaretin küfrü gerektirmediğini söylerken, diğerleri ise küfrü gerektirdiğini söylemişlerdir. İbn Hazm, arkadaşlarının bu konuda tevakkuf ettiğini belirtmektedir. İbn Hazm her iki görüşün delillerine yer verdikten sonra Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Allah'ın âyetlerine söven, onlarla alay eden kimsenin kâfir olacağını ve kendisine mürtedin hükmünün uygulanacağını söylemiştir. İbn Hazm, Allah'a (dolayısıyla Peygamber'e) sövmenin küfrü gerektirmediği görüşünün Cehmiyye ve Eş'ariyye'ye ait olduğunu, onlara göre küfrü ilânın küfür olmadığını, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, [t.y.], XII, s. 431-438. İbn Hazm'ın Eş'arî mezhebine atfen söylediği bu görüşler doğru değildir. Zira Eş'arî mezhebine göre iman söz ve ameldir. Küfür lafızlarını söylemek kişinin küfrünü gerektirir. Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: [y.y.], 1980, s. 293; İbn Sübkî, *Tabakîtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Kahire: Dâru Hicr, 1992, I, s. 91.

⁴⁶ Ebû'l-Hasen Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî, *es-Seyfü'l-Meslûl alâ men Sebbe'r-Rasûl*, 1. Bsk., Amman, Dâru'l-Feth, 2000, s. 122.

⁴⁷ Sübkî, *es-Seyfü'l-Meslûl*, s. 131.

etmese dahi öldürülmez, İslâm'a icbar edilir.⁴⁸ Hanefî mezhebine mensup olup Hz. Peygamber'e hakaret eden Müslüman kadının öldürüleceğini söyleyenler, irtidat eden kadının öldürülmeyeceği, İslâm'a icbar edileceği hükmünden, Hz. Peygamber'e hakaret eden Müslüman kadını istisna etmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'e hakaret etmek suretiyle mürted olan kadının hükmü, sihir yapmak suretiyle mürted olan kadının hükmü gibidir ki, bu da öldürülmesidir.⁴⁹ Hz. Peygamber'e hakaret eden Müslüman kadının öldürüleceğini söyleyenler, bu cezanın iki sebepten dolayı düşmeyeceğini belirtmişlerdir. Birincisi, ceza had olduğundan dolayı tövbeyle düşmez. İkincisi ise Hz. Peygamber'e hakarete kul hakkı bulunmaktadır. Bu bakımdan kazif haddi gibidir, tövbeyle düşmez. İrtidatta kul hakkı bulunmadığından ondan ayrılır. Bazı Hanefî âlimler Hz. Peygamber'e hakaret eden kadının öldürülmemesine gerekçe olarak Hz. Peygamber'in kadınların öldürülmesini yasaklamasını⁵⁰ söylerler. Onlara göre bu öldürülmeme hükmüne yaşlılar, din adamları, gözleri görmeyen, kötürüm, eli kesik, ma'tûh gibi özür sahipleri de dâhildir.

b. Zimmînin Hakareti:

Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin naklettiğine göre hakaret edenin zimmî olması durumunda İmâm Mâlik şöyle demiştir: Yahudi ve Hristiyanlar'dan bir kimse Hz. Peygamber'e (a.s.) hakaret ederse Müslüman olmadığı sürece öldürülür. İmâm Ahmed'de aynı görüştedir. İmâm Şafii'ye göre Hz. Peygamber'e (a.s.) hakaret eden zimmî öldürülür ve kendisinden zimmet düşer. Ebû Hanîfe'ye göre ise Hz. Peygamber'e hakaret eden zimmî öldürülmez çünkü içinde buldukları şirk hali daha büyüktür.⁵¹ Tahâvî, (ö. 321/933) *Muhtasar* isimli eserinde zimmî olan bir kimsenin Hz. Peygamber'e hakaretiyle zimmet ehli olmaktan çıkmayacağını, kendisine bir daha Hz. Peygamber'e saygısızlık yapmamasının emredileceğini,

⁴⁸ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, [t.y.], s. 199.

⁴⁹ Muhammed Hâşim b. Abdilgâfûr es-Sindî, *es-Seyfü'l-Celi alâ Sâbbi'n-Nebi*, Küveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2016, s. 146.

⁵⁰ Rivâyet olduğuna göre "Rasûlullah'ın (a.s.) gazvelerinden birinde öldürülmüş bir kadın bulundu da Hz. Peygamber kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladı." Buhârî, Cihad 146; Müslim, Cihad 8.

⁵¹ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, 1. Bsk., Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932, III, s. 295.

tekrar böyle bir şey yapması durumunda ise öldürülmeyip te'dip edileceğini söylemiştir.⁵²

Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre Hz. Peygamber'e hakaret eden zimminin ahdinin bozulmayacağını, kendisinin öldürülmeyeceğini ancak ta'zîr cezasının uygulanacağını söyleyen İbn Teymiyye, Hanefî mezhebinde siyaseten katl diye bir esasın olduğunu, buna göre devlet başkanının bir maslahat görmesi durumunda suçluya ölüm cezası verebileceğini belirtmektedir. İbn Teymiyye, Hanefî mezhebinin usul ve kaidelerine göre keskin olmayan bir aletle adam öldürme ve ön tarafı dışında cinsî yakınlıkta bulunma gibi suçları işleyen kimselerin öldürülmediğini ancak böyle suçları tekrar yapan kimseyi hükümdarın öldürmesinin onlara göre câiz olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde hükümdarın lüzum görmesi halinde, tayin olunan had üzerine ziyadede bulunabileceğini belirten İbn Teymiyye, Hanefîler'in Peygamberimiz ve ashâbı tarafından vârit olan ve bu gibi fena fiilleri işleyen kimselerin öldürüleceğine dair rivâyetleri, hükümdarın lüzum görmesi üzerine hamlettiklerini ve buna "siyaseten katl" adını verdiklerini ifade eder. Hâsılı cinsinde öldürmenin meşrû olduğu kötü fiilleri tekrar işleyen kimseleri hükümdarın ta'zîr cezası olarak öldürmesinin câiz olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, bundan dolayı Hanefîler'in ekser ulemâsının Hz. Peygamber'e sürekli dil uzatan zimminin yakalandıktan sonra Müslüman olsa bile öldürülmesine fetva verdiklerini belirtir.⁵³ İbn Âbidîn, İbn Teymiyye'nin "yakalandıktan sonra Müslüman olsa bile öldürülür" ifadesini Hanefîler tarafından açıklayan bir zatı görmediğini ancak onun bunu Hanefîler'in mezhebinden naklettiği için kendisine itimat edileceğini söylemiştir.⁵⁴

Hanefî bir âlim olan Zemahşerî, (ö. 538/1144) Tevbe Sûresi'nin on ikinci âyetini tefsir ederken şöyle denildiğini nakleder: Zimmî olan biri İslâm dinine açık bir ta'nda bulunursa öldürülmesi câiz olur. Çünkü ahdi ta'n etmemesine bağlıdır. Ta'n ettiğinde ahdi bozulur ve zimmetten çıkar.⁵⁵

⁵² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Mısri et-Tahâvi, *el-Muhtasar*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986, s. 262.

⁵³ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 11.

⁵⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimeşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 2. Bsk., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992, IV, s. 215.

⁵⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, II, s. 251.

İbn Âbidîn, (ö. 1252/1836) Aynî'nin (ö. 855/1451) Peygamber'e dil uzatan zimmînin öldürüleceği görüşünü nakleder.⁵⁶ İbn Nüceym, (ö. 970/1563) Aynî'den nakledilen bu sözün rivâyette aslının bulunmadığını belirtmiştir.⁵⁷ İbn Âbidîn, Hayreddin Remlî'nin (ö. 1081/1671) İbn Nüceym'e şöyle karşılık verdiği nakletmiştir: "Zimmînin ahdinin bozulmamasından öldürülmemesi lâzım gelmez. Bütün fukaha bu sebepten zimmînin ta'zîr ve te'dip edileceğini söylemişlerdir. Bu ise başkasını böyle fena bir fiili işlemekten men etmek için Peygamberimiz'e dil uzatan zimmînin öldürülmesinin câiz olduğuna delâlet eder. Çünkü günah büyük olduğunda böyle bir günahı işleyen kimsenin ta'zîr cezası olarak öldürülmesi câiz olur."⁵⁸ İbn Âbidîn eserinde, İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) da bu konuda Aynî'ye tâbi olduğunu belirtir. İbn Hümâm açıktan Hz. Peygamber'e hakaret eden veya Allah'a çocuk isnat etmek gibi inancının gereği olmayacak şekilde, O'nun hakkında uygun olmayan yakıştırmalarda bulunan zimmînin öldürüleceğini ve ahdinin de bozulacağını söylemiştir. Bunları açıktan yapmayıp gizlediğine muttali olunursa ahdinin bozulmayacağını ve öldürülmeyeceğini belirtmiştir.⁵⁹ İbn Nüceym, İbn Hümâm'ın talebesi Kasım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *Fetâvâ* adlı eserinde mezhebe muhalif olduğu için bu konuda hocasının görüşüyle amel etmediğini, mezhebe uymanın vâcip olduğunu ondan aktarmaktadır.⁶⁰ İbn Âbidîn, Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *Ma'rûzât* isimli eserinde, zimmînin Hz. Peygamber'e dil uzatmayı âdet edinmesi durumunda, öldürülmesini söyleyen İmâmların kavliyle amel edilmesine dair sultanın emrinin vârit olduğunu ve Ebussuûd Efendi'nin bununla fetva verdiği söylemiştir.⁶¹ İbn Âbidîn sonuç olarak Hz. Peygamber'e hakaret eden zimmînin hadden değil de ta'zîren öldürülmesinin câiz olduğunu, zimmînin öldürülmesi görüşünün mezhebe muhalif olmadığını ifade etmiştir.⁶²

⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, s. 215.

⁵⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, 2010, V, s. 125.

⁵⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, 215.

⁵⁹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadir li'l-Âcizi'l-Fakîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010, VI, s. 62.

⁶⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, V, s. 125.

⁶¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, s. 215.

⁶² İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-Vülâti ve'l-Hükkâm ala Ahkâmi Şâtîmi Hayri'l-Enâm*, 1. Bsk., Kahire: Dâru'l-Âsâr, 2007, s. 107.

Kâdî İyâz (ö. 544/1149) şöyle demektedir: Zimmî bir kimse Hz. Peygamber'e sarâhaten veya işaretle hakaret eder ya da peygamberin şanına leke getirecek bir şekilde konuşur yahut kendisinin küfrüne sebep olan husustan başka bir şekilde Hz. Peygamber'i vafeder de, kendisine İslâmiyet'i kabul etmesi teklif edildiği halde kabul etmezse, bu kimsenin öldürülmesi hususunda âlimler arasında ihtilaf meydana gelmemiştir. Çünkü zimmet veya ahit ona Hz. Peygamber'e hakaret etmesi için verilmedi. Bu, Ebû Hanîfe, Sevrî ve Kûfe ehlerinden o ikisini takip edenlerin dışındaki âlimlerin görüşüdür. Bu âlimlere göre ise öldürülmez çünkü içinde buldukları şirk daha büyüktür, ancak böyle bir kimse te'dib ve ta'zir edilir.⁶³

Muhammed b. el-Mevvâz (ö. 269/883) İmâm Mâlik'in şöyle dediğini nakletmiştir: Kâfir veya Müslümanlardan biri, Hz. Peygamber'e ya da diğer peygamberlerden birine hakaret ederse öldürülür, tövbesi de kabul edilmez. İmâm Mâlik Müslüman olan kâfiri bu hükümden istisna etmiştir.⁶⁴ Muhammed b. Sahnûn, (ö. 256/870) zimmînin dininde peygambere hakaret etmek, O'nu tekzip etmek mübah olduğu halde sen, Hz. Peygamber'e hakaretinden dolayı onun ölümüne hükmettin denmesi durumunda şöyle cevap veririz demiştir: "Eman için kendisiyle yapılan sözleşmede bu hak ona verilmemiştir. Aynı şekilde bizi öldürmesine ve mallarımızı gasp etmesine de izin vermedik. Her ne kadar onun dininde bizi öldürmesi helâl olsa da, bizden birini öldürdüğü zaman biz de onu öldürürüz. Aynı şekilde Hz. Peygamber'e hakaretini izhar ettiğinde de onu öldürürüz."⁶⁵

Hanbelî Mezhebi'nde Peygamber'e hakaret eden zimmînin öldürüleceği hakkında müteahhir ve müteahhir ulemâ hemfikirdir. Ancak Hulvânî, (ö. 505/1111) Hz. Peygamber'e hakaret eden kişinin zimmî olması durumunda öldürülmemesinin muhtemel olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Sübkî, Hulvânî'nin bu görüşünün hatalı olduğunu söylemiştir. O, Hulvânî'nin bu sözünün bütün Hanbelî âlimlerin görüşlerine aykırı olduğunu belirtmekle kalmamış, Şafîî ve Mâlikî mezheplerinde de bu görüşün bulunmadığını söylemiştir.⁶⁷ Ahmed b. Hanbel'e Hz. Peygamber'e hakaret eden zimmet ehli hakkında sorulmuş, İmâm

⁶³ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, s. 263.

⁶⁴ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, s. 264.

⁶⁵ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, s. 265.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. ۷.

⁶⁷ Sübkî, *es-Seyfü'l-Meslûl*, s. 239.

Ahmed'de beyine getirilirse öldürüleceğini söylemiştir.⁶⁸ İbn Teymiyye, sahâbenin, tâbiinin, Mâlik ve Ahmed gibi fakihlerin Hz. Peygamber'e hakaret eden kimsenin öldürülmesiyle alâkalı ifadelerinin mutlak olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla hakaret edenin Müslüman veya muâhid olması, sövmeyi tekrar etmesi veya etmemesi arasında da bir fark bulunmamaktadır.⁶⁹

İmâm Şafîî, devlet başkanının isterse, cizye vermeleri için gayri Müslimlerle sulh sözleşmesi yapabileceğini söylemiştir. Sözleşmede uymaları gereken şartları zikrettikten sonra zimmilerden birinin Muhammed'i (a.s.) Allah'ın kitabını veya O'nun dinini anmaması gerektiği şekilde anması durumunda o kimseden Allah'ın, müminlerin emîrinin ve tüm Müslümanların zimmetinin düşeceğini, kendisine verilen emanın bozulacağını, malının ve kanının müminlerin emîrine helâl olacağını belirtmiştir.⁷⁰ Kiyâ el-Herrâsî, (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinde Tevbe Sûresi'ndeki "Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa, küfrün elebaşlarıyla savaşın. Çünkü onlar yeminlerine riâyet etmeyen kimselerdir. Umulur ki, vazgeçerler." âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: "İmâm Şafîî'ye göre muâhid İslâm dinine dil uzatırsa, Hz. Peygamber'e hakaret ederse onunla savaşmak ve onu öldürmek helâldir."⁷¹

Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) bir zimmînin Allah'ı, O'nun kitabını, dinini ya da peygamberini şanlarına lâyük olmayan bir şekilde anmasıyla zimmetinin bozulmayacağını ama kendisine had cezasının uygulanacağını, haddin ise ölüm olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah'a ve peygamberine hakaret etmek ölüm cezasını gerektirir.⁷²

Nasr b. İbrahim el-Makdisî'nin (ö. 490/1096) şöyle dediği nakledilmektedir: "Şafîî âlimlerinden bir kısmı zimmînin Allah'a, kitabına, dinine ve Peygamberi Muhammed'e (a.s.) uygunsuz sözler söylememesinin gerekliliği akitte açıkça belirtilmelidir" demişlerdir. Akitte açıkça belirtilen bir şarta zimmî muhalefet ederse zimmet bozulur. Çünkü Allah'a, kitaba, dine ve peygambere uygunsuz sözler söyleme suçu, akdi bozan Müslümanlara zarar vermeme şartından daha

⁶⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *Ahkâmü Ehli'l-Milel mine'l-Câmi' li-Mesâilil-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, s. 257.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 532.

⁷⁰ Şafîî, *el-Ümm*, IV, s. 209.

⁷¹ Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Herrâsî et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, IV, s. 183.

⁷² Sübkî, *es-Seyfü'l-Meslûl*, s. 240.

büyük bir suçtur. Şafîî âlimlerinden bir kısmı ise bu uygunsuz sözlerle zimmetin bozulmayacağı görüşündedir. Yaptığı davranış Allah'ı, kitabını, dinini ve peygamberini anmaması gerektiği şekilde anmak gibi zimmeti bozmamakla beraber ölümü gerektiren bir suçsa o kişi öldürülür. Çünkü Müslüman bir kişi böyle bir suç işleyince öldürülüyorsa zimmînin öldürülmesi daha uygundur.⁷³

İmâm Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre zimmet ehli Rasûlullah'ı (a.s.) veya Allah'ın kitabını kötü bir şekilde anarlarsa bu konuda mezhebin görüşü, tövbelerinin kabul edilmemesi ve oldukları yerde öldürülmeleridir.⁷⁴ Sübkî, Gazzâlî'nin söylemiş olduğu "tövbeleri kabul edilmez" sözünden maksadının kâfir olmaya devam ettikleri sürece tövbeleri kabul edilmez olduğunu söylemiştir.⁷⁵

Sübkî, Fârisî'nin Hz. Peygamber'e hakaret edenin hadden öldürüleceğinde icmâ olduğu görüşüne katılmaz zira bu konuda Ebû Hanîfe'nin muhalefeti bulunmaktadır. Ancak Sübkî'ye göre Fârisî'nin bu konuda icmâ olduğu görüşü birkaç yönden mazur görülebilir: Birincisi; Fârisî, sahâbe ve tâbiîn icmâ'sını kastetmiş olabilir. İkincisi; söven kişinin Müslüman olması durumunu kastetmiş olabilir. Üçüncüsü; Ebû Hanîfe her ne kadar zimmînin ahdinin bozulmayacağını ve öldürülmeyeceğini söylemiş olsa da, onun mezhebi fahiş suçlarda ta'ziren öldürmeyi uygun bulmaktadır ki, Fârisî bunu kastetmiş olabilir.⁷⁶

Hz. Peygamber'e hakaret eden zimmî veya kâfir birinin öldürüleceğini veya öldürülmeyeceğini söyleyen âlimlerin erkek ile kadın arasında bir ayırımı gittiğine rastlamadık. Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden İmâm Muhammed Hz. Peygamber'e açıktan hakaret eden kadının öldürülmesinde bir beis olmadığını söylemiştir.⁷⁷ Şeyhizâde de, (ö. 1078/1667) Hz. Peygamber'e açıktan hakaret eden veya hakareti âdet haline getiren kadının öldürüleceğini, üç mezhep imâmının görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸

⁷³ Sübkî, *es-Seyfü'l-Meslûl*, s. 245, 246.

⁷⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Hulâsatu'l-Muhtasar ve Nekâvetü'l-Mu'teber*, 1. Bsk., Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007, s. 627.

⁷⁵ Sübkî, *es-Seyfü'l-Meslûl*, s. 260.

⁷⁶ Sübkî, *es-Seyfü'l-Meslûl*, s. 252.

⁷⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, [y.y.]: Şeriketü's-Şarkıyye, 1971, I, s. 1418.

⁷⁸ Abdurrahman Şeyhizâde, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, [t.y.], I, s. 667.

2. Ta'zîr Cezası

Ta'zîr kelimesi, fıkhıta belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder. Ta'zîr cezaları aslî ceza niteliğinde olabileceği gibi aslî cezaya bedel veya ek ceza niteliğinde de olabilir. Nasla tayin edilmiş had ve kısas cezalarının yerine başka bir ceza konulamaz. Ancak çeşitli sebeplerle bu cezaların düşmesi halinde bedel olarak ta'zîr cezası verilmesi mümkün görülmüştür. Ta'zîr cezasını gerektiren suçlar şer'an mâsiyet kabul edilen, ancak karşılığında had ve kısas gibi belirli bir ceza konulmayan fiillerden meydana gelir.⁷⁹

Bazı İslâm âlimleri Hz. Peygamber'e hakaret eden kimseye ta'zîr cezasının verileceği görüşündedir. Ta'zîr cezasının verileceğini söyleyenlerin bir kısmı, bu cezayı öldürmenin yerine ikame ederken, diğer bir kısmı ise ta'zîren öldürmekten bahsetmektedir. Ebû Hanîfe, Sevrî ve bu konuda onlara tâbi olan âlimler ta'zîr cezasını ölüm cezasının yerine koymuşlardır. Onlara göre Hz. Peygamber'e hakaret eden zimmînin öldürülmeme gerekçesi içinde buldukları şirk halinin hakarettten daha büyük bir suç olmasıdır. Bir kimse Allah'a ortak koştuğu halde öldürülme cezasına çarptırılmıyorsa ondan daha küçük bir suç olan hakarete de ölüm cezası verilemez. Bunun yerine ta'zîr cezası verilir. İslâm âlimlerinin bir kısmı ise Hz. Peygamber'e hakaret eden bazı kimselerin ta'zîren öldürülebileceğini söylemişlerdir. Meselâ İbn Âbidîn, Hz. Peygamber'e hakaret eden zimmînin haddenden değil de ta'zîren öldürülmesinin câiz olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰

Ebû Bekir es-Saydalânî'ye (ö. 427/1035) göre Hz. Peygamber'e kazf etmek suretiyle hakarete bulunan bir kimsenin cezası hakaretinden dolayı değil de irtidadından dolayı ölümdür. Şâyet tövbe ederse kendisinden ölüm cezası düşer. Ancak kazf cezası düşmez. Bu kimseye seksen değnek vurulur. İbn Teymiyye Saydalânî'nin bu görüşüne göre Hz. Peygamber'e kazf etmeksizin hakaret eden kimseye ta'zîr cezasının uygulanacağını söylemiştir.⁸¹

Mâlikî âlimlerinden İbn Ebî Zeyd, (ö. 386/996) "Allah Araplara lânet etsin, Allah İsrailoğulları'na lânet etsin, Allah Âdemoğlu'na lânet etsin!" diyen ve bu sözleriyle peygamberleri değil insanlardan zâlim olanları kastettiğini söyleyen bir kimseye sultanın takdir ettiği ta'zîr cezasının uygulanacağını söylemiştir.⁸² İbn Ebî

⁷⁹ Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *DİA*, XL, 198.

⁸⁰ İbn Âbidîn, *Tenbihu'l-Vülâti ve'l-Hükkâm*, s. 107.

⁸¹ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 312.

⁸² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, s. 236.

Zeyd'in bu ifadelerinden içerisine peygamberler de girecek şekilde genel ifadelerle hakarete bulunan, ancak bu sözleriyle peygamberleri kastetmediğini söyleyen bir kimseye ta'zîr cezasının uygulanacağı anlaşılmaktadır.

E. Diğer Cezalar

İslam Hukuku'nda Hz. Peygamber'e hakaret eden kimseye uygulanan ölüm ve ta'zîr cezası dışında bazı cezalar daha vardır. Bu cezalar diğer cezalar başlığı altında ele alınacaktır.

1. Amellerin Boşa Gitmesi

Âlimler arasında Müslüman bir kimsenin Hz. Peygamber'e hakaret etmesiyle kâfir olacağı hususunda ittifak bulunmaktadır. Hangi sebeple olursa olsun, sonradan kâfir olan bir kimsenin Müslümanken işlediği amellerinin geçersiz olup olmayacağı konusu İslâm âlimlerince incelenmiştir. Bu konu çoğunlukla mürted bahislerinde ele alınmıştır. İslâm'dan dönen bir kimsenin amellerinin boşa gideceği hususunda genel anlamda ittifak edildiğini söyleyebiliriz. İhtilaf edilen husus ise, kişinin amellerinin boşa gitmesi için mücerret irtidadın yeterli olup olmadığıdır. Başka bir deyişle küfre dönen bir kimsenin amellerinin boşa gitmesi için kâfir olarak ölmesi gerekli midir?

Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre küfre dönen bir kimsenin amelleri mücerret irtidadıyla boşa gider. Şafiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise küfre dönen bir kimsenin amellerinin boşa gitmesi için irtidadı yeterli olmayıp küfür üzere ölmesi de gerekir.⁸³ Hanefî ve Mâlikîler görüşlerini şu âyetlere dayandırmaktadır: "...Her kim de inanılması gerekenleri inkâr ederse bütün işlediği boşa gider. Âhirette de o, ziyana uğrayanlardandır."⁸⁴ "...Eğer onlar da Allah'a ortak koşsalardı bütün yaptıkları boşa gitmişti."⁸⁵ "Andolsun, sana ve

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993, II, s. 96; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelûsî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, I, s. 192; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, IV, s. 248; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, II, s. 227; Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mısırî *ez-Zerkeşî, Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hrakî*, [y.y.]: Dâru'l-Ubeykân, 1993, I, s. 242.

⁸⁴ 5/Mâide 5.

⁸⁵ 6/En'âm 88.

senden önceki peygamberlere şöyle vahyedildi: Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun."⁸⁶ Onlara göre bu âyetlerde amelin boşa gitmesi için inkâr yeterli görülmüştür. Şafî ve Hanbelîler ise görüşlerini şu âyete dayandırmışlardır: "...Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, âhirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır."⁸⁷ Şafîler'e göre bu âyet mukayyettir. Diğer âyetler ise mutlaktır. Usul kaidesi gereği mutlak mukayyet üzerine hamledilir. Onlara göre bu âyette bir kimsenin amelinin boşa gitmesi için inkârı yeterli bulunmamış küfür üzere ölmesi de gerekli görülmüştür.⁸⁸ Bu ihtilafa göre bir Müslüman öğle namazını kıldıktan sonra irtidat etse sonra öğle namazının vakti çıkmadan tekrar Müslüman olsa Hanefîler'e göre namazını iade etmesi gerekir. Şafîler'e göre ise namazını iade etmesi gerekmez.⁸⁹ Yine bu ihtilafın neticesi olarak Hanefî ve Mâlikîler'e göre bir kimse irtidat ettikten sonra tekrar Müslüman olsa, irtidadından önce yapmış olduğu hacı yeniden yapması gerekir. Diğerlerine göre ise gerekmez.⁹⁰

Hanefîler karşı görüştekilerin delil olarak getirdiği âyeti şöyle yorumlamışlardır: Âyette iki amel ve iki ceza ifade edilmiştir. İki cezadan biri amelin iptal edilmesi diğeri ise cehennemde sürekli olarak kalmaktır. Amelin iptal edilmesi irtidatla, cehennemde sürekli kalma ise irtidat üzere ölmekle gerçekleşir. Bu, içinizden kim cihad eder ölürse onun için ganimet ve şehitlik vardır sözü gibidir. Bu sözde ganimet elde etmek için ölmek şart olmadığı gibi amellerin iptal olması için de ölmek şart değildir.⁹¹ Buradan hareketle Hanefî ve Maliki mezheplerine göre Müslümanken Hz. Peygamber'e hakaret eden kimsenin mücceret irtidadıyla amellerinin boşa gideceğini, Şafî ve Hanbelî mezheplerine göre ise hakaret eden kimsenin amellerinin boşa gitmesi için küfür üzere ölmesinin de gerekli olduğu söylenebilir.

⁸⁶ 39/Zümer 65.

⁸⁷ 2/Bakara 217.

⁸⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [t.y.], III, s. 5.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II, s. 96.

⁹⁰ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IV, s. 248; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, I, s. 242.

⁹¹ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, II, s. 75; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrahmân el-Mısri el-Karâfi, *ez-Zahîre*, 1. Bsk., Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994, I, s. 217.

2. Nikâhının Bozulması

Müslümanken Hz. Peygamber'e hakaret eden bir kimsenin nikâhının durumu mürtedin nikâhının durumu gibidir. Hanefiler'e göre Müslüman bir kişi irtidat ettiği zaman Müslüman veya kitâbî olan hanımı kendisinden ayrılmış olur. Hanımının kendisinden ayrılmış sayılması için kendisiyle cinsel ilişkide bulunmuş olmasıyla olmaması arasında bir fark yoktur. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre erkeğin irtidadı talaksız firkattir. Çünkü onlara göre irtidat ölüm konumundadır. Ölüm ayrılığı ise talak sayılmaz. İmâm Muhammed'e göre ise talaklı firkattir. Çünkü ayrılıkta asıl olan talak ayrılığıdır. Kadının irtidadının talaksız firkat olduğunda ise ihtilaf yoktur.⁹² Cinsel temastan sonra mürted olan kimse, kadına tam mehir verir. Bu kimse cinsel temas meydana gelmeden mürted olmuşsa, yarım mehir verir. Mürted olan kadınsa ve cinsel ilişkiden sonra irtidat etmişse tam mehir alır. Ancak cinsel temas olmadan irtidat etmişse, mehir alamaz.⁹³

Şafîlere göre mürtedin herhangi bir kimseyle nikâhı helâl değildir. Onlara göre eşlerden her ikisi veya biri cinsel ilişkiden önce irtidat ederse ayrılık meydana gelir. Ancak irtidat cinsel ilişkiden sonra meydana geldiyse ayrılık kadının iddetini tamamlamasına bağlıdır. Üç hayız olan iddet süresinin tamamlanmasından sonra hanımı kendisinden ayrılmış kabul edilir. İrtidat eden şahıs iddetini tamamlanmasından önce Müslüman olursa nikâh devam eder.⁹⁴

Mâlikilere göre cinsel temas olsun veya olmasın eşlerden birinin veya her ikisinin irtidadıyla nikâhları bâtil olur. Ayrıca nikâhlarının geçersiz olması iddet süresi içerisinde Müslüman olmamalarına da bağlı değildir. Mâlikilerin çoğunluğuna göre mürtedin hanımından ayrılması talaksız fesihtir. Diğerlerine göre ise bu bâin talaktır.⁹⁵

Hanbelî mezhebine göre eşlerden biri cinsel temastan önce irtidat ederse nikâhları fesih olur. Cinsel temastan önce irtidat eden taraf kadınsa mehir alamaz,

⁹² Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2. Bsk., [y.y.]: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986, II, s. 337.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, s. 49.

⁹⁴ Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttakîn*, 2. Bsk., Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1991, VII, s. 142.

⁹⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilber, *el-Kâfi fi Fıkhi Ehli'l-Medîne*, 2. Bsk., Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, 1980, I, s. 485.

irtidat eden erkekse kadın mehrin yarısını alır. Kadın cinsel ilişkiden sonra irtidat ederse kendisine nafaka ödenmez. İddet süresi dolduğu halde kadın Müslüman olmazsa nikâhı fesih olur. Cinsel ilişkiden sonra irtidat eden erkek olup kadının iddeti dolduğu halde Müslüman olmazsa irtidat ettiği andan geçerli olmak üzere nikâhları fesih olur. Ahmed b. Hanbel'den irtidatın cinsel ilişkiden sonra olmasıyla alâkalı iki görüş nakledilmiştir. Birinci görüşe göre taraflardan birinin irtidadiyla nikâhları bozulur. İkincisine göre ise nikâhlarının bozulması iddetin tamamlanmasına bağlıdır. Mürted olan kişi iddetin tamamlanmasından önce Müslüman olursa nikâhları devam eder. İddet bittiği halde Müslüman olmazsa irtidat ettiği andan geçerli olmak üzere ayrılık gerçekleşir.⁹⁶

3. Hakaret Edenin Mirası

Müslümanken Hz. Peygamber'e hakaret edip bu hal üzere ölen bir kimsenin mirası mürtedin mirası gibidir. Ölmeden önce tövbe edip Müslüman olursa tövbesini kabul edenlere göre diğer Müslümanların mirası gibidir. Hz. Peygamber'e hakaret edenin haddenden öldürüldüğünü söyleyip tövbesini kabul etmeyenlere göre de mirası vârislerine kalır.⁹⁷

İslâm âlimleri arasında mürtedin mirasçı olamayacağına ihtilaf yoktur. Mürtedin mirası hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Bu konuda altı görüş bulunmaktadır:

Birincisi: Mürtede mirasçı olunamaz. Tüm malı fey olarak beytül mâle kalır. Bu görüşü İmâm Şafî, İbn Ebî Leylâ, Ebû Sevr ve Ahmed b. Hanbel benimsemiştir.⁹⁸ Bu görüşü benimseyenler Hz. Peygamber'den nakledilen "Müslüman kâfire, kâfir de Müslümâna mirasçı olamaz"⁹⁹ hadisine dayanmışlardır.

İkincisi: İmâm Mâlik'e aittir. Ondan Hz. Peygamber'e hakaret edenle alâkalı iki farklı görüş nakledilmiştir. Birinci görüşüne göre bu kimsenin malı beytül mâle kalır. İkinci görüşüne göre ise böyle bir kimsenin malı Müslüman vârislerine kalır. Asbağ'ın (ö. 225/840) şu sözleri İmâm Mâlik'in görüşünü daha anlaşılır kılmaktadır: "Hz. Peygamber'e sövmek suretiyle hakaret eden kimse bunu gizli

⁹⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî, *el-Muğnî*, 1. Bsk., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984, VII, s. 174.

⁹⁷ Sübkî, *es-Seyfü'l-Meslûl*, s. 434.

⁹⁸ Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, IV, s. 533.

⁹⁹ Buhârî, Ferâiz 25; Tirmizî, Ferâiz 15.

tutuyorsa, onun mirası Müslüman olan vârislerine verilir. Şâyet açıktan hakaret ederse onun mirası beytül mâle kalır.”¹⁰⁰

Üçüncüsü: Gerek irtidadından önce gerekse sonra bütün malları Müslüman mirasçılara kalır. Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Saîd b. Müseyyeb, Hasan ve Atâ (ö. 114/732) bu görüşü benimsemişlerdir. Mürted olarak ölen ya da öldürülen kimsenin Müslümanken kazandığı malının Müslüman vârislerine kalacağını söyleyenler “Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder.”¹⁰¹ âyetini delil getirmişlerdir. Onlara göre bu âyet Müslümanın mürtede mirasçı olmasını gerektirir. Çünkü âyette Müslümanla mürted arasında bir ayırım yapılmamıştır. Karşı görüştekilerin ileri sürdüğü “Müslüman kâfire mirasçı olamaz”¹⁰² hadisinin âhâd haber olduğunu âhâd haberle âyetin tahsis edilemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁰³ Mürtedin mirasının Müslüman mirasçılara kalacağını söyleyenler Hz. Ali’den nakledilen şu rivâyete de dayanırlar. Buna göre Hz. Ali’ye irtidat etmiş olan Müstevrid el-İclî getirildi. Hz. Ali ona Müslüman olmasını söyledi. O kişi irtidadında ısrar edince Hz. Ali onu öldürdü ve malını Müslüman mirasçıları arasında pay etti.¹⁰⁴

Dördüncüsü: Ebû Hanîfe’nin görüşüdür. Ona göre, irtidadından önceki kazancı Müslüman vârislerine, irtidadından sonraki kazancı ise beytül mâle kalır. Süfyân Sevrî ve Züfer’de (ö. 158/775) bu görüştedir.

Beşincisi: Mürtedin mirasının irtidat ettiği dine mensup vârislerine kalacağı görüşüdür ki bu görüş Dâvûd b. Ali’ye (ö. 270/884) aittir.

Altıncısı: Mürtedin mirasının irtidat ettiği dine mensup kişilere kalacağı görüşüdür. Bu görüş Alkame, (ö. 62/682) ve Katâde’ye (ö. 117/735) aittir. Bu

¹⁰⁰ Kâdi İyâz, *eş-Şifâ*, II, s. 268.

¹⁰¹ 4/Nisâ 11.

¹⁰² Buhârî, Ferâiz 25; Tirmizî, Ferâiz 15.

¹⁰³ Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyâ el-Menbecî, *el-Lübâb fi’l-Cem’i beyne’s-Sünneti ve’l-Kitâb*, Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1994, II, s. 804.

¹⁰⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, 1. Bsk., Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1988, VI, s. 279.

görüŖ mensupları “Sizden kim onları dost edinirse kuŖkusuz o da onlardandır.”¹⁰⁵ âyetini delil olarak sunmuşlardır.¹⁰⁶

Kâfir olan bir kimsenin Hz. Peygamber’e hakaret edip bu hal üzere ölmesi veya öldürülmesi durumunda mirasının kime kalacağı hakkında İbn Kâsım’a soru sorulmuş, o da Ŗu cevabı vermiştir: Onun malı Müslümanlarındır. Ancak bu, miras yoluyla değildir. Çünkü farklı dinden olanlar birbirlerine mirasçı olamazlar. Onun malı ganimet olarak Müslümanlara kalır. Çünkü bu kimse Hz. Peygamber’e hakaretinden dolayı ahidini bozmuştur.¹⁰⁷

Sübki, (ö. 756/1355) İmâm Şafii’den (ö. 204/820) nakledilen Hz. Peygamber’e hakaret eden zimmînin ahidinin bozulacağı yönündeki görüşünden Rasûlullah’a (a.s.) hakaret eden zimmînin mirasının fey olarak beytûlmâle kalacağını anlaşıldığını söylemiştir. Sübki, (ö. 756/1355) Hz. Peygamber’e hakaret eden zimmînin ahidinin bozulmamasıyla birlikte hadden öldürüleceği görüşüne göre ise mirasının kâfir mirasçılara kalacağını ancak birinci görüşün daha sahih olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸

SONUÇ

Cenâb-ı Hak Kur’ân-ı Kerîm’de “onların, Allah’ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah’a söverler”¹⁰⁹ demek suretiyle başka dinlerin kutsal değerlerine hakareti Müslümanlara yasaklamıştır. Başka dinlerin kutsal değerlerine hakaret etmeyi yasaklayan bir dinin kendi kutsal değerlerinden biri olan Hz. Peygamber’e hakareti yasaklamamış olması düşünülemez. Bundan dolayı İslam hukukunda Hz. Peygamber’e hakaret büyük bir suç sayılmış ve ona karşı sergilenen kavli veya fiili her türlü saygısızlık ta hakaret kapsamında değerlendirilmiştir.

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre Hz. Peygamber’e hakaret Müslümanı dinden çıkarır. Bu nedenle Hz. Peygamber’e hakaret eden Müslümanın hükmü mürtedin hükmü gibidir. Tövbe ederse öldürülmez, tövbe etmezse öldürülür. Bazı âlimlere göre Hz. Peygamber’e hakaret irtidaddan daha büyük bir suç olduğundan

¹⁰⁵ 5/Mâide 51.

¹⁰⁶ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VIII, s. 146.

¹⁰⁷ Kâdi İyâz, *eş-Şifâ*, II, s. 270.

¹⁰⁸ Sübki, *es-Seyfü'l-Meslûl*, s. 435.

¹⁰⁹ 6/En’âm 108.

mürtedin tövbesi kabul edildiği halde bu suçtu işleyenin tövbesi kabul edilmez. Bazı fakihler, Hz. Peygamber'e hakaret eden kişinin hakaretini helâl görüyorsa kâfir olacağı, helâl görmüyorsa kâfir olmayıp fâsık olacağı görüşündedirler. Bu görüşe göre hakareti helâl görmeyen bir kişi kâfir olmayacağından dolayı öldürülmez kendisine ta'zir cezası uygulanır. Fakihler Hz. Peygamber'e hakaret eden zimmînin zimmet akdine riayetsizliği sebebiyle ta'zir veya ölüm cezasına çarptırılacağı kanaatindedir.

Bu çalışmada, İslâm hukukunda Hz. Peygamber'e hakaret edene uygulanan cezanın sıradan insanlara hakaret edene uygulanan cezadan daha ağır olduğu tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'e hakaret edene uygulanan cezanın ağır olmasının nedeni, onun Allah'ın Peygamberi olmasıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Mesâil*, 1. Bsk., Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.
- Apaydın, H. Yunus, "Hata", *DİA*, XVI, 437-442.
- Apaydın, H. Yunus, "İhtiyar", *DİA*, XXI, 575-576.
- Apaydın, H. Yunus, "Şahit", *DİA*, XXXVIII, 278-283.
- Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Basım, 1996.
- Aydın, Devrim, "Türk Ceza Kanununda Hakaret Suçu", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy: 2, 2013.
- Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet", *DİA*, X, 533-539.
- Başoğlu, Tuncay, "Ta'zir", *DİA*, XL, 198-202.
- Boynukalın Mehmet, "Sövme", *DİA*, XXXVII, 397-398.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, [t.y.].
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Câmiu's-Sahîh*, 2. Bsk., Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Dönmezler, Sulhi, Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Kısım*, İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1973.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, [t.y.].
- Ebû Zehre, Muhammed, el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2. Bsk., nşr: Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
- Gazzâlî, Hücçetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Hulâsatu'l-Muhtasar ve Nekâvetü'l-Mu'teber*, 1. Bsk., Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn, *Ahkâmü Ehli'l-Milel mine'l-Câmi' li-Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülsîlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî, *Ahkâmü'l-Çur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Meâlimü's-Sünen*, 1. Bsk., Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, 2. Bsk., Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimeşkî, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 2. Bsk., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimeşkî, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm ala ahkâmi şâtimi Hayri'l-Enâm*, 1. Basım, Kahire: Dâru'l-âsâr, 2007.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-Azîm*, 3. Bsk., Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzar Mustafa Baz, 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musanneffi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, 1. Bsk., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [t.y.].
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, 1. Bsk., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, 2. Bsk., Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-Râik*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2010.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 2. Bsk., Kahire: Dâru Hicr, 1992.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *es-Sârimü'l-Meslûl ala Şâtimi'r-Rasûl*, Suudi Arabistan: Hirsü'l-Vatani's-Suûdî, 1983.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Kadri, Hüseyin Kazım, *Türk Lügati*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısri, *ez-Zahîre*, 1. Bsk., Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâşânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2. Bsk., [y.y.], Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kılıçoğlu, Ahmet, *Şeref Haysiyet ve Özel Yaşama Basın Yoluyla Saldırılardan Hukuksal Sorumluluk*, Ankara: AÜHF Döner Sermaye İşletmesi Yayınları, 1993.
- Koca, Ferhat, "İtiraf", *DİA*, XXIII, 461-462.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basri, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Menbecî, Ebu Muhammed Ali b. Zekerıyyâ, *el-Lübâb fi'l-Cem'i beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, *el-Câmiu's-sahih*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, [t.y.].
- Müzenî, Ebü İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Mısri, *el-Muhtasar*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [t.y.].
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri, *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttakin*, 2. Bsk., Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Özen, Mustafa, "Hakaret Suçu ve İnternet Yoluyla İşlenmesi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Sayı: 75, 2008.
- Sahnûn, Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, [y.y.], Şeriketü's-Şarkıyye, 1971.
- Sindî, Muhammed Hâşim b. Abdilgâfûr, *es-Seyfü'l-Celî alâ Sâbbi'n-Nebî*, Küveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2016.
- Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm, *es-Seyfü'l-Meslûl alâ Men Sebbe'r-Rasûl*, 1. Bsk., Amman: Dâru'l-Feth, 2000.

- Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Şafak, Ali, "Kasıt", *DİA*, XXIV, 559-561.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şeyzâde, *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Mısri, *el-Muhtasar*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1986.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Keşşâfü İstîlâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1. Bsk., Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005.
- Üdeh, Abdülkâdir, *et-Teşriü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, [t.y.].
- Uzunpostalcı, Mustafa, "İslam Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, 2007.
- Yaşar, Osman, *Uygulamada ve Öğretide Asliye Ceza Davaları*, Ankara: Adil Yayınevi, 1997.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zerkeşi, Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mısri, *Şerhu'z-Zerkeşi alâ Muhtasari'l-Hırakî*, [y.y.], Dâru'l-Ubeykân, 1993.
- Zeylâi, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârii, *Tebyinü'l-Hakâik*, 1. Bsk., Kahire: Matbaatü'l-Kübra, [t.y.].

Eti Helâl Olan Hayvanları Hayvansal Proteinlerle Beslemenin Fıkhî Boyutu*

*Hüseyin BAYSA***

Öz: Hayvanlar doğal şartlarda anatomik ve metabolik yapılarına uygun yiyecekleri tercih eder ve besin ihtiyaçlarını o maddelerden karşılarlar. Hayvancılığın endüstriyel yöntemlerle gerçekleştirildiği günümüzde et, yağ, kemik, tüy ve kan gibi mezbaha atıklarından elde edilen hayvansal proteinler, yemin diğer unsurları ile birlikte otçul hayvanlara da verilmektedir. Bu şekilde beslenen hayvanların bir kısmının, geviş getirenler, kümes hayvanları ve balık gibi eti insanlar tarafından tüketilen türden olması, konunun fıkhî açıdan değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Söz konusu uygulamanın hayvanın fitratıyla uyumluluk derecesi, şer'î hükmün belirlenmesinde merkezi rol oynamaktadır. Besin-fitrat uyumluluğu testi için öncelikle mezkûr hayvan gruplarının anatomik yapıları ile metabolizmalarının mezbaha atıklarını tüketmeye elverişli olup olmadığının tespit edilmesi gerekmektedir. Ayrıca uygulamanın hayvan ve insan sağlığı açısından araştırılması ve hayvanı temiz şeylerle beslemenin gerekliliği bağlamında irdelenmesi önem arz etmektedir. Bu amaç ve çerçeve dâhilinde yapılan bu araştırmada, sözü edilen hususlarla ilgili bilimsel veriler göz önünde bulundurularak İslam'ın helâl kabul ettiği kara ve deniz hayvanlarına, mezbaha atıklarından sağlanan protein takviyesinin şer'î hükmü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hayvan Besleme, Helâl Yem, Hayvansal Protein, Fitrat.

The Islamic Jurisprudence Dimension of Feeding the Animals Whose Meats are Halal with Animal Proteins

Abstract: The animals prefer foods that suitable for their anatomical and metabolic structures in natural conditions and meet their nutritional needs from these substances. In today that animal farming is carried out by industrial methods, animal proteins derived from slaughterhouse wastes such as meat, oil, bone, feather and blood are given to herbivorous animals too along with other elements of the feeding process. Some of the animals which feed in this way are animals such as ruminants, poultry and fish which consumed by the human, that necessitates the evaluation of the subject from the fiqh point. The degree of this application complies with the animal's nature plays a central role in determining the Islamic judgment. For the testing of the food-nature compatibility, primarily it is necessary to determine whether the anatomical structures and metabolisms of aforementioned animal groups are suitable for eating slaughter wastes. It is also

* Bu makale metnini özenle okuyup, değerli katkılar sağlayan Ondokuz Mayıs Üniv. Ziraat Fak. Zootekni Böl. Yemler ve Hayvan Besleme ABD Başkanı Prof. Dr. Ergin ÖZTÜRK'e teşekkürü bir borç biliyorum.

** Dr. Öğretim Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyinbaysa@kilis.edu.tr

important to investigate the application in terms of animal and human health and examine in the context of the necessity of feeding the animal with clean things. In this research that conducted in this purpose and within this framework, considering the scientific data related to the issues mentioned in this study, has been tried to determine the Islamic judgment of supplementation of the protein obtained from slaughterhouse waste to land and sea animals which Islam makes halal.

Keywords: Fiqh, Feeding Animal, Halal Feed, Animal Protein, Natality.

A. GİRİŞ

Hayvanların insan tüketimi için uygun olmayan et, yağ, kemik, tüy ve kan gibi parçaları, kimya endüstrisinde hammadde olarak kullanıldığı gibi hayvan beslemede de protein¹ kaynağı olarak değerlendirilmektedir.² Ancak eti insanlar tarafından tüketilen hayvanların protein ihtiyacını bu maddelerden karşılamanın sağlık açısından riskli olduğu da bilinmektedir. Avrupa ülkelerinde 1996 yılında hayvan ve dolayısıyla insan sağlığına zarar verdiği için et-kemik ununun sığır, koyun, keçi gibi ruminant (geviş getiren) hayvanların yemine eklenmesi yasaklanmış;³ 2012 tarihinde ise kanatlı kümes hayvanlarına verilecek yemlerin %100 organik olması zorunlu hale getirilmiştir.⁴ Türkiye’de de 2011 yılında aynı gerekçeyle ruminantları hayvansal proteinlerle beslemek yasaklanmıştır.⁵ Bu yılda çıkarılan başka bir yönetmelikle, kanatlı hayvanlar ile çiftlik balıklarının yemlerine kemirgenler, tavşanımsılar ve domuzlardan elde edilen hayvansal proteinlerin

¹ Hayvan vücudunda türlere göre değişmekle birlikte %15-20 oranında protein bulunmaktadır. Hayvanlarda protein yetersizliği, verimde gerilemeye yol açtığı gibi ölüme bile götürebilir. Hasan Rüştü Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, Adana, 2015, s. 35, http://zootekni.cu.edu.tr/tr/yuklenenler/Kanatli_Besleme_Tum.pdf (04.01.2015).

² Yemde kullanılan hayvansal atıklar ve bunları hayvan tüketimine uygun hale getirmek üzere takip edilen süreç için bk. Hüseyin Baysa, “Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâllik Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2017, 30, s. 425, 426.

³ Burcu Bölükbaşı, *Kanatlı Beslemede Et-kemik Ununun Kullanımı ve Önemi*, (Seminer), Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi, Adana, 2004, s. 12. <http://www.zootekni.org.tr/upload/File/KANATLI%20BESLEMESINDE%20ET-KEMK%20UNUNUN%20KULLANIMI%20VE%20NEM.pdf> (28.01.2017).

⁴ Arda Yıldırım, Hasan Eleroğlu, “Organik Kanatlı Besleme”, *Tavukçuluk Araştırma Dergisi*, Ankara, 2014, 11/1, s. 36.

⁵ “Hayvansal proteinler (et-kemik unu, kemik unu, kan unu ve diğer kan ürünleri, tavuk unu, balık unu, hidrolize protein) ile hayvansal orijinli organik DCP (Dikalsiyum Fosfat) ve TCP (Tirikalsiyum Fosfat)’nin, sığır, koyun, keçi gibi geviş getiren (ruminant) hayvanlarda kullanılması ve yemlerine katılması yasaktır.” Resmi Gazete, 27.12.2011 tarih ve 28155 sayılı “Yemlerin Piyasaya Arzı ve Kullanımı Hakkında Yönetmelik”, Ek-2.

katılması yasağa dâhil edilmiştir.⁶ Bu düzenlemenin yapıldığı yönetmelikte ayrıca, kümes hayvanları ile çiftlik balıklarını kendi türlerine ait hayvanların gövde ve parçalarından imal edilmiş proteinli yemlerle beslemenin 1 Ocak 2016 tarihinden itibaren yasaklanacağını bildiren bir maddeye de yer verilmiştir.⁷ Ancak daha sonra görülen lüzum üzerine, bu yasak 1 Ocak 2017 tarihine ertelenmiştir.⁸ Hâlihazırda, ülkemizde ruminantları hayvansal proteinlerle beslemek yasak olmakla birlikte, kanatlı kümes hayvanları ile çiftlik balıklarını domuz ve kendi türleri haricindeki hayvanlardan elde edilen proteinlerle beslemenin önünde yasal bir engel bulunmamaktadır.

Eti helâl olan hayvanları, mezbaha atıklarından imal edilen proteinlerle beslemek, modern dönemde başvurulan bir yöntem olduğu için bunun şer'î hükmü ile doğrudan ilgili herhangi bir nass bulunmamaktadır. Hadis kitaplarında, doğal beslenme şekline aykırı olarak pislik yiyen bazı hayvanlara ilişkin rivayetler⁹ mevcut olmakla birlikte, bu rivayetler ve bunlara dayandırılarak verilen hükümler, konumuzla birebir bağdaştırılacak mahiyette değildir. Rivayetlerde bahsi geçen ve cellâle¹⁰ olarak isimlendirilen hayvanlar ile günümüzde hayvansal proteinli yemle

⁶ Resmi Gazete, 24.12.2011 tarih ve 28152 sayılı “İnsan Tüketimi Amacıyla Kullanılmayan Hayvansal Yan Ürünler Yönetmeliği”. 8. md. 1. fıkra, e bendi.

⁷ Resmi Gazete, 24.12.2011 tarih ve 28152 sayılı “İnsan Tüketimi Amacıyla Kullanılmayan Hayvansal Yan Ürünler Yönetmeliği”. 8. md. 1. fıkra, a ve d bendi ve 48. md. a bendi.

⁸ Resmi Gazete, 6 Ocak 2016 tarih ve 29585 sayılı “İnsan Tüketimi Amacıyla Kullanılmayan Hayvansal Yan Ürünler Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”. 1. md. Türkiye’de bu yasal düzenlemeler yapılmadan önce de organik hayvancılığa teşvik edilmiş ve 2010 yılından bu yana, organik hayvan yetiştiriciliği yapacak firmalara hayvanları tamamen organik yemlerle besleme zorunluluğu getirilmiştir. Resmi Gazete, 18.08.2010 tarih ve 27676 sayılı “Organik Tarımın Esasları ve Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik”. 17. md.

⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, “Et’ime”, 24 (1824-5); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, [y.y.], 2009, “Zebâih”, 11 (3189); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, [y.y.], 2009, “Et’ime”, 25 (3785-7).

¹⁰ Hayvan tersi ve benzeri atıklar anlamına gelen “culle” (جَلَّة) sözcüğüne nispet edilen ve “fe’âle” (فَعَالَة) kalıbında bulunan cellâle kelimesi, eti helâl olan hayvanlardan pislik yiyenlere verilen bir isimdir. Çalışmamızda cellâle konusu eti yenen hayvanları, içinde necis madde bulunan yemlerle beslemenin hükmü bağlamında işleneceğinden cellâle olan hayvandan faydalanmanın hükmü ile ilgili görüşlere yer verilmeyecektir. Fukahânın cellâlenin hükmüne ilişkin yaklaşımları için bk. Muhammed Fâlih Mutlak Benî Sâlih, “Fabrika Yemlerinin Hayvanların

beslenen hayvanlar, fitrî yapıya aykırı şeyleri tüketmiş olmak açısından birbirine benzemektedir; ancak bu maddelerin tüketimini tercih etme noktasında birbirinden ayrılmaktadır. Cellâle olan hayvanlar kendi tercihleri sonucu ve düzensiz bir şekilde pislik tüketirken, diğerleri sistematik olarak yemlerine eklenen mezbaha atıklarını tüketmeye mecbur bırakılmaktadır. Buna göre hayvansal proteinli yemlerle hayvan beslemeyi, hadislerde bahsi geçen cellâlenin pislik yemesine kıyaslamak isabetli olmayacaktır. Ancak cellâle ile ilgili rivayetlerin “dâl bi'l-işâre”yle (işaret yoluyla) delâlet ettiği, eti yenen hayvanları temiz şeylerle beslemenin gerekliliği hususu, konumuz için önemli bir ölçü mesabesindedir.

Eti helâl olan hayvanlara hayvansal protein takviyesinin fikhî hükmü hakkında akademik anlamda bazı araştırmalar yapılmış olmakla birlikte,¹¹ bunlar varılan hükmün temellendirilmesi noktasında yeterli görünmemektedir. Bu çalışmalarda eti yenen hayvanları söz konusu şekilde beslemenin yanlışlığı gerekçelendirilirken fitrata aykırılık ve sağlık açısından riskli oluş, temel argümanlar olarak kullanılmıştır. Ancak bu iki gerekçe hayvanın anatomik ve metabolik yapısıyla ilişkilendirilmediği gibi, mevzubahis yemin hayvan sağlığına etkisine ilişkin tartışmalara da yeterli ölçüde yer verilmemiştir. Kanaatimizce bu konuda isabetli ve ikna edici bir görüş ortaya koyabilmek için, ilgili akademik sahalarda sözü edilen hususlardaki verilerin de değerlendirilmesi gerekmektedir.

Eti yenen hayvanları içinde mezbaha atıkları bulunan yemlerle beslemenin şer'î hükmünün belirlenmesine katkı sağlamak amacıyla gerçekleştirilen bu çalışmada istislah¹² yöntemi işletilecektir. Bunun için söz konusu besleme yönteminin hayvan fitratına aykırı olup olmadığını belirlemek üzere öncelikle ruminantlar, kanatlılar ve balıkların anatomik ve metabolik yapıları hakkında bilgiler verilecektir.

Temizliği ve Helâllğine Etkisi”, çev. Hüseyin Baysa, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2015, 2/3, s. 207-212.

¹¹ Araştırmamız esnasında ülkemizde bu konuda “Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik” (Adnan Koşum, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. XXII, 2013) başlıklı makale dışında tez, kitap veya makale formatında herhangi bir çalışmanın henüz yapılmadığını, Arap dünyasında ise konunun daha erken yıllarda ve daha yaygın bir şekilde ele alındığını gördük. Ör. Muhammed Osman Şebîr, “en-Necâsâtü'l-Muhtelitâtü bi'l-A'lâf ve Eseruhâ fi'l-Mentûcâtü'l-Hayvâniyyeti fi'l-Fıkhî'l-İslâmî”, *Mecelletü's-Seria ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, Kuveyt Üniversitesi, 2000.

¹² İstislah, şer'an onaylandığına veya reddedildiğine dair hakkında bir delil bulunmayan maslahata göre hüküm verme yöntemidir. Şükrü Özen, “İstislah”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, XXIII, 384.

Devamında bu hayvanların anatomileri ile metabolizmalarının hayvansal atıkları tüketmeye elverişli olup olmadığına ve bu besleme yönteminin hayvan sağlığı üzerindeki risk derecesine ilişkin uzman tespitlerine başvurulacaktır. Bu konularda ulaşacağımız veriler, hükmün belirlenmesinde temel parametreler olarak değerlendirilecektir. Öte yandan yemde protein olarak kullanılan hayvansal atıkların bir kısmı necis olduğundan, eti yenen hayvanlara necis maddeleri yedirmenin hükmüyle ilgili nasslar ile fikhî görüşler de irdelenecektir. Hükmün öncülleri konumunda olan bu hususlara geçmeden önce hayvansal protein takviyesinin gerekçelerine kısaca değinilecektir.

B. HAYVANSAL PROTEİN TAKVİYESİNİN GEREKÇELERİ

Hayvan sağlığı ve hayvan besleme konularıyla ilgilenen araştırmacılar, eti yenen hayvanları hayvansal proteinli yemlerle beslemenin hayvan ve insan sağlığı açısından zararlı olduğunu ve bu sebeple hayvancılığın organik yöntemlerle yapılması gerektiğini ifade etmektedirler.¹³ Başta Avrupa ülkeleri olmak üzere birçok ülkede de bu yönde yasal düzenlemeler gerçekleştirilmektedir. Buna karşılık hayvansal atıkları hayvan yeminde kullanmanın gerekliliğini savunan görüş de ağırlığını korumaktadır. Hayvansal atıkların hayvan yeminde protein kaynağı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri süren görüşe ait argümanların bir kısmı hayvansal verimi artırmak ile ilgili iken, diğer kısmı hayvansal atıkları ekonomiye geri kazandırma amacına matuftur. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Yüksek verimli hayvanların özellikle de kümes hayvanlarının yeterli beslenmesi, daha çok ürün vermesi ve beslenme eksikliği kaynaklı hastalıkların önüne geçilmesi açısından yemlerine besin madde içeriği bakımından zengin olan hayvansal atıkların katılması önem arz etmektedir.¹⁴ Otlar, taneli yemler ve değirmencilik artık ürünleri gibi bitkisel kaynaklı yemler sınırlı düzeyde protein

¹³ Bkz. Ergin Öztürk, “Hayvan Beslemede Humik Asitlerden Beklenen Etki Gözlenebiliyor mu?”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, 2012, 1, s. 276

¹⁴ Ali Karabulut, Mustafa Ergül, İbrahim Ak, H. Rüştü Kutlu, Ahmet Alçıçek, “Karma Yem Endüstrisi”, *Türkiye Ziraat Mühendisliği V. Teknik Kongresi II*, Ankara, 2000, s. 985; M. Ülkü Karakuş, “Türkiye’de Karma Yem ve Sorunları”, *Türkiye Ziraat Mühendisliği VII. Teknik Kongresi I*, Ankara, 2010, s. 2; Mürsel Özdoğan, Mustafa Sarı, “Kanatlı Rasyonlarına Yağ Katkısı”, *Hayvansal Üretim Dergisi*, Zootečni Derneği Yay., İzmir, 2001, 42/1, s. 32.

içerirken, et-kemik unu, tüy unu, kan unu ve balık unu gibi hayvansal yan ürünlerde yüksek oranda protein bulunmaktadır.¹⁵

- Her protein, belirli aminoasitlerden oluşur. Kanatlılar, 22 aminoasiti kullanarak vücutlarında farklı proteinleri oluşturabilirler. Bu aminoasitlerin 10 tanesi vücut tarafından sentezlenemediği için mutlaka rasyon¹⁶ ile verilmesi gerekir. Bu nedenle özellikle kanatlı hayvanlar ile tek mideli hayvanların esansiyel aminoasit ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla rasyonlarına hayvansal protein kaynaklarının katılması çoğu zaman zorunlu olmaktadır.¹⁷

- Belirli oranda karma yemlere katılan hayvansal yan ürünler, hayvanın iştahını artırıcı niteliğe sahiptir. Aynı şekilde rendering (dönüştürülmüş) ürünlerin yemde tozlanmayı azaltması ve ekstra metabolik etkiye sahip olması gibi yararları bulunmaktadır.¹⁸

- Hayvan işletmelerinde toplam üretim masraflarının yaklaşık %50-70'ini yemler oluşturmaktadır. Hayvansal atıklar yemde değerlendirilirse yemin maliyeti düşecek ve dolayısıyla üretim artacaktır.¹⁹

¹⁵ Kemal Küçükersan, Sakine Yalçın, Adnan Şehu, Pınar Saçaklı, "Konsantre Yemler", *Temel Yem Bilgisi ve Hayvan Besleme*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 2011, s. 61; Gülzade Kaplan, İbrahim Özcan, "Kanatlılarda Atık Ürünlerin Değerlendirilmesi", *Lalahan Hay. Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 2004, 44/1, s. 48; Bölükbaşı, "Kanatlı Beslemesinde Et-Kemik Unununun Kullanımı ve Önemi", s. 3.

¹⁶ Rasyon, hayvanın bir günlük enerji, protein, mineral ve vitamin gibi besin madde gereksinimlerini karşılayan yem karışımına denir. Ancak pratikte bu kavram, herhangi bir sınırlama yapılmaksızın hayvan tarafından tüketilen yem miktarı olarak kullanılmaktadır. Ahmet Alçiçek, Figen Kırkpınar, "Rasyon Hazırlama ve Yemleme Yöntemleri", *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2013, s. 193.

¹⁷ Küçükersan vd., "Konsantre Yemler", s. 61; Kaplan, "Kanatlılarda Atık Ürünlerin Değerlendirilmesi", s. 48; Bölükbaşı, "Kanatlı Beslemesinde Et-kemik Unununun Kullanımı ve Önemi", s. 3.

¹⁸ Murat Zincirlioğlu, Filiz Karadaş, "Karma Yem Hammaddesi Üretimi ve Yem Sanayi", *Hayvansal Üretimi Artırmada Yeni Yaklaşımlar*, T.C. Ziraat Bankası Kültür Yay., Ankara, 1998, s. 171.

¹⁹ Cevdet Gökhan Tüzün, Sedat Aktan, "Kanatlı Hayvanlarda Verime Dönüşmeyen Yem", *Süleyman Demirel Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, c. 7 sy. 1, 2012, s. 116; Alçiçek vd., "Rasyon Hazırlama ve Yemleme Yöntemleri", s. 193; Yusuf Aslantaş, *Yem Kaynağı Olarak Rendering Ürünlerinin Hayvan Beslemede Kullanımı*, (Seminer), Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi Zootečni Bölümü, Adana, 2004, s. 4.

- Hayvan vücudunda atık oranı %50'yi bulabilmektedir. Bu miktar kümes hayvanlarında %22-30, büyükbaşlarda %30-55, küçükbaşlarda ise %48-57 civarındadır.²⁰ Buna göre kesimhane atıklarının sınıflandırılarak endüstriye kazandırılması, ekonomiye ciddi boyutta katkı sağlayacaktır.²¹

- Endüstriyel hayvancılığa geçişle birlikte sektörde oluşan atık miktarı oldukça büyük rakamlara ulaşmıştır. Hayvan atıklarının rendering tesislerinde işlenmesi çevre temizliği açısından önem arz etmektedir.²²

Hayvansal atıkları yemde değerlendirmenin gerekçe ve faydalarına ilişkin bu açıklamalar, böyle bir işlemin önemli ölçüde ekonomik getiri sağladığını göstermektedir. Bu durum, hayvanları bu tür atıklardan elde edilen proteinlerle beslemenin şer'î hükmünü olumlu yönde etkileyecek niteliktedir. Ancak konunun insan ve hayvan sağlığı ile ilgili boyutu da bulunduğundan, sadece bu sonucuna dayanarak hüküm belirlemek doğru olmayacaktır. Aynı şekilde, hayvan yeminde kullanılan hayvansal atıkların bir kısmı necis olduğundan, konunun, eti helâl olan hayvanların temiz şeylerle beslenmesi meselesi ile ilişkilendirilerek irdelenmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

C. ETİ HELÂL OLAN HAYVANLARI TEMİZ ŞEYLERLE BESLEMENİN GEREKLİLİĞİ

Karma yemde hayvansal protein olarak değerlendirilen mezbaha atıklarının bir kısmı, fukahânın necis olarak nitelediği maddelerdir. Bunların başında domuz,²³

<http://www.zoetekni.org.tr/upload/File/YEM%20KAYNAI%20OLARAK%20RENDERNG%20ORNLERNN%20HAYVAN%20BESLEMEDE%20KULLANIMI.pdf> (28.01.2017).

²⁰ Olcay Hisar, Telat Yanık, Şükriye Hisar, "Tüy Unu ve Hayvancılıkta Kullanım İmkânları", *Doğu Anadolu Böl. IV. Su Ürünleri Sempozyumu*, Erzurum, 2000, s. 347.

²¹ Karakuş, "Türkiye'de Karma Yem ve Sorunları", s. 16; Bölükbaşı, Kanatlı Beslemesinde Et-kemik Ununun Kullanımı ve Önemi, s. 2; Aslantaş, Yem Kaynağı Olarak Rendering Ürünlerinin Hayvan Beslemede Kullanımı, s. 3.

²² Karakuş, "Türkiye'de Karma Yem ve Sorunları", s. 16; Hisar vd., "Tüy Unu ve Hayvancılıkta Kullanım İmkânları", s. 348; Kaplan, "Kanatlılarda Atık Ürünlerin Değerlendirilmesi", s. 48; Bölükbaşı, *Kanatlı Beslemesinde Et-Kemik Ununun Kullanımı ve Önemi*, s. 2; Aslantaş, *Yem Kaynağı Olarak Rendering Ürünlerinin Hayvan Beslemede Kullanımı*, s. 4.

²³ Ülkemizde domuz ürünlerinin karma yemde değerlendirilmesi yasak olmakla birlikte (Resmî Gazete, 24.12.2011 tarih ve 28152 sayılı "İnsan Tüketimi Amacıyla Kullanılmayan Hayvansal Yan Ürünler Yönetmeliği". 8. md. 1. fıkra, e bendi) hayvansal yan ürünlerin yeme eklenmesi yasal olan ülkelerde domuz atıkları da yemde değerlendirilmektedir. Adnan Koşum,

lâşe ve kan gelmektedir.²⁴ Buna göre eti yenen hayvanları mezbaha atıklı yemlerle beslemenin hükmünü belirlerken, bunlara necis şeyleri yedirmenin hükmüne değinmek gerekmektedir.

Eti helâl olan hayvanların beslenme şekli, insan sağlığını da ilgilendirdiğinden esas olan, bu tür hayvanları temiz şeylerle beslenmektir. Kur’ân’da bu hayvanlardan karada yaşayanların otlaklarda yayıldığına dair ifadeler²⁵ bulunmakla birlikte, bunlara yem olarak verilmesi haram kılınmış herhangi bir maddeden bahsedilmemektedir. Bu durumu, vahyin nazil olduğu dönemde hayvanların coğrafi şartların el verdiği ölçüde, fitratlarına uygun şeylerle beslenmiş olmasına bağlamak mümkündür. Ayrıca o dönemde günümüzdeki gibi hayvansal atıkları yeme dönüştürecek rendering sistemleri bulunmadığından, bu konunun hükmünü belirleme ihtiyacı da oluşmamıştır. Bununla birlikte, doğal beslenmelerinin yanı sıra dolaşırken pislik de yiyen ve cellâle diye isimlendirilen tavuk, koyun, sığır ve deve²⁶ hakkında bazı hadisler varit olmuştur. Bu rivayetlerde cellâlenin etinin ve sütünün tüketilmemesi²⁷ ve cellâle hayvanın binek olarak kullanılmaması istenmiştir.²⁸ Ancak bu hadislerde cellâleyi necis şeyleri tüketmekten engellemeye

“Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, sy. XXII, s. 12.

²⁴ Baysa, “Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâllik Sorunu”, s. 426, 436.

²⁵ Kur’ân’da birçok kez mera/otlak/bitkisel yemden bahsedilmiş, hayvanların yayılacağı otlaklar için yerin uygun hale getirildiği ve yerden suyun çıkarıldığı veya gökten su indirildiği ifade edilmiştir (20/Tâhâ 53, 54; 79/Nâziât 30, 31; 87/A’lâ 4,5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, Kahire, Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964, XI, s. 210). Bu ayetlerde hayvanları bitkisel yemlerle beslemenin önemine güçlü bir işaret bulunmaktadır. Muhammed Osman Şebîr, “en-Necâsâtü’l-Muhtelitâtü bi’l-A’lâf ve Eseruhâ fi’l-Mentûcâtü’l-Hayvâniyyeti fi’l-Fıkhî’l-İslâmî”, *Mecelletü’ş-Şeria ve’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye*, Kuveyt Üniversitesi, 2000, sy. 43, s. 177; Muhammed Vecîh Zeynülabidin, “Mevkifu İlmi’l-Mu’âsir ve’l-Fıkhî’l-İslâmiyyi min Televvüsi’l-Müntecâti’l-Hayvâniyye bi’t-Teğziyeti Ğayri’l-Me’lûfe”, *Mü’temeru Kâdâya el-Beyiyye min Menzûrin İslâmiyyin*, Ceraş: Câmîatü Ceraş el-Ehliyye, 2000, s. 8.

²⁶ Alâüddin Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi’*, Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1982, V, s. 39, 40; Ebû İbrâhîm İzzüddin Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, [y.y.]: Dârü’l-Hadis, [t.y.], II, s. 512, 513; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü’l-Evtâr Şerhu Münteka’l-Ahbâr*, Lübnan: Beytü’l-Efkârî’ d-Düveliyye, 2004, s. 1612.

²⁷ Tirmizi, “Et’ime”, 24 (1824-5); İbn Mâce, “Zebâih”, 11 (3189).

²⁸ Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 25 (3785-7); San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, II, s. 51r; Şevkânî, *Neylü’l-Evtâr*, s. 1611.

ilişkin herhangi bir ifade yer almamaktadır. Bazı araştırmacılar buradan hareketle, hayvanlara necis şeylerin yedirilebileceği sonucuna varmışlarsa²⁹ da, bu çıkarım pek isabetli görünmemektedir. Zira o dönemin şartlarında hayvanları necis şeylere karşı tamamen korumak oldukça zordu. Bu sebeple böyle bir yönlendirmenin yerine, necaset tüketen hayvanlardan faydalanma konusunda birtakım sakındırmalar yapılmıştır. Bu sakındırmalar aslında, fıkıh usûlünün teknik ifadelerinden “dâl bi'l-işâre”yle eti yenen hayvanları temiz şeylerle beslemenin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Hayvanlara necis şeyler yedirme konusu ile ilişkilendirilen diğer bir nass, Hicr bölgesindeki kuyunun suyuyla yoğrulan hamur ile ilgili hadistir. Rivayete göre Hz. Peygamber Tebük Gazvesi sırasında sahabîleri Semûd kavminin helak olduğu bu yerdeki kuyuların suyunu kullanmaktan menetmiş ve oranın suyuyla yoğurdukları hamuru develere yedirmelerini emretmiştir.³⁰ Bazı araştırmacılar, insanlar tarafından tüketilmesi uygun görülmeyen hamurun deveye yedirilmesinin istenmiş olmasından hareketle, eti helâl olan hayvanlara necis şeylerin verilebileceği sonucunu çıkarmıştır.³¹ Oysa rivayette hamur yoğurmada kullanılan suyun necisliğinden bahsedilmemektedir. Muhtemelen Hz. Peygamber, sahabîleri orada cereyan eden hadiseleri düşünmeye ve ibret almaya teşvik amacıyla o suyu kullanmaktan menetmiştir.³² Dolayısıyla bu rivayetin hayvanlara necis şeyleri yedirmek konusunda delil olarak kullanılması uygun görünmemektedir.

Fukahânın eti yenen hayvanlara necis şeylerin yedirilmesi konusuyla ilgili yaklaşımları incelenince cumhurun buna cevaz vermediği görülmektedir. İmam Mâlik'e nispet edilen bir görüşe göre o, bu tür hayvanlara katı veya sıvı necis şeyleri

²⁹ Nasrî Râşid Kâsım Sebâ'ineh, *el-Müstahlas mine'n-Neces ve Hukmühû fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Ürdün: Âlü'l-Beyt Üniversitesi Fikhî ve Kanunî Araştırmalar Fakültesi, 1999, s. 146. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

³⁰ Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, [y.y.]: Dâru't-Tavki'n-Necâh, 1422, “Enbiyâ”, 17 (3378-9); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.], “Zühd”, 40 (2981); Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392, XVIII, s. 111, 112; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379, VI, s. 380.

³¹ Sebâ'ineh, *el-Müstahlas mine'n-Neces*, s. 146.

³² Semûd kavmi, Hz. Salih'in devesini o sudan engellemeye çalışmış ve sonunda öldürmüştür. Bunun üzerine Allah Semûd kavmine gazap etmiştir. 7/A'râf 73; 26/Şu'arâ 155-158; Kurtubî, *el-Câmiu' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, s. 238; XIII, s. 131.

yem olarak vermenin caiz olmadığını söylemiştir.³³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) avlanma esnasında yiyebileceği gerekçesiyle, pislik ve lâşe gibi necis şeylerle balık avlamaya cevaz vermemiştir.³⁴ Aynı şekilde Hanbelîler ile Şâfiîler'in, lâşenin avcılık, bekçilik vb. amaçlarla eğitilmiş hayvanlara verilebileceğine yönelik görüş belirtirken, bu hayvanların etlerinin zaten haram olduğuna atıf yapmış olmaları,³⁵ eti helâl olan hayvanları necis şeylerle beslemeyi meşru görmediklerini ortaya koymaktadır. Yine fukahânın cellâle hayvanların kesilmeden önce etlerinin temizlenmesi için bir müddet sadece temiz şeylerle beslenmesini gerekli görmüş olmalarından,³⁶ bu tür hayvanlara necis şeylerin yem olarak verilmesini uygun görmedikleri anlaşılmaktadır.

Fukahânın çoğunluğu, asıl itibariyle temiz olup sonradan necaset bulaşmış (müteneccis) şeyleri necis şeylerden farklı bir kategoride değerlendirip, bunların eti helâl olan hayvanlara yedirilmesine cevaz vermişlerdir. Örneğin Şâfiîler³⁷ ile Mâlikîler³⁸ necaset bulaşmış yiyeceklerin eti yenen hayvanlara yem olarak verilmesini mubah görmüşlerdir.³⁹ Mâlikî bilginler necis suyla yoğrulmuş hamur, necaset bulaşmış bal⁴⁰ ve zeytinyağı gibi özü itibariyle temiz olan şeylerin, bal arısına veya eti helâl olan hayvanlara yedirilebileceğini söylemişlerdir.⁴¹ Ahmed b.

³³ Kurtubî, *el-Câmiu' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, II, s. 218. Abdullah b. Abbas, tarla kiraladıklarında tarlaya dışkının atılmamış olmasını şart koştuklarını söylediği nakledilmektedir. Aynı şekilde Hanbelîler'den bazıları ekini veya ağacı necis şeyle sulamanın ekini necis hale getirdiğini, ancak bu tür ekinlerin temiz suyla sulanması durumunda cellâlede olduğu gibi temiz hale geleceğini söylemişlerdir. Mansur b. Yunus b. Salahiddin el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, [y.y.]: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, [t.y.], VI, s. 194.

³⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, [y.y.]: Mektebetü'l-Kahire, 1968, IX, s. 387. Ömer Nasuhi Bilmen de "Pâk olmayan şeyleri, mesela bozulup temizliğini kaybeden kokmuş etleri vesaireyi, etleri yiyelebilecek olan hayvanlara yedirmek caiz değildir." diyerek necis şeyleri eti helâl olan hayvanlara yedirmenin caiz olmadığını ifade etmiştir. *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1986, s. 426.

³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, s. 429.

³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, s. 385; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, V, s. 40; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, [t.y.], VI, s. ۱۱۰; Kurtubî, *el-Câmiu' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, VII, s. 122; San'ânî, *Sübülüs-Selâm*, II, s. ۵۱۳.

³⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, XI, s. 6, 7.

³⁸ Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbiddin en-Nefrâvî el-Ezherî, *el-Fevâkihü'd-Devânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*, [y.y.]: Dârü'l-Fikr, 1995, I, s. 3۸۹.

³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, s. 29.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmiu' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, X, s. 47.

⁴¹ Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devânî*, I, s. 3۸۹.

Hanbel ise necis su ile yoğurulan hamur gibi müteneccis şeylerin eti helâl olan hayvanlara verilmesini temelde uygun görmemekle birlikte, böyle bir şeyin gerçekleşmesi durumunda ise üzerinden üç gün geçmeden bunları kesip yemenin caiz olmadığına hükmetmiştir.⁴² Bu görüş doğrultusunda Hanbelî âlimler, hemen kesilip yenecek veya sütü sağılacak hayvanlara müteneccis/necis şeylerin yem olarak verilmemesi gerektiğini; aksi takdirde o hayvanların eti ve sütünün necis olacağını belirtmişlerdir.⁴³

Günümüzde bazı araştırmacılar, eti yenen hayvanlara müteneccis şeylerin verilebileceğine ilişkin klasik dönemdeki genel kanaate dayanarak bu hayvanları necis hayvansal atıklı yemlerle beslemenin mubah olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴ Cumhuriyetin bu görüşünden hareketle böyle bir istihrac yapmak ilk etapta makul görünmekle birlikte, bahse konu olan iki müteneccis şey arasında önemli farklar bulunduğundan bu çıkarım isabetli görünmemektedir.⁴⁵ Zira necis suyla yoğurulmuş hamur örneğinde olduğu gibi, hayvanlara yedirilmesine cevaz verilen müteneccis şeylere istemsiz bir şekilde necaset bulaştığı halde müteneccis karma yeme necis maddeler bilinçli olarak katılmaktadır. Aynı şekilde, fukahanın eti helâl olan hayvanlara yedirilmesini mubah saydığı müteneccis maddeler aslen temiz gıdalar olup, sonradan insan tarafından tüketilemeyecek derecede necaset bulaşmış şeylerdir; müteneccis karma yemde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Buna göre fukahanın bahsi edilen cevazı, bile bile necis şeyler karıştırılan yemler hakkında olmadığı gibi necis hayvansal atıklı yemler için de mesned teşkil etme niteliğinde değildir.

Eti yenen hayvanların yemlerine necis hayvansal protein takviye etmekte dinen herhangi bir sakınca görmeyenlerin ileri sürdükleri başka bir gerekçe, söz konusu proteinlerin yemdeki oranına ilişkindir. Onlar yeme en fazla %10 oranında hayvansal atığın eklendiğini, dolayısıyla bunun genel karışım içinde az bir miktara tekabül ettiğini ve tamamının necis olduğu varsayılsa bile hayvanın terinde ve etinde kötü kokuya yol açmadığı sürece yemin diğer unsurları ile birlikte hayvana yedirilmesinin mubah görülmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu sonuca varırken

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, s. 429.

⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, s. 30.

⁴⁴ Şebîr, “en-Necâsâtü'l-Muhtelitâtü bi'l-A'lâf ve Eseruhâ fi'l-Mentûcâtü'l-Hayvâniyyeti fi'l-Fıkhî'l-İslâmî”, s. 213; Nezih Hammâd, *el-Mevâddü'l-Muharrametü ve'n-Necisetü fi'l-Gıdâi ve'd-Devâi beyne'n-Nezariyyeti ve't-Tatbîk*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2004, s. 87.

⁴⁵ Koşum, “Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik”, s. 17.

fukahanın cellâle ile ilgili görüşlerini ve müteneccis şeyleri hayvanlara yedirme hakkındaki cevazını temel dayanak olarak göstermişlerdir.⁴⁶ Konuyla ilgili zeotekni bilgileri incelenince, atığın besin değeri ve onu tüketecek hayvanın metabolizması dikkate alınarak eti yenen hayvanların yemlerine azami %10 oranında rendering ürünlerin eklendiği görülmektedir;⁴⁷ ancak biraz önce ifade edildiği üzere fukahanın cellâle ile ilgili yaklaşımları ile istem dışı müteneccis hale gelen şeylerin eti helâl olan hayvanlara verilebileceğine ilişkin fetvasının bu konuda dayanak gösterilmesi isabetli bir yaklaşım değildir.

Eti yenen hayvanları necis mezbaha atıklı yemlerle beslemenin caiz olduğunu düşünenlerin diğer bir argümanı, bu hayvanların bir kısmının zaman zaman necaset yedikleri ve bundan tiksirmedikleri hususudur.⁴⁸ Ancak bu durum, sözü edilen hayvanların fitrî beslenme yöntemlerinin bir parçası olmayıp, dolaştıkları yerin temiz tutul(a)mamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu arızî durumu esas alıp, hayvanların necaset içerikli yemlerle beslenilebileceği şeklinde bir sonuca ulaşmak, pek isabetli görünmemektedir.

Hayvansal atıkları eti helâl olan hayvanların yemlerinde değerlendirmeye cevaz verenlerin başka bir delilleri ise, bu maddelerin karma yeme eklenmek üzere tabi tutulduğu işlemler sonucunda eski özelliklerini ve isimlerini kaybettiği, dolayısıyla necis olanlarının temiz hale geldiği şeklindedir.⁴⁹ Ancak söz konusu işlemler, atıkların hayvanın tüketebileceği şekilde ufaltılması ve belli bir süre bozulmadan muhafaza edilebilmesi için ayrıştırılmasından ibaret olduğundan bu esnada herhangi bir kimyasal değişim gerçekleşmemektedir.⁵⁰ Buna göre necis olan atıklar işlem neticesinde temizlenmiş olmamaktadır.

Aynı görüşte olanların başka bir gerekçesi, hayvanların yedikleri şeyin istihâleye (kimyevi değişime) uğrayarak bedenlerinin bir parçası haline geldiği ve dolayısıyla bu yemler sebebiyle hayvanlara necâsetin sirayet etmediği yönündeki iddidir.⁵¹

⁴⁶ Şebîr, “en-Necâsâtü'l-Muhtelitâtü bi'l-A'lâf ve Eseruhâ fi'l-Mentûcâtü'l-Hayvâniyyeti fi'l-Fıkhî'l-İslâmî”, s. 213.

⁴⁷ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 107.

⁴⁸ Sebâ'ineh, *el-Müstahlas mine'n-Neces*, s. 146.

⁴⁹ Şebîr, “en-Necâsâtü'l-Muhtelitâtü bi'l-A'lâf ve Eseruhâ fi'l-Mentûcâtü'l-Hayvâniyyeti fi'l-Fıkhî'l-İslâmî”, s. 213.

⁵⁰ Küçükersan vd., “Konsantre Yemler”, s. 61; Kaplan, “Kanatlılarda Atık Ürünlerin Değerlendirilmesi”, s. 48; Baysa, “Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâllik Sorunu”, s. 425.

⁵¹ Hammâd, *el-Mevâddü'l-Muharrametü ve'n-Necisetü fi'l-Gıdâi ve'd-Devâ*, s. 88.

Canlıların yediği her şeyin vücutlarından bir parçaya dönüştüğü varsayılsa bile hayvanlara fitratlarına aykırı ve sağlığa zararlı şeyleri yedirmenin doğru bir davranış olmadığı hususu izahtan varestedir. Nitekim hayvan besleme ve sağlığı alanıyla ilgilenen uzmanlar, hayvan ve dolayısıyla onu tüketen insan sağlığı açısından, su dahil hayvan besin materyallerinin belirli bir ölçüde hijyenik olmasını zorunlu görmüşlerdir. Örneğin tavukçulukta diğer gıdaların yanı sıra suyun içeriği ve kalitesi bile oldukça önemli kabul edilmektedir. Kanatlı kümes hayvanlarına içirilecek suyun, insanın tüketebileceği nitelikte temiz, renksiz ve kokusuz olması gerektiği belirtilmektedir.⁵²

Yukarda verdiğimiz naslar ve fukahâ görüşleri ile günümüz araştırmacılarının yaklaşımlarına ilişkin yaptığımız değerlendirmelerde de görüldüğü üzere, eti yenen hayvanları temiz şeylerle beslemek esastır. Buna göre, hayvansal proteinin hayvan fitratıyla uyumluluğu ve sağlığına etkisine ilişkin tespitler bir kenara bırakılırsa, mezbaha atıklarından sadece temiz olanların eti helâl olan hayvanlara yedirilebileceğini düşünmek mümkündür. Ancak bu şekilde beslemenin hükmü hakkında nihai bir şey söyleyebilmek için konunun fitrat ve sağlık açısından da araştırılması gerekmektedir.

⁵² Figen Kırkpınar, “Kanatlı Kümes Hayvanlarının Beslenmesi,” *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s. 172; Yıldırım vd., “Organik Kanatlı Besleme”, s. 33.

D. HAYVANSAL PROTEİNİN HAYVAN FITRATINA UYGUNLUĞU VE SAĞLIĞINA ETKİSİ

A. Hayvansal Proteinin Hayvan Fitratına Uygunluğu

Canlıların varlıklarını sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmeleri için fitratlarına⁵³ uygun beslenmeleri gerekmektedir.⁵⁴ Hayvanların beslenme yöntemleri ile yaratılış şekilleri/anatomik yapıları arasında ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Doğal hayatta hayvanlar bu yapıları doğrultusunda işleyen metabolizmalarına⁵⁵ uygun bir şekilde beslenirler. Yiyecek ve içecekler, ağız yoluyla vücuda alınıp midede büyük ölçüde sindirime⁵⁶ hazır hale getirildiğinden hayvanlar, ağız ve mide yapılarıyla uyumlu besin maddelerini tercih ederler. Örneğin dişleri öğütme ve ezme işlevini yerine getirecek şekilde düz ve yassı olan hayvanlar, yeşil veya kuru bitkisel yemlerle beslenir. Dişleri, bir hayvanın vücudunu parçalayabilecek ve etini çekip

⁵³ Varlık türlerinin temel yapısı, karakteri ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumları anlamına gelen fitrat (Hayati Hökeleki, “Fitrat”, *DİA*, 1996, XIII, 47), sözlükte yarmak, yarıp çıkmak, yaratmak gibi anlamlara gelen “fetara” sözcüğünden türemiş bir isimdir. Başlangıç, icat, yaratılış, huy, gibi anlamlarda kullanılan fitrat kelimesi (Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebül’l-Fadl Cemâlüddîn b. Manzûr el-İfrikî, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâder, 1414, V, s. 55-57), en geniş anlamıyla, “Allah’ın bir şeyi herhangi bir eylemi yapabilmeye namzet bir şekilde yaratması” (Ebül’l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed el-Ma’rûf bi’r-Râgıb el-Esfehâni, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1412, s. 640.) ve “embriyonun rahimde üzerinde yaratıldığı yaratılış” (Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir er-Râzî, *Tefsîru Garîbi’l-Kur’âni’l-Azîm*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 234) şeklinde tarif edilmiştir.

⁵⁴ Zeynülabidin, “Mevkifu İlmi’l-Mu’âsir ve’l-Fıkhî’l-İslâmiyyi min Televvüsi’l-Müntecâti’l-Hayvâniyye”, s. 2, 8. Konumuzla da bağlantısı olan “ata et, ite ot vermek” deyimini, bir şeyi ters yapmak anlamında kullanılmaktadır. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58eb7d34eb12e4.20151600 (15.06.2014).

⁵⁵ Besin maddelerinin sindirim kanalından kana karışmasından başlayarak bunların işlenmesi ve artıklarının dışarı atılmasına değin geçen tüm olaylara metabolizma adı verilir. İsmail Filya, Önder Canbolat, “Besin Maddeleri Sindirimi ve Metabolizması”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s. 43.

⁵⁶ Sindirim, yemlerle alınan besin maddelerinin, çeşitli sindirim salgıları ve mikroorganizmalar yardımı ile daha basit yapıda parçalara ayrılarak, sindirim kanalından emilebilir hale getirilmesidir. İbrahim Ak, “Süt Sığırlarının Beslenmesi”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s. 85.

koparabilecek şekilde sivri olanlar ise, başta et ve kemik olmak üzere hayvansal maddelerle besin ihtiyacını karşılar.⁵⁷

a. Hayvansal Atıkların Ruminantların Anatomik Yapısı ve Metabolizmasına Uygunluğu

1) Anatomik Yapıya Uygunluk

Ruminant hayvanların anatomileri, diğer memelilerinkinden farklılık arz etmektedir. Ruminantların ağız ve mide yapısı, kaba yemlerle⁵⁸ beslenmeye uygun özellikler taşımaktadır. Bu hayvanların dişleri otları kırıpma ve öğütme işlemini gerçekleştirmeye imkân verecek şekilde düzdür. Etobur hayvanların yiyecekleri yırtmak, koparmak ve parçalamak için kullandığı kesici dişler ruminantlarda yoktur, köpek dişleri ise çok azında bulunur.⁵⁹

Ruminantların mide yapısı da beslenme şekli ve alınan gıdanın türüne uygun olarak diğer memeli hayvanların midelerinden farklılık göstermektedir. Örneğin at, köpek, kedi ve domuzun midesi, basit mide olarak bilinen tek odacıktan ibarettir. Deve, sığır ve koyun gibi geniş getiren hayvanların mideleri ise hem daha hacimlidir, hem de birbiriyle bağlantısı olan dört ayrı bölmeden oluşmaktadır.⁶⁰ Bu bölmelerden en kapasiteli ve işlevsel olanı, işkembe (rumen)dir. Daha sonra sırasıyla börkenek (retikulum), kırkbayır (omasum) ve şirden (abomasum) gelir.⁶¹ Aynı şekilde ruminantlarda midenin sindirim sistemindeki oransal payı diğer memelilerinkinden daha yüksektir. Ergin ruminantlarda toplam sindirimin %65-85'i

⁵⁷ Kamil Sağlam, "Atlarda Diş Hastalıkları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XXIII, sy. 2, s. 111. Hayvanlar, beslendikleri maddeler açısından üç sınıfa ayrılmaktadır. Bunlardan etobur (etçil/karnivor) olanlar, et, kemik ve benzeri hayvansal gıdalarla; otobur (otçul/herbivor) olanlar bitkilerle, hepçil (hepobur/omnivor) hayvanlar ise hem hayvansal hem de bitkisel gıdalarla beslenirler.

⁵⁸ Kaba yem; taze, kurutulmuş ve silaj formunda hayvan yemi olarak kullanılan lif içeriği yüksek (ham sellüloz) olan bitkisel kökenli yemlerdir. İsmail Filya, Önder Canbolat, "Yemler ve Katkı Maddeleri", *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s. 62.

⁵⁹ Murat Görgülü, *Sindirim Sistemi ve Besleme*, Adana, 2004, s. 3, 4. <http://www.muratgorgulu.com.tr/ckfinder/userfiles/files/SINDIRIM-SISTEMI-BESLEME.pdf> (29.01.2016).

⁶⁰ Ahmet Çakır, "Sindirim Sistemi", *Temel Veteriner Anatomi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2011, s. 60.

⁶¹ İsmail Filya, "Hayvan Beslemenin Genel İlkeleri", *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s. 37.

midede gerçekleşmektedir. Ayrıca ruminantlarda bağırsaklar diğer memelilere göre nispeten daha uzundur.⁶²

2) Metabolik Yapıya Uygunluk

Ruminant hayvanların tamamı, bitkisel kaynaklarla beslenen hayvanlardır.⁶³ Tek mideli hayvanlarda yemler çiğnenip yutulduktan sonra ağızdaki parçalanma işi sona ererken, ruminant hayvanlarda yem ağızda basit bir parçalanmadan sonra yutulur ve yutulan yemler işkembeye gelir. Burada kasların kuvvetli hareketleri ile su ve tükürüğün de yardımıyla iyice karışır ve parçalanır. Aynı zamanda bakteriler tarafından fermantasyona⁶⁴ uğrar. Daha sonra kasların hareketleri ve fermantasyon sonucu oluşan gazların baskısı ile lokmalar biçiminde yeniden ağıza döner ve orada ikinci kez çiğnenir. Ruminasyon (geviş getirme) olarak bilinen bu çiğneme sonucunda besin, daha ufak parçalara ayrılır. Ruminantlar günün yaklaşık sekiz saatini yem yiyerek, sekiz saatini de geviş getirerek geçirirler.⁶⁵

Ruminantların diğer bir özelliği, işkembelerinde yoğun bir şekilde mikroorganizmaların bulunmasıdır.⁶⁶ Bu mikroorganizmaların sayesinde hayvanın yediği kaba yemlerdeki selülozun sindirimi oldukça kolaylaşmaktadır. Ruminantların böyle bir donanımına sahip olmaları, onların selülozlu/lifli yemlerden yüksek düzeyde yararlanabilmesini sağlamaktadır.⁶⁷ Nitekim koyun ve keçi rasyonlarının %90'ı kaba yemlerden oluşmaktadır.⁶⁸ Selülozlu yemler

⁶² Sığırlar ve koyunlarda tipik değerler sırasıyla ince bağırsak için 40 ve 24-25 m, körbağırsak için 0.7 ve 0.25 m ve kalın bağırsak için 10 ve 4-5 metredir. Görgülü, *Sindirim Sistemi ve Besleme*, s. 6.

⁶³ Şafak Pulatsü, *Süt İneklerinin Beslenmesi*, http://www.amasyadsyb.org/docs/040_sut_inek_beslenmesi.pdf (29.01.2016).

⁶⁴ Fermantasyon, yemde bulunan değişik besin maddelerinin (nişasta, selüloz, protein gibi) rumen mikroorganizmaları tarafından kimyasal olarak parçalanması/yıkılması olayıdır. Pulatsü, *Süt İneklerinin Beslenmesi*, http://www.amasyadsyb.org/docs/040_sut_inek_beslenmesi.pdf (29.01.2016).

⁶⁵ Filya, "Hayvan Beslemenin Genel İlkeleri", s. 37.

⁶⁶ At, eşek, katır gibi otçul hayvanlar tek mideli olup, kör bağırsakta bulunan mikroorganizmalar sayesinde selülozu sindirirler. http://www.biyolojisisitesi.net/tum%20uniteler/sindirim/otcul_memelilerde_sindirim.html (21.04.2014)

⁶⁷ Murat Görgülü, *Büyük ve Küçükbaş Hayvan Besleme*, Adana: Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 2002, s. 1; Filya, "Hayvan Beslemenin Genel İlkeleri", s. 35.

⁶⁸ İbrahim Ak, "Koyun ve Keçilerin Beslenmesi", *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s. 137.

ruminantların besin gereksinimlerini önemli ölçüde karşıladığı gibi, sindirim sistemlerinin sağlıklı işleyişi için de tüketmeleri zorunlu malzemelerdir.⁶⁹ Kaba yemler sınıfına giren bu yiyecekler, geviş getirme mekanizmasını ve tükürük salgısını uyardığı için hayvanlarda sindirim sisteminin normal çalışmasında ve yemlerin daha iyi sindirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Ruminantlara kaba yemler yetersiz miktarda verildiğinde, rumende yaşayan mikroorganizmalar olumsuz etkilenmekte ve bu da beslenme ile ilgili hastalıklara yol açabilmektedir.⁷⁰ Aynı şekilde yeterli miktarda kaba yem tüketmeyen hayvanlarda rumendeki asetik asit üretimi düşeceğinden, sütteki yağ oranı da düşmektedir.⁷¹ Örneğin süt sığırlarında istenilen süt yağının sağlanabilmesi için rasyonun yaklaşık yarısının kaba yem olması gerekmektedir.⁷²

Ruminantlar için önemli bir besin kaynağı olan kaba yemler, düşük maliyetle temin edilebilmektedir. Kaba yemin bu özelliği, ona olan rağbeti daha da artırmaktadır. Beside yüksek düzeyde kaba yem kullanımının sağladığı faydalardan biri de hayvandaki yağ oranını önemli düzeyde düşürmesidir. Kaba yemle beslenen dana etlerinde toplam yağ düzeyi, yoğun (kesif) yemle beslenenlere göre yaklaşık %50 daha düşüktür. İnsan sağlığı açısından yağ oranı düşük et tüketiminin tavsiye edilmesi, etlik ruminantların kaba yem ağırlıklı olarak beslenmesini daha da önemli hale getirmektedir.⁷³

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere kaba yemler, geviş getiren hayvanların anatomik ve metabolik yapısına uygun, maliyeti ve sağladığı yarar açısından cazip yemlerdir. Bununla birlikte, kaba yemlerin karma yemlere göre protein ve enerji bakımından düşük nitelikte olduğu,⁷⁴ özellikle gebelik ve laktasyon (sağım dönemi) gibi belirli dönemlerde bu hayvanların besin madde

⁶⁹ Filya vd., “Yemler ve Katkı Maddeleri”, s. 62; Suphi Deniz, Orhan Çokgüler, Selçuk Altaçlı, “Besi Sığırlarında Geleneksel Besi Rasyonları ile Yaş Şeker Pancarı Posası Silajı Ağırlıklı Rasyonun Karşılaştırılması”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, Van, 2013, 24 (2), s. 55.

⁷⁰ Ahmet Alçıçek, “Et Sığırlarının Beslenmesi”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, s. 127.

⁷¹ Pulatsü, “Süt İneklerinin Beslenmesi”, http://www.amasyadsyb.org/docs/040_sut_inek_beslenmesi.pdf (29.01.2016).

⁷² Ak, “Süt Sığırlarının Beslenmesi”, s. 93.

⁷³ Alçıçek, “Et Sığırlarının Beslenmesi”, s. 128.

⁷⁴ Alçıçek, “Et Sığırlarının Beslenmesi”, s. 127. Örneğin samanlarda %3-4, baklagiller kaba yemlerinde ise %20 düzeyinde ham protein bulunmaktadır. Filya vd., “Yemler ve Katkı Maddeleri”, s. 62.

gereksinimlerinin kaba yemlerle karşılanamadığı da ifade edilmektedir.⁷⁵ Bu görüşe göre ruminantlara özellikle belirli dönemlerde dışarıdan protein takviyesinin yapılması gerekmektedir. Fakat ruminantların, rumenlerinde yaşayan mikroorganizmalar sayesinde, kendi vücutlarında gerekli proteini sentezlediği de bilinmektedir.⁷⁶ Rumende gerçekleşen söz konusu faaliyet neticesinde yaşam döngüsünü tamamlayan mikroorganizmalar rumenden bağırsaklara kaliteli protein kaynağı olarak geçmektedir.⁷⁷ Ruminantlara protein takviyesinin gerekliliğini ileri süren görüş bu bilgi muvacehesinde değerlendirildiğinde, bunun hayvanlardan ekstra verim elde etmeyi hedefleyen bir anlayışın ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Memeli kara hayvanları arasında eti helâl kılınan tek grup olan ruminantlar hakkında verdiğimiz bu bilgilere göre, ruminantların anatomik yapıları ve metabolizmaları için uygun olan besin malzemesi, bitkisel yemlerdir. Bu hayvanlar, işlenmemiş hayvansal atıkları tüketebilecek özelliğe sahip değildir. Söz konusu atıklar ancak çeşitli işlemlerden geçirildikten sonra, sadece düşük oranda yemlerine katılınca ruminantlar tarafından tüketilmesi mümkün hale gelmektedir. Bu durum, ruminantların hayvansal yan ürünleri tüketmeye aslen yabancı olduğunu, onları bu tür yemlerle beslemeye zorlamanın doğal beslenme yöntemlerine yönelik bir müdahale olduğunu göstermektedir. Bu müdahalenin, hayvanların protein ihtiyacını karşılamak amacıyla yapıldığını söylemek, bunu meşrulaştırmak için yeterli bir gerekçe olarak görünmemektedir. Zira diğer hayvanların aksine ruminantların protein ihtiyacı, ön midelerindeki mikrobiyel aktivite ile sağlanmaktadır.

Geviş getirenleri hayvansal proteinlerle beslemek, onları fitratlarına aykırı davranmaya mecbur bırakmak olarak kabul edilirse, bu besleme şeklinin fikhî açıdan sorunsuz olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Yüce Yaratıcı tarafından canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için özlere yerleştirilen

⁷⁵ Ak, "Koyun ve Keçilerin Beslenmesi, s. 137.

⁷⁶ Osman Tolga Özel, Betül Zehra Sarıççek, "Ruminantlarda Rumen Mikroorganizmalarının Varlığı ve Önemi", *TÜBAV (Türk Bilim Dergisi)*, 2009, c. 2, sy. 3, s. 278; Filya, "Hayvan Beslemenin Genel İlkeleri", s. 13, 20. Bu tür hayvanların ön midelerinde gerçekleşen mikrobiyel aktivite ve simbiyotik yaşam (rumendeki mikroorganizmaların selülozdan hem beslenmesi hem de selülozu sindirime hazır hale getirmesi sayesinde, diğer hayvanlarda dışarıdan temin edilmesi zorunlu olan aminoasitlere olan bağımlılık ortadan kalkmaktadır. Görgülü, *Büyük ve Küçükbaş Hayvan Besleme*, s. 1.

⁷⁷ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 36.

sistemin muhafaza edilmesi, sosyal düzenin korunması kadar önem arz etmektedir. Allah'ın murad ettiği sosyal nizamı tesis edip, bunu zedeleyecek davranışlardan sakınmak gerektiği gibi, ekosistemi de korumak gerekmektedir. Aksine davranışlar, nasslarda “fesad” kelimesi ile ifade edilmiş ve fesat çıkararak ilâhî/tabîî dengeyi bozanların ahirette cezalandırılacakları bildirilmiştir.⁷⁸ Ayrıca canlıların bedenleri üzerinde tabiatlarına aykırı işlemlerde bulunarak “Allah'ın yaratışını/yarattığını” değiştirmenin, şeytanî telkinin bir sonucu olduğu ifade edilmiştir.⁷⁹ Allah'ın yarattığı düzene müdahale etmek, “fıtrata ve selim tabiata aykırı davranmaktır.”⁸⁰ Cahiliye döneminde bu anlamda, putlara adanan hayvanların bir işaret olarak kulaklarının yarıldığı ve ondan sonra binilmemesi için de gözünün oyulduğu bilinmektedir. Bu uygulama Kur'an'da şeytanın yönlendirmesi ile yapılan “Allah'ın yaratışını değiştirmeye” yönelik bir davranış olarak anlatılmaktadır.⁸¹ Geviş getirenlerin anatomisi ve metabolizması bitkisel yemlerle beslenecek şekilde düzenlendiğine göre, bunları hayvansal atıklarla beslemek, beslenmelerine ilişkin Allah'ın yarattığı sisteme müdahale etmektir. Buna göre, söz konusu besleme yönteminin caiz olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

b. Hayvansal Atıkların Kanatlıların Anatomik Yapısı ve Metabolizmasına Uygunluğu

1) Anatomik Yapıya Uygunluk

Hayvansal gıdalarla beslenen kanatlıların gaga, pençe, mide ve bağırsak yapısı, dane ve bitkisel gıdalarla beslenen kanatlılarından farklıdır. Etçil kuşlar yırtıcı/avcı olup, gaga ve pençeleri oldukça kuvvetlidir.⁸² Bu kuşların gagaları, avlarını parçalamayı ve delmeyi sağlayacak şekilde sivri ve kavislidir.⁸³ Aynı şekilde böcek, kurt, tırtıl gibi hayvansal maddelerle beslenen kuşların gagası ince yapılı ve

⁷⁸ 13/Ra'd 25; 26/Şu'arâ 152.

⁷⁹ 4/Nisâ 119.

⁸⁰ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, II, s. 149.

⁸¹ 4/Nisâ 119; Kurtubî, *el-Câmiu' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, V, s. 389-392.

⁸² Şükrü Pala, *Ege Bölgesi Karga Türleri, Bunların Özellikleri, Yayılışları ve Yem Çeşitleri Üzerinde İncelemeler*, s. 59. file:///C:/Users/Asus/Downloads/710-1764-1-PB%20(2).pdf (28.01.2017).

⁸³ Okan Ekim, “Evcil Kanatlıların Anatomisi”, *Temel Veteriner Anatomi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2011, s. 160.

uzuncadır. Dane ve tohum ile beslenen kuşlarda ise gaga kısa, küt ve narindir.⁸⁴ Örneğin, leylek, karabatak gibi kuşlarda gaga, yumuşak toprak arasından veya bataklıklardan solucan, kurbağa ve benzeri yiyecekleri kolayca almalarını sağlayacak şekilde oldukça uzun ve kuvvetlidir. Kartal, şahin ve atmaca gibi yırtıcı kuşların gaga ve pençeleri, avı yakalamayı ve parçalamayı sağlayacak özelliktedir. Tavuk ve horoz gibi kümes hayvanlarının gagası ise sert zemin üzerinden dane yemleri toplamaya imkân verecek niteliktedir.⁸⁵

Tane ile beslenen kanatlıları etçillerden ayıran diğer bir konu, kursağın varlığı ve şeklidir. Yutulan malzemeler için depo vazifesi gören ve hazmı kolaylaştıran kursak daha çok, tane ve bitkisel besinlerle beslenen kuşlarda bulunmaktadır.⁸⁶ Etçil ve böcekçil olan kuşlarda ise kursak ya oldukça küçük veya hiç yoktur.⁸⁷

Kanatlılarda bağırsak uzunluğu da diğer canlılarda olduğu gibi beslendiği gıdanın cinsine göre değişiklik göstermektedir. Bitkisel gıdalarla beslenen kuşlarda bağırsak daha uzun ve genişken, hayvansal maddelerle beslenenlerde kısadır.⁸⁸ Aynı şekilde et tüketen kanatlıların incebağırsaklarında kıvrımlar çok gelişmişken, bitkisel yiyeceklerle beslenen kanatlılarda ise villuslar (ince bağırsağın iç yüzeyindeki kılçıklar) yassılaştırmıştır.⁸⁹

2) Metabolik Yapıya Uygunluk

Tohum, tane vb. şeylerle beslenen kanatlı hayvanlar, etçil kanatlılardan farklı olarak zaman zaman küçük çakıl ve kum parçacıkları yutmaktadır. Bu parçacıklar taşlık (kaslı mide) içerisine yerleşerek öğütücü vazifesi görmekte ve mekanik sindirime yardımcı olmaktadır.⁹⁰ Taşlıktaki bu kum parçacıkları buğdaygil

⁸⁴ Pala, *Ege Bölgesi Karga Türleri, Bunların Özellikleri, Yayılışları ve Yem Çeşitleri Üzerinde İncelemeler*, s. 49.

⁸⁵ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 8.

⁸⁶ Örneğin kargaları diğer kuşlardan ayıran en bariz fark kursaklarının olmamasıdır. Yemek borusu hafifçe genişleyerek ön mideyi meydana getirir ve müteakiben mide ile birleşir. Pala, *Ege Bölgesi Karga Türleri, Bunların Özellikleri, Yayılışları ve Yem Çeşitleri Üzerinde İncelemeler*, s. 50, 51.

⁸⁷ Seven Seçkin, *Güneydoğu Anadolu Bölgesi Yırtıcı Kuş Peletlerindeki Küçük Memeli Hayvan Kalıntılarının Analizi*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2009, s. 3, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

⁸⁸ Pala, *Ege Bölgesi Karga Türleri, Bunların Özellikleri, Yayılışları ve Yem Çeşitleri Üzerinde İncelemeler*, s. 51.

⁸⁹ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 7.

⁹⁰ Ekim, "Evcil Kanatlıların Anatomisi", s. 161.

danelerinin sindirim düzeyini %10, hamur yemlerin sindirim düzeyini ise %3 oranında artırmaktadır. Ayrıca kanatlıların yuttuğu kum taneleri sindirim organlarında eritilebilir kireç içerdiğinden kalsiyum kaynağı olarak da yararlı olmaktadır.⁹¹

Bitkisel yemler tüketen kanatlılar, enerji kaynağı açısından da diğer kanatlılardan ayrılmaktadır. Bitkisel besinler tüketen kanatlıların temel enerji kaynağı, nişastadır.⁹² Kümes hayvanları, genel olarak bu enerji gereksinimini karşılamak için yerler. Enerji ihtiyacını giderecek kadar karbonhidratlı besinlerden aldıktan sonra diğer besin maddelerini yemeyi bırakırlar.⁹³ Bu tür kanatlıların karbonhidratlı yemlere olan bağıllığından dolayı günümüzde etlik piliçler için hazırlanan tipik bir karma yemin içerisinde %60-70 civarında buğday, arpa ve mısır gibi dane yemler bulunmaktadır.⁹⁴

Kanatlı hayvanların temel besini taneli yemler olmakla birlikte, bunların yemlerine hayvansal kaynaklı protein maddelerinin de eklenmesi gerektiği belirtilmektedir. Çünkü ruminantlara kıyasla daha basit sindirim sistemine sahip olan kanatlı hayvanlarda mikrobiyal yolla aminoasit sentezi oldukça kısıtlıdır.⁹⁵ Bitkisel yemlerde ise aminoasitlerden lizin, kanatlıların gereksinimini karşılayacak ölçüde bulunmamaktadır. Kanatlılar bitkisel proteinli yemlerden protein ihtiyacını eksiksiz karşılasa dahi, lizin aminoasit yetersizliğine bağlı olarak organizmada protein sentezinin gerileyeceği⁹⁶ ve bunun sonucunda verimin olumsuz etkileneceği ifade edilmektedir.⁹⁷ Ancak yumurtacı tavukların esansiyel aminoasit gereksinim düzeylerinin etlik civciv ve piliçlere oranla daha düşük olduğu, bu nedenle hazırlanacak karma yeme sadece bitkisel protein kaynakları kullanılarak

⁹¹ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 11.

⁹² Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 120.

⁹³ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 76.

⁹⁴ Selim Mert, *Tüm Dane Arpa İçeren Etlik Piliç Yemlerine Enzim İlavesinin Performans, Besin Maddelerinden Yararlanma ve Sindirim Sistemi Üzerine Etkileri*, İzmir: Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2007, s. 1, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁹⁵ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 30, 31.

⁹⁶ Kırkpınar, "Kanatlı Kümes Hayvanlarının Beslenmesi", s. 170; Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 40, 76.

⁹⁷ Murat Kaplan, Gültekin Yıldız, "Kanatlılarda Protein ve Amino Asitlerin İmmun Sistem Üzerine Etkisi", *Veteriner Tavukçuluk Derneği Mektup Ankara*, Ankara, 2012, c. 10, sy. 4, s. 7.

yumurtta tavuklarının esansiyel aminoasit gereksinimlerinin karşılanabileceği de belirtilmektedir.⁹⁸

Öte yandan yeme katılan hayvansal kökenli proteinlerin birtakım risklerinin bulunduğu da ifade edilmektedir. Örneğin fabrikasyon yan ürünler ile hayvansal proteinli yemlerin besin madde miktarlarında bir standart olmadığından güvenilir rasyonların hazırlanması için her defasında laboratuvar analizleri ve metabolizma olabilir enerji hesaplamalarının yapılması gerekmektedir. Yanlış hesaplamalar ise kanatlıların hatalı beslenmesine yol açmaktadır.⁹⁹ Aynı şekilde karma yemdeki bazı hayvansal maddeler, onu tüketen hayvanın etinin kokusunu da etkilemektedir. Örneğin balık unu ve yağının karma yeme %6'nın üzerinde katılması, kanatlı etinde balık kokusuna neden olmaktadır.¹⁰⁰ Oysa kanatlıların doğal besini olan tane yemlerde bu riskler bulunmamaktadır. Bu yemlerin besin madde miktarları hemen hemen sabit değerler göstermektedir. Bu yemlerde tespit edilen metabolize olabilir enerji düzeyleri güvenilir ve kullanılabilir nitelik arz etmektedir.¹⁰¹ Öte yandan seçim sunulduğu takdirde kümes hayvanlarının farklı içeriğe sahip yemleri, besin madde gereksinimlerini karşılayacak şekilde dengeleyerek tüketebildikleri bilinmektedir.¹⁰²

Kanatlılarla ilgili verdiğimiz bu bilgilerden anlaşıldığı üzere, kümes hayvanlarının anatomik yapıları ve metabolizmaları, taneli bitkisel yemlerle uyumludur. Ruminantlar gibi bu hayvanlar da işlenmemiş hayvansal atıkları tüketebilecek biyolojik donanıma sahip değildir. Hayvansal atıkları belirli işlemlerden geçirdikten sonra karma yemle birlikte kanatlılara yedirmeye çalışmak, bu hayvanları aslında tüketemedikleri şeyleri yemeye zorlamaktır. Bir çeşit fitrata müdahale olan bu uygulamaya hayvanın protein gereksinimini gerekçe göstermek, yapılan şeyi meşrulaştıracak yeterlilikte görünmemektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi yumurtacı tavukların protein ihtiyacı, taneli yemlerle karşılanabilmektedir. Diğer kümes kanatlılarına hayvansal protein takviyesini gerekli gören anlayışı ise bu hayvanlardan doğal kapasitelerinin üstünde gelir elde

⁹⁸ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 86.

⁹⁹ Sakine Yalçın, "Kanatlı Karma Yemleri ile Yem Hammaddelerinde Metabolik Enerji Tayini", *Ankara Üniv. Veteriner Dergisi*, 1985, c. 2, sy. 32, s. 227.

¹⁰⁰ Kırkpınar, "*Kanatlı Kümes Hayvanlarının Beslenmesi*", s. 186.

¹⁰¹ Yalçın, "Kanatlı Karma Yemleri ile Yem Hammaddelerinde Metabolik Enerji Tayini", s. 227.

¹⁰² Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 90; Mert, *Tüm Dane Arpa İçeren Etlik Piliç Yemlerine Enzim İlavasının Performans, Besin Maddelerinden Yararlanma ve Sindirim Sistemi Üzerine Etkileri*, s. 14.

etme amacının bir sonucu olarak düşünmek mümkündür. Zootečni bilgileri ile alan uzmanlarının ilgili görüşlerine dayandırdığımız bu çıkarım isabetli ise, eti yenen kanatlı hayvanlara mezbaha atıklarının yedirilmesinin fikhîen sorunlu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira mevzubahis beslenme yöntemi, ruminantlar için olduğu gibi kanatlılar için de fitrî beslenmeye müdahale anlamını taşımaktadır. Fıtratın değiştirilmesine yönelik teşebbüslerin gerektirdiği şer'î hükme, ruminantların beslenmesi konusunda değinildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

c. Hayvansal Atıkların Balıkların Anatomik Yapısı ve Metabolizmasına Uygunluğu

Balıklar beslenme tarzlarına göre diğer hayvanlarda olduğu gibi herbivor/otçul, karnivor/etçil ve omnivor/hepçil olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.¹⁰³ Balıkların anatomi ve metabolizması, beslenme şekillerine paralel olarak değişiklik arz etmektedir. Örneğin sazan gibi otçul balıklarda ağız oldukça küçük iken, turna, sudak ve alabalık gibi etçil olanlarda ise ağız, geniş yarıklı ve gayet büyüktür.¹⁰⁴ Aynı şekilde özellikle besinlerini başka balıklardan ve diğer omurgalı su canlılarından temin eden etçil formlarda, otçullardan farklı olarak çok iyi gelişmiş üst çene dişleri vardır.¹⁰⁵ Balıkların bağırsak uzunluğunda da beslenme rejimine göre önemli farklılıklar göze çarpmaktadır.¹⁰⁶ Etçil formlarda bağırsak çok kısa iken, otları beslenen formlarda oldukça uzundur. Yine, mide şekli de beslenme tarzı ile yakından bağlantılıdır. Örneğin sazan gibi otçul balıklarda gerçek mide bulunmayıp, iyi gelişmiş olan yemek borusu doğrudan doğruya bağırsağa bağlıdır. Balıklarda etçil beslenme (karnivorluk) derecesi arttıkça mide gelişimi de artmaktadır.¹⁰⁷

Balıkların protein sentezleme yetenekleri oldukça sınırlı olduğundan, çiftlik balıklarına proteinlerin büyük bir kısmının yemlerle dışarıdan verilmesi gerekmektedir. Öte yandan balıklar karakteristik olarak kuşlar ve memeli canlılara oranla daha fazla proteine ihtiyaç duyarlar. Genel olarak balık yemlerinde, en az

¹⁰³ Rikâp Yüce, *Türkiye Denizlerinde Yaşayan Balıklar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1998, s. 4.

¹⁰⁴ T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, MEGEB (Meslekî Eğitim ve Öğretim Sisteminin Güçlendirilmesi Projesi), *Denizcilik Balıklar*, Ankara, 2006, s. 16.

¹⁰⁵ T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Denizcilik Balıklar*, s. 7.

¹⁰⁶ T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Denizcilik Balıklar*, s. 19.

¹⁰⁷ T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Denizcilik Balıklar*, s. 21.

%40-50 oranında proteinin bulunması gerekmektedir.¹⁰⁸ Balık unu yüksek düzeyde protein içermesi, dengeli aminoasit kompozisyonuna sahip olması ve balık tarafından lezzetli bulunması nedeniyle balık yemleri için vazgeçilmez bir protein kaynağı olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁹

Görüldüğü gibi etçil ve hepçil balıkları hayvan kaynaklı proteinlerle beslemek, bu hayvanların fitratlarına aykırı değildir. Bunun da ötesinde bu tür balıkların sağlıklı bir şekilde yetiştirilebilmesi için hayvansal proteinlerle beslenmesi zorunluluk arz etmektedir. Ancak burada, temiz hayvansal atıkların tercih edilmesi ihtiyata uygun olacaktır. Zira yukarıda da bahsi geçtiği üzere eti helâl olan hayvanları temiz yemlerle beslemek esastır. Nitekim bazı âlimlerin necis şeyleri balık avlamada dahi kullanmaya cevaz vermediklerine ilişkin bilgi yukarıda paylaşılmıştı. Buna göre çiftlik balıklarını necis olmayan ve balığın metabolizmasına uygun hayvansal proteinle beslemede dinen bir sakınca görünmemektedir.

B. Hayvansal Proteinin Hayvan Sağlığına Etkisi

Hayvansal atıklar işlenmemiş haliyle her ne kadar ruminantlar ile kümes hayvanları tarafından tüketilebilecek nitelikte değilse de bu maddeler birtakım işlemlerden geçirildikten sonra hayvanların yiyebilecekleri forma getirilmekte ve belirli oranlarda diğer yem unsurları ile karıştırılarak mezkûr hayvanlarca tüketimi sağlanmaktadır. Hayvansal atıkların ruminantlar ile kümes hayvanlarının fitratına aykırı oluşu bir kenara bırakılırsa, bu tür maddelerin tüketilebilecek forma getirilmesinden hareketle, hayvan beslemede kullanılmasının mubah olabileceğini düşünmek mümkündür. Ancak bu yönde bir hüküm verebilmek için bu çeşit beslemenin hayvan sağlığını olumsuz etkilememesi gerekmektedir.

Eti helâl olan hayvanları hayvansal proteinle beslemenin hayvan sağlığına etkisine ilişkin tespitlere geçmeden önce hayvancılıkta verim performansı ile sağlık parametreleri arasında negatif korelasyonun olduğu yönünde genel bir kanaat bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.¹¹⁰ Bu çarpıcı düşünce, hayvansal verimi artırmak amacıyla yemlere katılan atıkların da hayvan sağlığına zararlı olabileceğini

¹⁰⁸ Gaye Doğan, Muammer Erdem, "Balıklarda Protein Metabolizması", *Journal of FisheriesSciences.com*, 2008, 2, (1), s. 31.

¹⁰⁹ Seval Dernekbaşı, Ayşe Parlak Akyüz, Gökhan Hamzaoğlu, "Balık Yemlerinde Bitkisel Protein Kaynaklarının Kullanımı: Yağlı Tohum Proteinleri", *İst. Üniv. Su Ürünleri Dergisi*, İstanbul, 2013, 28-2, s. 145.

¹¹⁰ Tüzün vd., "Kanatlı Hayvanlarda Verime Dönüşmeyen Yem", s. 115.

akla getirmektedir. Bu konuda uzmanlarınca yapılan tespitleri kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Rendering sistemlerinde işlenen hayvan atıklarından elde edilen ürünler, mikroorganizma üretmeye çok müsait bir yapıya sahiptir. Özellikle atıklar işlenirken yeterli derecede ısıtılmadığında ya da nem veya yağ oranı gerekli düzeye düşürülmediğinde bazı hastalıklar ortaya çıkabilmektedir. Bunların başında salmonella ve deli dana hastalığı¹¹¹ gelmektedir. Salmonella 55°C sıcaklıkta 1 saat veya 60°C'de 15-20 dakika kalınca tamamen imha olmaktadır. Rendering işlemlerinde kullanılan sıcaklık ve süre parametreleri bu sınırları aştığı için üretim aşamasında salmonellanın bulaşma riski yok denecek kadar azdır. Ancak hayvansal proteinlerin depolanması ve taşınması sırasında salmonella bulaşabilmektedir.¹¹² Et-kemik unu kaynaklı deli dana hastalığının¹¹³ etkeni olan prion proteini ise normal sterilizasyon şartlarında (120 °C'de 15 dk.) yok olmamaktadır.¹¹⁴

- Rendering ürünleri bazı hastalıkların hayvandan hayvana geçişinde aracı rolü üstlenebilmektedir. Bu durum her şeyden önce, rendering ürünlerin elde edildiği atıkların hastalık taşıyan hayvanlara ait olup olmamasına bağlıdır. Rendering ürünleri bu açıdan, ruminantlarda deli dana hastalığı (bse), kanatlılarda da salmonella için en büyük risk faktörüne sahip yem maddeleri olarak

¹¹¹ Deli dana hastalığı (bovine spongiform encephalopathy=bse), özellikle sığırlarda görülen bir çeşit beyin süngerimsi doku hastalığıdır. Hasta hayvanların atıklarından üretilen et-kemik ununun yenmesi sonucu dokuların normal protein üretimini etkileyen bozuk bir protein çeşidi (prion) oluşmaktadır. Bu anormal proteinlerin beyin dokusunda birikmesiyle deli dana hastalığı ortaya çıkmaktadır. Bu hastalık, duruş, hareket, duyu bozuklukları ve sinirsel dokuların bozulmasıyla karakterize olan öldürücü ve bulaşıcı özelliğe sahiptir. Deli dana hastalığına yakalanmış hayvanın etinin yenmesi ya da dokusundan üretilmiş serum, ilaç vb. maddelerin kullanılmasıyla bu hastalık başkasına bulaşmaktadır. Hüseyin Yılmaz, "Prion Hastalıkları-Bulaşabilen Süngerimsi Ensefalopatiler", *Ankem Dergisi*, İstanbul, 2002, 16/3, s. 162; Bölükbaşı, *Kanatlı Beslemesinde Et-Kemik Ununun Kullanımı ve Önemi*, s. 15.

¹¹² Taylan Öztaşlan, *Hayvan Beslemede Tavuk Unu Kullanımı ve Önemi*, Adana, 2004, s. 12, <http://www.zootechni.org.tr/upload/File/HAYVAN%20BESLEMEDE%20TAVUK%20UNU%20KULLANIMI%20VE%20NEM.pdf> (28.01.2017); Bölükbaşı, *Kanatlı Beslemesinde Et-kemik Ununun Kullanımı ve Önemi*, s. 12.

¹¹³ Yılmaz, "Prion Hastalıkları-Bulaşabilen Süngerimsi Ensefalopatiler", s. 162; Aslantaş, *Yem Kaynağı Olarak Rendering Ürünlerinin Hayvan Beslemede Kullanımı*, s. 13.

¹¹⁴ Yılmaz, "Prion Hastalıkları-Bulaşabilen Süngerimsi Ensefalopatiler", s. 164.

tanımlanmaktadır.¹¹⁵ Deli dana hastalığının, hasta sığırların etken taşıyan kısımlarının yenmesiyle insanlara bulaşabileceği varsayılmaktadır.¹¹⁶

- Rasyonlarda hayvansal proteinlerin belirli oranların üzerinde kullanımı, verimin düşmesine, ürün kalitesinin azalmasına ve hayvanlarda bazı sağlık sorunlarına sebep olmaktadır.¹¹⁷ Örneğin özellikle sıcak ortamlarda etlik piliçlerin gereksiniminin üzerinde proteinle beslenmesi, ölümüne neden olabilmektedir.¹¹⁸

Yemlerdeki hayvansal proteinlerin hayvan ve insan sağlığı üzerindeki etkisine ilişkin bu tespitler, eti yenen hayvanların yemlerine mezbaha atıklarından mamul rendering ürünlerini eklemenin riskler taşıdığını göstermektedir. Proteinin çeşidi, miktarı ve onu tüketen hayvanın türüne göre değişen bu risk, söz konusu besleme yönteminin şer'î hükmünü belirlemede güçlü bir değişken hüviyetine sahiptir.¹¹⁹ Zira tabiattaki düzenin dengeleyici bir unsuru olan hayvanların sağlığını tehdit eden davranışlardan sakınmanın, hem mevzubahis dengenin muhafazası hem de onları besin kaynağı olarak değerlendiren insanoğlunun sağlığını korumak açısından önemli olduğu izahtan varestedir. Öte yandan hayvan ve insan yaşamı ile sağlığını korumak İslâm'ın temel hedeflerindedir. Kur'an ve Sünnet'te bununla ilgili birçok nass mevcuttur. Hayvanlara taşıyamayacak eşyanın yüklenmemesini¹²⁰ ve onların aç ve susuz bırakılmamasını emreden hadisler,¹²¹ hayvanın sağlık ve refahına aykırı davranışları olumsuzlayan rivayetlerden sadece birkaç tanesidir. Aynı şekilde haksız yere bir insanı öldürmenin bütün insanları öldürmek gibi büyük bir suç olduğunu¹²² ve sağlığa zararlı maddelerden sayılan¹²³ lâşe, kan, şarap, domuz eti ve yağının haram kılındığını bildiren ayetler,¹²⁴ insan yaşamı ve sağlığının korunmasına yönelik varit olan naslardandır. İslâm'ın sağlığı korumaya

¹¹⁵ Aslantaş, *Yem Kaynağı Olarak Rendering Ürünlerinin Hayvan Beslemede Kullanımı*, s. 13.

¹¹⁶ Yılmaz, "Prion Hastalıkları-Bulaşabilen Süngerimsi Ensefalopatiler", s. 164.

¹¹⁷ Alçiçek vd., "Rasyon Hazırlama ve Yemleme Yöntemleri", s. 195.

¹¹⁸ Kutlu, *Kanatlı Hayvan Besleme*, s. 120.

¹¹⁹ Zeynülâbidin, "Mevkifu İlmi'l-Mu'âsir ve'l-Fıkhi'l-İslâmiyyi min Televvüsi'l-Müntecâti'l-Hayvâniyye", s. 14.

¹²⁰ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 46 (2548).

¹²¹ Buhârî, "Bedü'l-Halk", 16, 17 (3318, 3321).

¹²² 5/Mâide 32.

¹²³ Bkz. Hüseyin Baysa, "İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Konusunu Seçme Özgürlüğünün Kısıtlanmasının Temel Dinamikleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2014, 23, s. 164-165.

¹²⁴ 2/Bakara 173; 5/Mâide 3, 90; 6/En'âm 145; 16/Nahl 115.

ilişkin bu ve benzeri hükümleri göz önünde bulundurulunca, hayvansal protein takviyesi sağlık açısından riskli görülen hayvanların yemlerine mezbaha atıklarını eklemenin kerâhetsiz caiz olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bilakis sağlık üzerindeki risk derecesine göre mekruh ve haram hükümlerinden birinin verilebileceğini söyleyebiliriz.

SONUÇ

Hayvanların insanlar tarafından tüketilemeyen parçalarından elde edilen yan ürünlerin kullanıldığı alanlardan biri karma yemlerdir. Bu ürünler, atıklardan ekonomik gelir elde etmenin yanı sıra hayvanların protein ihtiyacını karşılamak ve hayvansal üretimi artırmak amacıyla yeme katılmaktadır. Eti helâl olan hayvanları hayvansal proteinlerle beslemenin şer'î hükmü, bu tür maddelerin hayvan fitratı ve sağlığı açısından değeri ile doğrudan ilgilidir.

Kâinattaki her canlı, ihtiyaç duyduğu besini alabilmesi için gerekli olan donanımla/fitratla yaratılmıştır. Bu gerçeğe dayanarak, canlının anatomik engelden dolayı yiyemediği şeye, aslında biyolojik olarak da ihtiyaç duymadığını veya hayatının/yaşamsal faaliyetinin ona bağlı olmadığını söylemek mümkündür. Öte yandan bir canlıyı fitratına uygun olmayan bir şeyi yemeye zorlamak, ondaki tabii dengenin bozulmasına yol açabilmektedir. Buna göre anatomisi ve metabolizması bitkisel yemle beslenmeye uyumlu olan hayvanlara mezbaha atıklarını yedirmek, onları fitratlarına aykırı bir şekilde beslenmeye zorlamaktır. Hayvanların tabii dengelerini olumsuz etkileyen bu durum, onlardan elde edilen ürünü tüketen insanları da etkilemektedir. Nitekim büyükbaş hayvanları bu tür yemlerle beslemenin sonucunda deli dana (bse) hastalığının ortaya çıktığı tespit edilmiş ve bunun üzerine Avrupa'da ve ülkemizde bu konuda koruyucu yasal düzenlemeler yapılmıştır.

Hayvanların fitrat ve sağlıklarına uygun şeylerle beslenmesi gerektiği yönündeki bu postulat doğrultusunda, eti helâl olan hayvanları hayvansal proteinlerle beslemenin fikhî hükmü konusunda şunlar söylenebilir: Ruminantlar (geviş getirenler) ile kanatlı kümes hayvanları, anatomik ve metabolik yapıları sebebiyle, hayvansal atıkları tüketmeye elverişli değildir. Bu atıkların çeşitli işlemlere tabi tutularak ruminantlar ve kümes hayvanlarının tüketimine hazır hale getirilebilmesi, bu maddelerin söz konusu hayvanların anatomik yapılarına ve metabolizmalarına aslen uygun yem unsurları olmadığı gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Öte yandan ruminantlarda protein ihtiyacını dengeleyen doğal bir mekanizma bulunmaktadır. Bu tür hayvanlar bu sistem dâhilinde bitkisel kökenli yemlerden protein gereksinimini karşılamaktadır. Aynı şekilde tabii şartlarda kendisinden beklenen miktarda ürün sağlayan kanatlı kümes hayvanları da protein ihtiyacını taneli yemlerden karşılayabilecek özelliğe sahiptir. Buna göre bu tür hayvanlara ayrıca hayvansal protein takviyesinde bulunmak, onları fitratlarına aykırı beslenmeye zorlamaktır. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulunca, ruminantlar ile kümes hayvanlarını sözü edilen şekilde beslemenin, en hafif hükümlerle mekruh olduğunu, ancak yol açacağı sağlık sorunlarının derecesine müzavi olarak haram hükmünü de alabileceğini söylemek mümkündür.

Hayvansal yan ürünlerle beslenen ve eti helâl olan üçüncü çeşit hayvan grubunu ise balıklar oluşturmaktadır. Etçil ve hepçil balıklar hayvansal besinleri tüketecek anatomik yapıya sahip olduklarından ve metabolik olarak da hayvansal proteine ihtiyaç duyduklarından bunları hayvansal proteinlerle beslemek, fitratlarına uygunluk arz etmektedir. Ancak eti helâl olan hayvanları temiz şeylerle beslemek, hayvan beslemede önemli bir ilke olarak kabul edildiğinden balık beslemede kullanılacak proteinlerin necis olmayan hayvansal atıklardan imal edilmiş olması uygun olacaktır.

KAYNAKÇA

- Ak, İbrahim, “Koyun ve Keçilerin Beslenmesi”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Ak, İbrahim, “Süt Sığırlarının Beslenmesi”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Alçıçek, Ahmet, “Et Sığırlarının Beslenmesi”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Alçıçek, Ahmet, Figen Kırkpınar, “Rasyon Hazırlama ve Yemleme Yöntemleri”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Aslantaş, Yusuf, *Yem Kaynağı Olarak Rendering Ürünlerinin Hayvan Beslemede Kullanımı*, (Seminer), Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi Zootekni Bölümü, Adana, 2004, <http://www.zootekni.org.tr/upload/File/YEM%20KAYNAI%20OLARAK%20RENDERING%20RNLERNN%20HAYVAN%20BESLEMEDE%20KULLANIMI.pdf> (28.01.2017).
- Baysa, Hüseyin, “Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helâllik Sorunu”, Konya: *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2017.
- Baysa, Hüseyin, “İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Konusunu Seçme Özgürlüğünün Kısıtlanmasının Temel Dinamikleri”, Konya: *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014.

- Benî Sâlih, Muhammed Fâlih Mutlak, “Fabrika Yemlerinin Hayvanların Temizliği ve Helâllğine Etkisi”, Çev. Hüseyin Baysa, Ankara: *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1986.
- Bölükbaşı, Burcu, *Kanatlı Beslemesinde Et-kemik Ununun Kullanımı ve Önemi*, (Seminer), Çukurova Üniv. Ziraat Fak. Seminer, Adana 2004, <http://www.zootekni.org.tr/upload/File/KANATLI%20BESLEMESNDE%20ET-KEMK%20UNUNUN%20KULLANIMI%20VE%20NEM.pdf> (28.01.2017).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, *el-Câmi’u’s-Sahih*, [y.y.]: Dâru’t-Tavki’n-Necâh, 1422.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahiddîn, *Keşşâfü’l-Kınâ’ an Metni’l-İknâ’*, [y.y.]: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, [t.y.].
- Çakır, Ahmet, “Sindirim Sistemi”, *Temel Veteriner Anatomi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2011.
- Deniz, Suphi, Orhan Çokgüler, Selçuk Altaçlı, “Besi Sığırlarında Geleneksel Besi Rasyonları ile Yaş Şeker Pancarı Posası Silajı Ağırlıklı Rasyonun Karşılaştırılması”, Van: *YYÜ Veteriner Fakültesi Dergisi*, 2013.
- Dernekbaşı, Seval, Ayşe Parlak Akyüz, Gökhan Hamzaoğlu, “Balık Yemlerinde Bitkisel Protein Kaynaklarının Kullanımı: Yağlı Tohum Proteinleri”, İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Su Ürünleri Dergisi*, 2013.
- Doğan, Gaye, Muammer Erdem, “Balıklarda Protein Metabolizması”, *Journal of FisheriesSciences.com*, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, [y.y.]: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Ekim, Okan, “Evcil Kanatlıların Anatomisi”, *Temel Veteriner Anatomi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2011.
- Filya, İsmail, “Hayvan Beslemenin Genel İlkeleri”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Filya, İsmail, Önder Canbolat, “Besin Maddeleri Sindirimi ve Metabolizması”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Filya, İsmail, Önder Canbolat, “Yemler ve Katkı Maddeleri”, *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Görgülü, Murat, *Büyük ve Küçükbaş Hayvan Besleme*, Adana: Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Görgülü, Murat, *Sindirim Sistemi ve Besleme*, Adana, 2004, <http://www.muratgorgulu.com.tr/ckfinder/userfiles/files/SINDIRIM-SISTEMI-ESLEME.pdf>. (29.01.2016).
- Hammâd, Nezih, *el-Mevâddü’l-Muharrametü ve’n-Necisetü fi’l-Gıdâi ve’d-Devâi Beyne’n-Nezariyyeti ve’t-Tatbik*, Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2004.

- Hisar, Olcaý, Telat Yanık, Şükriye Hisar, “Tüy Unu ve Hayvancılıkta Kullanım İmkânları”, *Doğu Anadolu Böl. IV. Su Ürünleri Sempozyumu*, Erzurum, 2000.
- Hökelekli, Hayati, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- http://www.biyolojisisitesi.net/tum%20uniteler/sindirim/otcul_memelilerde_sindirim.html (21.04.2014).
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebü'l-Fadl el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhâri*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsi el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [t.y.].
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*, [y.y.]: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, [y.y.]: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâlüddin el-İfrikî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâder, 1414.
- Kaplan, Güلزade, İbrahim Özcan, “Kanatlılarda Atık Ürünlerin Değerlendirilmesi”, *Lalahan Hay. Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 2004.
- Kaplan, Murat, Gültekin Yıldız, “Kanatlılarda Protein ve Amino Asitlerin İmmun Sistem Üzerine Etkisi”, *Veteriner Tavukçuluk Derneği Mektup Ankara*, Ankara, 2012.
- Karabulut, Ali, Mustafa Ergül, İbrahim Ak, H. Rüştü Kutlu, Ahmet Alçıçek, “Karma Yem Endüstrisi”, *Türkiye Ziraat Mühendisliği V. Teknik Kongresi II*, Ankara, 2000.
- Karakuş, M. Ülkü, “Türkiye’de Karma Yem ve Sorunları”, *Türkiye Ziraat Mühendisliği VII. Teknik Kongresi I*, Ankara, 2010.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekir b. Mes’ûd, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertîbi’ş-Şerâi’*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kırkpınar, Figen, “Kanatlı kümes Hayvanlarının Beslenmesi,” *Hayvan Besleme*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- Koşum, Adnan, “Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme ve Helâllik”, Konya: *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu’ li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kutlu, Hasan Rüştü, *Kanatlı Hayvan Besleme*, Adana, 2015, http://zootechni.cu.edu.tr/tr/yuklenenler/Kanatli_Besleme_Tum.pdf (04.01.2015).

- Küçükersan, Kemal, Sakine Yalçın, Adnan Şehu, Pınar Saçaklı, “Konsantre Yemler”, *Temel Yem Bilgisi ve Hayvan Besleme*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2011.
- Mert, Selim, *Tüm Dane Arpa İçeren Etlik Piliç Yemlerine Enzim İlavasının Performans, Besin Maddelerinden Yararlanma ve Sindirim Sistemi Üzerine Etkileri*, İzmir: Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2007, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi),
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbiddîn el-Ezherî, *el-Fevâkihü'd-Devânî alâ Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayravânî*, [y.y.]: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Yahya b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Özaslan, Taylan, *Hayvan Beslemede Tavuk Unu Kullanımı ve Önemi*, (Seminer), Adana 2004, <http://www.zootekni.org.tr/upload/File/HAYVAN%20BESLEMEDE%20TAVUK%20UNU%20KULLANIMI%20VE%20NEM.pdf> (28.01.2017).
- Özdoğan, Mürsel, Mustafa Sarı, “Kanatlı Rasyonlarına Yağ Katkısı”, *Hayvansal Üretim Dergisi*, İzmir: Zootekni Derneği Yayınları, 42/1, 2001.
- Özel, Osman Tolga, Betül Zehra Sarıçiçek, “Ruminantlarda Rumen Mikroorganizmalarının Varlığı ve Önemi”, *TÜBAV (Türk Bilim Dergisi)*, Ankara: Türk Bilim Vakfı Yay., 2009.
- Özen, Şükrü, “İstıslâh”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Öztürk, Ergin, “Hayvan Beslemede Humik Asitlerden Beklenen Etki Gözlenebiliyor mu?”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, 1, 2012.
- Pala, Şükrü, *Ege Bölgesi Karga Türleri, Bunların Özellikleri, Yayılışları ve Yem Çeşitleri Üzerinde İncelemeler*, file:///C:/Users/Asus/Downloads/710-1764-1-PB%20(2).pdf (28.01.2017).
- Pulatsü, Şafak, Süt İneklerinin Beslenmesi, http://www.amasyadsyb.org/docs/040_sut_inek_beslenmesi.pdf (29.01.2016).
- Râgıb el-Esfehânî, Ebü'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir, *Tefsîru Garibi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Sağlam, Kamil, “Atlarda Diş Hastalıkları”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, Van, 2012.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl, *Sübülü's-Selâm*, [y.y.]: Dârü'l-Hadis, [t.y.].
- Seb'ineh, Nasrî Râşid Kâsım, *el-Müstahlas mine'n-Neces ve Hukmühü fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Ürdün: Âlü'l-Beyt Üniversitesi Fıkhî ve Kanunî Araştırmalar Fakültesi, 1999, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

- Seçkin, Seven, *Güneydoğu Anadolu Bölgesi Yırtıcı Kuş Peletlerindeki Küçük Memeli Hayvan Kalıntılarının Analizi*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2009, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Şebîr, Muhammed Osman, “en-Necâsâtü'l-Muhtelitâtü bi'l-A'lâf ve Eseruhâ fi'l-Mentûcâtü'l-Hayvâniyyeti fi'l-Fıkhî'l-İslâmî”, *Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, Kuveyt Üniversitesi, 2000.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylû'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*, Lübnan: Beytû'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2004.
- T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, MEGEB (Meslekî Eğitim ve Öğretim Sisteminin Güçlendirilmesi Projesi), *Denizcilik Balıklar*, Ankara, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmiu'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tüzün, Cevdet Gökhan, Sedat Aktan, “Kanatlı Hayvanlarda Verime Dönüşmeyen Yem”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi 7 (1)*, 2012.
- Yalçın, Sakine, “Kanatlı Karma Yemleri ile Yem Hammaddelerinde Metabolik Enerji Tayini”, *Ankara Üniv. Veteriner Dergisi*, Ankara, 1985.
- Yıldırım, Arda, Hasan Eleroğlu, “Organik Kanatlı Besleme”, *Tavukçuluk Araştırma Dergisi*, 11/1, Ankara, 2014.
- Yılmaz, Hüseyin, “Prion Hastalıkları-Bulaşabilen Süngerimsi Ensefalopatiler”, *Ankem Dergisi*, İstanbul, 2002.
- Yüce, Rikâp, *Türkiye Denizlerinde Yaşayan Balıklar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1998.
- Zeynülâbidîn, Muhammed Vecîh, “Mevkifu İlmi'l-Mu'âsir ve'l-Fıkhî'l-İslâmiyyi min Televvüsi'l-Müntecâtü'l-Hayvâniyye bi't-Teğziyeti Ğayri'l-Me'lûfe”, *Mü'temeru Kâdâya el-Beyiyye min Menzûrin İslâmiyyin*, Ceraş: Câmîatü Ceraş el-Ehliyye, 2000.
- Zincirlioğlu, Murat, Filiz Karadaş, “Karma Yem Hammaddesi Üretimi ve Yem Sanayi”, *Hayvansal Üretimi Artırmada Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: T.C. Ziraat Bankası Kültür Yayınları, 1998.
- Resmi Gazete, 18.08.2010 tarih ve 27676 sayılı “Organik Tarımın Esasları ve Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik”.
- Resmi Gazete, 24 Aralık 2011 tarih ve 28152 sayılı “İnsan Tüketimi Amacıyla Kullanılmayan Hayvansal Yan Ürünler Yönetmeliği”.
- Resmi Gazete, 27.12.2011 tarih ve 28155 sayılı “Yemlerin Piyasaya Arzı ve Kullanımı Hakkında Yönetmelik”, Ek-2.
- Resmi Gazete, 6 Ocak 2015 tarih ve 29585 sayılı “İnsan Tüketimi Amacıyla Kullanılmayan Hayvansal Yan Ürünler Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”.

Fıtrat Pedagojisi

Hatice Kübra Tongar, 22. Baskı, İstanbul: Hayy Kitap, 2018, 176 sayfa.

Ömer Faruk AKPINAR*

Çocukların duygusal, zihinsel ve sosyal gelişimlerini araştırma konusu yapan Pedagoji, son dönemde üzerinde daha hassasiyetle durulan bilim dallarından biridir. Gerek resmî kurumların, gerekse sivil toplum kuruluşları ve özel teşebbüslerin, çocuk eğitimi ve gelişimine yönelik pek çok faaliyeti bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 4-6 yaş grubuna yönelik başlattığı ve her geçen gün genişleyerek devam eden eğitim-öğretim programı da, bu faaliyetlerden biridir. Alanında bir boşluğu doldurması ümit edilen bu tür programlarda esas olanın, öğretim faaliyetleriyle çocukların zihinlerinde büyük bir bilgi yığını oluşturmaktan ziyade, karakter eğitimine ağırlık verilerek geleceği daha güzel yaşanılabilir hale getiren bir neslin yetiştirilmesini sağlama olduğu, bu meseleyi dert edinen herkesin kabul edeceği bir hakikattir. Zira geleceğin mirasçıları olan çocukların eğitimi konusuna gösterilen ilgi, güzel bir gelecek için oldukça önemlidir.

Çocuk eğitimine dair, maddi çıkar gayesi ile çalakalem yazılmış popüler kitaplar dışında, insanlığa faydalı olma düşüncesiyle alanının uzmanlarınca kafa yorularak hazırlanan pek çok eserin bulunması sevindiricidir. “Adetlerle Değil, Ayetlerle Çocuk Eğitimi” serlevhasıyla yayınlanan ve dört yılda yaklaşık yüz bin adet ile yirmi ikinci baskıya ulaşan *Fıtrat Pedagojisi* de meseleye vahiy penceresinden anne gözüyle bir bakış sunması açısından dikkate değer bir eserdir. Bu kitap, akıl sahibi her insana hitap eden ayetlerden otuzunu anneler özelinde ebeveynlere hatırlatarak çocuk yetiştirmede dikkat edilmesi gereken bazı hususlara işaret etmeyi, bir başka deyişle çocuk eğitiminde takip edilecek ilahi düsturlara dikkat çekerek ebeveyn-çocuk ilişkisinde Kur'an'ı yaşanabilir kılmayı amaç edinmiştir. Çocuk yetiştirmede Allah rızasını gözetmenin önemine vurgu yapan eser, çocuğu sevme, ona güven verme, kendisine ve düşüncelerine saygı duyma, ona ayak uydurma ve fıtratına uygun muamelede bulunma gibi hususlara vurgu yapmaktadır. Bunun yanında anne (-baba) nin sabır, tevazu, hilm ile hareket etmesine, acelecilik, öfke, kibir ve gösteriş, kıskançlık, haset, yaftalama gibi duygu ve düşüncelerden kaçınması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ebeveynin, toplum içindeki kendi itibarını düşünerek değil, çocuğunun fıtratına uygun hareket etmesini öğütlemekte, çocuğu karşısında her şeyi bilen biriymiş gibi yaparak kibirlenmemesini ve kendini üstün görmemesini telkin etmektedir. Yapılacak doğru rehberlik ve manevi eğitim ile çocuğun ruh dünyasının doğru inşa edilmesi gereğinin altı çizilmekte, bunun için muhtelif durumlarda nasıl davranılması gerektiğine dair

* Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ofaruka@gmail.com.

ipuçları verilmektedir. Hem anne babanın hem de çocuğun nefis sahibi olduğu hatırlanmakta, nefsin hazza meyilli oluşuna dikkat edip, onu doğru yönde beslemek gerektiği vurgulanmaktadır. Çocuğa güzel ahlakın yanı sıra yaşamı boyunca hatırlayacağı ve hatırladıkça kendisini huzurlu hissedeceği güzel anıları miras bırakmayı tavsiye etmektedir. Yazar, çocuğa daha yakın olması ve onunla daha çok vakit geçirmesi sebebiyle tavsiyelerini daha çok annelere yöneltse de aslında dikkat çekilen konular, anne babanın her ikisine de, hatta geniş aile fertlerine bile yol gösterir mahiyettedir. Bu doğrultuda yazarın kitabın devamı mahiyetinde kaleme aldığı ve toplumların örnek şahsiyetleri olan peygamberlerin çocuk eğitiminde takip ettikleri yöntemlerden hareketle ebeveynlere rehberlik eden *Fitrat Pedagojisi 2* kitabını da anmak yerinde olacaktır.

Alanında sunduğu katkının yanı sıra kullarını terbiye eden Rabb'in Kelam'ını, istifadesi en çok olacak biçimde kişinin kendi karakterine, mesleğine, konumuna, diğer mahlûkâtla ilişkilerine göre farklı gözle okuması ve anlamasını sağlayacak bir metot örneği sunması, çalışmayı daha önemli hale getirmiştir.

Yalın dili, akıcı üslûbu, kolay anlaşılabilir olması, imlasına gösterilen özen, okuyucuya hitap eden görseelliği, konu düzeni gibi hususlar, kitabı daha değerli kılmaktadır. Kitapta imla hatası yok denecek seviyededir. Bunlardan sadece "zül celal-i vel ikram" (s. 159) ibaresindeki yazım yanlışlığına dikkat çekmek uygun olacaktır. Bu ifade "zü'l-celâli ve'l-ikrâm" şeklinde yazılmalı veya "celâl ve ikram sahibi" şeklinde çevirisi kullanılmalıdır.

Kitabın bize göre belki de tek olumsuz yönü, alıntılanan bilgilerin kaynağına doğrudan atıf yapılmayıp istifade edilen eserleri liste halinde vermekle yetinmesidir. Ne var ki -her ne kadar metin içinde italik verilerek ana metinden ayırt edilmeye çalışılsa da- özellikle kullanılan hadislerin, ayrıca tarihi bilgiler ve menkıbelerin kaynaklarına işaret edilmemesi büyük eksiklik olmuştur. Her sayfada görülecek dipnotların okuyucuyu bezdireceği endişesiyle gereken atıfların yapılmaması yerine, referansların son not halinde verilmesi daha isabetli olacaktır. Üstelik Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından verilen örneklerin kaynaklarının tespitinin yanı sıra, bu bilgilerin doğruluğunun da tahkik edilmesi, kitabı daha değerli kılacaktır. Sözgelimi Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile Mekke sokaklarında koşu yarışı yaptıkları ifadesi (s. 98) hatalı olmalıdır. Zira Hz. Peygamber, onunla hicretten sonra evlenmiştir. Üstelik koşu yarışını bir sefer dönüşü esnasında yaptığı bilinmektedir.

Bu örnek en azından aslı bulunan ve sadece belirli yönüyle hatalı olan bir rivayettir. Oysa kitap, Hz. Peygamber'den aslı olmayan ve ona nispet edilmesi sakıncalı olan rivayetlere de yer verir. Mesela, hükümdarlardan birinin Hz. Peygamber'e hizmet etmesi için bir doktor gönderdiğini haber veren rivayet, sadece muahhar kaynaklardan *es-Sîretü'l-Halebiyye*'de geçmekte, üstelik belli bir isnadı bulunmamaktadır.

Rivayetin devamında Hz. Peygamber'e nispet edilen "ashabın iyice acıkmadan yemediği, sofradan da doymadan kalktığı" bilgisinin ise aslı olmadığı belirtilmiştir (Elbânî, *es-Silsiletü's-Sahîha*, VII, s. 1651, 1652). Benzer şekilde annesinin hakkını helal etmemesi yüzünden ölüm döşeğinde kelime-i tevhidi söyleyemeyen genç hakkındaki hikâye, sahih kaynaklarda yoktur. Üstelik isnadındaki bir râvî sebebiyle tenkit edilen bu rivayete Süyûtî, uydurma haberleri topladığı eserinde yer vermiştir (*el-Leâli*, 2/251). Yine "Kimin fikri fazla ise yemesi azdır..." şeklinde Hz. Peygamber'e nispet edilen bir söz hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. İbn Asâkir, *Tarih*'inde zikrettiği bu rivayeti isnad yönünden tenkit etmiştir (Bkz. VI, s. 379). Aynı şekilde "Kalplerinizi çok yemekle öldürmeyin..." sözünün hadis olarak aslının olmadığı belirtilmiştir (Elbânî, *es-Silsiletü'z-Zaîfe*, II, s. 154). "Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi güzel yaptı" mealindeki hadis de sabit bir isnadının olmaması yönünden eleştirilmiş, ayrıca daha çok dil ile alakalı olduğu, yani Hz. Peygamber'in Arap diline olan vukufiyetini ifade etmek için kullanıldığı belirtilmiştir (Şevkânî, *Fevâid*, I, s. 327; Fetenî, *Tezki-tarü'l-Mevzûât*, I, s. 87). Bu tür bilgilerin, eserde italik karakterle verilmesi, muhtelif kaynaklardan alındığına işaret etmektedir. Ne var ki yazarın, bu bilgilerin aslını araştırması, kaynaklarına atf yapması ve aslı olmadığı için bu rivayetleri Hz. Peygamber'e nispet etmemesi daha yerinde olurdu.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Ebû Mahzûre'yi müezzin yapmasını anlatan hadisenin "menkibe" şeklinde verilmemesi (s. 124) daha doğru olurdu. Her ne kadar bu kelime, hadis kitaplarının bir bölümüne ad olarak kullanılmış olsa da (Kitâbu'l-Menâkıb), günümüz Türkçesi'nde daha çok masalsi hikâyeleri tanımlayan bir kelime haline gelmiştir. Ayrıca Ebû Mahzûre'nin, Hz. Peygamber dokundu diye saçlarını hiç kesmeyişi hatta bu yüzden çirkin bir görünüm kazanması (s. 126) oldukça abartılı işlenmiştir. Doğrusu ise onun, sadece saçının ön kısmından bir tutam kâkülü ölene kadar kestirmedir (Bkz. Ebû Nuaym, *Ma'rife*, III, s. 1411).

Kitabın, yazarın da dediği gibi eleştirmek için değil, bir şeyler öğrenme makamında (s. 23) okunduğunu hatırlatmakta fayda var. Bununla birlikte eksik hususları dile getirip esere olumlu anlamda katkı sunma gayesi, bu yazının yazılmasının temel sebebidir. Nitekim yapılan tespitler, Hintli âlim Şah Veliyyullâh Dihlevî'nin hadis istinbatında kullanılacak kitapları beşli taksiminin ne kadar isabetli olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu tasnifinde o, ilk tabakada *Muvatta'* ile Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerini zikreder. Ona göre hadis araştırmasında/kullanımında öncelik bu eserlerindir. Şayet rivayet bu eserlerde bulunmazsa Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'lerine müracaat edilir. Bunlarda da yoksa, hem sahih, hem hasen, hem de zayıf hadis ihtiva eden müsned, cami, musannef türü hadis kitapları kullanılır. Rivayet bunlarda da bulunamazsa, ilk iki tabakada bulunmayan rivâyetleri cemetmek amacıyla ortaya konmuş hadis ilimlerinin alt dallarına ait kaynak eserlere bakılır. Son olarak rivayet, fakihler, sufiler, tarihçiler vs. nezdinde meşhur olup, ilk dört tabakada

asılları bulunmayan ancak halkın dilinde dolaşan rivayetleri toplayan kitaplarda aranır (*Huccetullâhi'l-Bâliğa*, s. 281-285). Bu maddelere bir de altıncıyı eklemek gerekecektir: Sanal âlemde görülen/öğrenilen/yayılan rivayetler. İnternetin, aranan bilgiye ulaşmada sağladığı kolaylık yadsınamaz. Ne var ki bilginin kaynağı ve bu kaynağın güvenilirliği en az bilgi kadar önemlidir. Bu sebeple internetten veya sosyal medyadan okunan bir hadisi/sözü/rivayeti/menkıbeyi kaynağını araştırmadan kabul etmek, kullanmak ve yaymak kişiyi yanlış sonuçlara götürebilir. Özellikle de bu söz Hz. Peygamber'e dayandırılıyorsa bu durumda daha dikkatli olmak gerekecektir.

Son olarak şu hususa da temas etmek gerekir ki, kişinin kendi alanı dışındaki mecalarda söz söylemesi, ahkâm kesmesi elbette doğru değildir. Kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesini Müslümanlığının kalitesinden sayan Hz. Peygamber'in bu tespiti oldukça önemlidir. Ancak insan, kendisini birkaç alanda birden yetiştirmiş, geliştirmiş, o alanda söz söyleyebilecek konuma gelmiş olabilir. Ülkemizin son 16 yılını, siyaset arenasında yetmişmiş ve sadece milletimizin değil, farklı milletlerden pek çok kimseyi hayran bıraktıracak şekilde kendisini geliştirmiş İmam Hatipli bir liderin yönettiğini göremeyen bazı kesimler, *Fıtrat Pedagojisi* yazarı hakkında İmam Hatip menşeli olması sebebiyle kendilerince kara propaganda yapmaktadırlar. Oysa hem sosyoloji hem de psikoloji eğitimi almış olması; çocuk gelişimi, aile danışmanlığı, oyun terapisi gibi alanlarda kendisini geliştirmiş olması, ona bu alanda söz söyleme yetkisi vermiş olmalıdır. Sadece yazdığı bu eser bile, onun alana hâkimiyetini ortaya koyar mahiyettedir. Bir kimsenin yazdıklarını okumadan, söylediklerini dinlemeden, statik bir önyargı ile yargısız infaz edilmesinin yanlışlığı ise herkesçe teslim edilecek bir hakikattir.

et-Ta'rîfât ve'l-İstîlâhât

Şemseddin Ahmed Kemâlpâşazâde, *Nşr.* Hâlid Fehmi, Kâhire: Müessesetü'l-Alyâ', 1430/2009, 514 sayfa.

*Zakir DEMİR**

Kavram veya literal anlam "dil" için zarf ise, mazrûfu da terimleridir. Terimler, kelimelelere giydirilen düşüncelerdir. Düşünceler kelimelelere giydirilmezse, bir başka ifadeyle terimler olmazsa her türlü düşünce havada kalır ve bir bakıma hayal gibi olur. Terimler bir bakıma düşüncenin kabı ve kalıbıdır. Düşünmenin ve düşüncenin şüyu' bulmasının temel yapıtaşları terimlerdir.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zakirdemir56@hotmail.com.

Tefsir, hadis, fıkıh gibi sosyal ilimlerde “terim”, kimya, matematik, fizik, biyoloji gibi fen bilimlerindeki “formül”lere benzer. Bahis konusu fen bilimlerinde genellikle formülsüz problem çözülemeyeceği gibi, İslâmî ilimleri de terimleri bilmeden anlamak veya terim yanlış anlaşılırsa, bu ilimlerde doğru neticelere ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla terimler, “İlim dallarının ayrılmaz parçalarıdır. İlim dalının mensupları kendilerini onlarla kısa yoldan ifade ederler. Bunun için terimler büyük öneme sahiptirler.”¹

Bütün ilimler kendilerine has terminolojilerini tarihi seyir içinde oluşturur ve geliştirirler. Tarihi süreç içerisinde bazen kullanılan bir terimin lügat anlamıyla irtibatı kalmadığı da görülebilir. Bu sebeple ilimlerin terminolojisinin oluşumunu ve tarihi seyri içinde geçirdiği değişikliklerini anlamadan bu ilimlere vakıf olmak imkân dâhilinde gözükmemektedir. Klasik Türk İslâm Edebiyatı kitâbiyatına bakıldığında ıstılahların önemini içeren beyitlerin yer aldığı görülür. Buna dair bazı örnekler paylaşmakta yarar görüyoruz.

Fuzûli (ö. 963/1556):

Her kimin var ise zatında şerâret küfrü

Istılâhât-ı ‘ulûm ile müselman olmaz.²

Koca Râgıb Paşa (ö. 1176/1763):

Sarir-i hâme sanma ıstılâhta boğulmakla

İder biçare dâim şive-i kütuptan feryat³

Yûsuf Nâbî (ö. 1124/1712):

"Tâ geçmeyince medrese-i kil ü kâlden

Anlanmaz ıstılâhı kitâb-ı hakikatün"⁴

İslâm te’lif tarihine bakıldığında, terimleri konu edinen zengin kitâbiyatın yer aldığı görülür. Bunlardan bazıları genel nitelikli bazıları ise özel nitelikli, tek bir ‘ilmî saha ile sınırlıdır. Sözelimi İbn Kemâl Paşa’nın (ö. 940/1534) *et-Ta’rifât ve’l-Istılâhât*’ı genel nitelikli iken, ‘Abdullah b. Ahmed Fakihî’n (ö. 972/1564) *el-Hudûdü’n-Nahviyye* adlı eseri tek bir bilim dalı ile ilişkilidir. Kemâlpaşazâde’den önce hazırlanan genel nitelikli mustalahat kitapları içerisinde Câbir b. Hayyân’ın (ö. 200/815) *Kitâbu’l-Hudûd*’u, Muhammed Hârizmî’nin (ö. 387/997) *Mefâtihu’l-‘Ulûm*’u, Ebû Bekr Mu-

¹ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009, s. 7.

² Fuzûlî, *Fuzûlî Divanı*, haz. Kenan Akyüz, Süheyl Beken vd., Ankara: Akçağ Yay., 1990, s. 304.

³ Koca Ragıb Paşa, *Divanı Ragıb*, Bulak Bulak Matbaası, 1252/1836, s. 10.

⁴ Yûsuf Nâbî, *Nabî Divanı*, haz. Ali Fuat Bilkan, Ankara: MEB Yay., 1997, II, s. 786.

hammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî'nin (ö. 406/1015) *el-Hudûd fi'l-Usûl*'u ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât*'ı yer alır. Kemâlpaşazâde'n sonra ise 'Abdurrauf el-Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-Te'ârifi*, Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) *el-Külliyât*'ı ve Muhammed b. A'lâ el-Fârûkî et-Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*'u, önplana çıkan eserler içerisinde yer alır. Bütün bu izahlardan anlaşıldığı üzere "ta'rif, had ve terim" ilimler için olmazsa olmaz derecede önemlidir. Bu girizgâhtan sonra çalışmamızın konusu olan İbn Kemâl Paşa'nın *et-Ta'rifât ve'l-Istilâhât* adlı eserinin tanıtımına geçebiliriz.

Biyografik ve bibliyografik kitâbiyatta İbn Kemâl'in bu eserinden Takıyyüddîn et-Temîmî ed-Dârî (ö. 1010/1601), Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve Bağdâtlı İsmail Paşa (1839-1920) söz etmektedir.⁵ Kâtip Çelebi ve Bağdâtlı İsmail Paşa'ya göre İbn Kemâl'in bu eseri, Cürçânî'nin *et-Ta'rifât* adlı eserine yapılmış bir ilavedir.⁶ Takıyyüddîn et-Temîmî, İbn Kemâl'in künyesini, "Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa" olarak vermektedir. Ayrıca Anadolu'da doğup yetişen İbn Kemâl'i te'lifâtının çokluğu ve birçok ilimdeki tetkiki ve vukûfiyeti nedeniyle Mısır topraklarında yetişen Celâled-din es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) benzetmektedir. Bununla beraber, problemleri kavrama ve muhâkemedeki mahareti bakımından Süyûtî'den üstün görmektedir.⁷ İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) ise onu vaktinin tamamını gece gündüz ilimle, yazmakla geçiren âlimlerden saymaktadır.⁸

İbn Kemâl, mukaddimesinde Seyyid Şerif Cürçânî'nin *et-Ta'rifât* adlı eserinin mukaddimesini harfiyen kitabına dercetmiş, dolayısıyla onun metodunu takip etmiştir. İbn Kemâl'in *et-Ta'rifât*'ı kendisinden bir asır önce vefat eden Cürçânî'nin *et-Tarifât*'ı ile neredeyse yüzde yetmiş kadar benzerlik göstermesine rağmen, Süyûtî'ye yöneltilen intihal iddialarının kendisi için de bahis konusu olmaması gariptir. İbn Kemâl, kitabının girişinde -Cürçânî gibi- metoduna dair sadece şu cümleleri kaydetmektedir: "İmdi, bu ta'rifleri ve istilâhları bilginlerin kitaplarından alıp bir araya getirdim. Öğrenmek isteyenlere ve arzu edenlere, bunların alınması ve belenmesi kolay olsun diye alfabetik bir usûlle, hece harflerine göre düzenledim."⁹

⁵ Takıyyüddîn et-Temîmî, *Tabakatü's-Seniyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kâhire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1390/1970, I, s. 409-412; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara: TTK Yay., 2014, I, s. 422.

⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s. 322, 508; Bağdâtlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 141.

⁷ et-Temîmî *Tabakatü's-Seniyye*, I, s. 409-412.

⁸ Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî (İbnü'l-İmâd), *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, nşr. Muhammed Arnavûd, Beyrût: Dâru İbni Kesir, 1413/1993, IX, s. 235, 236.

⁹ es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Siddik el-Minşâvî, Kâhire: Dâru'l-Fedîyle, [t.y.], s. 7.

Kişinin gelecekte bir şeyi yapmaya veya yapmamaya yemin etmesidir. Yemînu's-Sabr: Bir müslümanın malını almayı kasederek, kişinin bilerek yalan yere ettiği yemindir. Kalbinden menedenler/zevâcir bulunmasıyla beraber onu süratle sonuçlandırmaya “sahibi sabrettiği” için “sabır yemini” diye adlandırılmıştır (s. 467-68).

Nesh: Literal anlamı, bir nesneyi kendisini takip eden bir başka nesne aracılığıyla izâle etmek, ortadan kaldırmak, gidermek, yok etmek, iptal etmek nakletmek, taşımak, kaydetmek, tahvil etmek, istinsah etmek, yazmaktır. Terim anlamı ise, şer'î bir delili geri çevirerek, onun aksini gerektiren diğer şer'î bir delil gelmesidir. Nesh, insanların ilmine nazarla tebdildir, değiştirmedir. Allah'ın ilmine nazarla ise, hükmün müddeti için bir beyândır, açıklamadır (s. 440).

Tahsîs: Âmm olan lafzı müstakil ve bitişik (mukterin) olan bir delil ile, lafzın bir kısmına kasr etmektir. “Müstakil” kaydıyla istisna, şart, gâye ve sıfat tanım dışında kalır. Çünkü bunlara ‘âmm olan lafız ilâşirse bile mahsûs diye adlandırılmaz. “Mukterin” kaydıyla da خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ “O (Allah) her şeyin yaratıcısıdır”¹¹ âyetindeki gibi neshden kaçınıldı. Çünkü bu âyette zarureten bilinir ki her şeyi yaratmak Allah'a mahsustur (s.127).

İ'câz: Sözü belâgatında insan gücünün üstüne çıkması ve insanları kendisiyle boy ölçüşmekten âciz bırakmasıdır (s. 172). İ'câz, diğer bütün yollardan daha belîğ/erişkin bir yolla kelâmın manayı ifade etmesidir, anlatmasıdır (s. 92).

İrhâs: Bir kişinin, peygamber olarak ortaya çıkmasından önce üzerinde zuhûr eden olağanüstü şeylerdir. Hz. Peygamber'in dedelerinin alnında bulunan nur ve kendisini bir bulutun gölgelemesi gibi durumlar irhâs sınırları içinde mütalaa edilebilir (s.73).

Nebî: Kendisine melek vasıtasıyla vahy verilen veya kalbine ilhâm edilen ya da sa-hih rüya ile tenbîh olunan kimsedir. (s. 432).

Resûl: Nübüvvet vahyinin üstündeki özel vahy sebebiyle daha üstündür. Çünkü Resûl, Allah tarafından kitap verilmekle kendisine bilhassa Cebrâil'in vahy getirdiği kimsedir (s. 432).

Muhkem: Kendisiyle kasedilen mana, tebdil ve tağyirden, yani tahsis, te'vîl ve nesh'ten korunup sağlam kılınmış şeydir. Lafızdan maksad zâhir olup, neshe ihtimali yoksa muhkemdir. Lafızdan maksad zâhîr olup, te'vîle ihtimali yoksa müfesserdir. Eğer söz, bir maksada dayanılarak anlatılmak istenen manaya açıkça delalet ederek getirilmişse, nass'dır. Aksi halde zâhîr'dir. Bir 'ârız, yani sağlam sîgadan başkası sebebiyle gizli kaldığı zaman, hafıyy'dir. Eğer sîğanın kendisi sebebiyle gizli kalmış ve aklen anlaşılırsa, müşkil'dir veya naklen anlaşılırsa, idrâk edilmiş ise mücmel'dir. Ya da hiç anlaşılmamışsa müteşabih'tir (s. 372).

¹¹ 5/En'âm 102; 16/Ra'd 13.

Müteşâbih: Sûrelerin başındaki “hurûf-ı mukattaa” gibi lafzın kendisiyle gizlenmiş olan ve temelde anlaşılması hiç umulmayan şeydir (s. 362).

Sahabî: Hz. Peygamber’i gören ve O’ndan bir şey rivâyet etmese de, O’nunla uzun süre sohbet etmiş olan kimsedir (s. 253).

İltifât: Gayb kalıbından/kipinden muhatab kipine veya mütekellim kipine geçiş veya tam tersini yapmaktır (s. 98).

İbn Kemâl’in bu eserini tek cümle ile özetlemek gerekirse şöyle diyebiliriz: Bu eser Cürcânî’nin *et-Tarîfât* adlı eserinin muhtasarı ve kısmi ilavelerle tecmîl ve tafsilatlı halidir. Bu eserin Cürcânî’nin *et-Ta’rifât* adlı eserinin farklı bir nüshası olduğu, dolayısıyla İbn Kemâl’e aidiyetinin doğru olmadığı iddia edilebilir. Fakat bu iddiayı isabetsiz kılan dört ‘âmilden söz edebiliriz:

(1) Biyografik ve bibliyografik kitâbiyâta bu eser İbn Kemâl’e nisbet edilmektedir.

(2) ‘Abdurrauf el-Münâvî’nin (ö. 1031/1622) *et-Tevkîf ‘alâ Muhimmâti’t-Te’ârîf* adlı eserinin mukaddimesinde sarahaten ifade ettiği gibi, İbn Kemâl’in bu eseri üç ana kaynağından bir tanesidir.¹² Münâvî’nin İbn Kemâl’den yaptığı nakilleri İbn Kemâl’in *et-Ta’rifât* adlı eserinin matbu‘ nüshasıyla mukabele ettik. Neticede Münâvî’nin esas aldığı nüsha ile elimizdeki matbu‘ nüsha arasında “el-Furûku’l-Muhmele” dışında kayda değer bir farklılığın bulunmadığını tespit ettik.

(3) İbn Kemâl’in bu eseri, yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde mahtût halindedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa bölümünde, 492.7 tasnif numarasıyla, 102 varak halinde; Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye bölümünde, 492.7 tasnif numarasıyla, 247-264 varak halinde birer nüshası mevcuttur.

(4) İbn Kemâl’in her harf için ayrı bir fasıl açması da [Bâbu’l-Elîf, Faslu’l-Bâ, Faslu’t-Tâ v.d.] Cürcânî’den farklı bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır.

¹² Zeynüddin Muhammed ‘Abdurrauf el-Münâvî, *et-Tevkîf ‘alâ Muhimmâti’t-Te’ârîf*, nşr. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Beyrût: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir, 1410/1990, s. 25.

es-Sahâbetu'l-Kirâm li'l-Necefi

Muhammed Ali Ahmedîyân en-Necefâbâd, *Thk.* Merkez İhyâi't-Turasi'l-İslâmî, Tahran: el-Merkezu'l-Âlî lil-'Ulumi ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2015, 3 cilt, 2090 sayfa.

*Abdülalim DEMİR**

İslam dinini sonraki nesillere taşıyan ashâb-ı kirâm hakkında Şîa'nın, Ehl-i Sünnet mezheplerine göre farklı bir tutumu olduğu ehline malumdur. Ehl-i Sünnet sahabenin hepsini 'âdil olarak kabul ederken, Şîa sahabeyi diğer râvilerden ayırmamış, onları da diğer râviler gibi cerh ve ta'dile tâbi tutmuştur. Bunun neticesinde bir kısmını münafıklıkla bir kısmını fâsıklıkla itham etmiş, hatta bununla yetinmemiş Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin büyük bir kısmının dinden çıktığını iddia etmiştir.¹

Sünni doktrini merkeze alarak tarih boyunca sahabenin hayatını anlatan İsti'âb², Usdu'l-Ğâbe³, el-İsâbe⁴ gibi çok kıymetli eserler yazılmıştır. Şîa mezhebinde de Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi sahabenin hayatını müstakil olarak ele alan kitapların var olup olmadığı, benim için merak konusu olmuştur. Bu sene alan araştırması için İran'da bulunduğum sırada kitapçılarda ve kütüphanelerde Şîa mezhebine göre yazılmış sahabenin hayatlarını anlatan tabakât kitaplarını araştırmıştım. Sonuç olarak tanıtımını yapacağım bu kitap, sürekli karşıma çıkmıştır. Şîa'da müstakil olarak sahabenin hayatını ele alan ilk eser (I, s. 7) olarak kabul edilmesi hasebiyle, ülkemizde ilim ehline bilinmesinin faydalı olacağı düşüncesi, bizi bu tanıtım yazısını yazmaya sevk etmiştir. Bu kitap, alanla ilgili yazılmış olan Ehl-i Sünnet kaynaklarıyla karşılaştırılınca, oldukça yeni ve bir o kadar da özet mahiyetinde bir eser olduğu ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce Kitabın yazarı da mezhebinde bu alandaki boşluğu görmüş olacak ki böyle bir eser yazma gereksinimi duymuştur.

* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, abdulalimdemir@hotmail.com.

¹ Kitabın yazarı da eserin mukaddimesinde buna benzer açıklamalarda bulunmaktadır. (bkz. en-Necefi, Muhammed Ali Ahmedîyân en-Necefâbâd, *es-Sahâbetu'l-Kirâm*, thk. Merkez İhyâi't-Turasi'l-İslâmî, Tahran: el-Merkezu'l-Âlî lil-'Ulumi ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2015, I, s. 5.)

² Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî İbn Abdilberr, *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Ammân: Dâru'l-A'lâm, 2002, I-IV.

³ Ebu'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, I-VIII.

⁴ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ahmed Abdulmevcûd, Muhammed Mu'âvîz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, I- VIII.

Kitabın tanıtımına geçmeden önce yazarını kısaca tanıtmakta yarar vardır. Tarihçi ve araştırmacı kimliğiyle ön plana çıkan Ahmediyân 1340/1919 yılında İsfahan'a bağlı Necefâbâd'ta doğmuştur. 15 yaşına kadar Necefâbâd Mahalle Mektebi'nde eğitimini aldıktan sonra İsfahan'a gitmiştir. Orada klasik medrese/havza kitaplarının bir kısmını okuduktan sonra, Şîa mezhebinin önemli eğitim ve öğretim şehri olan Kum'a geçmiştir. Kum havzasının önemli hocalarından dersler alarak klasik medrese eğitimini tamamlamıştır. Ahmediyân ismiyle ün kazanmıştır. Başta tefsir ve hadis olmak üzere temel İslam bilimlerinin muhtelif alanlarıyla ilgili 22 eser kaleme almıştır. 1417/1996 Kum'da geçirdiği kalp krizi sonucu vefat etmiştir (Muhakkikin önsözü, I, s. 30-36).

Yazar üç ciltten oluşan *es-Sahâbetu'l-Kirâm* isimli eserini alfabetik sıraya göre 26 bâbtan oluşacak şekilde hazırlamıştır. İlk ciltte, 12 bâb başlığı altında 276; ikinci ciltte, 7 bâb başlığı altında 187; üçüncü ciltte 7 bâb başlığı altında 104 olmak üzere eserinde toplam 567 sahabenin hayatını ele almıştır. 26. bâbı da künyeleriyle meşhur olan sahabeye ayırmıştır. Ehl-i Sünnet'in iman etmeyişi sebebiyle sahabe olarak kabul etmediği, ancak Şîa'nın mü'min olarak kabul ettiği Hz. Peygamber'in amcası Ebu Tâlib'i 565. sahabe olarak kaydetmiş ve hayatını ele almıştır.

Müellif, kitabını yazdıktan sonra hocası Şeyh Ağa Buzurg et-Tahrânî (ö. 1970)'ye takdim etmiş, o da eseri okuyup beğenmiş ve öğrencisinin bu te'lifine *es-Sahâbetu'l-Kirâm* ismini vermiştir. Hocasının kendi el yazısıyla yazdığı kitap ve yazarının isminin yazılı olduğu sayfayı da kitabın başına eklemiştir (Muhakkikin önsözü, I, s. 37).

Ahmediyân, çağdaş bir yazar olmasına rağmen eserinde klasik yöntemi takip etmiştir. Bazı önemli klasik eserlerin mukaddimelerinde ifade edildiği gibi müellifimiz de "kendisini bu eseri yazmaya ilim ehli bir dostunun teşvik ettiğini" belirtmektedir (I, s. 5). Eserin muhakkiki dipnotta o kişinin hocası Ağa Buzurg et-Tahrânî olduğunu belirtmektedir. (Muhakkikin dipnotu, I, s. 23-24)

Yazar, Şîa'da her ne kadar başta ricâl kitapları olmak üzere bazı eserlerde sahabenin hayatlarını anlatan bölümler olsa da, müstakil olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidat etmeyen ve sırat-ı müstakim üzere sebat eden sahabenin hayatlarının yazıldığı eserlerin olmadığını ifade etmektedir. Yazdığı bu eserin alanla ilgili yazılan ilk eser olduğunu iddia etmektedir (I, s. 23). Müellif, Şiiler'ce kutsal sayılan Irak'ın Necef kentinde başladığı bu te'lifini diğer kutsal şehirleri olan İran'ın Kum vilayetinde tamamlamıştır. Eserinde 17 şâir sahabenin hayatına yer vermiştir. Müellif, Şîa'da Hanım sahabelerin hayatını anlatan eserlerin yazılmadığını görmüş olacak ki kendisine bu eserinden sonra hedef olarak hanım sahabelerin hayatını anlatan bir eser yazmayı koymuştur. Ne yazık ki böyle eser yazmaya ömrü vefa etmemiştir. (III, s. 470) Ahmediyân, eserin mukaddimesinde kendisini bu eseri yazmaya iten sebeplerden bahsettikten sonra, Ehl-i Sünnet mezheplerinde sahabenin hayatlarını anlatan eserle-

rin önemlilerinin isimlerine işaret edip, onların zayıfla semini/şişmanı⁵ birbirine karıştırdıklarını iddia etmektedir (I, s. 7).

Yazar eserin girişinde sahabenin sözlük ve terim anlamı ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Sahabenin hayatlarının anlatıldığı bölümden önce “Fasıllar” başlığı altında üç fasıl (konu) açmıştır (I, s. 10).

Birinci fasılda müellif, sahabenin hepsinin derecelerinin birbirinden farklı olduğunu, İslam’a önce girme, ilk muhacirlerden olma, Hz. Peygamber’le beraber savaşlara katılma, onun sohbetinde daha fazla bulunma kriterleriyle dile getirmektedir (I, s. 10.) Bu konuda Sünni âlimlerle aynı görüşü paylaşmaktadır.

İkinci fasılda, sahabenin yaptıkları iyiliklerin mükâfatı ve işledikleri günahların da mücâzatının, Hz. Peygamber’i görmeyen insanlarınkinden daha fazla olacağını dile getirdikten sonra, sahabenin faziletiyle ilgili birkaç rivayet aktarmaktadır. Aktardığı rivayetlerden biri olan “Sahabilerim yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete erersiniz.” rivayetini eleştirip sahabenin hepsine aynı derecede uyulamayacağını, onların da kendi aralarında problemler yaşadığını ve birbirlerine haksızlıklar yaptıklarını dile getirmektedir. Hilafet meselesinde sahabinin birbirine fâsıklık, münafıklık gibi çeşitli ithamlarda bulduklarını, birbirleriyle Cemel ve Siffin’de savaştıklarını, birbirlerini öldürdüklerini dile getirip hepsini hidayete ermek için uyulamayacağını belirtmektedir (I, s. 11, 12).

Bu fasılda sahabenin adaleti konusuna da değinen yazar, sahabenin birbirine karşı sarf ettikleri sözlerden, birbiriyle olan çekişmelerinden örnekler vererek, hepsinin adalet konusunda aynı kefeye konulamayacağını iddia etmekte ve bunu da Kur’an’dan bazı âyetlerle desteklemeye çalışmaktadır (I, s. 14-22).

Üçüncü fasılda sahabeyi öven ayetleri aktarmakla yetinip detaya girmemektedir. (I, s. 22-25).

Kitabın sonuna yazarın eserini yazarken yararlandığı eserlerin indeksi yer almaktadır. İndekse bakıldığında konu ile ilgili Ehl-i sünnet âlimlerince daha önce yazılmış olan *el-İsti’ab*, *Usdu’l-Ğâbe*, *el-İsâbe*, *Tabâkâtü’l-Kubrâ*⁶ isimli eserler, yazarın en çok faydalandığı kaynaklar olmuştur. Şii müelliflerce yazılmış olan *Bihâru’l-Envâr*⁷, *ed-*

⁵ Bu tabirle hadis usulünde geçen sahil ve sakim kavramlarını kast etmiş olabilir.

⁶ Ebu Abdullah Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kubrâ*, Beyrut: Dâru’s- Sâdr, 1985. I-VIII.

⁷ Şeyh Muhammed Bakır Meclisî, *Biharu’l-Envâr el-Câmiatu li Dureri Ehbari’l-Eimmeti’l-Ethâr*, thk. Muessesetu İhyâi Kutulbi’l-İslâmiyye, Kum: İhyai Kutubi’l-İslâmiyye, 1430, I-CX. (kitap 110 ciltten müteşekkildir.)

*Derecâtü'r-Refî'a*⁸, *el-Emâli*⁹, *Kâfi*¹⁰ isimli eserlerde ikinci derecede yazarın en fazla yararlandığı eserler olmuştur (III, s. 735-748).

Tamamen Şii perspektifle yazılan bir eser olduğu için Şîa'nın hilafet konusunda eleştirdiği isimlerden, Hz. Ebubekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Hâlid b. Velid (ö. 21/642), Muaviye (ö. 60/680) gibi önemli sahabenin hayatlarına yer vermemiştir. Hilafet meselesine karışmamış, Hz. Peygamber döneminde şehit olmuş sahabenin hayatlarına yer vermeye çalışmış, hatta hayatları ile ilgili yeterli bilgi elde edememişse isim ve künyelerini verip nerede şehit oldukları bilgisi ile yetinmiştir. Müellif hayatlarını ele aldığı sahabenin hepsinin bilinen künyelerini de vermektedir. Bazı sahabenin hayatlarını uzun uzun anlatıp Hz. Peygamber'le ve diğer sahabeyle olan münasebetlerinden bahsederken¹¹, bazılarının sadece isimlerini zikretmekte ve nerede şehit olduklarından bahsetmektedir¹². Bazı sahabenin hayatlarını anlatırken ilgili sahabe ile ilgili kendi görüşünü de قول/diyorum ki yan başlığı ile vermektedir.¹³

Sonuç olarak tanıtımını yaptığımız bu eser, ashâbın hayatları ile ilgili yazılmış Ehl-i Sünnet kaynaklarından bolca istifade etmiş, yöntem olarak tamamen Şii klasik usule göre yazılmış, Şîa mezhebinin sahabe hakkındaki temel görüşlerine bağlı kalmış bir eserdir. Son dönem Şîilerin kaç tane sahabeyi âdil olarak kabul ettiği konusunda okuyucuya bir fikir vermesi açısından önemlidir. Şîa üzerine çalışanlar için faydadan hali olmayan bir kaynak olarak raflardaki yerini almıştır.

⁸ Ali Han el-Medenî el-Hüseynî eş-Şîrâzî, *ed-Derecâtü'r-Refî'a fi Tabekâti's-Şîa*, Beyrut: Muesesetu'l-Vefâ, 1983.

⁹ Muhammed b. Hasan Tusî, *Emâli*, Tahran: Daru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1414.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk el-Küleyni er-Râzî, *el-Kâfi*, Beyrut: Menşurâtü'l-Fecr, 2007, I-VI.

¹¹ Mesela: Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53).

¹² Mesela: Abdullah b. Kays (ö. 4/625) için Bi'ri Mâ'una'da şehit edildiği, onun dışında kendilerine ulaşan bilginin olmadığını dile getirmektedir.

¹³ Örneğin: Abd Hayr (ö. I/VII yüzyıl ?), Abdullah b. Yezid, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Nadle (ö. I/VII yüzyıl ?), ve diğer sahabenin hayatlarına bakılabilir.

Doğu Hilafetinin Memleketleri: Mezopotamya, İnan, Orta Asya

Guy Le Strange, Çev. Adnan Eskikurt-Cengiz Tomar, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015, 656 sayfa.

*Beytullah MISIR**

2015'te *Doğu Hilafetinin Memleketleri: Mezopotamya, İnan ve Orta Asya -İslam Fetihlerinden Timur Zamanına Kadar-* adıyla Türkçeye çevrilen eser, ilk defa 1905 yılında Cambridge University Press tarafından yayınlanmıştır. İlk yayınlanış tarihinden itibaren geçen bir asırlık sürenin ardından eserin dilimize aktarılmış olması geç de olsa mutluluk verici bir durumdur. Ayrıca, ilgili eserin dilimize tercüme edilirken Ortaçağ İslâm kaynaklarıyla karşılaştırmalı olarak kazandırılması da, eserin kalitesini artıran önemli bir husustur. Böylece zaten değerli olan eserin, bu tarz bir çeviri ve tetkik ile okuyucudaki güvenilirliği ve kimi zaman da anlaşılabilirliği artmaktadır.

Eserin yazarı olan Guy Le Strange (ö. 1933) İngiliz asıllı bir ilim adamıdır. Kendisi herhangi bir üniversite eğitimi görmemiştir. Ancak yüksek seviyedeki çalışmaları sebebiyle Cambridge Üniversitesi kendisine onursal yüksek lisans derecesi vermiştir. Yazar hayatının önemli bir kısmını Avrupa ve Ortadoğu'da geçirmiştir. İlgili eseri dilimize İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nden Doç. Dr. Adnan Eskikurt ve Marmara Üniversitesi'nden Prof. Dr. Cengiz Tomar çevirmiştir.

Doğu Hilafetinin Memleketleri Mezopotamya, İnan ve Orta Asya gibi geniş bir alanın tarihi coğrafyasını İbn Hurdâzbih (ö. 864), İbn Kudâme (ö. 880), Ya'kûbî (ö. 891), İbn Serâbiyûn (ö. 903), İbn Rüste (ö. 903), İbnü'l Fakîh (ö. 903), Mes'ûdî (ö. 943), İstahrî (ö. 951), İbn Havkal (ö. 978), Mukaddesî (ö. 985), Nâsır-ı Hüsrev (ö. 1047), İdrîsî (ö. 1154), Yâkût (ö. 1225), Kazvîni (ö. 1275), Ebü'l Fida (ö. 1321), Hamdullah el-Müstevfi (ö. 1340), İbn Batûta (ö. 1355), Hâfız-ı Ebrû (ö. 1417), Kâtip Çelebî (ö. 1600) gibi birçok yazarın eserlerinden yararlanarak, İslâm dünyasının XV. yüzyıla kadar olan tarihi coğrafyasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Kitabın coğrafyacıların yanı sıra tarihçi ve seyyahların eserlerinden yararlanılarak yazılması oldukça önemlidir. Bu durum eseri salt bir tarihi coğrafyadan ziyade satır aralarında önemli bilgileri barındıran bir yapıya dönüştürmüştür. Bu bağlamda metin içerisinde verilen bazı bilgiler ve paylaşılan anekdotlar metni zenginleştirmektedir.

Eserin farklı zaman dilimlerindeki müelliflerden yararlanarak bir bütünlük içerisinde coğrafyaları anlatması, şehirlerin tarihi sürekliliğini ve iniş-çıkışlarını görmek açısından önem taşımaktadır. Örneğin, anlatılan bir şehir bir müellifin döneminde

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Öğrencisi, misirbeytullah@gmail.com.

oldukça önemli ve zengin haldeyken, ileri tarihteki müellifin anlatımlarında harap olmuş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır¹. Nitekim eser, yer yer bu durumların gerekçelerini de ifade etmeye çalışmaktadır.

Doğu Hilafetinin Memleketleri Mezopotamya, İran ve Orta Asya ana başlıklarının altında Irak, Cezîre, Yukarı Fırat, Rûm veya Küçük Asya, Azerbaycan, Gilân ve Kuzeybatı Eyaletleri, Cibâl, Hûzistan, Fârs, Kirmân, Büyük Çöl ve Mekrân, Sicistan, Kûhistan, Kumis, Taberistan ve Cürçân, Horasan, Amû Derya, Hârizm, Soğd, Sir Derya ve bu eyaletlerin altındaki onlarca şehri ele almaktadır. Bölgeler anlatılırken ilgili bölgenin en önemli şehirleri genellikle özel bir şekilde zikredilmektedir. Eserde bölgeler ve şehirler anlatılırken genel itibarıyla batıdan doğuya doğru bir seyir izlenmektedir.

Eser, ele aldığı şehirlerin coğrafi yapısını (dağ, ova, plato vb.), tarımını ve mahsullerini, ticari durumunu, yollarını, yapı malzemelerini, şehrin ne ile meşhur olduğunu, cami, türbe, çarşı, hamam, kütüphane, köprü, kapı, bent, su deposu gibi şehir içinde öne çıkan yapıları, imkanlar ve bilgiler dahilinde aktarmaktadır. Eserin biçim ve içerik bakımından yoğunluğu oldukça etkileyicidir. Ancak eseri okuma esnasında anlatılan şehir sayısının yoğunluğundan ötürü, bazen okunan şehir, anlatılan bir önceki şehirle karışabilmektedir. Bu sebeple metin içerisindeki geçişlerde şehir adlarını daha belirgin hale getirmek veya en azından anlatılan şehrin adını farklı bir tarzda yazmak, okuyucuya fayda sağlayabilir. Eserde yer yer bu yapılmıştır; ancak paragraflar içerisindeki şehir değişimlerinde de bunların yapılması farkındalığı artıracaktır.

Eserde genel itibarıyla her bölüm içinde yer alan haritalar oldukça önemlidir. Okuyucu bu sayede metinde anlatılan yerin haritada durduğu yeri görme imkanını elde etmektedir. Bu da bölgelerin zihinde daha iyi yer etmesine yardımcı olmaktadır. Ancak böylesine değerli bir eserde harita sayısının daha da artırılması ve bir takım düzenlemeler yapılması, eserin verimliliğini yükseltecektir. Örneğin, anlaşılabilirliği artırmak için haritalar renklendirilebilir, yine yol ve siyasi sınırların haritaları ayrı ayrı olabilir. Neticede anlatılan coğrafya olduğu için görsel malzemenin fazlalığı ve kalitesi, okurdaki olumlu etkiyi de artıracaktır. Yine anlatılan şehirler hakkında en azından belli başlılarının tarihi görsellerini ulaşılabilsen metne yerleştirmek, aynı amaca hizmet etmiş olacaktır.

Yazarın giriş bölümünde daha sonra anlatacağı eyaletlere özet olarak değinmesi ve anayolları anlatması, kitabın ilerleyen sayfaları için okuyucunun gözünde bir perspektif imkanı sağlamaktadır. Yine yazarın bu bölümde Müslüman coğrafyacılar ve eserlerini tanıtmaları, muhatap olunan bilginin kaynaklarına dair derli toplu bir malumat

¹ Nitekim bu konuda nehirlerin yön değiştirmesi, yaşanan siyasi durumlar ve özellikle Moğol istilaları gibi hususlar etkili olmuştur.

vermektedir. Giriş bölümünün ilerleyen kısımlarında yer alan bir diğer konu ise, şehir isimlerinin dillere ve zamana göre farklılığı konusudur. Bu bağlamda telaffuz meselesine de değinilmiştir. Son olarak bu kısımda yazar, Arap terminolojisinde “fiziki coğrafya konusunda zengin olmadığını” ifade etmiştir.

Kitap içerisinde şehirler ve yollar anlatılırken ölçü birimi olarak “fersah” kullanılmıştır. Örneğin şehirlerin yeri için falan şehrin “Dört fersah güneydoğusunda yer alır.” gibi ifadelerle yer verilmiştir. Şehirlerin büyüklükleri ise genellikle şehri çevreleyen surun adım sayısı ile ifade edilmiştir. Yolların anlatımlarına genel itibarıyla bölge anlatımlarının son kısımlarında yer verilmiştir. Bu anlamda yer yer yol cetvellerinden de bahsedilmiştir.

Şehirler anlatılırken eğer biliniyorsa kim tarafından kurulduğu, adının anlamı ve tarihsel süreçteki değişimi, farklı kaynaklarda nasıl isimlendirildiği gibi bilgilere yer verilmiştir. Neredeyse her bölümün içerisinde şehrin fiziki özellikleri, konumu, nehir vb. su kaynakları, Cuma camisi gibi hususlara mutlaka değinilmiştir. Özellikle Mezopotamya anlatılırken tarımsal anlamda bir “verimlilik” vurgusunu görmek mümkündür.

Anlatılan şehirlerin tamamı okunduktan sonra ortak bir İslâm şehri prototipini görmek mümkündür. Her ne kadar Bağdat dairesel ve ciddi şekilde düzenli olması sebebiyle farklı bir noktada dursa da, içerisinde yer alan temel unsurlar, mekan ve merkezler bakımından İslâm şehirleri arasında ciddi bir benzerlik olduğu söylenebilir. Bu benzerliğin izini camii, çarşı, han, hamam, sur, kapı gibi birçok mimari yapı üzerinden izlemek mümkün gözükmektedir.

İslâm şehirlerinde meşhur olarak üretilen bazı ürünlerin diğer illere satılması hususu bir açıdan İslâm şehirleri içerisindeki ekonomik bütünlüğü göstermektedir. Öte yandan kimi yerler tarım ürünleri ile, bazıları dokumacılığı, bir kısmı parfümleri, kimileri de madenleriyle meşhurdur. Tabii bu örnekleri artırmak da mümkündür. Ancak burada ifade etmek istediğimiz şey, üretilen meşhur mâmulün İslâm dünyasının diğer pazarlarında da alıcı bulabildiği ve bunun da bütünlüklü bir pazara kapı araladığıdır.

Eserde erken dönem Arap müelliflerinin Anadolu hakkında verdiği bilgilerde çeşitli hataların bulunduğu ifade edilmiştir. Ancak bununla birlikte İslâm fetihlerinin bu bölgelerde devam ettiği ve ordunun varacağı hedefe bir güzergâh ile gittiği düşünülürse, o dönem içerisinde elde edilmiş olan bilginin fetihler için yeterli olduğu söylenebilir. Yine bu bağlamda eserde Anadolu bölümü anlatılırken özellikle Cihannümâ, İbn Batûta, İbn Bîbi ve Hamdullah Müstevfî gibi müelliflere ve eserlere atıf yapılmıştır. Bunlar içerisinde özellikle İbn Batûta'nın verdiği bilgiler -belki de seyahatnâme olması sebebiyle- oldukça değerlidir. Mesela İbn Batûta Bursa'ya dair verdiği malumatlardan birinde “erkekler ve kadınların koğuşlarının ayrı olduğu, sıcak banyosu bulunan ve

bütün ihtiyaçların bedava karşılandığı bir hastane”den bahsetmektedir. Eserde yer alan bu ve benzeri bilgiler, devrin sosyal hayatına dair ipuçlarını da bize sunmaktadır.

Strange eserinde verdiği bilgileri müelliflerin isimlerini zikrederek vermektedir. Yine yazar, yer yer anlattığı şehirlerle ilgili olarak ulaşım hattına yakınlık, kullanılan dil, deprem gibi yaşanan doğa olayları, rasathâne gibi dönemin bilim merkezleri, bölgenin iklimi, bölgede yaşayan kişilerin ırk özellikleri gibi hususlara da değinmiştir.

Eserde kimi zaman bazı bilgiler, Müslüman müelliflerin yanında az da olsa modern Avrupalı yazarlardan ve Morco Polo (ö.1324) gibi isimlerden de aktarılmıştır. Bu bağlamda eserde bazı yerlerde günümüzle karşılaştırmalara da yer verilmiştir. Örneğin yazar, Meşhed’den geçen İspanyol Elçisi Clavijo’nun “Hristiyanlar’ın İmam Rıza türbesine girebilmesi” hakkında verdiği bilgidен hareketle bu konuda günümüz Şii’lerinin daha “mutaassıp” olduğunu söylemektedir.

Yazar bazı şehirler için ayrıntılı sayısal veriler kullanmaktadır. Örneğin Herat şehri için Hamdullah Müstevfi’nin verdiği “Herat’ın en yüksek seviyesine ve ihtişamına ulaşması, XII. yüzyıldaki Gûr hanedanı üstünlüğü sırasındaydı. O sırada çarşılarında 12.000 dükkân, 6.000 hamam ve 659 medrese olup, nüfusunun 444.000 olduğu hesap edilirdi.” bilgisini aktarmaktadır. Tabii burada ifade edilen rakamların oldukça büyük, net ve yuvarlak olması bilginin doğruluğu konusunda bir takım şüphelere yol açmaktadır.

Eserde metin tamamlandıktan sonra, “şahıs” ve “yer” temalı olmak üzere iki indekse yer verilmektedir. Bu anlamda, oluşturulacak bir “terim indeksi”nin de okuyucu için kolaylık sağlayacağını düşünmekteyiz. Bu indeks, “şahıs” ve “yer” indeksleriyle birlikte esere kategorik bir bakış anlamında katkıda bulunacaktır. Yine terim odaklı yapılabilecek bu indeks, eserde ön plana çıkan ve eserin temel hatlarını oluşturan alanları da görmeye yardımcı olacaktır.

Son olarak ifade etmek gerekirse, Guy Le Strange’nin *Doğu Hilafetinin Memleketleri* başlıklı eseri, İslâm dünyasının tarihi coğrafyası açısından önemli ve klasikleşmiş bir başvuru kaynağıdır. İlgili eserin dilimize kazandırılmış olması sevindiricidir. Bu bağlamda özellikle eserin mütercimlerine teşekkürü bir borç biliriz. Bu kitabın başta İslâm tarihi ve coğrafyası olmak üzere, İslâmî ilimlerin tüm dalları ile ilgilenen ilim insanlarının elinde mutlaka olması gerektiğini düşünüyoruz. Tabii bu anlamda ilgili eser -anlatılan coğrafya ne kadar geniş de olsa- bölgesel açıdan Mezopotamya, İran ve Orta Asya ile, zamansal açıdan ise Timur dönemine kadar olan süreçle sınırlıdır. Ancak İslâm dünyası yalnızca bu coğrafyalardan ibaret değildir. Bu bölgelerin dışında Hicaz, Afrika, Endülüs, Balkanlar vb. gibi birçok coğrafi alan bulunmaktadır. Bu tarzdaki eserlerin hem zamansal açıdan günümüze kadar devam edecek, hem de tüm Müslüman şehirlerinin tarihi coğrafyalarını aydınlatacak şekilde sayıca artmasını ümit ediyoruz.

Hilâfet ve Saltanat

Ebu'l-A'la El-Mevdûdî, *çev.* Ali Genceli, Ankara: Hilâl Yayınları, 1972, 4. Baskı, 2018, 512 sayfa.

*Leyla ERGENE**

Sekülerleşmenin gittikçe arttığı, geleneksel İslamî anlayışın kapitalizme uygun hale dönüştüğü, devletlerin şirket gibi yönetilmesi anlayışının yerleşmeye başladığı günümüz Müslüman toplumlarında, İslâmî devlet nizamının yeniden teşekkülü mümkün olabilir mi? Bu soru ekseninde *Hilâfet ve Saltanat* adlı eseri, Ebu'l-A'la El-Mevdûdî (1903-1979), 1967 yılında, “*Hilâfet aôr Mülûkiyyet*” adıyla Urduca olarak yazmış, Prof. Dr. Ali Genceli tarafından 1972’de Türkçe’ye çevrilmiştir. Mevdûdî, hacimli eseriyle İslâmî devlet nizamının dayandığı temeller ve geçirdiği değişime dair tarihî bir belge ortaya koymaktadır. Eser, yazarın deyimiyle “Hilâfetin, İslâmın ilk devirlerinde, hangi prensipler üzerinde kurulmuş bulunduğunu, daha sonra, bu müessesenin hangi sebeplerle saltanat idarelerine istihâle ettiğini, bu değişiklikten ne gibi neticelerin ortaya çıktığını, kezâ bu neticelerin ümmet üzerinde nasıl bir reaksiyon meydana getirmiş bulunduğunu” izah eden siyasî nitelikli bir çalışmadır (s. 7) ve dokuz bölümden oluşmaktadır. Kitabın ihtiva ettiği mevzular, vuku bulduğu tarihi seyir içinde, âyetler, hadisler ve sahabelerin sözlerinden örnekler alınarak, sebep ve sonuçlarıyla birlikte izah edilmiştir. Kitap 1980, 2016 ve 2018 yıllarında üç baskı daha yapmıştır. Hilâfet ve saltanat meselesi bu kadar çok tartışılmasına rağmen, bu konuda ele alınan eserin yaklaşık yarım asırda sadece dört baskısının yapılmış olması düşündürücüdür. Mevdûdî, ömrünü Pakistan’ı dünyaya örnek teşkil edecek modern bir İslâm devleti olarak kurmaya adanmış, İslam toplumunun kültürel ve siyasal emperyalizmden kurtulabilmesi, İslam’ın yeni bir dünya düzeni olarak inşası için Kur’an ve Sünnet’e dayalı bir tecdid ve ihya hareketinin gerçekleştirilmesine yönelik çalışmalarda bulunmuş, bu çalışmalarıyla geniş bir coğrafyayı etkilemiştir.

Kitabın ilk bölümü, “Kur’an-ı Kerîm’in Siyasi Talimi” (s. 13-61) başlığı altında, Kur’an’ın siyasete ait prensiplerinin dayandığı, kâinat hakkındaki düşünceleri muhtelif âyetler ışığında ele almaktadır. Bütün kâinat, insanlar ve insanların istifade ettiği ve edemediği her şey Allah tarafından yaratılmıştır, dolayısıyla hâkimiyet Allah’tan başkasının olamaz. Yazar, insanların daima Allah’ın kanununa boyun eğeceğini, bu kanunları bize ulaştıran vasitanın ise Resûl olduğunu belirtmektedir (s. 28). Ayrıca, “Kur’an’a göre Allah’a ve O’nun Resûl’üne itaat etmek en üstün kanundur” (s. 29) diyerek, beşerî hükûmetin vasıflarını şöyle ifade etmektedir: “Devlet ve hükûmet işleri, Allah’ın otoritesine dayanan ve O’nun namına, O’nun hükümlerini tatbikle mükellef bulunan, “hilâfet” veya “niyabet” esasına dayanan bir idare tarzı ile yürütülecektir.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans 4. Sınıf Öğrencisi, ergene.leyla@gmail.com.

Buna göre, icra organının faaliyet sahası belli ölçüler dahilinde ve belli hududlarla çerçevelenmiştir” (s. 30-31). Hilâfet düşüncesinin esasları “Senin Rabbin, meleklerle: “Ben yeryüzünde halife kılmaktayım” dediği zaman...” (2/Bakara 31) ve benzeri ayetlere dayandırılmaktadır (s. 32). Hilâfet, ne bir ferdin, ne bir hanedanın, ne de herhangi bir ailenin tekelindedir. Böyle bir otorite ancak cemaatin hakkıdır. 24/Nur Suresi 55. âyetindeki ifadeden “Elbette ki onları yeryüzünde halifeler kılarız...” anlaşılman mana da bundan ibarettir (s. 34). Yazar, hükümetin anayasasının bina edileceği temel usulleri 4/Nisâ suresi, 59. ayetine dayandırmaktadır. Yazara göre, “Kur’an-ı Kerim, hükümetin planını gözlerimizin önüne sermiş bulunmaktadır” (s. 55, 56). “Bu bölümde İslâmî hükümetin planı ve İlâhî Kitâb’ın bu husustaki bütün emirleri bir arada müşahade edilebilir” (s. 7).

Birinci bölüm eserin omurgasını oluşturmaktadır. Diğer bölümler burada anlatılan esaslar üzerine inşa edilmiştir. Birinci bölümde açıklanan Kur’an-ı Kerim’in siyasî tâlimi, Hz. Muhammed’in amelî olarak ortaya koyduğu usullerdir. İkinci bölümde ise, “İdarecilik Usûlü” (s. 65-85) adı altında, İslâmî hükümet nizamını diğer hükümet şekillerinden ayıran vasıflar hadislerle açıklanmıştır. Yazara göre, hükümet nizamının esas temelini, hâkimiyet hakkının mutlak surette Allah’a ait olması teşkil eder. Hükümeti idare etmek hakikî bir hükümlanlık değil, asıl hâkimin bir nevi vekillîği, naibliği demektir ki, hukuk dilinde böyle bir idare tarzının ismi “Hilâfet”tir (s. 65-66). Yazar böylece ilâhî kanunun üstünlüğüne vurgu yapar.

Yazar, üçüncü bölümde, “Hülefâ-i Raşidin ve Onların Hususiyetleri” (s. 89-122) başlığı altında, Hülefâ-i Raşidin’in memleket idaresi ve onların özelliklerinden bahsetmektedir: “Hz. Muhammed’den sonra Hülefâ-i Raşidin de devleti aynı metodlarla idare etmişlerdir. Bu zatlar doğrudan doğruya Hz. Muhammed’in emri altında yetişmiş, İslâmî yaşayışın her safhasını bizzat ondan öğrenmişlerdi. Hülefâ-i Raşidin İslâmî yaşayışın iktizası gereğince, bir müşavere hilafetinin zaruri olacağını düşünmüşlerdi. Müslümanlar kendi rızaları ve serbest reyleriyle bu dört halifeyi işbaşına getirdi” (s. 89-90). Yazar, Hülefâ-i Raşidin devrinin özelliklerini izah ettikten sonra, bu anlattıklarının o devrin bir “aydınlık meşalesi” olduğunu açıkladığını ifade etmektedir. Yazara göre, “işte bu devir İslâm’da dinî, siyasî, ahlakî ve ictimai nizamın ölçüsü olarak bilinmektedir” (s. 118-122).

Dördüncü bölümde, “Hülefâ-i Raşidin Hilafetinden Saltanat Devrine Kadar” (s. 125-204) başlığı altında, hilâfet usulünün nasıl saltanat idaresine dönüştüğü üzerinde durulmaktadır. Yazara göre, müslümanların devleti idare ediş tarzlarında meydana gelen bu değişiklik, onların sosyal hayatlarına da etki edip, tahrif etmiştir. Değişme ve bozulma, Hz. Osman’ın hilâfet makamına geçince, kendinden önce uygulanan kabilecilik tasssubu siyasetinin yavaş yavaş değişmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Hülefâ-i Raşidin devrini övmesi ve değişme ve bozulmanın yine bu devirde başlaması para-

doksal bir durumu içermektedir. Yazara göre, iki mesele önemlidir: Birincisi, Hz. Osman'ın Muaviye'yi uzun müddet Şam valiliğinde bırakmış olması ki, Hz. Ali devrinde patlak veren hadiselerin sebebidir. Yazar, Şam'ın stratejik konumu itibariyle, Şam valisi merkezî hükûmete karşı ayaklanacak olsa memleketi ikiye bölmesinin mümkün olmasını gerekçe göstermektedir. İkincisi, Mervan b. Hakem gibi birisinin halifenin katıblığı makamına getirilmiş olmasıdır (s. 139-140). Yazar, bir yandan “Benî Ümeyye mensuplarının çoğu getirildikleri vazifelerin ehli kimselerdi” derken, diğer yandan “Tulekaa” zümresinden olmaları nedeniyle halk arasında rahatsızlık yarattığından Hz. Osman'ın siyasetinin hatalı olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, Hülefâ-i Raşidin'den bir halife olarak, Allah'tan korkan bir idarecinin ne yapması lazımsa hepsini yaptığını, bir müslümana ait işlerin hepsini ifa ettiğini de vurgulamaktadır (s. 141, 149). Eserde Hz. Osman'a yergi ve övgü bir aradadır. Bu doğrultuda, Hz. Osman'ın şehadetinden sonra karışıklık ve anarşi devri başlamış, bu şartlar altında Hz. Ali halife seçilmiştir. Ancak bir rivayete göre sahabelerden 20 kişi biat etmemiştir. Yazara göre, “Böyle menfi bir tavır, ümmet işlerinin çok nazik bir anına tesadüf ettiği için ayrıca önemlidir. Bu hareket tarzı, ümmeti, hilâfet nizamından “saltanat” tarafına yöneltmekten başka mana ifade edemez. Zira tarih bize göstermektedir ki, son derece iyi niyetli olmalarına rağmen, ileride fitnelerin doğmasına sebep olmuşlardır”(s. 149-154). Yazar, Cemel Vakasını ise Hz. Osman'ın şehadetinden sonra, İslâm tarihinin ikinci talihsiz hadisesi olarak görmektedir. Bu vaka, ümmetin siyasi nizamını bir parça daha hilâfetten uzaklaştırmış ve saltanat tarafına yöneltmiştir (s. 166). Aynı zamanda Muaviye'yi Şam valiliğinden azletmek isteyen Hz. Ali'nin hareketini geciktirmiştir. Yazar, tarihçilerin, Muaviye'yi azletmek istemesiyle Hz. Ali'nin tedbirsizlik etmiş olduğu hükmünü çıkardıklarını belirtmektedir. Ancak kendisi bu fikirde değildir: “Eğer Hz. Ali, Muaviye'yi Şam valiliğinden azletmek hususunda gecikmiş olsaydı mesele başka türlü cereyan ederdi, ve pek de hoş gitmeyen neticeler doğururdu. Eğer o, bu vakadan evvel Şam'a gitmiş olsaydı, ora halkını itaat altına alması kendisi için pek de zor olmayacaktı” (s. 171-172). Yazar, hem Cemel vakasının Hz. Ali'nin hareketini geciktirdiğini belirtip, hem de yukarıdaki cümlede “...gecikmiş olsaydı...” derken ne demek istediği anlaşılamamıştır. Bundan sonra olaylar savaş istikametinde gelişmeye başlamış, hileli hakem olayının ardından Muaviye hilâfeti ele geçirmişti. Bir müddet sonra da Hz. Ali şehid edilmişti. Yazar, Muaviye'nin hilâfeti eline geçirmesini müteakip hilâfetin saltanata dönüştüğünü ve bu yolda gelişmeye başladığını ifade etmektedir (s. 193). Yazar, bu bölümde, Muaviye'nin sahabe olması nedeniyle hürmet edilecek bir zat olduğunu, İslâm'a yaptığı hizmetlerin inkar edilemeyeceğini, onun hakkında ileri geri konuşanın tasvip edilemeyeceğini, fakat Muaviye'nin bu hareketine “Büyük bir hatadır!” demekten başka çare olmadığını vurgulamaktadır. Yazarın bir taraftan Muaviye'ye hürmet edilmesi gerektiğini belir-

tirken, diğer taraftan “Hz. Muaviye” diyememesi, kanaatimizce bir çelişkidir. Bu, çeviriden mi kaynaklanmaktadır, yoksa aslında da böyle midir, bunu bilemiyoruz.

Beşinci bölümde, “Hilafetle Saltanat Arasındaki Fark” (s. 207-285) başlığı altında, farkların neler olduğu, bunların sebepleri ve müslümanların toplumsal yaşayışları üzerindeki etki ve değişiklikleri anlatılmıştır. Yazara göre farklılıkların en önemlisi, Hülefâ-i Raşidin devrindeki fikir hürriyetinin, bu devirde son bulmasıdır (s. 207-217). Yazarın, bütün halifelerden bahsetmeyip, neden sadece Muaviye, Yezid, Benî Mervan, Ömer İbn-i Abdülaziz ve Benî Abbas devirlerini anlattığı anlaşılmalıdır. Yazara göre, “Her ne şekilde olursa olsun bahis mevzuu istihaleden çok kötü neticelerin meydana geldiği bir hakikattir. Bazıları “İslâm, ancak otuz sene devam etmiş ve bitmiştir.” derler. Halbuki meselenin hakikati tamamiyle başkadır. Bu siyasi istihale hareketlerinin toplumsal idrak üzerinde olumlu tesirleri de olmuştur. Bu tesirler sebebiyle toplumsal anlayış tam manasıyla değişmiş, daha derin ve daha mükemmel bir İslâmî şuur meydana çıkmıştır” (s. 277-278). “Artık ümmetin âlimleri tefsir, hadis, fıkıh ve diğer dini ilimleri tedvin etmeye, ders ve fetva vermeye başlamışlardı. Hükümetten tamamen müstağni şartlar altında, otoritenin yardımı olmaksızın, hatta zaman zaman devletten gelen eziyet, haksızlıklar, müdahale ve baskılara rağmen dersler devam ettirilmiştir. İslâm prensiplerini yeryüzüne yayma faaliyetleri bu zatların himmetiyle daha fazla hızlanmıştı” (s. 284). Yazarın, hilâfetin saltanata dönüşmesini yermekle birlikte sonucunu övmesi ise, kanaatimizce bir başka çelişkidir.

Yazar, altıncı bölümde, başlıkta belirtildiği üzere “Müslümanlar Arasında Mezheb İhtilaflarının Başlangıcı ve Bunun Sebepleri”ne (s. 289-307) değinmiştir. Yazara göre, ihtilaf ve ayrılıklar başlangıçta tehlikeli bir durum arz etmiyordu, fikrî kargaşadan ibaretti. Fakat, fikir ihtilaflarına dinî akideler ilave edilince siyasî fırkalar, yavaş yavaş mezhepler haline gelmiştir (s. 289-290). Yazar, bu fırkalardan sadece Şia, Hariciler, Mürçi’e ve Mu’tezile’nin fikirleri hakkında bilgi vermiştir.

Yazar, ayrılıkların başlangıcından İmam Ebu Hanife’nin zamanına kadar hiç kimsenin ihtilaflı meseleler hakkında “cumhur ulema”nın görüşlerini biraraya getirerek tedvin etmediğini belirterek, yedinci bölümde, “İmam Ebu Hanife’nin Faaliyetleri”nden bahsetmiş (s. 311-344) ve “Hilâfet ve Hilâfete Ait Meselelerde İmam Ebu Hanife’nin Meşreb ve Nazariyeleri” (s. 345-393) adlı sekizinci bölümde, müslümanların dini önderliğini elinde bulunduran kişilerden İmam Ebu Hanife’yi örnek şahsiyet olarak ele almış, görüşlerine yer vermiştir. Dokuzuncu bölümde, “İmam Ebu Yusuf, Faaliyetleri ve Eseri” (s. 397-428) başlığı altında, İmam Ebu Yusuf’un faaliyetleri ve görüşlerine yer verilmiştir. Eser, bazı bölümleri *Tercümanu’l-Kur’an* dergisinde yayımlandıktan sonra kitap haline getirilmiştir. Yazar, dergide yayınlanırken bazı konulara gelen itirazlardan makul bulduklarına ise eserin sonunda cevap vermiştir (s. 429-508).

Elimizdeki eser, siyasî ilim tahsil eden insanların zihninde hilâfet ve saltanat nizamları hakkında oluşacak “İslâmî siyaset nazariyesi nedir, birbirinden tamamiyle ayrı iki siyasî nazariye nasıl olur da İslâmî olabilir?” gibi sorulara cevap verebilmek amacıyla kaleme alınmıştır. Çeviri oldukça yoğun Arapça kelimeler içerdiğinden, kolayca anlaşılabilir bir üslûba sahip değildir. Ancak son baskıda bu sorunun giderildiği görülmüştür. Hülefâ-i Raşidin’le karşılaştırıldığında, günümüz Müslümanlarının İslâm’ı çok farklı anlayış ve yaşayış tarzları ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce, Mevdûdî gibi kapitalist düzene karşı çıkan bir ideoloğun aksine, günümüz Müslümanları kapitalizm ruhunu canlandırmayı amaçlayan bir anlayışın savunuculuğunu yapmaktadırlar. Dolayısıyla, Mevdûdî’nin deyimıyla “Hilâfet saltanata dönüşmüştür.”; ancak, günümüz koşullarında, mevcut saltanat anlayışı, Mevdûdî’nin hayal ettiği hilâfete dönüşebilir mi? Bugün asıl cevaplamamız gereken soru belki de budur.

YAYIN ESASLARI

- * *Usûl İslam Araştırmaları* uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- * Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- * Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek yazılar, <http://www.usuldergisi.com/myk> internet adresindeki “Makale Yazım Kılavuzu”na uygun yazılmış olmalıdır.
- * Dergiye gönderilecek makaleler 7500 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerdeki özler 200 kelimeyi, anahtar kelimeler 5 kelimeyi geçmemelidir.
- * Dergiye yayın kabulü sadece Usûl Makale Takip Sistemi (MTS) yoluyla yapılmaktadır. MTS’de doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- * Dergiye gönderilen yazılar önce Yayın Kurulu tarafından, gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- * Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- * Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak *Usûl İslam Araştırmaları*’na aittir.

EDITORIAL GUIDELINES

- * *Usûl Islamic Studies* is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- * The journal is published biannually in April and October.
- * The language of publication is Turkish and English
- * The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- * The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Writing Manual” which can be found via: <http://www.usuldergisi.com/myk>
- * The articles that are sent for publication must not exceed; 7500 words for journal articles and 1500 words for review articles. The abstracts of the article must not exceed 200 words with up to 5 keywords.
- * The applications for all publications must be made through the Usûl Publication Portal (MTS). All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- * The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Publication Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- * The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- * The copyrights of the published articles belong to Usûl Islamic Studies Journal indefinitely.