

# İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 35  
Nisan 2020



[www.islamhukuku.com](http://www.islamhukuku.com)

[www.islamhukuku.org](http://www.islamhukuku.org)

[www.islamhukuku.net](http://www.islamhukuku.net)

ISSN 1304-1045





# İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

www.islamhukuku.com www.islamhukuku.org www.islamhukuku.net

Journal of Islamic Law Studies

مجلة البحوث الفقهية الإسلامية

Sayı / Number / العدد : 35

Yıl / Year / السنة : 2020

Nisan ve Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir. Süreli Yayındır.

**Sahibi / Publisher / صاحبا**

Mustafa ÖZDEMİR

Mehir Vakfı / Mehir Foundation / مؤسسة المهر لترويج الشباب

**Editor / Editor-in-Chief / رئيس التحرير**

Prof. Dr. Saffet KÖSE

**Editor Yardımcısı / Associate Editor / مساعد رئيس التحرير**

Doç. Dr. Hasan ÖZER

**Alan Editörleri / Field Editors / المحررون**

Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe ÇEKER (*Fıkıh Usulü ve Taribi*)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EKİNCİ (*Fürû-i Fıkıh*)

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SAMAR (*Çağdaş Fıkıh Meseleler*)

Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ (*Kitap Değerlendirme*)

**Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير**

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR - Doç. Dr. Ahmet AKMAN - Prof. Dr. Abdüsselam ARI - Prof. Dr. Nasi ASLAN - Prof. Dr. Tevhit AYENGİN - Doç. Dr. Tuncay BAŞOĞLU - Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ - Prof. Dr. Recep CİCİ - Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Doç. Dr. Mehmet DİRİK - Prof. Dr. Sabri ERTURHAN - Doç. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ - Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY - Doç. Dr. Menderes GÜRKAN - Prof. Dr. Hasan HACAK - Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN - Prof. Dr. Ali KAYA - Doç. Dr. Saim KAYADİBİ - Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA - Prof. Dr. Ferhat KOCA - Prof. Dr. Adnan KOŞUM - Prof. Dr. Muharrem ÖNDER - Doç. Dr. Hasan ÖZER - Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Dr. Ali PEKCAN - Doç. Dr. İzzet SARGIN - Prof. Dr. Haluk SONGUR - Prof. Dr. Osman ŞAHİN - Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ - Doç. Dr. Mustafa YAYLA - Prof. Dr. Kemal YILDIZ - Doç. Dr. Yaşar YİĞİT

**Danışma - Bilim Kurulu / Advisory - Scientific Board / الهيئة الاستشارية - العلمية**

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ - Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN - Prof. Dr. Fahrettin ATAR - Dr. Hakan AYDIN - Prof. Dr. İ. Hakkı AYDIN - Prof. Dr. M. Akif AYDIN - Prof. Dr. Ali BAKKAL - Prof. Dr. Mustafa BAKTIR - Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU - Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR - Prof. Dr. Murteza BEDİR - Prof. Dr. Faruk BEŞER - Prof. Dr. Orhan ÇEKER - Doç. Dr. Hasan DOĞAN - Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN - Prof. Dr. İ. Kâfi DÖNMEZ - Prof. Dr. Celal ERBAY - Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN - Prof. Dr. Şamil DAĞCI - Prof. Dr. Nihat DALGIN - Prof. Dr. Cengiz KALLEK - Prof. Dr. Hayreddin KARAMAN - Dr. Hüseyin KAYAPINAR - Prof. Dr. Muhsin KOÇAK - Prof. Dr. Ahmet ÖZEL - Prof. Dr. Şükrü ÖZEN - Prof. Dr. Salih TUĞ - Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM - Prof. Dr. Davut YAYLALI - Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ

**Özetler / Summaries/Translation / ملخصات**

Doç. Dr. Yusuf SAYIN

**Uluslararası İlişkiler Koordinatörü / Coordinator of Int. Relations / منسق العلاقات العالمية**

Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA - Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY

**Yazı İşleri Müdürü / Editorial Assistant**

Abdullah ŞAFAK

e-mail: [ihad2003@gmail.com](mailto:ihad2003@gmail.com)

ISSN 1304-1045

**Mizanpaj:** Furkan Selçuk ERTARGİN, [macfurkan@gmail.com](mailto:macfurkan@gmail.com)

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, EBSCO (ASC) ve Index Islamicus tarafından taranan uluslararası hakemli bir dergidir. Journal of Islamic Law Studies is a peer-reviewed journal indexed by EBSCO (Academic Search Complete) and Index Islamicus.

Basım Tarihi: Haziran 2020

## Yayın İlkeleri

- 1- Dergide yayımlanması istenen yazılar İslam Hukuku ile ilgili olmalıdır: İslam hukuku ile ilgili çağdaş bir problem, İslam hukuk tarihi, edebiyatı, son dönem, daha önce yaşamış ya da çağdaş İslam hukukçularının ve eserlerinin tanıtımı, önceki fukahanın yazmış oldukları risalelerin neşri ve tercümesi, sempozyum ve tez değerlendirmeleri vb. konularda olmalıdır.
- 2- Araştırma ilmi metotlara uygun olmalıdır.
- 3- Araştırmaya İngilizce veya Arapça özet eklenmelidir.
- 4- Araştırmalar hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır.
- 5- Dergide yayımlanan yazıların dil ve içerik bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
- 6- Yayımlanmayan yazılar sahiplerine iade edilmez.

## Principles and Regulations for Publication

- 1- Papers submitted for publication should be based on Islamic jurisprudence.
- 2- Papers should concentrate on issues, -questions and contemporary problem, -history of Islamic jurisprudence, -its literature, - past and contemporary Islamic legists, dealing with Islamic subjects, with their works, -critical publications and translations of treatises (unpublished manuscripts) of the past Islamic legists / jurists about various subjects, -notes on symposiums, conferences, congresses or theises etc.
- 3- Papers should be followed scientific methods.
- 4- A satisfied abstract should be attached to the paper with translations of English or Arabic.
- 5- Papers should be arbitrated by Islamic legists/jurists according to the methods which indicate principles and procedures of arbitration.
- 6- The opinions expressed in the papers should be solely those of the authors.
- 7- Papers which are not published will not be returned.

## قواعد النشر وشروطه

- 1- أن يكون البحث المراد نشره في المجلة مبنيًا على الفقه الإسلامي.
- 2- أن ينصب البحث على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة المتعلقة بالفقه الإسلامي أو تاريخه أو أدبه أو التعريف بالفقهاء المتأخرين والمتقدمين والمعاصرين مع بيان إنجازاتهم العلمية أو تحقيق رسائل فقهاها القداموترجمتها أو تقييم المؤتمرات أو الرسائل الخ...
- 3- أن يوافق البحث على المناهج العلمية.
- 4- أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أو العربية
- 5- تنشر البحوث بعد أن يتم التحكيم من قبل المتخصصين وفقا لقواعد التحكيم
- 6- جميع المسؤوليات العلمية والقضائية للبحوث المنشورة في المجلة على مؤلفيها
- 7- البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها

## 35. Sayı Hakemleri

Abdullah ACAR (Dr.Öğr.Ü.) | Abdullah ÇOLAK (Prof.Dr.) | Abdullah KAHRAMAN (Prof.Dr.) | Abdunnasır HAKİMİ (Dr.) | Abdurrahman SAVAŞ (Doç.Dr.) | Abdüsselam ARI (Prof.Dr.) | Adem ÇİFTÇİ (Dr.Öğ.Ü.) | Adem ESEN (Prof.Dr.) | Adnan KOŞUM (Prof.Dr.) | Adnan OWEIDA (Dr.Öğ.Ü.) | Ahmad HERSH (Dr.Öğ.Ü.) | Ahmet AYDIN (Doç.Dr.) | Ahmet EKİNCİ (Dr.Öğ.Ü.) | Alpaslan ALKIŞ (Dr.Öğ.Ü.) | M. Ershad UDDİN (Öğr.Gör.) | Bahaeddin ALJASEM (Dr.) | Emrullah DURLU (Dr.Öğ.Ü.) | Fatih YÜCEL (Dr.) | Fethi GEDİKLİ (Prof.Dr.) | Halil İbrahim ACAR (Prof.Dr.) | Hasan ÖZER (Doç.Dr.) | Hilal ÖZAY (Dr.Öğ.Ü.) | Huzeyfe ÇEKER (Dr.Öğ.Ü.) | Hüseyin ESEN (Prof.Dr.) | İbrahim YILMAZ (Doç.Dr.) | İsmail BİLGİLİ (Doç.Dr.) | İsmail YALÇIN (Doç.Dr.) | Kaşif Hamdi OKUR (Prof.Dr.) | Kemal YILDIZ (Prof.Dr.) | Laith el-AZAB | M. Tayyib KILIÇ (Doç.Dr.) | M. Zeki UYANIK (Dr.Öğ.Ü.) | M.K. Abdussamet BAKKALOĞLU (Dr.Öğ.Ü.) | Mahmut SAMAR (Dr.Öğ.Ü.) | Mehmet AKGÜL (Prof.Dr.) | Mehmet Ali AYTEKİN (Dr.Öğ.Ü.) | Mehmet Ali YARGI (Doç. Dr.) | Mehmet ÇETİN (Dr.Öğ.Ü.) | Mehmet KOÇ (Dr.Öğ.Ü.) | Mehmet ÜMİT (Doç.Dr.) | Menderes GÜRKAN (Doç.Dr.) | Muharrem ÖNDER (Prof.Dr.) | Murat ŞİMŞEK (Doç.Dr.) | Murat TALA (Dr.Öğ.Ü.) | Mustafa ATEŞ (Dr.Öğ.Ü.) | Mustafa ÇAKIR (Dr.) | Mustafa YAYLA (Doç.Dr.) | Nasi ASLAN (Prof.Dr.) | Necmeddin GÜNEY (Doç.Dr.) | Nuri KAHVECİ (Prof.Dr.) | Orhan ÇEKER (Prof.Dr.) | Osman BAYDER (Doç.Dr.) | Osman GÜMAN (Prof.Dr.) | Recep CİCİ (Prof.Dr.) | Sabri ERTURHAN (Prof.Dr.) | Saffet KÖSE (Prof.Dr.) | Sahip BEROJE (Prof.Dr.) | Savaş KOCABAŞ (Doç.Dr.) | Servet BAYINDIR (Prof.Dr.) | Seyit Mehmet UĞUR (Dr.Öğ.Ü.) | Süleyman KAYA (Doç.Dr.) | Şahban YILDIRIMER (Doç.Dr.) | Şamil DAĞCI (Prof.Dr.) | Şenol SAYLAN (Dr.Öğ.Ü.) | Taha al-HADDAD | Taha NAS (Doç.Dr.) | Talha YILDIZ (Arş.Gör.) | Yunus APAYDIN (Prof.Dr.) | Zekeriya GÜLER (Prof.Dr.)

## Adres / Address / العنوان :

Musalla Bağları Mahallesi Sarnıç Sokak No: 2 - Selçuklu / KONYA  
Tel: 0332 236 14 60 - Fax: 0332 236 14 65  
www.mehir.org

Editör'den .....	VII-X
<b>Kültürel Formların Düşüşü ve İslami Yaşantının Sekülerleşmesi</b> -Selefi Akım ve Modernist Söylemin Dindarlığı Dönüştürücü Etkisi- <i>Falling of Cultural Forms and Secularization of the Islamic Life Style</i> - Transformative Effect of Salafî Discourse Followers and Modernists on Religiosity – Prof. Dr. Saffet KÖSE .....	1-42
<b>Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fürû-i Fıkha Etkisi</b> <i>The Nature of Problem of “Ziyâda ‘alâ al-nas” and Its Influence On Furû’ al-Fiqh</i> Arş. Gör. Dr. Kamil YELEK .....	43-77
<b>İslam Hukuku Metodolojisinde Mantiki Kıyasın Delil Değeri</b> <i>Evidence Value of Logical Comparison in Methodology of Islamic Law</i> Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN .....	79-102
<b>İstihsan Tanımına Yeni Bir Bakış: el-Amel Biş-Şebeeyn Uygulaması ve İstihsanla İlişkisi</b> نظر جديد إلى تعريف الاستحسان: تطبيق العمل بالشبهين واتصاله بالاستحسان Bahaddin KARAKUŞ.....	103-127
<b>Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi</b> <i>The Theory of Beyan in the Method of Hanafî Sect (Fuqaha)</i> Dr. Öğr. Üyesi Mehmet CENGİZ.....	129-161
<b>İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırmaya Yönelik Tasarruflarının İctihad Teorisindeki Yeri</b> <i>The Place of the Applications of the Public Authority (President) on the Restriction of the Legal Free Area (Mubah) in İjtihad Theory in the Islamic Law</i> Doç. Dr. İbrahim YILMAZ .....	163-189
<b>Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım</b> <i>A Critical Approach to the Relationship between the Nationalism Claim and Being Qurayshi, Which is an Optional Condition of the Caliph(ate)</i> Dr. Abdurrahim ŞEN .....	191-213
<b>Hırsızlık Âyetinde ‘El Kesme’nin ‘Güç Kesme ve Engelleme’ Şeklindeki Modern Yorumunun Analizi</b> مناقشة التأويل الحدائلي لقطع اليد في آية السرقة بأنها مجازية بمعنى منع الناس عن السرقة بجعلهم أغنياء Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ .....	215-252
حالات قتل الزاني في الفقه الإسلامي <i>İslam Hukukunda Zina Yapanların Öldürüldükleri Durumlar</i> Dr. Muhammed Raşid el-ÖMER.....	253-272
<b>İslam İktisadında Bölüşüm Sisteminin Bir Aracı Olarak Zekâtın Rolü</b> دور الزكاة كأداة في نظام التوزيع في الاقتصاد الإسلامي Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Fayez HERSH, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SAMAR, Arş. Gör. Meryem YILMAZ.....	273-304
<b>Cahiliye ve Asr-ı Saâdetteki Evlilik Öncesi Uygulamaların İslam Hukukuna Yansımaları</b> <i>The Djahiliyya and Prophet Mohammad Period’s Reflections of Pre-marriage Applications in Islamic Family Law</i> Arş. Gör. Elif Kübra TÜRKMEN, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR.....	305-330
<b>İslam Hukukunda Evlenme Akdi Bakımından Velinin Hukûkî Kişiliği</b> <i>Legal Personality of the Guardian in Terms of Marriage Contract in Islamic Law</i> Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GENÇ.....	331-360
<b>II. Meşrutiyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûlî Zemini Cevaz Meselesi: Mansûrîzâde Said ve İzmîrli İsmail Hakkı Polemiği</b> النقاشات الدائرة حول مسألة تعدد الزوجات من المنحى والناحية الأصولية في العصر الثاني للملكية الدستورية العثمانية: النقاشات الجدلية الدائرة بين سعيد منصورى زادة واسماعيل حقى الزميرى أنموذجاً Abdullah KÜSKÜ.....	361-388

## İslâm İbadetler Fıkında Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Kurban İbadeti

*The Sacrificial Worship in Islamic Jurisprudence in the Context of Animal Rights*

Prof. Dr. Adnan KOŞUM ..... 389-405

مصرف المؤلفه قلوبهم بين التفعيل والتعليق

*Müellefe-i Kulûba Zekat Verilmesi Hükümüne Yeniden İşlerlik Kazandırma İmkânı*

أ.د. صالح قادر الزنكي، منى فاروق محمد أحمد موسى ..... 407-428

### Ebü Hanîfe ile Zeyd b. Ali Arasındaki İlmî İlişki:

#### el-Mecmû'u'l-Fıkhî'deki Bir Rivayet Bağlamında Bir İnceleme

العلاقة العلمية بين الإمامين أبي حنيفة وزيد بن علي: بحث تحليلي في سياق رواية في المجموع الفقهية

Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ..... 429-454

### Ebü Yûsuf ve Şeybânî'nin Biyografik Kronolojilerinin İnşası

*Construction of Abu Yusuf and Shaybani's Biographical Chronologies*

Okan Kadir Yılmaz..... 455-474

### Mecelle'ye Giden Yolda Ahmed Cevdet Paşa ve Mücadelesi

*Ahmad Jawdat Pasha and His Struggle on the Road to Majalla*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLİK..... 475-507

### Cemâleddin el-Konevî ve el-Gunye fi'l-Fetâvâ

*Jamal al-Din al-Qonawi's (d. 770/1369) Work Named al-Ghonya Fi al-Fatawa*

Dr. Muhammad Akram HAKİM ..... 509-532

### Hanefî Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye

*An Important Link in Hanafî Fatwa Tradition: al-Fatâwâ al-Ghiyâthiyya*

Dr. Öğr. Üyesi Adem ÇİFTÇİ ..... 533-563

### Selçuklular'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Bir Hukuk Kodu Olarak

el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-Kavâ'idî's-Şer'iyye

*Legislation Movements in Seljuks Era and*

*al-Masail al-Malik-Shahiyyah fi al-Qawaid al-Shariyyah as a Law Codenologies*

Doç. Dr. Ömer MENEKŞE..... 565-598

### 17. Yüzyılda Nevâzil Türü Bir Mesele Olarak Tömbeki:

İbrahim b. Ebî Seleme ve Pîrîzâde İbrâhîm'in Tömbeki Risâleleri – Neşir ve Tahlil –

*Hookah as a New Matter in the 17th Century:*

*İbrâhîm b. Abu Salamah and Pirizade İbrâhîm's Hookah Manuscripts -Critical Edition and Analysis-*

Doç. Dr. Hasan ÖZER, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ ..... 599-637

### İlk Osmanlı Fakihlerinden Alâeddin Esved ve Künûzü'l-Envâr Adlı Eseri

*One of The First Ottoman Scholars; Alâaddin Aswad and His Book Kunûzu'l-anwâr*

Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN ..... 639-663

### Helal Gıda Sertifikalarının Fıkıh ve Mevzuat Açısından Problemleri

*Assessment of Halal Food Certificate Audits in Terms of Islamic Law*

Dr. Öğr. Üyesi M. Zeki UYANIK ..... 665-678

### Doğumunun İlk Haftasında Bebek İle İlgili Hükümler

الأحكام الفقهية للمولود في الأسبوع الأول

Eşvak Said RADİNİ, Çev. Abdülkadir ŞANALMIŞ ..... 679-702

### Kitap Tanıtları

Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*

Değerlendiren: Dr. Yusuf Erdem GEZGİN..... 705-711

Mehmed Fıkhî el-Aynî (öl.1147/1735), *Risâle fi edebi'l-müftî*

Değerlendiren: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAYTA..... 713-719

Prof. Dr. Sahip Beroje, *Farklı Bakış Açılıyla İrtidat Suçu ve Cezası*

Değerlendiren: Dr. Öğr. Üyesi İsmail NARİN..... 721-730

Abdullah Acar, *Endülüs'te Hanefîlik*

Değerlendiren: Naime PARLIYAN ..... 731-736

Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*

Değerlendiren: Hazel CANBAZ..... 737-742

Temel Kacı, *İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap*

Değerlendiren: Arş. Gör. Kadir DEMİROĞLU..... 743-746

Qairat Qurmanbayev, *Linguistic Principles of Usul al-Fiqh Science in Works of Husâm al-Dîn al-Sîgnâqî*

Değerlendiren: Ozat SHAMSHIYEV..... 747-750

## *Editör'den*

Cemil Meriç dergilerin önemini “dergi hür tefekkürün kalesi” diye ifade ettikten sonra ancak bizde dergilerin ömrünün kısa olmasından da yakınmaktadır. Ülkemizde lokal konuları ele alan ve süre olarak da kısa sayılmayacak uzun bir zamandan beri okuyucularının karşısına çıkan İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 35. sayısına ulaşmıştır. Bu sayıda yer alan araştırma makaleleri, tercüme çalışmaları ve tanıtım yazılarından oluşan zengin bir içerik bulunmaktadır. Derginin bu sayıya ulaşmaya kadar yayınlanmasında emeği bulunan yazarlara, hakemlere ve finansman desteğini sağlayan Mehir Vakfı'na teşekkür ederim.

Bu sayı, Prof. Dr. Saffet KÖSE'nin “Kültürel Formların Düşüşü ve İslami Yaşantının Sekülerleşmesi -Selefi Akım ve Modernist Söylemin Dindarlığı Dönüştürücü Etkisi-” adlı sosyolojik tahlillerin bulunduğu ve günümüz İslam toplumlarının zihniyetin fotoğrafını çeken telif bir yazı ile başlamaktadır. Yazar, günümüz İslam toplumlarının siyasi, sosyal ve ekonomik yönden olduğu gibi dini düşünce ve ahlakî yaşantı bakımından da bir kriz içinde olduğunu belirterek, günümüz İslam dünyasının iki zihniyet ile çetin bir sınav içinde olduğunu söylebileceğini savunmaktadır. Müellif yazısında söz konusu iki zihniyeti şöyle özetlemektedir: Birincisi, bütün kültürümüzü şirk ve bid'at kavramlarına sıkıştıran modern selefi zihniyet, ikincisi ise İslam'ın ilk ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'i ve ikinci kaynak Sünneti, bir taraftan rasyonel, bilimsel ve seküler kavramlar üzerinden okuyan, diğer yandan bu kavramları yine bu iki kaynak üzerinden meşrulaştırmaya çabalayan kısır döngü içindeki modernist zihniyettir.

Dergimizin bu sayısının ikinci yazısı, Arş. Gör. Dr. Kamil YELEK'in kaleme aldığı fıkıh usulünde tartışmalı bir konu olan “Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fûrû-i Fıkha Etkisi” adlı çalışmadır. Yazar, makalede konuyu, nassa ziyade ve furû-i fıkha etkileri olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Müellif, yazısında nas üzerine ziyâdenin nesih mi yoksa beyan mı olduğu konusundaki görüş farklılıklarını ele almakla birlikte, nassa ilâve hüküm getirecek ziyâdenin haber-i vâhid ya da kıyas yoluyla yapılıp yapılmayacağı hususları üzerinde yoğunlaşmıştır. Hanefi usûlcüler ile Eş'ari kelimcilerin çoğunluğunun oluşturduğu usûlcüler arasındaki görüş farklılıkları ve nedenleri de yazıda müellif tarafından ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Dergimizin bu sayısının üçüncü yazısı yine fıkıh usulü ile ilgili Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN'nın “İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri” adlı yazısıdır. Yazar bu makalede, mantık ilminin İslam kültürüne girişinden itibaren etkilerini ve özellikle mantıkî kıyasın fıkıh usulünde delil olması yönlerini ele almıştır. Hüküm Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasla belirlenemeyen fıkhi meseleleri çözüme kavuşturma bakımından mantıkî kıyasın önemini ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu sayının dördüncü yazısı, Bahaddin KARAKUŞ tarafından kaleme alınan “İstihsan Tanımına Yeni Bir Bakış: el-Amel Biş-Şebeheyn Uygulaması ve İstihsanla İliş-

kisi” adlı makaledir. Yazar bu çalışmasında, bazı fer’i meselelerin birden çok asla benzediği durumların hicri V. asırdan itibaren “el-amel biş-şebeheyn” kavramıyla ifade edildiğini, özelde Ebu Hanife ve genelde Hanefi fakihlerinin iki benzer yön ile de amel ettiklerini örneklerle açıklamıştır. Ayrıca müellif, şebeheyn ile amel kaidesini arka planıyla okuyuculara arz etmiştir.

Dergimizin beşinci yazı Dr. Öğr. Üyesi Mehmet CENGİZ’in “Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi” adlı fıkıh usûlü ile ilgili yazısıdır. Yazarın doktora tezinden ürettiği bu makalede, Hanefilerin beyan ile ilgili görüşlerini beyan teorisi ismiyle ele alıp açıklamaya çalışmıştır.

Dergimizin bu sayısının altıncı yazısı Doç. Dr. İbrahim YILMAZ’ın “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırmaya Yönelik Tasarruflarının İctihad Teorisindeki Yeri” adlı makalesidir. Makalede yazar, ictihad ehliyetinin, İslam hukuk doktrinine göre devlet başkanında bulunması gereken şartlardan olduğu kanaati taşıyan cumhurun görüşünü ve yöneticilerin tasarruflarının kamu yararına uygun olması gerektiğini ele almıştır.

Bu sayının yedinci yazısı ise Dr. Abdurrahim ŞEN’nin “Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureşliliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım” adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada yazar, halifeliliğin şartlarından ve özellikle onun Kureşli olması şartının anlamı ile ilgili görüş ve tartışmalar üzerinde durmuştur.

Derginin bu sayısında yer alan sekizinci yazı Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ’ın “Hırsızlık Âyetinde ‘El Kesme’nin ‘Güç Kesme ve Engelleme’ Şeklindeki Modern Yorumunun Analizi” adlı yazıdır. Yazar makalesinde, Mâide sûresi 5/38. âyette geçen hırsızlığın cezası olarak “ellerin kesilmesi” talebinin hakiki anlamı el kesmek mi yoksa mecazi anlamı olan gücün kesilmesi/hırsızlığın engellenmesi mi olduğu konusunu tartışmıştır.

Dokuzuncu yazı ise Dr. Muhammed Raşid el-ÖMER’in Arapça kaleme aldığı “حالات قتل الزاني في الفقه الإسلامي/İslam Hukukunda Zina Yapanların Öldürüldükleri Durumlar” adlı yazısıdır. Yazar makalede, İslam hukukunda zina suçuna verilen cezalardan ölüm ile ilgili şartları ele almıştır.

Derginin onuncu makalesi Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Fayez HERSH, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SAMAR ve Arş. Gör. Meryem YILMAZ’ın müştereken kaleme aldığı “İslam İktisadında Bölüşüm Sisteminin Bir Aracı Olarak Zekâtın Rolü” adlı çalışmadır. Yazıda, genel anlamda iktisat teorilerine göre bölüşüm faaliyetlerine değinilmiş ve aynı zamanda İslam’ın beş şartından biri olan zekâtın İslam iktisadında bölüşümün aracı olarak ayırt edici özellikleri ile ilgili tespitler üzerinde durulmuştur.

Bu sayıda yer on birinci yazı, Arş. Gör. Elif Kübra TÜRKMEN ve Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR’ın “Cahiliye ve Asr-ı Saâdetteki Evlilik Öncesi Uygulamaların İslam Hukukuna Yansımaları” adlı çalışmalarıdır. Yüksek lisans tezinden üretilen İslam aile



hukukuyla ilgili yazı, Cahiliye dönemindeki evlenmelerin İslam aile hukukuna yansımaları ve etkileri üzerinde durmaktadır.

Dergide yer alan on ikinci makale yine aile hukukuyla ilgilidir. Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GENÇ'in "İslam Hukukunda Evlenme Akdi Bakımından Velinin Hükûkî Kişiliği" makalesi, İslâm hukukunda velâyetin tanımı, çeşitleri, velide aranan şartlar ve velinin yetkilerini evlilik akdi yönünden incelemiştir.

Bu sayıda yer alan on üçüncü yazı, Abdullah KÜSKÜ'nün "II. Meşrutiyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûlî Zemini Cevaz Meselesi: Mansûrîzâde Said ve İzmirli İsmail Hakkı Polemiği" adlı yüksek lisans tezinden ürettiği yazıdır. Bu makale, çok evlilikle ilgili cevazın şer'î bir hüküm olmadığı görüşünde olan Mansûrîzâde Said Bey ile çok evlilikle ilgili cevazın şer'î bir hüküm olduğu görüşündeki İzmirli İsmail Hakkı arasındaki tartışma ve polemikleri ele alan bir çalışmadır.

Bu sayıdaki on dördüncü yazı, Prof. Dr. Adnan KOŞUM'un "İslâm İbadetler Fıkında Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Kurban İbadeti" adlı makalesidir. Yazar çalışmasında, hayvan haklarını savunanlarının kurban ibadeti ile ilgili eleştirileri ve kan akıtılarak bir ibadetin olmayacağı gibi ileri sürdükleri iddialarına, İslâm âlimlerinin görüşlerini referans alarak cevap vermiş; kurban ibadetinin özü, pratiği ve toplumsal gerçeklerin hayvan hakları açısından bir aykırılık taşımadığını ortaya koymuştur.

Bu sayının on beşinci yazısı, Münâ Faruk Muhammed Ahmed Musa ve Prof. Dr. Salih Kadir ez-Zengî'nin "مصرف المؤلفه قلوبهم بين التفعيل والتعليق / Müellefe-i Kulûba Zekat Verilmesi Hükümüne Yeniden İşlerlik Kazandırma İmkanı" adıyla kaleme aldıkları Arapça makaledir. Yazı, Kur'an-ı Kerim'de zekatın sarf edildiği sekiz yerden biri olan "müellefe-i kulûb" meselesinin dini boyutunu ve günümüzdeki uygulamalarını ele almakta ve sonuçları üzerinde tahliller yapmıştır.

Dergimizde yer alan on altıncı yazı, Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ'ün "Ebû Hanîfe İle Zeyd Bin Ali Arasındaki İlmî İlişki: el-Mecmû'ul-Fıkhî'deki Bir Rivayet Bağlamında Bir İnceleme" adlı yazısıdır. Yazıda müellif, Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki ilişkiyi ve öğrencilik iddialarını irdelemiştir.

Bu sayının on yedinci yazısı, Okan Kadir YILMAZ'ın yüksek lisans tezinden ürettiği "Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin Biyografik Kronolojilerinin İnşâsı" adlı makaledir. Yazar, Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin eğitim faaliyetleri ile kadılık vazifelerinin zaman-mekân bağlantılarını tespit ederek biyografik kronolojilerini ortaya koymaya çalışmıştır.

On sekizinci yazı olarak yer alan Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK'ın "Mecelle'ye Giden Yolda Ahmed Cevdet Paşa ve Mücadelesi" adlı çalışmasıdır. Yazar, Ahmed Cevdet Paşa'nın, Tanzimat'tan sonra hukukla ilgili bazı değişikliklerin olabileceğini söylemesinden dolayı gelenekçiler diye isimlendirilen ulema ile her konuda batılılaşmanın yanlış ve imkânsızlığı görüşünü ileri sürmesinden dolayı da batı hay-

ranlarıyla mücadele edip uğraşmak zorunda kaldığını, fakat mücadelesinin sonunda “Mecelle” gibi bir hukuk eserini ortaya koyduğunu ele alıp incelemiştir.

Bu sayının on dokuzuncu yazı ise Dr. Muhammad Akram HAKİM'in “Cemâleddin el-Konevî ve el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eseri” ismiyle doktora tezinden üretilmiş bir makaledir. Yazar, çalışmasında Cemâleddin el-Konevî'yi ve eserlerini tanıtır *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adlı çalışmasının kaynakları ve önemi üzerinde durmuştur.

Dergimizin yirminci yazısı, Dr. Öğr. Üyesi Adem ÇİFTÇİ'nin “Hanefi Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*” adlı makalesidir. Yazar makalesinde, müellifin hayatı, *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin nüshaları, özellikleri, kaynakları, eserde yer verilen hüküm örnekleri ve sonraki dönem Hanefi literatüründe *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin etkilerini açıklamıştır.

Bu sayıda yer alan yirmi birinci makale, Doç. Dr. Ömer MENEKŞE'nin “Selçuklular'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Bir Hukuk Kodu Olarak *el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-Kavâ'idîş-Şer'iyye*” adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada yazar, Selçuklu ve Gazneliler döneminde ortaya konan hukuk metinlerini karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve söz konusu metinlerin muhtevası hakkında bilgiler vermiştir.

Derginin yirmi ikinci makalesi, “17. Yüzyılda Nevâzil Türü Bir Mesele Olarak Tömbeki: İbrahim b. Ebî Seleme ve Pîrîzâde İbrâhim'in Tömbeki Risâleleri” adlı yazıdır. Bu çalışmada, Doç. Dr. Hasan ÖZER ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ tarafından iki müellifin tömbeki ile ilgili iki risalesinin tahkik ve tahlili yapılmıştır.

Bu sayıda yer alan yirmi üçüncü yazı, Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN tarafından kaleme alınan “İlk Osmanlı Fakihlerinden Alâeddin Esved ve Künûzü'l-Envâr Adlı Eseri” adlı çalışmadır. Yazar burada, Alâeddin Esved'in hayatını, tahsilini, görevlerini, hakkında ulemanın söylediklerini ve eserini ele aldıktan sonra *Künûzü'l-Envâr Adlı Eseri*'ni tanıtır kısa tahlilini yapmıştır.

Derginin yirmi dördüncü makalesi, M. Zeki UYANIK'ın kaleme aldığı “Helal Gıda Sertifikalarının Fıkıh ve Mevzuat Açısından Problemleri” adlı çalışmadır. Yazar makalesinde helal sertifikası verilirken yapılan denetlemelerdeki tespit ettiği eksiklikleri okuyucuyla paylaşmakta, bunun sebeplerini tartışarak çözüm önerileri sunmaktadır.

Bu sayının son makalesi Eşvak Said RADİNİ tarafından kaleme alınan bir makalenin Abdülkadir ŞANALMIŞ tarafından “Doğumunun İlk Haftasında Bebek İle İlgili Hükümler” adıyla Türkçeye tercümesidir. Çocuk doğduktan sonra yapılması gereken görevlerden bahseden yazı, sünnete aykırı bazı uygulamalara da değinmektedir.

35. sayı, biri İngilizce olmak üzere yedi adet kitabın tanıtım yazısı ve değerlendirmesi ile sona ermektedir.

Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

# KÜLTÜREL FORMLARIN DÜŞÜŞÜ VE İSLAMİ YAŞANTININ SEKÜLERLEŞMESİ

## -Selefi Akım ve Modernist Söylemin Dindarlığı Dönüştürücü Etkisi-

Prof. Dr. Saffet KÖSE\*

**Özet:** Günümüz İslam toplumları iki zihniyet ile sınıvdadır. Birincisi, sahih ve saf İslam'ı yeniden inşa etme iddiasıyla hayatı *şirk* ve *bid'at* üzerinden okuyarak belirledikleri dar çerçevenin dışında kalan bütün kültürel formları, inanç değerlerini söz konusu iki kavrama sıkıştıran Selefi söylemdir. İkincisi, İslam'ın ilk ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'i ve kısmen de ikinci kaynak Sünneti, bir taraftan bireysel, özgürlükçü, rasyonel, bilimsel ve seküler kavramlar üzerinden okurken, diğer yandan bu kavramları yine bu iki kaynak üzerinden meşrulaştırmaya çabalar, yine de kısır döngü içinde kalamayan modernist söylemdir. Her iki akım da iki noktada hemfikirler: Birincisi Müslümanların ciddi bir düşünce krizi içinde bulunduğunu, ikincisi de Kur'an ve Sünnetin sorun çözücü özelliğine sahip olduğuna dair kabuldür. Ancak bazen örtük biçimde bazen de açıkça bunun önünde geleneğin engel oluşturduğunu söyleyip ona ciddi şekilde muhalefet etmektedirler. Özellikle Müslümanların ürettikleri kültürel formları İslam'ın önünde engel olarak görüp bu tür uygulamaları hedef almaktadırlar. Bu akımlar kültürünü üretmeyen dinin sürekliliğini sağlayamayacağını farkında değillerdir. Öte yandan her iki akımın da, fiilen öne çıkan ve çözümsüz görünen bazı pratik sorun alanlarına vurgu yapsalar da, dini düşünce ve hayat içinde bu değişimin sistem bütünlüğü içinde nasıl olacağına dair yönemsizliği daha büyük sorunlara yol açmaktadır. Taklide karşı olan Selefi akım farkında olmadan gelenek içinde seçmeci bir taklidi öngörürken modernistler geleneğin taklidine karşı tepkisel bir duruş sergileyip Batılı/modern uygulamaların taklidine doğru yol almaktadırlar. Her ikisi de aynı noktada birleşirken açık bir çelişki içinde bulunmaktadırlar. Bu makale, onların düşünce kodları, çelişkileri, birleştikleri, farklılaştıkları noktaları ve hedef aldıkları gelenek ve kültürel formların sürekliliklerinin önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Selefi akım, modernist söylem, gelenek, *şirk*, *bid'at*, kültürel formlar.

### **Falling of Cultural Forms and Secularization of the Islamic Life Style - Transformative Effect of Salafi Discourse Followers and Modernists on Religiosity -**

**Abstract:** Today's Islamic societies are on the test with two mentalities. The first is the Salafi discourse, which expands this area by reading life through *Shirk* (polytheism) and *Bid'ah* (innovation) with the claim of rebuilding authentic and pure Islam, referring all cultural forms and belief values, outside the narrow framework they have determined, to the two concepts in question. Secondly, it is, however, the Modernist discourse that cannot come out of the vicious circle, while reading the Qur'an, the first main source of Islām, and partly the Sunnah of the second source, on the one hand, through rational, scientific and secular concepts, on the other hand, it tries to legitimize these concepts through these two sources. Both movements agree on two points: The first is the acceptance that Muslims are in serious crisis of thought, and secondly the Qur'an and Sunnah have principles to solve problems. However, sometimes they implicitly and sometimes explicitly say that tradition is an obstacle though seriously opposed to it. In particular, they see the cultural forms produced by Muslims as obstacles before Islām and target such practices. These movements are unaware of the fact that the religion cannot survive without producing its own culture. On the other hand, the lack of method of both movements leads to greater problems. While the Salafi opposition to imitation is unaware of the fact that it accepts a selective imitation in tradition, the modernists take a reactionary stance against the imitation of the tradition and leads towards the Western imitation. While both movements are united at the same point, they are in a clear contradiction. This article aims to reveal their codes of thought, contradictions, the points where they meet, and the value of the tradition and cultural forms they target.

*Keywords:* Salafi discourse, modernist movement, tradition, *shirk*, *bid'ah*, cultural forms.

\* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, saffetkose@hotmail.com

## GİRİŞ: PANORAMİK BAKIŞ<sup>1</sup>

Günümüz İslam toplumları, sadece siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan değil aynı zamanda dini düşünce ve ahlaki yaşantı bakımından da bir kriz içindedir. Özellikle içinde bulunulan çağı anlamlandırma ve çağın meydan okuyucu dili karşısında tutarlı bir yöntemle sağlam bir duruş sergileme ve cevap üretme konusunda ciddi sorunlar yaşanmakta, olayların sebep-sonuç ilişkilerini kurmada zaaf lar gözük m ektedir. Bu noktada bir taraftan geleneğin kutsandığı eleştirisiyle ona karşı suçlayıcı ve dışlayıcı bir tutum sergilenirken neredeyse modern uygarlığın kutsandığı ve dini düşüncenin merkezine oturtulduğu başka bir zihniyetin ortaya çıktığı görülmektedir.

Bugün İslam dünyasının iki zihniyet ile çetin sınav verdiğini söylemek mümkündür:

Birincisi sahih ve saf İslam'ı yeniden inşa etme iddiasıyla hayatı *şirk* ve *bid'at* üzerinden okuyarak, belirledikleri dar çerçevenin dışında kalan, bütün kültürel formları, inanç değerlerini söz konusu iki kavrama sıkıştıran, kuru, zevksiz bir dindarlık dayatan Modern Selefî söylemdir.<sup>2</sup>

Söz konusu akımın *şirk* ve *bid'at* takıntısı, İslami yaşantının neşesini, zevkini, coşkusunu sağlayan kültürel formlara, duygu, değer, estetik alan ve sanatsal etkilere karşı oluşturduğu kuru dindarlık baskısı ciddi bir sorun olarak Müslümanların önünde durmaktadır.

İkincisi, İslam'ın ilk ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'i ve kısmen de ikinci kaynak Sünneti, bir taraftan rasyonel, bilimsel ve seküler kavramlar üzerinden okurken, diğer yandan bu kavramları yine bu iki kaynak üzerinden meşrulaştırmaya çabaları yıp kısır döngü içinden çıkamayan Modernist söylemdir.

Başlangıçta sadece Hıristiyan Batı'yı ilgilendiren zihniyet değişimini ifade eden modernlik, sonraları akıl ve bilimsel gerçeklik ekseninde genişleyerek bütün toplumları ve dini otorite, inanç, pratik ve kurumları etkisi altına almıştır.<sup>3</sup> Din ile sorunlu böyle yapının ürettiği değer, ilke ve kavramlar üzerinden İslam'ı yorumlamak çelişkili bir yaklaşımı ifade eder.

1 Katkıları için Prof. Dr. Mehmet Akgüle teşekkür ederim.

2 Bu akımın önderi Muhammed b. Abdilvehhâbdır (ö.1792). O, Suudi Arabistan'ın Hureymilâ kasabasında babasının ölümünün (1740) ardından *şirk* olarak gördüğü bazı dinî uygulamalara karşı sözde ıslahat hareketi başlatmış, muhaliflerin şiddete başvurmaları ve suikast teşebbüsleri sebebiyle döndüğü Uyeyne'de fikirleri için valinin siyasi desteğini almış ve bu güç ile bazı sahâbilerin kabirlerini yıktırması, tepkiler üzerine 1745'te Dir'îye'ye gitmek zorunda kalmıştır. O andan itibaren de Suûd ailesinin himayesinde fikirlerini yayma fırsatı bulmuştur.

3 Bk. Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, s. 17 vd.

## A. SELEFİ AKIMIN VE MODERNİST SÖYLEMİN AÇMAZLARI

Modernist söylem ve Selefi akımın çabalarında, Müslümanların ciddi bir düşünce krizi içinde bulunduğunu tespit ederek Kur'an-Sünnetin sorun çözücü özelliğine vurgu yapmaları önemlidir. Bununla birlikte Selefi akım, saf dindarlık anlayışına ulaşmak için daha çok Sünneti; modern söylem ise, Kur'an'ı merkeze alma iddiasındadırlar. Bu yaklaşımlarıyla her iki söylem de gelenek içinde üretilmiş bilgiye karşı almış oldukları sert tutumda birleşmektedirler.

Selefi akım açısından, Seyyid Sâbık'ın (ö.2000) *Fıkhü's-Sünne* (Sünnet fıkhi) adlı eserinin ismi ve çalışmasına: "Peygamber size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da kaçının"<sup>4</sup> ayeti ile başlaması çok şeyi özetlemektedir. Kitabın yazılış amacını açıklarken çalışmasının, Kitab'ın (Kur'an) sarih nasları, sahih Sünnet ve ümmetin üzerinde icma ettiği fikhî meseleleri ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Esasen bütün mezhepler kaynak hiyerarşisinde ikinci sıraya kriterlerini de belirledikleri Sünneti oturtmaktadırlar. Bu tutumuyla sözü edilen müellif de aslında diğer mezhepler yanında bir yenisini daha hayatımıza sokmuş durumdadır.

Modernist söylemin temel sorunu, Aydınlanma Dönemi ile ortaya çıkan bakış açısı ile insanı, geleneksel varlık hiyerarşisindeki yerinden alıp fizik dünya ile sınırlı varlık anlayışının merkezine oturtması böylece seküler, hümanist, pozitivist dünya görüşüne eklenmesidir. Bu duruşu benimsemiş olanlar, bir taraftan tarihi birikimi sorgulayıp sert biçimde eleştirirken, yenileşme ya da yeni İslam anlayışı için ihtiyaç duyulduğunda yine gelenek içinde bazı uç görüşlerden güç almaktadırlar. Bir taraftan sorun olarak görülen aksaklıklar tarihe ya da tarihi figürlere yüklenirken, diğer taraftan yine tarihe gidip seçmeci biçimde amaca hizmet edecek zayıf görüşler ya da zayıf hadislerden destek almaktadırlar.<sup>5</sup>

Ayrıca Modernist söylemin tekil tarihi hadise ve uygulamalar üzerinden düşüncelerini inşa etmeleri sadece etik açıdan sorun değil aynı zamanda anakroniktir. Söz gelimi bir taraftan Hz. Hatic'e'yi iş kadını, Hz. Âişe'yi siyasi muhalif, Hz. Ümmü Seleme'yi ilk kadın hakları savunucusu, Hz. Ömer'e mehir konusunda iti-

4 Haşr (59), 7.

5 Sözgelimi Kur'an-ı Kerim'de hayırlı kadınlarla ilgili yasağın cinsel ilişki ile sınırlı olduğunu, bu hallerinde kendilerinin oruç tutup namaz kılabileceklerini hatta bu ibadetleri yapmaları gerektiğini savunup, sahih sünnet, tevatür derecesine varan uygulama dikkate alınmazken anadilde namaz söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe'nin zayıf bir görüşü *burhân-ı kâtı'* seviyesine yükseltilmektedir. Oysa onun bu görüşünden rücu ettiğine dair bilgiler bir yana mezhepte İmâmeyn'in görüşü tercih edilmiştir. Diğer üç mezhebin de kıraatin anadilde olamayacağına dair ittifakı söz konusudur. Bunları görmezden gelmek bir tutarsızlığa işaret etmektedir.

raz eden kadını sivil itaatsiz göstermek, veda hutbesinden insan hakları bildirgesi çıkarmak, Kur'an'ın bazı ayetlerinden kadın-erkek eşitliğinin ilkelerini tespit etmek...vb. konularla ilişkilendirip modern insanın inşasında kullanmak; öte yandan zamanın değişmesiyle sabit kabul edilen hükümleri modern kabullere adapte etmek, hem bir çelişki hem de bir anakronizm olarak öne çıkmaktadır.

### 1. Selefi Akım Müslümanın İmanını, Modernist Söylem İslâm'ın İmajını Kurtarmayı Hedeflemektedir

Selefi akım, çerçevesini kendi çizdiği “iman” problemini çözme ve Müslüman imanını kurtarma dışında bir amaç taşımazken modernist söylem bilimsel ve teknolojik gelişmişliği bir değer olarak merkeze alıp geri kalmışlığı geleneksel anlayışla ilişkilendirerek modern dünyada İslam imajını düzeltme eğilimi içinde gözükmektedir.

Selefi akım, Sünnet üzerinden dini düşüncüyü ihya hareketini yönetirken ana kaynakları belli bir yönetime göre anlama çabası ve metodik düşüncüyü ifade eden re'yi şirk ve bid'at ile ilişkilendirip literal okumayı öne çıkarmaktadır.

Yaşadığı dönemde bid'atlere karşı bayrak açmış<sup>6</sup> Hanbelî ulemasından Berbehârî'nin (ö.329/940), Bişr el-Hâfî'den (ö.227/841) naklettiği: “İslam sünnetten, sünnet de İslam'dan ibarettir, biri olmadan diğeri ayakta kalmaz.”<sup>7</sup> şeklindeki söz ile “Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır”<sup>8</sup> şeklinde naklettiği tâbî'ün ulemasından Mekhûl'ün (ö.112/730) ifadesi, bağlamından koparıldığı şekliyle modern Selefiyye'nin de kodlarına işaret etmektedir.

Selefi akımın yöntem sorunundan kaynaklanan dar çerçeveli uç yaklaşımla Müslüman imanını kurtarma projesine karşın Modernist söylemin yine yöntem sorunundan kaynaklanan ve İslam imajını kurtarmayı amaçlayan serbest değişim yaklaşımı aynı sonuca götüren bir sürecin ifadesidir. Burada bazı örnekler zikredilebilir. Modernistlerin, Kur'an ahkâmının tarihselliğine dair iddiaları; bu çerçevede Sünnetin tespitine dair şüpheli yaklaşımları sonucu Hz. Peygamber'in otoritesinin güçsüzleştirilmesi, düşüncelerine yön veren ana zemini oluşturur. Örnek vermek gerekirse Kur'an'ın abdestsiz ve cünüp okunabileceğine dair görüşler hatta abdestli okunması hükmünün Müslümanları Kur'an'dan uzaklaştırmayı hedefleyen bir misyonerlik projesi olduğuna dair iddia; İslam'a inanmayanların cennete

6 Şerhu's-Sünne, s. 98-138; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XV, 91; Safedî, *el-Vâfi*, XII, 90-91.

7 Berbehârî, *Şehu's-Sünne*, s. 67, 133.

8 Şerhu's-Sünne, s. 80.

gireceğine dair tartışmalar (necât meselesi); abdestte ince çoraba mesh; kadınlara Cuma namazının farz olduğuna dair iddialar; her Ramazanın başlangıcında teravih namazı etrafındaki tartışmalar; İslam kültürünün değer taşıyıcı şahsiyetlerini / kahramanlarını temsil eden figürlerin örselenmesi mesela mezhep imamlarının değersizleştirilmesi; kurban günlerinde bu ibadet etrafındaki tartışmalar; Müslüman kadınların gayr-ı müslim erkekler ile evlenebileceğine verilen cevaz; hacda şeytan taşlamanın bulunmadığına dair iddia; hac vakitlerinin değişkenliğine dair görüşler vb.lerini zikretmek maksadı ifadeye kafidir.

Sonuç olarak Müslüman imanının ve İslam imajının kurtarılmasını hedefleyen bu iki akımın din-değişim ilişkisini sağlıklı şekilde kuramayışı sebebiyle sadece bugünkü dindarlığı değil, tarihi tecrübeyi ve dinin süreklilik kazandıran dinamiklerini de hırpaladığı görülmektedir.

## 2. Aidiyet Sorunu ve Kimlik Krizi

Kültürel sistem, ortak kimliğin dayandığı ve nesiller boyunca kuşaktan kuşağa sürdürülen araçtır.<sup>9</sup> Bu yönüyle kültür, toplumsal aidiyeti sağlayan, kimliği güçlendiren, toplumun kendi problemlerini çözmenin bir tarzı olarak benimsediği, kullandığı her türlü davranış sistemleri ve maddi vasıtaların bir terkididir. Bütün bu davranışların gerisinde çok defa açıkça görülmeyen bir takım inançlar, normlar ve kıymetler vardır ki, manevi kültür dediğimiz bu zihni unsurlar, kültürün temel yapısını teşkil eder.<sup>10</sup>

Öğrenmede, aidiyetlerin pekişmesinde, kültürün işlevselliğinde ya da kültür değişmelerinde kişiliklerin örnekliliği, onlara bağlanma ya da onları taklit önemli rol oynar. Kur'ân-ı Kerîm, çocuklara dini değerlerin kazandırılmasında sözün yeterli olmadığını, aile büyüklerinin uygulama ile örneklilik sergilemelerinin gerekliliğine yaptığı vurgudan bu anlaşılmaktadır.<sup>11</sup>

F. C. Barlett, kültürel değişmelerin ilk merhalesinde toplumda değer verilen kişinin kabulleri ve onun etrafında oluşan gruplar yoluyla yayıldığını tespit etmektedir.<sup>12</sup>

Örneklilik, her yaşta önemli bir bağlanma aracı olabilir. Çünkü H.R. Lowie'nin tespitinde olduğu gibi insan, yaradılışı itibariyle taklide eğimli ve alışkanlıklarına bağlıdır.<sup>13</sup>

9 Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 149.

10 Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 31.

11 Tâhâ, 20/132.

12 Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 24.

13 Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 18.

Kişiliklere, “bağlanma” seviyesinde bir ilişki güçlü bir aidiyeti ifade eder. Endülüs ulemasından Şâtîbî (ö.790/1388), İslami kaynaklardan ve tecrübi birikiminden yola çıkarak bağlanmanın insan ruhuna yerleştirilmiş ve ondan ayrılmaz gizemli bir duygu olduğundan bahseder ve şöyle der:

“İnsanlar arasında saygınlığı bulunan kimselerin davranışlarının örnek alınması insan fitratına yerleştirilmiş bir sırdır. İnsanların bu gerçeklikten koparılmaları hiçbir şekilde ve hiç bir durumda mümkün değildir. Özellikle alışkanlığa dönüşmesi, sürekli tekrarlanması ve örnek alınan kişiye karşı bir muhabbet ve sempati besleniyorsa bu imkânsızdır. Şayet toplumda örnek alınması gereken bir kimse var da insanlardan bazısı ona uymuyorlarsa bu mutlaka bir başkasını örnek almalarından dolayıdır.”<sup>14</sup>

İslam’ın iki ana kaynağı Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin sünneti, olumlu ve olumsuz anlamda kişiliklerin sürükleyici gücüne, bağlanma olgusuna, bu yüzden bu tür insanların sorumluluğuna işaret eder. Mesela toplumda davranışları kendileri ile sınırlı olmayan ve örnekligi bulunanların mükâfatlarının iki defa (merrateyn), cezalarının iki kat (difeyn) oluşu<sup>15</sup> bu sebeptir. Karşılığın birisi eylemine diğeri örnekligi, sürükleyici özelliğindedir. İyi ya da kötü çığır açanın sevap ve günah olarak karşılıklarının hesabına geçmesi yanında bir de o eylem devam ettikçe karşılıklarının yazılmaya devam etmesi<sup>16</sup> bir taraftan rol model olanların gücünü, diğer taraftan onların sorumluluklarının büyük olduğunu gösterir.

Kur’ân-ı Kerîm, kişiliklerin sürükleyici cazibesine kapılan insanların psikolojisine ve ahiret yurduna gittiklerinde aralarında geçecek diyaloglara yer verir. Hesap günü geldiğinde izinden gidenler liderlerine, azabın bir kısmını kendilerinden savıp savamayacağını sorduklarında onlardan aynı şartlarda olduklarına dair bir cevap alacaklar,<sup>17</sup> kendilerini saptırdığı için de Allah’tan onlar için iki kat azap talep edeceklerdir.<sup>18</sup> Söz konusu önderler, kendilerinden şikâyetçi olan taraftarlarının eylemlerini kendi özgür iradeleri ile gerçekleştirdiklerini söyleyerek savunmada bulunacaklardır.<sup>19</sup>

Günümüzde topluma mal olmuş şahsiyetlerin, çocuklara, şehirlere, mahallelere, kurumlara isimlerinin verilerek yaşatılmaya çalışılmasının sebebi, değerlerin

14 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 248-249.

15 Ahzâb, 33/30-31.

16 Müslim, “İlim”, 15; Dârimî, “Mukaddime”, 44; İbn Mâce, “Mukaddime”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-müsned*, IV, 362.

17 İbrahim, 14/ 21; Gâfir / Mü’min, 40/47-48.

18 A’râf, 7/38-39; Ahzâb, 33/67-68.

19 Sebe’, 34/ 31-32.



ve ona bağlı kültürün canlı kalmasında, taşınmasında, işlevselliğinde önemli bir görev ifa etmesinden dolayıdır.

Modern bilimin, insanlarda bağlanma hormonunun bulunduğunu keşfetmiş olması aidiyetinden koparılan birisinin, bu ihtiyacını başka bir bağlanma ile giderme arayışında olacağını da göstermektedir.

İtibarlı ve karizmatik kişiliklere olan sevgi ya da saygı onlara olan ilgide etkilidir. Hz. Peygamber'in Hz. Ömer ile Amr b. Hişâm'dan (Ebû Cehil) birisinin Müslüman olmasına gösterdiği çabanın<sup>20</sup> amaçlarından birisi de bu olmalıdır. Et-kileyici kişiliği, hitabeti, bilgisi ve itibarlı bir aileye mensup oluşu sebebiyle Mu'ab b. Umeyr'i öğretmen olarak seçmesi, yakışıklı ve karizmatik şahsiyete sahip Dihye b. Halîfe'yi Bizans Kralı Herakleios'a elçi olarak göndermesinin arkasında yatan gerçek, becerinin kişilikle desteklenmesidir. Bu sahabiler, İslam'ın öğrenilmesinde ve yayılmasında, üstlendikleri görevleri büyük bir başarı ile yerine getirirken becerileri yanında şahsiyetleri ile de etkili olmuştur.

Günümüz dünyasında yeni kültürün, alışkanlıkların sinema, müzik, tiyatro ya da güzellik yarışmalarında dereceye girmiş şöhretler üzerinden sunulmasının asıl sebebi onların taşıyıcı güce sahip olmaları ile yakından ilgilidir.<sup>21</sup> Bir strateji olarak öncelikle bu figürler kahramanlaştırılmakta, popüler hale getirilmekte, sonrasında bu amaca hizmet için sahaya sürülmektedir. O kişilere verilmiş olan itibar, onlara özentiyi de beraberinde getirmekte böylece onların yaşantısı ve kabulleri hedeflenen kitlede karşılık bulmaktadır. Mesela İslam'a giren birçok insan içinde Yusuf İslam'ın dikkat çekici oluşu onun şöhreti ve insanlar nezdindeki itibarı ile de bağlantılıdır.

Yukarıda zikredilen antropolojik ve sosyal psikolojik gerçekliği bir kenara bırakarak dini, sadece rasyonel, pozitivist ve ideolojik yaklaşımlarla sırf metni muhatap alarak bilimsel bilgi tekeline bağlı olarak yorumlayıp, toplumun maşeri vicdanında bir değer ya da olay ile sembolleşmiş kişilikleri, hikâyeleri, kıssaları, tarihi olayları, menkıbeleri, atasözlerini, metaforları yani sosyal mesajın taşıyıcı unsurlarını tarih dışı göstermek, din-hayat bağlantısını zayıflatan yer yer de koparan, hepsinden önemlisi tarihi hafızayı yok eden bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşım ile kültürün yapıcı unsurları rolündeki kişilik ve değerlerin, kökleşmiş sahih geleneklerin dışarıdan bir bakışla eleştiri konusu yapılması, küçümseyici ve reaksiyoner tavırlar ile dışlanması sonucu oluşan boşluğun doldurulması için önerilen modellemeler,

20 Tirmizi, "Menâkıb", 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 95.

21 Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 58-59.

sürekliliği olan mesajı taşıyamamış, vicdanlarda yer edecek bir duygu-bilinç halesi oluşturamamış, kısaca, kısas gidince hissesi de atılmıştır.

Sonuçta bir taraftan kuru bilgi ve anlayışa mahkûm edilen dini bilgi çıplak ve korumasız kalmıştır. Ayrıca bir metni anlamayı gerekli kılan en azından kolaylaştırılan kültürel atmosferi oluşturan yapılar aradan çekilince dinin ana kaynaklarıyla doğrudan muhatap olan insanların belli bir birikim hatta ihtisas gerektiren alanlardaki yetersizlikleri dini bilgide karmaşaya yol açmıştır. Oysa Halbwachs'ın söylediği gibi “bir gerçeğin, bir grubun hafızasında yer etmesi için, belli bir kişi, yer ya da olay biçiminde yaşanması gereklidir. Ama öte yandan bir olayın bir grubun hafızasında kalabilmesi için de anlamlı bir gerçekle zenginleşmesine ihtiyaç vardır. Her kişilik ve her tarihi olay, belleğe girişiyle bir ders, bir kavram, bir sembol aktarır; toplumun düşünceler sisteminin bir unsuru haline gelir.”<sup>22</sup>

Bütün bu noktalar üzerinden devam etmek gerekirse, her iki söylemin sahip olduğu, kültürün içinden yani aksiyoner değil, kültürün dışından, bir anlamda ona müdahale sayılabilecek reaksiyoner tavırlar, egemen seküler kültürün önünü açan bir işlev görmüştür. Bugün gençlerle ilgili tartışılan aktüel konular, tarihin derinliklerine kök salmış ve oradan süzülüp gelmiş bir takım uygulamaların anlaşılmasında yaşanan sorunlar büyük ölçüde bu kültürel boşluktan kaynaklanmaktadır. Kültürel formlardan koparan yaklaşımlar, insanların aidiyetlerinin dışarıdan bir bakışla sorgulanması ve bunun sebep olduğu boşlukların doldurulmaması sebebiyle, hızlı bir kimlik ve yabancılaşma sorunu yaşanmaktadır. Aslında her iki akım da orta yol dindarlığı ya da ehl-i sünnet itikadı çerçevesinde konumlanan hâkim kitle nezdinde bizzat kendileri yabancılaşmış özelliğe sahip olduğundan kendi oluşturdukları boşluğun bizzat kendilerince doldurulması da mümkün olamamıştır. Bu durum, doğal olarak başka aidiyetlerin oluşmasının önünü açan bir desteğe dönüşmüştür.

Selefi akım ve Modernist söylemin retoriğine bakıldığında asıl meselelerinin yaşanan hayatın çeşitli sahalarını İslam'a göre yorumlamak ve düzenlemekten ziyade, kafalarında idealize ettikleri modele göre bir din ve toplum tasavvur ediyor olmalarıdır. Birisi geçmiş zamanda teselli ararken, diğeri, Batılı enstrümanlarla idealize ettiği gelecek zaman tasavvurunu hayal etmektedir. Bu durumda içinde bulunulan şimdiki zaman dilimi ve hayatın realiteleri gözden kaçırılmaktadır. Sonuçta Modernist söylemin seküler kavramlar üzerinden ürettiği yeni dini söylem, dönüştürücü etkiye sebep olmakta, sadece sünnet ve mezheplerin değil, Kur'an'ın

sabit hükümlerinin de değişebileceği tezini savunanların sayısında süregelen bir artış olduğu gözlemlenmektedir.

Selefi akımın, öze dönüşten bahsederken gelenek eleştirisi üzerinden özden uzaklaşması, Modernist söylemin de serbest içtihatı konu alırken hayatın önünün bu yolla açılacağına olan inançları sebebiyle mezhepler üzerinden geleneği hırpalamalarının bir yanlığı olduğunu ifade etmek gerekir.

İslam toplumları, teşekkülünden sonra hukuk düzenini bir mezhep üzerinden sağlamış ve istikrarını bu oluşumlar üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Halkta *taklit*,<sup>23</sup> ulemeda *tahriç*,<sup>24</sup> hukukta *istikrar* unsuruna hizmet etmiş ve tarihi süreç içinde bundan kaynaklanan ciddi bir sorun da yaşanmamıştır. Erol Güngör'ün tespitiyle sanayi devrimine kadar fıkıh ile hayat paralel yürümüştür. Çünkü bu dönemlerde hayatı yapanlarla fikhî yapanlar Müslümanlardır. Ancak Sanayi Devrimi ile birlikte meydana gelen kırılma sonucu fıkıh-hayat bağlantısında sorunlar yaşanmaya başlanmış, hayatı yapanlarla fikhî yapanlar değişmiştir. Bunun sorumluluğunun suçlayıcı bir dil ile taklit üzerinden geleneğe yüklenerek sorgulanması yaygın bir hatayı başlatmıştır. Bu da hangi anlamda kullanıldığına bakılmaksızın içtihat kapısının kapandığına dair genelleyici ve indirgemeci tavrın tarihi süreçte yenileşmeyi engellediği, çözümün de içtihat kapısının açılması olduğuna dair kabuldür. Oysa içtihat kapısının kapanması Mehmet Erdoğan'ın tespitiyle bir devletin bir mezhebi uygulamada benimsemesiyle yargılama alanında kadınların şahsi içtihatlarına göre hüküm vermelerinin kapısını kapatma anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla içtihat kapısı teorik ve pratik olarak kapanmış değildir. Çünkü içtihat sivil bir çaba olduğundan onun önünde bir mani yoktur. Bu konuda modern teşhis hatalı olunca çözüm de hatalı çıkmaktadır.<sup>25</sup> Bugün Müslümanların yaşadığı sorun bir bütün halinde tüm Müslümanlara aittir ve çoklu sebeplerle ele alınmayı gerektirmektedir. Kanaatimiz odur ki şu iki soruya aranacak cevap böyle bir tartışmaya olumlu katkı sağlayacaktır. Birincisi tarihi süreç içinde Müslümanlar hangi sorun ile karşılaşmışlardır da içtihat kapısının kapandığı gerekçeyle çözümsüzlük ve hayatta tıkanıklık yaşanmıştır? İkincisi, bugün hayatı yapan ve yönlendiren küresel aktörler arasında Müslümanların olmadığı bir dünyada hangi içtihat ile hangi sorun çözülebilecektir?!

Bugünkü tartışmalarda örtük biçimde sorulan soru aslında şudur: Hayatı yöneten seküler dünyanın araçları içinde ve dayatmaları karşısında, inanç değerle-

23 Delilini bilmeden bir âlimin izinden giderek dini yaşantısını sürdürmek.

24 Doğrudan Kur'an-Sünnet metinleri yerine mezhep ilkeleri üzerinden olayları çözümlmek.

25 Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 162 vd.

riyle çatışmadan nasıl Müslümanca yaşayabiliriz? Bu soru, ekonomi, siyaset, tıp, din, sosyal ilişkiler gibi muhatabı olduğumuz bütün alanlar için geçerlidir. Bu soruya verilecek cevap kalıcı bir çözüm olmadığından Müslümanlar arasında suçlayıcı, inkârcı ya da teslimiyetçi yaklaşımlar arasında kısır bir çekişme devam edip gitmektedir. Böyle bir ortamda Selefi akım ve Modernist söylemin reaksiyoner ve ideolojik duruşlarıyla Müslümanların sorunlarına kalıcı çözüm üretebilecek bir yöntem önerisini aidiyetlerden kopmak suretiyle sağlama iddiaları sebebiyle dini hayatta ciddi bir boşluk ve bunun ortaya çıkardığı kimlik krizi ya da karmaşası yaşanmaktadır. Bunun yerine içeriden bir bakış ve aidiyetlere bağlı eleştiriler üzerinden İslami kaynaklar ve değerler dizisinden hareketle yeni dünyaya öneriler geliştirmek daha sağlıklı yol gibi gözükmektedir.

### 3. Öze Yabancılaşma: İthal Düşünceler ya da İç Kapanma

Günümüz Modernist söylem, seküler kavramlar ve ithal değerler üzerinden ürettiği düşüncelerle öze yabancılaşırken, Selefi akım kaynakların yorumunda tuttuğu zahiri yaklaşım ve dar kalıpların sıkışıklığı içinde hayatın dışında kalarak özden uzaklaşmaktadır.

Selefi akımın, dini aidiyeti (ümmet bilinci) sonrasında da dini bilgiye dayalı bağları (mezhep, meşrep, tarikat) örselemesi, dini gruplar üzerinden radikalleşmeye kapı aralamış, Hz. Peygamber'in: "Benden sonra çeşitli fırkalara ayrılıp tekfir silahına sarılarak birbirinizin boynunu vurmayın"<sup>26</sup> uyarısına<sup>27</sup> muhatap olacak şekilde İslam dünyası çatışmacı bir görüntüye bürünmüştür.

Dini düşünce alanında diğer bir karmaşa, modernistlerin bakışı ile ortaya çıkan karmaşadır. Kur'ân ahkâmının modern akıl üzerinden yorumlanması ve tarihselliğine yapılan vurgu, Sünnetin anlamsızlaştırılmasına dair gayret ve gelenek içerisinde üretilmiş bilginin değersizleştirilmesi, artan faydasız tartışmalar, toptancı, ölçüsüz, yöntemsiz, dışarıdan bir yaklaşımla ortaya konan ideolojik söylemler ve bunların ortaya çıkaracağı boşluk, din içinde Hz. Peygamber dâhil tartışma konusu yapılmadık neredeyse hiçbir alanın kalmaması, peygambersiz bir din anlayışını (deizm) besleyecek sonuç doğurmuştur.

Bütün bunların sonucu olarak söylemek gerekirse geleneksel yapılar içinde,

26 Buhâri, "İlim", 43, "Hac", 132, "Megâzi", 77, "Edâhi", 5, "Edeb", 95, "Hudûd", 9, "Fiten", 8, "Tevhid", 24; Müslim, "İmân", 118-120, "Kasâme", 29, "Fiten", 50; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15...

27 Hattâbi, *Me'âlimü's-sünen*, IV, 216-317; Kâdi İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, I, 324; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, II, 55; İbn Râslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, XVIII, 214; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, II, 187; X, 78; XXIII, 275.

değişen zamana bağlı olarak, dinin özüne uymayan veya isabetli görünmeyen uygulamalar, her toplumda olduğu gibi İslam toplumlarında da bulunabilir. Ancak bunların değişmesi, yerine göre ayıklanması veya yeni anlayışların benimsenmesi önce berrak bir zihin, peşinden de insani ve toplumsal zihniyet değişim süreçlerinin sağlıklı şekilde okunması, yönetilmesi ve yönlendirilmesi ile mümkündür.

Konuya Modernist söylem açısından bakıldığında söylenebilecek olan şey şudur: Dini kabul ve uygulamalar nasıl değişir ve dönüşür sorusu, bugün insan ve din bilimleri disiplinleri tarafından tartışılmaktadır. Kültürel kurumlara ya da değerlere üstten bir bakışla, bir bahçıvan edasıyla temizlenmesi gereken zararlı ot muamelesi yaparak değişim ve ilerleme beklentisi karşılanamaz. Toplum dışı talepler, değişimin sebebi olarak değil, değişim süreçlerinin sonucu olarak tartışılabilir. Bilimsel olarak şu söylenebilir; ‘toplum değiştikçe, insanların hayat tarzlarında bir değişim yaşanabilir’ ya da ‘insanların dini hayatında farklılaşmalar olabilir.’ Bizim burada savunabileceğimiz husus, dini hayatla ilgili değişim talebinin dikkatli, titiz, kendi iç tutarlığı ve denetim mekanizmaları esas alınarak belli bir yöneme göre yönlendirilebilir olmasıdır. Bu süreçte en önemli husus, farklı düşünce ve kanaatlerin birbiri ile olan yarışını, dini, itikadi (kafir, zındık, müna-fik) terimlerle değil, bir düşünce ve düşünme biçiminin tutarlılığı veya tutarsızlığı üzerinden ele alınmanın zorunlu olduğudur. Aksi takdirde, aidiyetlere karşı sert, tepkisel, yönemsiz tutumlar ya tutuculuğu arttırarak gerilimin şiddetini yükseltmekte ya da radikalleşme ve aşırılık olarak toplumsal soruna dönüşmektedir.

Gelenekselleşmiş, tarihe kök salmış, denenmiş; risklere, şoklara karşı direnci ölçülmüş; dayanıklılığı test edilmiş, kendisine yerleşik bir zemin bulmuş, rafine olmuş geleneksel uygulamalar yelpazesinde inanç değerlerine aykırılık taşıyan unsurlar varsa, bunların bir antropolog veya arkeolog titizliğinde ele alınarak ayıklanması, amaca hizmet edebilir. Her iki akımın sert tutumları, ibadetlere kadar varan sorgulamaları, dini hayatta neye ne kadar katkısı sağlamaktadır sorgulanması gerekir.

## **B. SELEFİ SÖYLEM VE BİD'AT-ŞİRK PROBLEMİ**

Selefi akım, itikadi anlamda şirk ve ameli anlamda bid'atın bayraktarlığını yapmaktadır. Bu iki kavramın anlamını ve delillerini ve mezheplerimizin yaklaşımını kısaca ifade etmek uygun olacaktır.

## 1. Bid'at ve Selefî Söylem

Bid'at, birisi geniş diğeri dar olmak üzere iki anlama sahiptir. Geniş manada kelime anlamıyla da bağlantılı olarak Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her türlü yenilik bid'at olarak isimlendirilmiş ve *hasene* ya da *mahmûde* ve *seyyie* veya *kabiha* olmak üzere ikiye ayrılmış doğal olarak caiz olan ve olmayan bid'at ayırımına gidilmiştir. Dar anlamda ve terim olarak bid'at, asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkan, şer'î bir delile dayanmadan dine ilave edilen inanç, ibadet, fikir ve davranışları ifade eder.<sup>28</sup>

Hz. Peygamber, bir şeyler uydurup dine sokmaktan kaçınılmasını istemiş, sonradan uydurulup dine sokulan her şeyin bid'at olduğunu, işlerin kötüsünün bunlar olduğunu ve bunların da sapıklık anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>29</sup>

Selefî akımın kültürel formları şirk ve bid'at kavramları üzerinden okumasında ve tepkinin şiddetinde Hz. Ömer'in Hudeybiye'deki bey'at ağacını kestirmesinin de etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> Müslümanların umre için Medine'den hareket edip Hudeybiye'ye geldiklerinde Mekkelilere elçi olarak gönderdiği Hz. Osman'ın öldürüldüğü haberi üzerine Hz. Peygamber'in haberin doğru çıkması halinde savaşıacaklarına dair altında bey'at aldığı<sup>31</sup> ağacı (hadbâ) daha sonra Müslümanların ziyaret edip ona kutsiyet atfetmelerinden endişe eden Hz. Ömer, hilâfeti sırasında kestirmiştir.<sup>32</sup> Bugün bu ağacın bulunduğu yerde Hudeybiye Mescidi vardır.

Bid'atı literal okuma ile genelleştirmek ve Hz. Ömer'in bu uygulamasını seçmeci, indirgemeci bir yöntemle okumak yerine ilkesel ve makâsîd ile ilişkilendirerek diğer örneklerle bütüncü bir yaklaşımla ele almak suretiyle daha tutarlı bir sonuca ulaşmak mümkündür. Zira Hz. Ömer'in sonradan ortaya çıkan başka uygulamaları da vardır. Bu örnekler sonradan ortaya çıkan her şeyin bid'at kapsamında olmadığı anlamına gelir. Hz. Peygamber'in farz kılınır endişesiyle sağlığında cemaate kıldırmadığı teravih namazını onun vefatından sonra Hz. Ömer'in başlatıp peşinden de "bu ne güzel bid'attir" diyerek<sup>33</sup> sevincini ızhar etmesi burada örnek olarak zikredilebilir. Yine onun döneminde Basra ve Kûfe şehirleri

28 Bk. Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, s. 129.

29 Müslim, "Cumû'a", 43; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5, 6; Nesâî, "İdeyn", 22; İbn Mâce, "Mukaddime", 7; Dârimi, "Mukaddime", 16, 23; Ahmed b. Hanbel, III, 310, 371; IV, 126, 127.

30 Mirfet bt. Kâmil, *İhtisâbü-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhab*, s. 278-281.

31 Buhârî, "Cihâd", 110, "Meğâzi", 35; Müslim, "İmâre", 67.

32 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 150; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 76, 100; Fâkihi, *Ahbârü Mekke*, V, 48.

33 Buhârî, "Terâvih", 1; Mâlik, *el-Muvatta'*, "Ramazan", 3.

kurulunca halkın talebi üzerine Iraklılar için Zâtürk mevkiini mikât tayin etmesi<sup>34</sup> örnek gösterilebilir. Kur'ân ayetlerinin tek bir mushafta toplanmasının Hz. Ömer'in teklifi ile gerçekleştiği söz konusu edilebilir. Hatta Hz. Ebû Bekir'in: "Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi ben nasıl yaparım!" cevabına karşılık, onu: "Val-lahi bunda hayır var" deyip ısrarcı tutumu ile ikna eden Hz. Ömer'dir. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in: "Allah, Ömer'in gönlünü açtığı konuya benim gönlümü de açtı ve Ömer'in görüşüne uydum." sözü önemlidir.<sup>35</sup>

Başka örnekler de vardır. Mesela Hz. Peygamber, peşinden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde Cuma günleri sadece hutbeden önce okunan iç ezan, Hz. Osman devrinde şehrin genişlemesi ve insanların mescidden uzak yerlerde oturmaya başlaması üzerine yetersiz kaldığında cuma namazı için namaz vaktini haber veren çarşıda Zevrâ' denilen binanın damında bir ezan okunmaya başlanmıştır.<sup>36</sup> Bu, günümüzde Cuma günü öğle vakti minarelerden okunan ezandır.

Bütün bunlar göstermektedir ki Hz. Peygamber'den sonra çıkan her yenilik bid'at kapsamında değerlendirilmemiştir. Hulefâ-i râşidîn uygulamaları da göstermiştir ki dinin belirlediği bir amacı kolaylaştıran araçlar, dini bir değere bağlı ama zorunluluk göstermeyen uygulamalar, kültürel formlar, bid'at kapsamında değerlendirilemez. Burada tutarlı bir ölçüye ihtiyaç vardır. O halde bid'at denildiğinde, dinde olmadığı halde sonradan icat edilen ve yapılmadığında dini bir vecibenin eksik kaldığına olan inancın oluşturduğu, delilsiz, dayanaksız uygulamaları anlamak gerekir. Dolayısıyla bizzat kültürün kendisi değil, dinin yerini alıp bir esası kaldıran, onun yerine geçen kültürel formlar ancak bid'at sayılabilir. Söz gelimi Rasûlullah'ın (s.a.s.) namazlardan sonra otuz üçer defa, *sübhânallah*, *elhamdü-lillah* ve *Allahü ekber*<sup>37</sup> şeklinde söylenmesini tavsiye ettiği zikirleri eksik ve fazla yapmayı tam sayısında olması için 33 veya 99'luk ipe dizili boncuk türü tespihler (misbaha) ile yerine getirmek bid'at olarak görülmemelidir. Bid'at olabilmesi için yer, zaman, malzeme açısından ve mutlaka sayının kendisi ile yapılmasının dinen zorunluluk olduğu inancının hâkim olması, bir kutsiyet atfedilmesi gerekir. Yapıp yapmamakta serbestlik bulunduğu inanılması ve sadece saymayı kolaylaştıran bir araç olarak görülüp saymanın da onunla yapmada bir zorunluluk hissedilmesi halinde burada bid'at çerçevesinde bir uygulamadan söz edilemez.

34 Buhârî, "Hac", 13.

35 Buhârî, "Tefsir", 9, 20, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; Tirmizî, "Tefsir", 10; Nesâî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, V, 146-148; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 60.

36 Buhârî, "Cum'u'a", 25; Ebû Dâvûd, "Cum'u'a", 217; İbn Mâce, "İkâmet", 97; Nesâî, "Cum'u'a", 15; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, IX, 308.

37 Buhârî, "Ezân", 155, "Da'avât", 11, 17; Müslim, "Mesâcid", 142, 144-146, "Zikir", 80; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 196.

## 2. Şirk Kavramı

Şirk meselesine gelince insanların imanlarını sorgulamak, her şeyi ona bağlamak İslam inancına aykırı bir aşırılıktır. İmanın, Allah hakkı olarak kalpte bulunması sebebiyle dışarıdan bilinmeyeceği için sorgulanmasına izin verilmemiştir. Dolayısıyla dışlayıcılık ideolojisi ve kurtuluş tekeli elinde tutma ayrıcalığına sahip insanların elindeki sopaya dönüşen tekfir siyaseti Müslümanlar arasında düşmanca tutumları beslemekten başka bir işe yaramamaktadır.

Üsâme b. Zeyd'in silah korkusundan iman ettiğini söylediği bir şahsı öldürmesine öfkelenen Hz. Peygamber: "Kalbini yarıp baktın mı?"<sup>38</sup> diyerek tepki göstermiştir. Bu olay üzerine Müslüman olduğunun bir işareti olarak selâm veren birisine, "Sen mümin değilsin" şeklinde karşılık vermeyi yasaklayan ayet gelmiştir.<sup>39</sup> Hz. Peygamber, "birisine kâfir diyen onda yoksa sözü kendine döner" hadisi<sup>40</sup> ile uyarıda bulunmuş ve kelime-i tevhidi söyleyen birisinin İslam'a uymayan bir fiili sebebiyle İslam'ın dışında sayılmamasını;<sup>41</sup> ona Müslüman muamelesi yapılmasını ve can ve mal emniyeti konusunda özen gösterilmesini istemiştir.<sup>42</sup> Hatta Hz. Peygamber (s.a.s.) kendilerine büyük eziyet etmiş münafıklara iç yüzlerini bildiği halde kâfir muamelesi yapmamıştır. Bunlar içinde münafıkların reisi olan Abdullah b. Übey b. Selûl'ün ihanetlerine rağmen hatta eşi, mü'minlerin annesi Hz. Aişe'ye *ifk hadisesi* olarak meşhur olan iftiranın elebaşılığını,<sup>43</sup> içeriden ihanet dışarıdan düşman ile işbirliği yaptığı halde<sup>44</sup> onun imanı ile ilgilenmemiştir.

Bu ve benzeri naslarının bütününden ehl-i sünnet uleması, ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği, büyük günah işleyenin dinden çıkmayacağı ve günahkâr da olsa her Müslümanın arkasında namaz kılınabileceğini bir esas olarak benimsemiştir.<sup>45</sup>

Bir Müslümanın sözünün iyi bir şeye yorumlanabilecek bir tarafı varsa ya da zayıf bir rivayet bile olsa tekfir edildiği konuda görüş ayrılığı mevcutsa ona kâfir muamelesi yapılamayacağı ehl-i sünnetin inancıdır.<sup>46</sup>

Bugün bu esasların kaybının getirdiği problem bedeli oldukça ağır neticeler doğurmaktadır.

38 Müslim, "İmân", 158; Ebû Dâvud, "Cihâd", 95; İbn Mace, "Fiten", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 439; V, 207.

39 Nisâ, 4/94.

40 Buhârî, "Edeb", 73; Müslim, "İmân", 111.

41 Ebû Dâvud, "Cihâd", 33.

42 Buhârî, "İmân", 17, "Şalât", 28; Ebû Dâvud, "Cihâd", 95.

43 Nur, 24/11.

44 Haşr, 59/11.

45 er-Râzi, *Me'âlimü usûlîd-dîn*, s. 137; İbnü'l-Attâr, *el-İ'tikâdü'l-hâlis*, s. 353; et-Türî, *Tekmiletü'l-Bahri'r-râik*, VIII, 207.

46 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 135; Dâmad, *Mecma'u'l-enhur*, I, 688; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 224, 229.



### C. MODERNİST SÖYLEM: KUR'AN MERKEZLİ DİNDARLIK VE DEĞİŞEBİLİR ALANIN GENİŞLETİLMESİ

Modernist söylem daha ziyade Kur'an merkezli dindarlık anlayışı üzerinden kendisini ifade etse de Kur'an ahkâmını salt antropolojik ve sosyolojik okumaya tabi tutarak yerleştirme eğilimiyle tarihsellik anlayışı üzerinden değişimin alanını genişletmektedir. Sünnet ile ilgili veriler ve gelenek içinde üretilen bilgi ve uygulamalara mesafeli yaklaşımlarıyla öne çıkan bir duruşa sahiptir.

Kur'an merkezli dindarlığı esas alan Modernist söylemin, bizzat Kur'an'ın, Sünnete değer verilmesine dair talebini yerine getirmede isteksiz davranması bir çelişki gibi gözükmemektedir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e inananları karanlıktan aydınlığa çıkarmak için<sup>47</sup> beyan görevi yükler.<sup>48</sup> Ayrıca bütün peygamberler gibi onun da tilâvet (okunmasını), tezkiye (ahlakını), kitabı ve hikmeti öğretme ile insanların bilmediklerini öğretme<sup>49</sup> vazifesi vardır. Bunun yanında mü'minlere kendisine itaat etme,<sup>50</sup> birey ve toplum olarak onu model alarak insanlığa örnek olmak,<sup>51</sup> izinden gitmek (ittiba),<sup>52</sup> güzel örneğine (üsve-i hasene) odaklanmak,<sup>53</sup> emir, karar ve takdirlerine itirazsız uymak,<sup>54</sup> hakemliğine başvurmak,<sup>55</sup> sıradan insan muamelesi yapmamak,<sup>56</sup> hayat veren şeye çağırdığında koşmak,<sup>57</sup> haddini bilip önüne geçmemek,<sup>58</sup> sesini ondan fazla yükseltip bastırmaya kalkmamak<sup>59</sup> gibi hususlar da Kur'an'ın emridir. Bütün bu sayılanlar Hz. Peygamber'in hayatında iken bizzat kendisini, vefatından sonra da sünnetini işaret eden görevlerdir.

Bu emirler aynı zamanda Hz. Peygamberin sîret ve sünnetinin kayıpsız tespit edildiğine işaret eder ki İslam alimlerinin titiz çabası bunu gerçekleştirmiştir. Nitekim ulemanın titiz gayretiyle Sünnet çerçevesinde yer alan bilgiler tespit edilmiş ve anlaşılması yönünde de tutarlı yöntemler geliştirilmiştir.

47 Talâk, 65/11.

48 Nahl, 16/41.

49 Bakara, 2/129, 151; Âl-i İmrân, 3/163; Cumu'a, 62/ 2.

50 Âl-i İmrân, 3/32, 132; Nisâ, 4/ 59, 80-81...

51 Bakara, 2/ 143.

52 Âl-i İmrân, 3/ 31.

53 Ahzâb, 33/21.

54 Ahzâb, 33/36; Haşr, 59/7.

55 Nisâ, 4/65.

56 Nûr, 24/ 59, 63.

57 Enfâl, 8/24.

58 Hucurât, 49/1.

59 Hucurât, 49/2.

İbn Hazm (ö.456/1064), “Şüphesiz Zikr’i / Kur’ân’ı biz indirdik ve mutlak manada kesin olarak onun koruyucusu da Biziz”<sup>60</sup> ayetine Sünnet’in de dahil olduğunu söyler. Çünkü Kur’ân Sünnet üzerinden anlaşıldığına göre Kur’ân’ın korunmuş olması zorunlu olarak Sünnet’in de korunmasını gerektirir.<sup>61</sup>

Buna göre Hz. Peygamber’in sîreti ve sünnetinin ayrıntıları ile tespit edilmiş olması korunan kutsal kitabı ile birlikte Muhammed Ümmetinin bir ayrıcalığıdır.

Buradan hareketle denilebilir ki Sünnet, Müslümanın yaşantısında belirleyici olan, dini düşüncüyü zenginleştiren, tahkim eden ve Kur’ân’ı anlamada hakem rolü oynayan bir değere sahiptir. Hz. Ali’nin (r.a.) kendisine isyan eden Hâricilere gönderdiği Abdullah b. Abbas (r.a.) ile aralarında geçen diyalog bu konuyu oldukça aydınlatıcı niteliktedir:

**Hz. Ali:** “Onlara git ve kendilerini Kur’ân ve Sünnete davet et. Ama onlarla Kur’ân üzerinden tartışma! Çünkü Kur’ân farklı açılardan anlam yüklenebilecek bir zenginliğe sahiptir (zû vücûh).”

**Abdullah:** “Kur’ân bizim evde nazil oldu, ben Kur’ân’ı onlardan daha iyi bilirim!”

**Hz. Ali:** “Doğru söylüyorsun. Ama Kur’ân çok farklı yönlerden anlamlar taşıyan bir kitaptır. Sen bir ayet okuyacaksın onlar bir ayet okuyacaklar. Bunun sonu gelmez, ama Sünnet ile gidersen (Sünnet, Kur’ân’ın anlamını belirlediğinden) oradan bir çıkış yolu bulamazlar.”<sup>62</sup>

Hz. Ali’nin bizzat Hâricilere söylediği sözler, Kur’ân-Sünnet ilişkisini anlama açısından önemlidir: “Kur’ân iki kapak arasındaki satırlardan oluşur, konuşmaz. İnsanlar onu konuşururlar.”<sup>63</sup> İnsanların kendi işlerine yarayacak anlamı tercih ederek konuştuklarını, Sıffîn savaşında Hâricîlerin Kur’ân’ın hakemliğine başvurmayı teklif eden sözleri üzerine Hz. Ali’nin: “Bu hak bir sözdür ama onunla ulaşmak istenen bâtıldır.”<sup>64</sup> şeklindeki ifadesi anlatır gibidir.

Ebü’d-Derdânın (ö.32/652), Kur’ân’ın çok yönlü anlamlar taşıdığı<sup>65</sup> ve Tâbi’ün ulemasından Yahyâ b. Ebî Kesîr’in (ö.129/747) de, Kur’ân’ın anlamını be-

60 Hicr, 15/9.

61 İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, I, 121-122.

62 İbn Sa’d, *el-Cüz’ül-mütemmim li’t-Tabakâti’l-kübrâ*, I, 180-181; İbn Ebî Zemenîn, *Usûlü’s-sünne*, s. 53.

63 Taberî, *Târîh*, V, 66; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 126; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, II, 680.

64 Taberî, *Târîh*, V, 72-73; Mehâmîlî, *el-Emâlî*, s. 173; İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, II, 545; Âcurri, *Kitâbü’ş-Şerî’a*, s. 327.

65 Ebû Dâvûd, *ez-Zühûd*, s. 212; el-İsbahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, I, 211; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-’ilm*, II, 813.

lirlemede Sünnetin hakem rolü oynadığına dair tespitleri<sup>66</sup> Kur'an-Sünnet ilişkisini özetle ifade etmektedir.

Hadiseleri hümanist-seküler kavramlar ile hür düşünce ve modern akıl üzerinden yorumlama yoluna gitmek, baskın anlayışı veri kabul ederek sebep-sonuç ilişkisini kurmak, mevcut durumun din üzerinden meşrulaştırılması sonucunu doğurmaktadır. Sonuçta egemen kültüre yön veren değerlerin Müslüman kültürüne hakem kılınması, ana kaynakların serbest yorumla bunlara uyumlu hale getirilmesi çabası, modernitenin görünen-görünmeyen denetim araçlarını kabul etme ile sonuçlanmaktadır. Bu yaklaşım diğer kutsal kitapların akıbetini hazırlayıcı bir sürecin devamı gibi gözükmektedir. Metnin korunmuş olması ve Sünnet verilerinin kayda geçmiş olması önemli bir avantaj olsa da bunlarla ilişkinin bir taraftan sekülerleşme süreci ile zayıflaması diğer taraftan modernist yorumlarla anlamdaki kayma ve bozulma, yöntem sorunu ve kültürel yozlaşma, bu imkânın alanını daraltmaktadır.

Modernitenin meydan okumasının sonucu olarak Kur'an-ı Kerim'de geldiği tarih ile sınırlı yani tarihsel ayetin bulunduğu dair iddia onun evrensellik ve süreklilik özelliğine aykırıdır. Çünkü Kur'an'da sayısı az da olsa ayrıntılı gelen hükümler, bünyesinde zaman ve mekâna göre değişmeyen sabit maslahat taşırlar. Diğerleri zengin içerikli temel ilkeler ya da bunların elde edilebileceği formdaki ayetlerdir. Olaylar ve kişiler bir davranış kalıbının tiplmesi olarak anlatılmıştır. Bunun ötesinde ayetlerde birçok anlam gizlidir ve bunları zamanın olayları ortaya çıkaracaktır. Bugün sırf cahiliye dönemindeki özel bir olay üzerine gelmiş ve sonrasında benzeri yaşanmamış bile olsa o ayetlerde, farklı zamanlarda ve çeşitli disiplinler açısından ilkeler bulunabilmektedir. Fukahanın kıssalardan çıkardığı fıkhi hükümler buna örnektir. Mesela Hz. Sâlih'in (a.s.) kavminin, suyu deve ile nöbetleşe kullanmalarından *muhâyee* (fiziki olarak paylaşamayan ortak malın paylaşılması) şeklinde bir kavram üretilerek hükümlerinin belirlenmiş olması örnek olarak zikredilebilir. Bunu takdir eden Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyelerinden Esat Arsebük (ö.1954) "İslam hukuku, ortaklardan herhangi birisine zarar gelmemesi için bugünkü hukukun dahi bilmediği bir paylaşma esasını benimsemişti"<sup>67</sup> der.

Müslüman araştırmacıların modern dünyaya ve evrensel kültüre katkısı, ana kaynaklarını kendi anlam bütünlüğü ve gününün diline uygun biçimde sunabil-

66 Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîr*, V, 7; el-Mervezî, *es-Sünne*, s. 33; İbn Şâhin, *Şerhu mezâhibi ehli's-sünne*, s. 46; İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, I, 253; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, II, 1194; Hatib el-Bağdâdi, *el-Kifâye*, s. 14.

67 Esat, *Medeni Hukuk*, s. 116-117.

mesi, değişimi kendi sürekliliklerini koruyarak ve değer odaklı olarak yönlendirmesi ve alternatif sunabilmesiyle mümkün olabilir. Bu ne Selefî akımın insanların imanını sağlama almak üzere bid'at ve şirk kavramlarına sıkıştırdığı bir yaklaşım ile ne de Modernist söylemin İslam'ın imajını kurtarmak amacıyla Aydınlanmacılığın insan merkezli kavram ve ilkelerini Kur'an'a hakem kılmasıyla sağlanabilir.

Başlığı tamamlarken şuna da işaret etmek gerekir. Varlıkla kurulan ilişkiyi yeniden belirleyen modern kavramların doğuşunda bir insanlık tecrübesinin bulunduğunu söylemek tarihi-sosyolojik bir gerçekliğin ifadesi olur. Sonuçta bu çözümler bir ihtiyaçtan doğmuştur. Bunların hangi soruna nasıl bir çözüm olarak doğduğunu belirlemek, bunları yerel kültürün değişme dinamiklerini göz önüne alıp yerli kültürel değerlerle mayalayarak değerlendirmenin daha tutarlı ve gerçekçi bir yaklaşım olacağını ifade etmemiz gerekir. Bu yolla en azından doku uyumsuzluğunun engellenmesi, değişim sürecinin sağlıklı bir zemine oturtulması ve zenginleşmesi sağlanabilir. Bu yapılmadığı takdirde yabancı kültürlerin baskın ve değiştirci etkisi ile beklenen sonuç elde edilemeyecek ve yabancılaşıma hızlanacaktır.

Buraya kadar çok özet biçimde anlatmaya çalıştığımız Selefî akım ve Modernist söylemi bir bütün halinde tek düze olarak görmemek gerektiğinin altını çizmemiz gerekir. Burada daha çok hâkim desen üzerinden tespitlerde bulunulmaya çalışılmıştır.

#### D. DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ VE KÜLTÜREL FORMLARIN ÖNEMİ<sup>68</sup>

İslam açısından bakıldığında din, değeri belirler; ahlak, yaşam biçimine dönüştürür; toplum, kültürünü inşa eder; hukuk ise maddi müeyyidesi olan yazılı kural haline getirir.<sup>69</sup> Bu normatif disiplinlerden her biri ya diğerini doğurur ya tamamlar ya da yaşamasına katkı sağlar. Ama bunlar içinde din, değerler anlamında her birisine kaynaklık eder. Dinin yön verdiği kültürel formlar, dini yaşantıda duygu cephesini takviye eder heyecanı, neşeyi, zevki, coşkuyu oluşturur ve bütün bir toplumu kuşatır. Dolayısıyla bir kültür inşa etmeyen dinden bahsedilemez. Bu hem sosyolojik bir gerçeklik hem de dinin toplum katmanlarında kendini bulması için doğal bir sonuçtur.

68 Köse, "Din-Kültür İlişkisi –Dini Hayatın Zenginleşmesinde ve Kalıcılığında Kültürel Formların Rolü-", I, 5-18.

69 Bk. Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", s. 15-50.

## 1. Saf Dindarlık Ütopyası

Kültürel formlardan bağımsız saf bir dindarlık anlayışı, kuru bir iddiadan ibarettir. Bir olgu olarak söylemek gerekirse fenomenolojik perspektiften konuya yaklaşıldığında, insan topluluklarında bu güne kadar “katıksız ve saf” bir dinî fenomene rastlanmamıştır.<sup>70</sup>

Her din, kendi kültürünü üretir ve varlığını onunla korur, sürekliliğini sağlar ve toplumu saran bir atmosfer oluşturur.

Değer denildiğinde tutum ve davranışlara yön veren ve sabit olduktan sonra da onu anlamlandırmada kullanılan standartlar anlaşılır. Kültür ise o çerçevede oluşan karakteristiklerdir.

Olumlu karakter taşıyan kültürel formların en etkili işlevi, ana kaynaklara gitmeden onlarla ilişkiyi sağlamış olması, toplumun, kültürün filizlendiği kökü, kaynağı bilmeden onu yaşaması, yaşatması ve kuşaktan kuşağa taşımasıdır. Kültürün filizlendiği kök ile o alanın uzmanları ilgilenir. Toplum ondan üretir. Mesela haksızlığa uğrayıp gidermeye gücü yetmeyen “kara kaplı defterde kayıtladığına” dair vurgusunun arkasında onlarca ayet<sup>71</sup> ve hadis<sup>72</sup> vardır. Bunu söyleyen o ayetleri ya da hadisleri bilmesine gerek kalmadan dilden dile dolaşan kültür ile bunu yaşamakta ve “âh” etmektedir. Yine bu âh’in arkasında onlarca ayet ve hadis vardır.<sup>73</sup> Haksızlığın kayda geçişi ve alınan âh zulmedene dünyada bela ahirette *mahkeme-i kübra*’da hesabının görüleceğinin ifadesidir.

Hz. Peygamber’in, insanların içinde buldukları olumsuz şartları istismar edip fırsata dönüştürmeyi yasaklayan hadisinden<sup>74</sup> hareketle üretilip günlük hayatta dolaşıma sunulmuş olan, içinde biraz da yaşanmışlıkların bulunduğu “ağlayanın malı gülene hayretmez” sözü, ticareti, ahlaki olarak kontrol aracına dönüşmüş, vicdanı canlı tutan bir özellik kazanmıştır. İlgili ayet ve hadisleri bilmeyen birisinin bu sözü alması dolaylı yönden ana kaynaklarla bağlantısını gösteren bir güçtür.

Buna göre Jan Assmann’ın tespitiyle söylemek gerekirse kültürel sistem, ortak kimliğin dayandığı ve kuşaklar boyunca sürdürüldüğü araçtır.<sup>75</sup>

70 M. Eliade: *La Nostalgie des Origines*, Paris: Gallimard, 1971, s. 28’den naklen Ünver Günay, “Çağdaş Türkiye’de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme,” s. 6.

71 Mutaffifin, 83/9. Ayrıca bk. İsrâ, 17/ 13-14; Hâkka, 69/ 18-32; İnşikâk, 84/7-15.

72 Buhârî, “İmân”, 164; Tirmizî, “Büyü”, 74 / Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 235, 323, 363, 442 / Buhârî, “Mezâlim”, 10, “Rikâk”, 48 / Buhârî, “Edeb”, 102; Müslim, “Birr”, 60; Ahmed b. Hanbel, II, 202, 224, 272.

73 Mesela bk. Tirmizî, “De’âvât”, 128; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 343.

74 Ebû Dâvûd, “Büyü”, 25.

75 Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 149.

Bahsedilen bu konular kültürün dinamizmini ve işlevselliğini anlatan örneklerden sadece ikisidir.<sup>76</sup>

## 2. Kültür, İşlevi ve Önemi

Kültür, bir toplumun sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden bir bütündür. Toplumsal hayatta mevcut her nevi bilgiyi, ilişkileri, alışkanlıkları, değer ölçülerini, genel tutum ve tavırları, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar, o toplumun mensuplarının çoğunluğunda ortak olan ve onu diğerlerinden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder. Dolayısıyla kültür, bir toplumun varlıkla ilişkilerdeki kodlarıdır, bir terbiye aracı, nesiller arasında bir akıştır. Her toplumun ahenkli bir şekilde işleyişini sağlayan, toplum içinde fertlerin eylem ve hareketlerini düzene koyan, ayarlayan, sınırlandıran, özetle davranışlarına şekil veren kültürdür. Kültür, tutum ve davranışların çeşidini, şeklini, tarzını, biçimini belirleyen ölçüler, kaideler, normlar da vazeder.<sup>77</sup>

Kültürün unsurları içinde dil, düşünce ve davranış kalıpları, melodiler, motifler, âdâb-ı muaşeret kuralları, efsaneler, sanat, mimari, müzik, folklor-eğlence ve sportif faaliyetler, hikâyeler, masallar, semboller, kahramanlar, yemekler, yeme-içme biçimleri, törenler, beğeni ve yerme biçimleri, atasözleri gibi bir milletin kendi hayatından doğan, onun vicdanında yaşayan, bir milleti kendi yapan ve diğerlerinden ayırarak o millete özel olan, aynı milletin fertlerini birbirine benzeten, milletten millete değişen, bir milletten diğerine geçmeyen manevî değerler vardır. İşte bu gelenekleri ve bunun sonucu olarak kültür değerleri bozulan milletler yaşayamazlar.<sup>78</sup>

Günümüz Müslüman toplumlarındaki ezilmişlik ve yenilmişlik psikolojisinin itici gücü ile galipleri taklit özentisi kültürün canlılığı ve üretkenliğini törpülemektedir. İbn Haldûn'un (ö.808/1406) "mağluplar galipleri taklit ederler" şeklinde özetlenebilecek *taklit teorisini*<sup>79</sup> kendi döneminden de örnekendirir. Giyim-kuşamda, sembollerde, günlük hayattaki rutin işlerinde hatta duvarlara, işyerlerine, evlerine çizdikleri resimlerde bile ortaya çıkan özentiyi eleştirir,<sup>80</sup> bunun da

76 Örnekler için bak. Köse, "Din-Kültür İlişkisi -Dini Hayatın Zenginleşmesinde ve Kalıcılığında Kültürel Formların Rolü-", I, 5-18.

77 Bk. Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 42, 48.

78 Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, s. 20-21.

79 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 283.

80 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 283.

hızla yok olmaya götüren bir sürecin başlangıcı, yenilginin psikolojik olarak sürmesi anlamına geldiğini ve galiplerin yemi olmayı kabullenmek anlamı taşıdığını ifade eder.<sup>81</sup>

Kültür, toplumun kimliğini oluşturduğu gibi onu görünür de kılar. Eğitimci İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (ö.1978), Ziya Gökalp'in (ö.1924) izinde giderek medeniyeti milletler arası özellikte görüp kültürü (hars)<sup>82</sup> bir millete özgü kabul eder ve onu milletin canı sayar. Can çıkarsa medeniyet denilen iskeletin yaşayamayacağı, medeniyet, kalıp, değişse bile kültürün, ruhun hep taze kalacağını, medeniyete, kalıba can verenin onu ayakta tutanın, sonunda bu medeniyete şahsiliğini, orijinalliğini, milliliğini verenin kültür olduğu tespitinde bulunur. Geleneğin atılmaması, unutulmaması gereken, kıskançlıkla saklanması gereken hazineler olduğuna vurgu yapar. Aktüel kültürün canlı ve yaratıcı bugün, geleneğin de canlı ve koruyucu dün olduğunu bunlardan kopmanın kıyamet olduğunu belirtir<sup>83</sup> ve şu tavsiyede bulunur: "Zevklerini yâd ellerden getirme, yabancıların zevk mayasını bizimkine katıştırma!"<sup>84</sup>

Baltacıoğlu, kültüründen uzaklaşan köksüzlerle ilgili de şunu söyler: "Köksüzler baş aşağı dikilen ağaçlara benzerler; hiç yeşeremezler, oldukları gibi kalırlar! Köksüzler mutlaka parazit olurlar. Köksüzler, mutlaka hülyacı olurlar. Köksüzleri köklendirmek için tek çare, havada kalan köklerini toprağa sokmaktır."<sup>85</sup>

İnsan davranışının biçimlendirilmesinde, bireyin içinde büyüüp yaşadığı toplumun gelenek ve görenekleri, kültürü önemli rol oynar. Çünkü kültür, belirli türden davranışları istenen, uygun, beğenilen davranışlar olarak pekiştirir, belirli sosyal değerler sistemi içinde bunları ödüllendirir; bazı tür davranışları da yerer, aşağılar, yine belirli sosyal değerler sistemi içinde cezalandırır ve zamanla söndürür. Böylece, belli değerleri koruyan bir toplum düzeni kurulur veya kurulmuş olan toplum düzeni kendi değerlerini korur.<sup>86</sup> Dolayısıyla kültür, bir denetim aracı olarak işlev görür. Bu özellik, kültürel ortamın kişinin kendisini bulduğu güvenli iklimi ifade ettiği gibi aidiyet ve ona dayalı kimlik oluşturan bir araç olduğunu da gösterir.

Kelime anlamı ile bağlantılı olarak söylemek gerekirse kültür, belli bir değere bağlı olarak üretilmiş ve varlıkla ilişkiye yön veren doğal ortamında özel bir ça-

81 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 284.

82 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 25-26.

83 Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, s. 22.

84 Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, s. 24.

85 Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, s. 108.

86 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 154, 155.

baya gerek kalmadan öğrenilen, yazılı olmayan maddi-manevi kurallar, duygular, tutum ve davranışların bütünüdür.

Kültür üzerine çalışma yapanlar onu toplumun canına benzetirler. Çünkü insan, kültürel ortamda farkında olmadan sürekli öğrenir, davranış kalıpları edinir, bunları içselleştirir, bir müddet sonra bunlar, kendi kendisini denetleyen bir mekanizmaya dönüşür. İslam toplumları dikkate alındığında okur-yazar olmanın sadece bir metni okumak demek olmadığını gösteren irfan, görgü böyle bir ortamda oluşur.

Kültürel doku ya da örgü, az önce de vurgulandığı üzere topluma yön veren metinlere doğrudan başvurmaksızın sanki okunarak öğrenilmiş gibi varlıkla ilişki formlarını toplumsal standartta yaşayarak, görerek kazandırır. Bu kazancın bazen ödülü, bazen mahcubiyeti, bazen ilgisiz kalma ya da kaybı ile ödenen bir bedeli vardır. Bu ağın delinmesi yabancılaşmanın ve kimlik bunalımının yollarını açar.

İnsan, bir kültürel ortama doğar, onunla büyür ve bu arada onunla yoğrulur, ilişki biçimini belirler ve onu özümser. Öyle ki bir insanın kültüre gösterdiği ilgi ya da ilgisizlikten o şahsın aidiyetini mesela din ile ilişkisini belirlemek bile mümkündür. Dolayısıyla kültür, toplumun yönlendirmesi ve varlıkla ilişkiyi yönetmesiyle kendiliğinden doğal ortamda kazanılan bir güce sahiptir ve toplumu bir arada tutan, kuşaklar arası bağı kurarak sürekliliğini temin eden, davranışlarda standartı sağlayan bir enerjiye sahiptir. Kur'an-ı Kerim'in özellikle hesap günü her ümmetin "eylemlerinin tescil edildiği kitabına" çağrılacağına dair ayeti<sup>87</sup> kültürel kodların kolektif bilincin ve davranış kalıplarının oluşup belirleyici olmasındaki etkisine de işaret eder. Zira toplumsal etkileşim sebebiyle aynı topluluk içinde yaşayan insanların birbirlerini etkileyerek hatta kınama, dışlama, ilgiyi kesme gibi doğal reflekslerle denetleyerek gayr-ı resmi müeyyideler yoluyla toplumsal davranış, duyuş ve yaşam biçimini karakterize etmesi, dolayısıyla toplumsal sicil (amel defteri) benzer olmasıyla izah edilebilir.<sup>88</sup>

Değeri, içinde meyveleri bulunan ağacın saklandığı çekirdeğe benzetirsek kültür, bu çekirdeğin toprağa ekilmesi, ondan çıkan ağacın kendisi ve meyvesidir denilebilir.

Kültürel formlar hem bir imkân, hem de bir sorundur. İmkân oluşu ile ilgili baştan beri pek çok husus zikredilmiştir. Kültüre kutsiyet atfedilmesi ve farklı

87 Câsiye, 45/28.

88 Köse, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ferde Mes'ûliyet Yükleyen ve Bunu Düşüren Faktörler", s. 143.



sosyo-kültürel katmanlarda yer eden hurafe ve batıl inanışlar, eşya ve hadiselerle uğur ya da uğursuzluk atfedilmesi onun din açısından sorun olan tarafını ifade eder. Bu noktada dini disiplinlerin denetim mekanizmalarına onu kontrol imkânı tanımak yeterlidir.

### 3. Kültür-Terbiye İlişkisi

Mümtaz Turhan (ö.1969), en ilkel kavimlerden en gelişmiş toplumlara kadar kültürün en güçlü aracının terbiye sistemi olduğunu ifade eder. Genç nesiller, cemiyetin nizamlarına, örf ve adetlerine bu sistem sayesinde alıştırılmakta ve onun ideallerine, kıymetlerine, görüş ve zihniyetine göre yetiştirilmektedir. Böylece kültür; kesintisiz, aralıksız bir şekilde nesilden nesile intikal etmekte, daimi bir cereyan halinde akıp gitmektedir. İşte kültürün bazı tariflerinde, onu, şuurun akışı gibi, daimi bir cereyana benzetmekle bu devamlılığa işaret edilmek istenmiştir.<sup>89</sup>

Kültür-terbiye ilişkisini irdelerken İslami terbiyenin merkezinde Allah'ın emirlerine saygı, yarattıklarına şefkat bulunduğu ifade edilmelidir. Bunun için öncelikle “büyüğe hürmet ve küçüğe şefkat” temel ilkedir. Bu ahlak üzerine kurulan aile terbiyesi, doğumdan ölüme kadar devam eder ve bütün toplumu kuşatır. Hz. Peygamber'in: “Büyüklerimize saygılı, küçüklerimize şefkatli olmayan bizden değildir”<sup>90</sup> buyruğu ile “bir anne-baba, çocuğuna güzel terbiyeden / güzel ahlaktan daha değerli bir şey bağışlamamıştır”,<sup>91</sup> “çocuklarınıza ikramda bulunun ve terbiyelerini güzel verin.”<sup>92</sup> şeklindeki hadisleriyle ümmetine verdiği mesaj, bu şekilde karşılık bulmuştur.

Anadolu'yu dolaşan Batılı gezginlerin en fazla dikkat çektikleri konulardan birisi bu terbiye olmuştur. Şefkatle büyüyüp hayata atılan evlâtlar ana-babaya dâima hürmet ve itaatle mükellef oldukları hatta bunun “sıla” kavramına dayana-cak kadar kuvvetli olduğunu, bu terbiye tarzının, bütün ihtiyarlara ve ihtiyarlığa hürmet bilinciyle sonuçlandığını, Anadolu insanında ihtiyarlığın âdeta bir rütbe ve imtiyaz olarak görüldüğünü gıpta ile nakletmektedirler.<sup>93</sup>

89 Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 42-43.

90 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 58; Tirmizî, “Birr”, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, I, 257; II, 207.

91 Tirmizî, “Birr”, 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, III, 412; IV, 77, 78.

92 İbn Mâce, “Edeb”, 3.

93 Danişmend, s. 92-96.

#### 4. Kültür Üretiminde Dinin Kaynak Değeri

Kültür, daha önce de ifade edildiği gibi, bir insan ürünüdür ve onu oluşturan normlar vardır. Bunların en güçlüsünün inanç değerleri olduğu söylenebilir. Çünkü dini inanç, sadece basit bir inanma değildir. O, ahlak, hukuk, dil, jest, mimarlık, süsleme, hat, müzik gibi hayatın bütün alanlarına sinen, onu saran son derece etkili bir güç<sup>94</sup> olarak insanı bir bütün halinde kavrar, içinde bulunduğu toplumu kuşatır. Bu sayede dinden üretilen kültür, toplumun iliklerine kadar işler, kök sa- lar. Bu özelliğiyle kültürün dinden filizlenen kısmı, kalıcılık ve yabancı etkilere direnç noktasında adeta onun çekirdeğini oluşturur. Nitekim antropolog ve sosyal psikologlara göre inançlar ve değerler, kültürün “sert” unsurlarını oluşturur. Buna göre değişim projeleri, meşruiyetlerini inançlardan, değerlerden yani ortak milli kültürden almadıkları müddetçe başarısız ve eksik kalır.<sup>95</sup>

#### 5. İslam Kültürünün Allah'ı Merkeze Alan Özelliği

İslam kültürü, insanı merkeze alan yaklaşım ve onun ürettiği seküler kültürün aksine Allah'ı ve O'nun adını, iradesini merkeze alan bir yapıdadır. Karşılaşma, selamlaşma, vedalaşma, tokalaşma, uğurlama, tebrik, teselli, dilek, moral, beğeni ifade ve kalıplarında hep Allah'ın adının geçtiği ya da O'nu hatırlatan ifadeler vardır. İsteklerin O'na arz edildiği, O'nun bilgisine, iznine, takdirine vurgu yapıldığı, O'na sığınıldığı, emanet edildiği ifadeler dillerde dolaşır. İnsanlardan talepler, Allah aşkı ve adı ile yapılır. Karşılaşılan her ortamda hemen muhatabın içinde bulunduğu duruma göre O'nunla ilişkiyi belli eden dillerden bir dua dökülür. Mesela Allah rahmet eylesin, Allah kolaylık versin, Allah sağlık-afiyet versin, Allah şifa versin, Allah hayrını versin, Allah korusun, Allah utandırmasın, Allah razı olsun, Allah kabul etsin, Allah rast getirsin, Allah göstermesin, Allah korusun vb. örnekleri çoğaltmak mümkündür. Muhatabı, Allah'a havale etmek, nimeti Allah'ın ihsanı ve ayırdığı nasip bilip hamd etmek, şükretmek, vedalaştığını Allah'a ismarlamak, O'na emanet etmek örnek olarak zikredilebilir.

Hayır, dini bir kavramdır ve dilde onunla bezenmiş ifadeler vardır. Hayırlı işler, hayırlı yolculuklar, Allah hayrını arttırsın, Hayır (n, m, mız) olsun, hayır dua etmek, hayırhah insan, hayır işlemek, hayır dua almak, hayırlı evlat, hayırlı insan, hayırsız vb. ifadeler örnek olarak zikredilebilir.

Rahmet ve merhamet merkezli dualar, hayatımızı hep güzelleştirmiştir. Bunların yavaş yavaş kaybolduğu yerine seküler ifadelerin geçtiği görülmektedir.

94 Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilâl*, s. 27-28.

95 Akgül, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Toplumsal Değişme; Yaşama Pratiği, Kültür ve Din İlişkisi”, s. 233.

## 6. Kültür Değişmesi ve Farklılaşması

Kültür değişmesi, bir toplumun maddi ve manevi medeniyetini, bir tipten diğerine geçiren süreçtir. Böylece kültür değişmesi, bir toplumun siyasi yapısında, idari kurumlarında, yerleşme ve iskân tarzında, inanç ve kanaatlerinde, bilgi ve terbiye sisteminde, kanunlarında, maddi alet ve araçlarında, bunların kullanılmasında, ekonomik düzende meydana gelen değişimleri kapsar. Terimin en geniş manasıyla kültür değişmesi, insan medeniyetinin daimi bir faktörüdür; her yerde ve her zaman vukua gelmektedir.<sup>96</sup>

Kültür farklılaşmasında önemli olan, onun filizlendiği değer kime ait olduğu ve toplumun diğer değerleriyle uyumudur. Bu açıdan İslam ümmeti içinde farklı coğrafyalarda her alanda karşılaşılabilen farklılıklarda mesela giyim-kuşam tarzlarında, mimaride, sanat formlarında...değer ve kök aynı olunca değişik kabul ve uygulamalarda bir zenginlik ortaya çıkmaktadır.

Kültürel ortamda onun bir parçası söküldüğünde yerine gelenin ne olduğu ya da yeni bir kültür unsurunun eklenmesi olduğunda, göstereceği uyum ve uyumsuzluk oldukça önemlidir. Buna göre bir kültürün içine giren diğer kültür unsurlarının milli kültüre eklenmesinde, o kültüre yön veren köke bağlanıp aşılabilmesi onun millileşmiş bir karaktere büründüğünü ifade eder. Aksi halde ortak değerler ve normlar hiyerarşisinde karmaşalar doğar.

## 7. Kültürel Formların Öneme İlişkin Örnekler

Buraya kadar anlatılan teorik çerçeveyi birkaç örnek üzerinden konuşmak daha aydınlatıcı olabilir.

### a. Sembol Kişilikler

Modern Selefiliğin, özellikle kabir ziyaretlerine karşı takındıkları tavrı, adak adamak, çaput bağlamak, mum yakmak gibi İslam'a aykırı tutum ve davranışların bulunması sebebiyle anlayabilmek mümkündür. Farklı kitle ve kesimlerin temsil ettiği ve merkezi değerlere uyum gösteremeyen batıl inanç ve uygulamalar, her kültürün içinde görülebilmektedir. Ancak insanların gittiği her bir türbenin şehre, bulunduğu bölgeye ruh veren, temsil ettiği değer yaşamasına katkıda bulunan derinliğe sahip olması sebebiyle de önemli olduğunu belirtmek gerekir. Çoğu

96 Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 49.

zaman değer, sembol bir kişilik ile öne çıkar, somutlaşır, tanınır, güç kazanır ve o kişilik değerın taşıyıcısı olur. Örnek vermek gerekirse sabır söz konusu olduğunda onu, “Eyüp sabrı” ile ifade etmek bu kavrama ne kadar büyük bir zenginlik katar.

Şehirlere tarihi şahsiyetlerin verdiği havayı izah etmeye gerek yoktur. Mesela bir şehirde bir sahabi kabrinin bulunması oraya ayrı bir değer katar. İstanbul’da Hz. Eyyüb Sultan’ın (Ebû Eyyüb el-Ensârî) bulunması şehre ayrı bir anlam katmaktadır.

İstanbul’u fetheden hükümdar Fâtih Sultan Mehmed’i, II. Abdülhamîd Han’ı, Ebussuûd Efendi’yi, Mimar Sinan’ı; Konya’da Hz. Mevlânâ ve Sadreddin Konevî’yi; İzmir’de İmam Birgivi’yi; Ankara’da Hacı Bayram-ı Velî’yi; Bilecik’te Şeyh Edebâlî’yi; Bolu Göynük’te Akşemseddin’i; Bilecik’te Şeyh Edebâlî ve Dursun Fakih’i; Bursa’da Emir Sultan, Osman Gazi, Orhan Gazi, Yıldırım Beyazıt, Murad Hüdavendigâr, Süleyman Çelebi, Molla Fenârî, Molla Hüsrev, Hocazade’yi; Sinop’ta Seyyid Bilal ve Kefevî’yi; Kastamonu’da Şeyh Şaban-ı Velî’yi; Balıkesir’de Hasan Baba’yi; Erzincan’da Terzi Baba’yi; Buhara’da İmam Mâtürîdî’yi, Buhâra’lıların “hâce-i belâ-gerdân” (belayı defeden hâce) diye andıkları Bahaüddin Nakşibend’i; Semerkant’ta İmam Buhârî’yi; Batı Türkistan’da Ahmet Yesevî’yi; Bağdat’ta Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Abdülkadir Geylânî’yi; Necef’te (Kûfe) Hz. Ali’yi; Şam’da İbn Âbidîn ve İbn Arabî’yi; Bosna’da Gazi Hüsrev Bey’i ve daha niceelerini türbesinde ziyaret edip onlara bir dua etmek ve çevresine anlatmak, tarihi orada yaşamak insana ayrı bir ruh kazandırır.

Şehirlere kimlik kazandıran özelliğe sahip bu zevatın elbette kabirlerini abartmaksızın, israf ve savurganlığa meydan vermeden kendilerine yakışır bir farklılıkta inşa etmek, onların mesajına ve temsil ettikleri değerın gücüne katkı sağlayacak şekilde düzenlemek, ziyaretlerde dinin ruhuna uymayan tutum ve davranışlardan uzak durmak, manevi zenginliğe sunduğu katkı inkâr edilemez.

Topluma mal olmuş kişilikler, bir erdemi pozitif yönde etkileyen, aidiyet ve değerlere bağlılığı güçlendiren, yönlendiren, hayranlık uyandıran eylemleriyle insan ruhunun derinliklerine kök salan, hepsinden önemlisi bir değerın kahramanlığını temsil eden özelliklere sahiptirler. Yazılı kaynaklarda bunlar mevcuttur. Mesela savaşlarda, bu tür insanların türbelerinin, mezarlarının tahrip edilmesi, izlerin silinmesinin onun temsil ettiği kültürel yapı ile ona bağlı insanların bağlantısını koparmaya dönük bir hamledir. Bu açılardan Selefî ideolojinin, kabirlerin mabed edinilmesini yasaklayan hadisi literal okuma sonucu ve belli bid’atleri bahane ederek kabir mimarisine ve ziyaretlerine gösterdiği tepki, tarihi bilinci ve aidiyetleri hedef alan menfi bir tavır olarak değerlendirilebilir.

Bazen kültürel değerlerin taşıyıcı unsurlarında bilimsel veriler açısından sorunlu taraflar bulunabilir. Ancak bunlardan birçoğu mesaj yüklü olduğu için sonucu itibariyle sistemin içinde bir davranış kalıbını tutar ve destekler. Mesela peygamberler ya da tarihte yaşamış dini kimlikli kişiliklere ait kıssaların, menkıbelerin, gerçekliği ile ilgili bilimsel veriler açısından tartışmalı yönleri bulunabilir. Ancak hurafe kavramına girecek bir uygulamaya zemin teşkil etmediği sürece kıssanın ya da menkıbenin kendisine değil yüklendiği mesaja bakmak gerekir. Onun esas işlevi de bu noktada ortaya çıkar. Hz. İbrahim ve Hz. Hızır üzerinden verilen mesajlar, burada örnek olarak zikredilebilir. Örnek vermek gerekirse bu kıssalardan birisinden çıkan derse göre “gezinerek bir şey yememek” gerekir. Çünkü yenir ve yere düşerse bereket gider, gören olursa, gören gözün hakkı vardır, gözü kalır. Eğer yemek zorunda kalırsa nimetin yere düşmemesi için tedbirlerin alınması, düşen kırıntılar varsa toplanması gerekir. İkincisi de gören ile mutlaka paylaşmak gerekir ki hakkı geçmesin. Bu gibi sonuçlar infak kültürünün bir parçası olduğu gibi bu tür küçük davranışlara gösterilen özen de İslam medeniyetini kuran değer olarak infakı büyüten bir terbiye aracıdır. Bu mesajı bir menkıbe ya da kıssa üzerinden vermenin, dinleyen de kalıcılığı sağlayan bir tarafı olduğu gibi başkalarına taşıyıcı özelliği de vardır. O sebeple Müslüman toplumlarda paylaşmak zaten esaslı bir iman göstergesidir. Ama “göz hakkı” sebebiyle paylaşmak zorunlu bir görev sayılmıştır. İslam toplumlarında, bu tür kıssaların insan davranışı ve duygu dünyasına güçlü bir motivasyon sağladığını inkâr etmeye imkan yoktur. Mesela insanların vitrinde satılan bir gıdayı almak istememelerinin sebeplerinden birisi onu görüp de alamayanın onda gözünün kalmasıdır. Gözün değip onda kalması alıcısına hayır getirmez. Bu bir kültürel inceliklerdir.

Meslek ve iş disiplini sağlama anlamında, geleneksel meslek hayatında önemli bir yer tutan “pîr kültürü” yapılan işlerin sadece grup bilincini canlı tutmak değil aynı zamanda yapılan işin bir peygamber ya da ulu kişinin mesleği olduğunu da düşünerek onun yaptığı işi yapmak, mesleği sürdürerek işini en güzel şekilde icra ederek hayatını kazanmak, iş ahlakını teyit etme konusunda önemli bir psikolojik destek sağlamaktadır. Pirin ahlakını, dürüstlüğü temsil etmek bir sorumluluk getirdiği gibi onun mesleğini yapmanın huzuruna sahip olmayı, pirin manevi liderliğinde örgütlenerek o mesleğe sevgi ile bağlanmayı da sağlamaktadır. Bu inanış meslek erbabına hem bir kontrol gücü hem de o mesleğe bir saygınlık kazandırmaktadır. Bir çiftçinin, piri, Hz. Âdem’in; fırıncının, piri, Hz. İbrahim’in; demircinin, piri, Hz. Davud’un; tacirin, piri, Hz. Peygamber’in; berberin, piri, Hz. Selmân’ın mesleğini yaptığının bilincinde olması onların hikâyeleri ve menkıbelerini dinleyerek işlerini yapması, onu dikkatli davranmaya, dürüst olmaya ve işinin hakkını vermeye yönlendirmiştir.

Bu hikâyeler ve inanışların işlevselliği açısından iş ahlakı ve meslek etiğine yaptığı katkı yadsınamaz. Pîr kültürü ile sağlanan sonuç, onu çerçeveleyen hikâyelerden daha önemlidir. Dolayısıyla geleneksel usta-çırak ilişkilerinde ve toplum içinde pîr geleneğinin canlı tutulması, iş ve meslek ahlakının yaşamasında önemli bir işlev görmüştür.<sup>97</sup> Burada Hz. Mevlana'nın: "Ey Kardeş! Her masal, hikâye bir ölçüğe, mana ise içindeki tahıl tanesine benzer. Akıllı kişi mana tanesini alır, alınıp götürülse bile ölçüğe dönüp bakmaz."<sup>98</sup> ifadesini hatırlatmak maksadı ifade açısından değerlidir.

İslam tarihinde fütüvvet teşkilatı ve bu kültürün oluşmasında keza XIII. yüzyılda dini, siyasi, iktisadi, sosyal teşkilata dönüşen ahilik kurumunun ve buna dair kültürünün inşasında Hz. Ali'ye olan bağlılığın büyük etkisi vardır. Ahmet Yaşar Ocak bu konuda şunu söyler: "XIII. yüzyıldan itibaren özellikle Ahilik kurumu içinde yazılan fütüvvetnâmelerde bu kavramın birtakım menkıbevî rivayetlerde Hz. Ali'ye dayandırılmasına özen gösterilmiştir. Böylece fütüvvet geleneği içinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e vâris olan ve fütüvvet anlayışını en iyi temsil eden kişi olarak telakki edilmeye başlandığı görülür. Hz. Ali'yi fütüvvet telakkisiyle alâkalandırmanın, erken bir devirde ortaya çıkan ve Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadisle (La fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ zülfikâr "Ali'den başka fetâ, zülfikârdan başka kılıç yoktur") çok yakın bir ilgisi vardır. Nitekim Hz. Ali ideal "fetâ" kimliğiyle bir sembol haline getirilmiş, hemen hemen bütün fütüvvetnâmelerde özel bir yere sahip kılınmıştır."<sup>99</sup>

Ahilik teşkilatında isâr ahlakının<sup>100</sup> şekillenmesinde ve bu kültürün kökleşmesinde, Yermük savaşında yaralı sahabilerin suyu birbirlerine ikram etmelerinin etkisi güçlü olmuştur. Ebû Cehm b. Huzeyfe el-Adevî'nin anlattığına göre Yermük Savaşı sonlandığında kendisi yeğenini aramaya koyulmuş, onu yaralı halde bulduğunda kendisinden su istemiş, tam ona su verecekken ileriden bir başkasının su istediğini duymuş, yeğeni suyu içmeden ona götürmesini istemiş, ona ulaşır tam suyu vereceği sırada bu sefer başka bir ses su istemiş, bu yaralı da suyu ona götürmesini istemiş, derken bir başka yaralının su isteğini duyunca o da içmeden ona götürmesini istemiş fakat oraya ulaştığında üçüncü yaralının şehit olduğunu görmüş, dönüp ikincisine geldiğinde o da şehit olmuş, ilk yaralı olan yeğenine geldiğinde onun da şehit olduğunu görmüştür.<sup>101</sup>

97 Pîr kültürü konusunda bk. Ali Duymaz-Halil İbrahim Şahin, "Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pîr İnanç ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme", s.101-112.

98 Mevlana, *Mesnevî*, II, 495, nr. 3630.

99 Ocak, "Fütüvvetname", *DİA*, XIII, 265.

100 Kendi ihtiyacı olmasına rağmen diğer bir insanı önceleyerek diğergamlık göstermek, özveride bulunmak.

101 Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 185; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, V, 142.

Bu olay, ahîlik teşkilatının fütüvvet ahlakını şekillendiren ve bu çerçevede bir kültürün oluşmasına katkı sağlayan bir derinliğe sahiptir.<sup>102</sup> Mesela ahînin sofrasında yemek yiyen müminle kâfir arasında ayırım gözetmemesi, dilenci veya yarıdım isteyenden kaçmaması, bol bol ikramda bulunması hatta bir ziyafet vereceği zaman mahalledeki köpekleri bile doyurması, bir karıncayı bile incitmemesi dolayısıyla fedakârlığı, sevgi ve merhameti hayvanları da kapsayacak şekilde geniş tutması, başkalarının hak ve menfaatlerini kendisinininkinden üstün tutması (isâr)<sup>103</sup> şeklindeki hassasiyeti, ilgili ayetin<sup>104</sup> bu tür olaylarla somutlaşmasının ifadesidir.

Bu arada geldiğimiz noktada kültürel değer ve normlardan sıyrılmış ve sadece kuru, rutinleşmiş kurallar ve yasalar üzerinden tasarlanan bir iş ve meslek hayatının, ahlaki esaslara göre yönetilmesinin ne kadar mümkün olduğu tartışmaya açık bir konu olduğunu da hatırlatmak gerekir.

### **b. Kabir-Türbe Ziyareti**

Kabir ve türbe ziyaretleri o şahsın temsil ettiği kimliği hatırlatır ve temsil ettiği davranışı canlı tutar.

Hız. Peygamber, istismar edilmesi sebebiyle ve cahiliye<sup>105</sup> kalıntılarını temizlemek amacıyla kabir ziyaretini bir süre yasaklamış sorun giderildikten sonra da teşvik etmiş ve şöyle buyurmuştur:

“Ben size kabir ziyaretini yasaklamıştım, şimdi ziyaret ediniz. Zira kabir ziyareti dünya sevgisinin kökleşmesini engeller, ona gönül bağlamanın değersizliğini anlatır (zühd) ve ahireti hatırlatır.”<sup>106</sup>

Modern Selefi akım, kabir ziyaretlerini şirk ve bid’at ile ilişkilendirirken Hız. Peygamber’in ümmetinden, ölümünden sonra kendisini ziyaret etmelerini istemesini<sup>107</sup> ve gelenlere şefaati olacağını beyan etmesini,<sup>108</sup> bizzat annesi Âmine’nin kabirini ziyaret etmesini,<sup>109</sup> keza Bakî‘ mezarlığını ziyaret ederek orada yatanlar

102 es-Safûrî, *Nüzhëtü’l-mecâlis*, I, 205.

103 Uludağ, “Fütüvvet”, *DİA*, XIII, 259-261.

104 Haşr, 59/9.

105 Tekâsür, 102/1-2.

106 Müslim, “Cenâiz”, 106, “Edâhî”, 37; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 77, “Eşribe”, 7; İbn Mâce, “Cenâiz”, 47; Tirmizi, “Cenâiz”, 7...

107 Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 333; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, XII, 406; a.mlf., *el-Mu‘cemü’l-evsat*, I, 94; III, 351; Beyhakî, *es-Sünenü’kübrâ*, V, 403.

108 Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 66.

109 Müslim, “Cenâiz”, 106; Nesâî, “Cenâiz”, 101; İbn Mâce, “Cenâiz”, 49; Ahmed b. Hanbel, II, 441.

için duada bulunmasını,<sup>110</sup> hatta ölümü hatırlatması sebebiyle de kabir ziyaretlerini teşvik etmesini<sup>111</sup> göz ardı etmektedir.

İslam âlimleri, Hz. Peygamber'in hadis ve uygulamalarından hareketle kabir ziyaretinin mendup / tercihe şâyân olduğu görüşüne sahiptir. Bu bağlamda Hz. Fâtıma'nın her cuma günü Hz. Hamza'nın kabrini, keza Hz. Âişe'nin de Mekke'de medfun kardeşi Abdurrahman'ın kabrini ziyaret ettiği bilinmektedir.<sup>112</sup>

Hz. Peygamber'in Ravza'sı dâhil kabir ziyaretlerinde bazı İslam inancına aykırı tutum ve davranışlara rastlanılmakla beraber muteber kaynaklarda bunlarla ilgili uyarılara yer verilmektedir.<sup>113</sup>

Böyle orta bir yol takip etmek gerekirken tarihi şahsiyetlerin kabirlerini düzlemek, bıraktıklarının da kimliklerini gizlemek anlaşılır bir tutum değildir.

Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e ait naaşların bir hücre içerisinde bulunması, kabir üzerine bina ve kubbe yapmayı yasaklayan hadislerin hükümlerinin mutlak olmadığını gösterdiği gibi yasağın belli kayıtlara bağlandığı, bazı sahâbilerin uygulamalarından da anlaşılmaktadır. Sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn nesillerinden bazılarının kabirler üzerine türbe (bina, çadır) yaptıkları bilinmektedir. Meselâ Hz. Ömer Zeyneb bintü Cahş'ın, Hz. Âişe kardeşi Abdurrahman'ın, Muhammed b. Hanefiyye İbn Abbas'ın, Hz. Hüseyin'in kızı Fâtıma da amcası Hasan'ın oğlu olan kocası Hasan'ın kabirleri üzerine türbe yaptırmışlardı. Ali el-Kârî (ö.1014/1605), meşhur meşâyih ve ulemâ kabirleri üzerine insanların ziyaret ve istirahatı için kubbe ve türbe yapılmasının geçmiş ulema tarafından câiz görüldüğünü kaydetmektedir. Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) da kabrin yanında Kur'an okurken oturmak için böyle bir mekânın yapılmasının tercih edilen görüşe göre câiz olduğunu söylemiştir.<sup>114</sup>

Bütün bunlar dikkate alındığında inanç değerlerine aykırı bazı uygulamalarla mücadele etmek varken toptancı bir yaklaşımla kültürün önemli bir unsuruna karşı tavır almak sürdürülebilir bir uygulama değildir.

110 Müslim, "Cenâiz", 102.

111 Müslim, "Cenâiz", 106, 108, "Edâhi", 37; Tirmizî, "Cenâiz", 60; İbn Mâce, "Cenâiz", 48; Nesâî, "Cenâiz", 101.

112 Şener, "Kabir", *DİA*, XXIV, 35-37.

113 Mesela bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 175-178.

114 Şener, "Kabir", *DİA*, XXIV, 35-37.



### c. *Salâ Okuma*

Perşembe akşamları, Cuma öncesi, cenazenin haber verilmesi, ramazan ayında akşamları minarelerden okunan salâların bid'at olarak görülmesi onun kültürel formlarla karıştırıldığıнын ifadesidir. Bu türden uygulamalar Kur'an-ı Kerim'in: "Allah ve melekler Peygamber'e salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona tam bir teslimiyetle salâtu selâm okuyunuz."<sup>115</sup> ayetinin bir hükmünün kültüre dönüşmüş şekli olup Hz. Peygamber'in talebine de uygundur: "Siz bana salatu selâm getirdiğinizde o bana arz olunur" buyurduğunda, "Sen toprak olduktan sonra sana nasıl ulaşır?" diye sormuşlar Rasûlullah: "Allah (c.c.) peygamberlerin cesetlerini çürütmekten korumuştur."<sup>116</sup> diye cevap vermiştir.

Bu hadiste, Hz. Peygamber kendisine Cuma günü çokça salavat getirilmesini istemiştir. Dolayısıyla Perşembe akşamları ve Cuma günü namaz öncesi minarelerden okunan salavat hem bu emri yerine getirmek hem de mü'minlere hatırlatmak içindir.

Bir adam Hz. Peygambere gelip: "Yâ Rasûlallah! Bütün salavatımı / dualarımı senin için yapacağım" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah: "Dünyada ve ahirette seni ilgilendiren bütün konularda Allah sana yetecektir." buyurdu.<sup>117</sup>

Namazın içinde tahiyatta: "es-Selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyu ve rahmetullâhi ve berkâtüh / Ey Peygamber! Selâm sana. Allah'ın selâm ve bereketi üzerine olsun" ifadesi<sup>118</sup> de doğrudan Hz. Peygamberi selamlamaktır.

Minarelerden, şehrin ya da meskûn mahallin üzerine salavatların yankılanması, muhabbet ve peygamber sevgisinin coşkusu, "Peygamber, mü'minlere canlarından daha sevimlidir"<sup>119</sup> ayetinin bir tezahürüdür. Bu sevgi, minarelerde salâ olur, şiire dökülür naat olur, bestelenir ilahi-kaside olur, levhalara düşer hüsn-i hat olur, sohbetleri taçlandırır, ilme dönüşür siyer olur, okunur tâat olur, şemali yazılarak süslenir hilye olur. Kısaca Hz. Peygamber satırlardan, seslerden sadırlara akan bir enerji olur.

115 Ahzâb, 33/ 56.

116 Ebû Dâvûd, "Salât", 201, "Vitr", 26; İbn Mâce, "İkâmet", 79, "Cenâiz", 65; Nesâî, "Cumua", 5; Dârimî, "Salât", 206; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, IV, 8.

117 Tirmizî, "Kiyamet", 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V, 136.

118 Buhârî, "Ezân", 148, 150; bk. Wensinck, *Concordance*, I, 545.

119 Ahzâb, 33/6.

#### ***d. Sanatsal Etkinlikler***

İslâm sanat eserleri, onları ortaya koyanların inanç ve hayat tarzlarının en somut göstergesidir. Bu sanat, birbirinden çok uzakta bulunan ülkeleri birleştiren bir kültürün ve medeniyetin ifadesidir. Mimari eserler, hüsn-i hat, musiki, tezhip, giyim-kuşam gibi sanatın bütün dallarındaki eşsiz eserler bu geniş alanda bir geneliğin inanç ve hassasiyetini, sosyal ve ekonomik yapısını, politik motivasyonunu ve görsel duyarlılığını göz kamaştırıcı bir şekilde dışa vurur. İslâm sanatı, İslâm maneviyatı ve dünya görüşünün biçimler alanındaki bir açılımıdır. Bu eserler, dönemden döneme ve bölgeden bölgeye çeşitlilik gösterse de bunların gerek manevî amaçlarındaki birlik gerekse sergiledikleri estetik zevk ve anlayıştaki tutarlılık İslâm'ın estetik anlamda güçlü soluğunun açık bir kanıtıdır. İslam sanatı, dini hayat ve var oluşla ilgili kendine has duyuş, duruş, seziş, kavrayış ve yorumu bu eserlerde çok canlı bir estetik ifadeye kavuşur. Bu sanat anlayışında estetik zevk ahlâkî değerden bağımsız olmadığı gibi sanatla onun fonksiyonel yönü olan zanaat birbirinden ayrı düşünülmez ve bunlar sonunda hikmetle birleşir.<sup>120</sup>

Camilere, Hz. Peygambere, onun ailesine ve ashabına olan sevginin bir sembolü olarak hüsn-i hat ile onların isimlerinin yazılması İslam sanatının farklı bir yansımasıdır. Bir taraftan bu, ehl-i sünnetin sembolü olarak ashaba dil uzatan Şî'âya cevap teşkil ederken diğer taraftan ehl-i beyt ve sahabeye sevginin de bir tezahürü olmuştur. Sanatın ihtişamının görüldüğü bu eserler özellikle selâtîn camilerinde devrin ünlü hattatları tarafından yazılmıştır. Hattın estetikle buluştuğu bu eserler sadece göz zevkine değil, tarihi değere de sahiptir. Hüsn-i hat, sanat değerine sahip olduğu müddetçe camiler bir başka amaçla kullanılmayacak, cami, cami olmaktan çıkmayacaktır. Sadece örnek olmak üzere Ayasofya'yı zikretmek yeterlidir. Fatih'in yadigârı olan Ayasofya'nın müzeye çevrilmesi sonrası onun cami olduğunu gösteren yazılar sökülüp dışarı atılmak istenmiş, ancak lafza-i celâl, Hz. Peygamber'in, Hulefâ-i Râşidîn'in, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in isimlerinin yazılı olduğu hat levhaları dışarı çıkarılamamıştır. Çünkü Yesârîzâde Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö.1849) 7,5 m. çapındaki bu muhteşem levhaları caminin içinde yazmış ve kapılardan büyük olduğu için de indirildiğinde dışarıya çıkarılamamıştır. Sonrasında bir grup Müslümanın gayretiyle örselenen kısımları onarılarak tekrar bugünkü yerlerine asılmıştır (28 Ocak 1949).<sup>121</sup>

120 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, s. 11 vd.; Koç, "Sanat", *DİA*, XXXVI, 90-93.

121 İnal, *Son Hattatlar*, s. 161.

Bu şu anlama gelir. Bu hatlar varlığını koruduğu sürece, Fatih Sultan Mehmed'in fethin sembolü olarak kiliseden camiye çevirdiği tarihi bilinç yaşayacak ve asla bir daha kilise olamayacak, minareleri cami olduğunu daima hatırlatacaktır. Artık Müslümanların fethettiği yerlerde yücelttikleri kubbeli dev camiler, uzun minareleriyle, içindeki hat yazılarıyla, etrafındaki külliyesiyle asla Müslüman şehri dışında bir başka şekle dönüşmeyecek, işgal altında da kalmış olsa Müslüman tarihini temsil edecektir. Bugün Kurtuba Ulu Camii yaklaşık sekiz asır önce kiliseye çevrilmiş olmasına rağmen bölge halkı arasında hâlâ Mezquita (mescid) adıyla tanınması,<sup>122</sup> Alhamra Sarayının duvarlarında bugün bile kalan “lâ gâlibe illallah / galib olan ancak Allah'tır” ibaresi bu gerçeğe işaret eder.

### *e. Paylaşım Kültürü*

Müslümanlığın göstergesi ve imanın kesin delili namaz ile imkânları başkalarıyla paylaşabilmektir. Zekât; öşür; fitre; doyurma, giydirme ve köle azadını kapsayan kefaretlere; isteğe bağlı harcamalar çerçevesinde hayır-hasenât eylemleri, bunların somutlaşmış biçimi olan kurumsal yapılar, bu çerçevede oluşan kültürel formlar İslam dünyasına seyahatte bulunan seyyahların en fazla dikkatini çeken hususlardan birisidir. Hayrât ve hasenâtın tezahürü olarak vakıf eserler, şifahaneler, imarethaneler, sebiller, çeşmeler, su kemerleri, kervansaraylar, hanlar, hamamlar, zenginlerin dükkanlardaki borç (zimem) defterlerinde yazılı borçları ödeyip sildirmek, sadaka taşları ve bundaki nezaket, Cuma günleri camilerde dağıtılan ihtiyaç maddeleri, eskiden köylerin merkezi kurumu olan köy odaları... hep paylaşmayı, bölüşmeyi özendiren, şefkat ve insanîyet duygularını gösteren, aynı zamanda gönülleri kazandırmaya yönelik bir özelliğe sahiptir.<sup>123</sup>

Toplumu sarmalayan kültürel ortamın iyiliği özendiren gücüyle oluşan atmosfer içinde bir mü'mine iyiliğinin kazandırdığı en değerli şey onu mutlu kılması ve rahatlatması,<sup>124</sup> iyiliğin sürekliliğini sağlamasıdır. Mesela Osmanlı toplumunda bu atmosferi anlatmak üzere vakıf ile ilgili şu değerlendirme çok şeyi anlatan özelliğe sahiptir:

“Vakıflar sayesinde bir adam, vakıf bir evde doğar, vakıf beşikte uyur, vakıf mallardan yer ve içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir mektepte hocalık eder, va-

122 Beksaç, “Kurtuba Ulu Camii”, XXVI, 453.

123 Danişmend, *Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlakı*, s. 97 vd.

124 Tevbe, 9/103; Haşr, 59/9; Tegâbün, 64/16; Buhârî, “Cihâd”, 89, “Zekât”, 27; “Talâk”, 24; “Libâs”, 9; Müslim, “Zekât”, 75-77; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 256, 389, 523.

kıf idaresinden ücretini alır, öldüğü zaman vakıf bir tabuta konur ve vakıf bir mezarlığa gömülürdü.”<sup>125</sup>

Yunus’un “dostun evi gönüllerdir, gönüller yapamaya geldim” mısraı Anadolu’nun mayasını oluşturur. Gönüllerin kaynaşmasından muhabbet bundan da huzur doğar. O sebeple İslam ahlakçıları “Devletin adaleti, toplumun muhabbeti” üzerinde dururlar ve toplum bireyleri arasındaki ilişkiyi bunun üzerine kurarlar.<sup>126</sup>

İslam ahlakının “Allah’ın emrine saygı, yarattıklarına şefkat” ilkesinin sosyal hayattaki görüntüsü muhabbettir. İslam medeniyeti “gönül alarak mutlu olma ilkesi” üzerine kuruludur. Çünkü insanlar iyilik gördüklerine sevgi duyarlar. “İnsan iyiliğin kuludur”<sup>127</sup> sözü bu gerçeği ifade eder.

Kaynakların zekât ve mali ibadetlerin amacını cimrilik, hazcılık, dünya sevgisi gibi manevi kirlilerden arınma; cömertlik, gani gönüllülük, Allah sevgisi gibi faziletlerle bezenme<sup>128</sup> olarak belirlenmesi İslam toplumlarında bir kültüre dönüşmüştür. Mesela “Tanrı misafiri” kültürü hem ev sahibine mutluluk hem de misafire güvencedir.

Batılı seyyahlar, İstanbul ve Anadolu’daki gezilerde halkın din farkı gözetmeksizin yolculara, gelip geçenlere Tanrı misafiri nazarıyla kutsal bir varlık gibi baktığını, evin en güzel odasını tahsis ettiğini, canla başla hizmet ettiklerini hatta hastalanırsa hekim parasını bile ödediklerini aksi bir tutumun ayıp telakki edildiğini naklederler. Ayrıca misafirliğin kendilerine bir lütf olduğunun minnet ve şükran hâtırası olarak hediyelerle uğurlandığını, birisine yol sorana sadece rehberlik değil kibarlıkla ikramların yapıldığını övgü ile anlatırlar. Vakıflardan yararlanan halkın: “Allah vakfedene rahmet eylesin” diye dualarda bulduklarını hayranlıkla dillendirirler.<sup>129</sup>

Osmanlı kültüründe paylaşmadaki zerafet ve nezaketi anlatan en güzel iki örnek zimem defterleri ve sadaka taşlarıdır. Verenin verdiği incitmemesi üzerine kurulu kültürel uygulamaların en dikkat çekici olanlarından.<sup>130</sup>

Bugün bencil ve cimriliği özendiren modern hayatta hayır işlerini vergiden düşmek hatta zekâtı bile vergiye saymak gibi bir noktaya gelmek bu yöndeki kültürel dokunun aşındığının işaretidir.

125 Arsebük, *Medenî Hukuk I: Başlangıç ve Şahsın Hukuku*, s. 297-298.

126 el-İsfahâni, *ez-Zer’â*, s. 247; et-Tûsi, *Ahlâk-ı Nâsiri*, s. 180.

127 el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 165; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, II, 426; Aynî, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, VI, 197.

128 Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, II, 426

129 Danişmend, s. 101, 104, 114, 121-122.

130 Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, s. 173-174.

### **f. Ramazan Kültürü**

Ramazan kültürüne baktığımızda coşkuyu, zenginliği, neşeyi kültürel formların sağladığı görülür. Literatürde ramazan gecelerinin ihyası olarak isimlendirilen bir dizi taat nevinden uygulama mevcuttur. Bunların bir kısmı kültürel formlardan oluşur ve Ramazandaki hayatı zenginleştirir. Minarelere asılan mahyalar, teravihler mesela Osmanlı'da Enderun usûlü terâvîh, mukabeleler, hatimler, iftarlar, ramazan ilahileri, ramazan manileri, ramazana özel tatlılar, ramazan pidesi, iftar programları, ramazan davulu, ramazan topu, ramazan şenlikleri, tekne orucu, konaklardaki diş kirası geleneği, hırka-i şerif, sakal-ı şerif ziyaretleri, bayram arifesi akşamı tespih namazı, borç sildirme vb. özellikler hep ramazanı güzelleştiren, birçoğu Anadolu'ya özgü uygulamalardır. Bu ortam içinde sadece bir mü'min değil orada yaşayan bir gayr-ı müslim de hep kendisini bu farklı atmosferde bulmuştur. Mesela Osmanlı ramazanlarında İstanbul'da gayr-ı müslim vatandaşların ramazan şenliklerine kendi istekleriyle katılmış olmaları, iftar davetlerinde yer almaları örnek olarak zikredilebilir. Bu ramazan atmosferinin bütün bir toplumu sardığını anlatır. Bu öyle bir kaynaşmadır ki eşraf, tüccar ve esnaf Müslüman olsun, Hıristiyan olsun bütün dostlarına ramazanda büyük tepsi ile baklava, kandil geceleri şeker, çörek gönderir, Hıristiyanlar da Paskalya'da Müslüman ahbab ve komşularına kırmızı yumurta, paskalya çöreği ve portakal yolları. Kadınların da aralarında benzer adetleri vardı.”<sup>131</sup>

Ramazan ayında kasten orucu bozana onu telafi edecek ağır bir keffâret öngörülmesi, bu fiilinden dolayı değil, “ramazan ayının saygınlığını çiğneyerek olumlu iklimi bozup orada bir gedik açması” sebebiyledir.<sup>132</sup> Çünkü ramazanın bu atmosfer içinde günahları, haksızlıklara mani olan, hayır kapılarını açan, insanların duygularının inceldiği maneviyatının güçlendiği bir ortamda hadis-i şerifte belirlediği üzere şeytan(lık)ların engellendiği<sup>133</sup> bir atmosferi lekeleyip kötülük yapılabileceğini göstermek ramazanın ruhuna aykırıdır. Bir hatıra olarak nakletmek isteriz ki çocukluğumuzda seferi olduğu için ya da ihmalinden dolayı oruç tutmayanlara otogarlarda hizmet veren lokantalarda yemek yiyenlerin görünmemesi için camlarda perde olurdu. Artık herkes özgürce! ve her yerde yiyip içebilmektedir. Bunun kültürel formların önemi konusunda bir fikir verebileceği düşüncesindeyiz.

Nesimi Yazıcı'nın Hocazade Ahmet Cevdet'in bir makalesinden hareketle Avrupa'yı taklitte birlikte oruçla ilgili hassasiyetin azalmasına dair tespiti bu gerçeğe işaret eder.<sup>134</sup>

131 Yazıcı, “Tarihimizde Ramazan, Biz ve Gayr-ı Müslimler”, s. 19.

132 Kudûri, *et-Tecrid*, III, 1378; VII, 3346; XI, 5808; Kâsâni, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 195, 218.

133 Müslim, “Sıyâm”, 1; İbn Mâce, “Sıyâm”, 2.

134 Yazıcı, “Maarif Dergisi Penceresinde Osmanlı Başkentinde 1892 Ramazanına Bir Bakış”, s. 53.

## 8. Kültürel Aşınmanın Problemleri

Modern zihniyetin insanlara aşıladığı kazanma ve pazarlık kültürü, Allah'ın vereceği güç ve bereketin, lütuf ve ihsanın önemsenmesi konusunda bir gevşeme de ortaya çıkarmıştır. Mesela ölmüşlerine okuttuğu hatim için yapılan duada “her tarafa dağıttıktan sonra bizim ölümlere bağışladı, bizim ölümlere bir şey bırakmadı” şeklinde bir memnuniyetsizlik ifadesinde Allah'ın, niyete göre vereceği ve hazinelerinin engin olduğunun farkında olmayış ve O'nun lütfunu madde ile sınırlandırma anlayışı gözükmemektedir. Oysa hatim duasının belli bir usulü vardır. Allah'ın, duada sayılan insanlara ihsanı, onun hazinesinden iğnenin okyanusa daldırılıp çıkarıldığında üzerinde kalan su kadar bile değildir.

Kazanma duygusunun dualarda bile belirleyici bir görüntü vermesi, kültür kaybının bir işareti olarak düşünülebilir. Mesela Hz. Ömer, umre için Hz. Peygamber'den izin istediğinde Rasulullah ona: “Kardeşim bizi de duana ortak et”<sup>135</sup> buyurmuş ve Hz. Ömer çok sevinmişti. Bu dua istemenin sünnet olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla dua istendiğinde “dualar müşterek” yani sen bana dua edersen ben de sana ederim gibi bir pazarlık görüntüsü, manevi atmosfer ile örtüşen bir durum değildir. Oysa bir mü'min, kardeşine dua ettiğinde Allah'ın görevlendirdiği bir melek, kardeşin için istediğini Allah sana da versin diye dua etmektedir.<sup>136</sup>

Toplumsal hayatta kültürel formların kaybı çok şeyi kaybetmek anlamına da gelmektedir. Sözelimi önceden “Allah tevfikini refik eylesin” bir dua kalıbıdır. Bu gün bu dua dillerden düşmüştür. Tevfik, Allah'ın kulunun eylemini sevdiği ve razı olduğu şeye uygun düşürmesi,<sup>137</sup> hayır ile sonuçlandırması<sup>138</sup> demektir. Bu sonuç ortaya çıktıktan sonra da “benim başarım ancak Allah'ın rızasına uygun düşürmesi ile gerçekleşmiştir”<sup>139</sup> deyip şükretmektir. Bunda aynı zamanda başarının Allah'tan geldiğini itiraf da vardır. Çünkü başarı, sadece Ondandır.<sup>140</sup> Dolayısıyla besmele sonrası bir işe başlarken de böyle bir dua ile **وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ** “rızasına ve sevdiğine uygun / hayırlı sonuç Allah'tandır” diye başlamak bir örf halini almıştır.

135 Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; İbn Mâce, “Menâsik”, 5; Tirmizî, “Da'avât”, 109.

136 Müslim, “Zikir”, 86-88; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 29.

137 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 69.

138 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 878, “v.f.k.” md.

139 Hûd, 11/ 88.

140 Nesâî, “Eşribe”, 25, 48; “Fey”, 1.

## SONUÇ

İslam dünyasının ciddi bir krizin içinde bulunduğu, siyasi, sosyal, ekonomik alanda çoklu problemlerle boğuştuğu malumdur. İslam ümmetinin peygamberini örnek alarak insanlığa model olma görevini ifa edememesi<sup>141</sup> bir yana birbirlerine karşı cihad ilan edip çatışma içine girmeleri, içinde bulunan hali özetlemeye yeter bir husustur. Modern dünyanın meydan okumaları karşısında din-hayat bağlantısının nasıl kurulması gerektiği konusunda da benzer bir kriz yaşanmaktadır. Bu noktada farklı eğilimler arasında belirleyici olan ölçü, Kur'ân ve Sünnete yaklaşım ile gelenek içinde üretilen dini bilgiye verilen değerde saklıdır.

Selefi akımın, dini canlılığın önemli bir aracı olan kültürel formları ve gelenek içinde oluşan dindarlığın birçok unsurunu şirk ve bid'at üzerinden okuyup toplumsal hafızayı silerek, güçlü araçlara sahip seküler yapının ürünlerine alan açmaktadır.

Modernist söylemin, seküler kavramlar ve değerler üzerinden din-hayat bağlantısını kurma çabası, yabancılaşmayı daha da hızlandırmaktadır. Bu zihniyet üzerinden devşirilmeye çalışılan din ve dindarlık arayışını, din adına dinden uzaklaşmanın bir ifadesi olarak görmek mümkündür.

Hayatın dinamik süreci içinde değişimi yönlendiren aktörler arasında İslam toplumlarının bulunmaması insanlık için bir kayıptır. Selefi akımın, din-hayat bağlantısını şirk ve bid'ata indirgeyerek dini düşünce ve hayat tarzını kısırlaştırması, Modernist söylemin ise modern kavramlar üzerinden dindarlık tasarımları geçmişin süreklilik ve imkânlarını kullanarak yeniyi inşa etme fırsatına engel çıkarmaktadır. Böylelikle, bu iki zihniyet, Müslüman kültürü ve birikimi üzerinden değişime açık ve fakat devamlılığı olan bir dini hayatı okuyabilmenin önünde bir engel oluşturmakta, geçmişi bugüne bağlama noktasında kendileri de bir çözüm üretmediğinden boşluklar oluşmaktadır. Böylece küresel sorunlara en azından bir teklifte bulunma şansı da görünmemektedir.

Din, sadece bilimsel bilgi üzerinden ideolojik kalıplarla konuşulacak bir alan değildir. Orada inançlar, duygular, sezgiler, duyuşlar, bağlar, bağlantılar, yönelişler, iletişimler vb. dinamikler vardır. Bunlara bağlı kültürel doku, kalıcılığı, taşıyıcılığı, sürekliliği, yaygınlaşmayı, zevki, sabit köke bağlı çeşitliliği arttıran ve zenginleştiren bir hareketliliğe sahiptir. Bu yönüyle tek tip bir dindarlık ya da dini hayat yoktur. Bu gerçeklik tarihte olduğu gibi bugün de geçerlidir. Değere bağlı farklılıklar bir zenginlik göstergesidir. Değerden kopuk olanlar ise yabancılaşmadır.

141 Mâlik, *el-Muvatta'*, "Husnü'l-huluk", 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 381.

Değerden üretilen kültürel formlar, oluşturduğu atmosfer ve iklim ile toplumun fertlerini bilgidan öte duygu, alışkanlık ve sosyal kalıpları ile bir bütün halinde kuşatır, kavrar ve denetler, ilişkileri sıkı bir şekilde örer, değer-hayat bağlantısını kendiliğinden kurarak öğretir, yönlendirir, geniş çerçeveli pratiklere dönüştürür. Dini canlılık, uzak köşelere kadar onunla taşınır, görünürlüğünü onunla sağlar, din o yolla duygulara girer ve tatmin eder. Dini yaşantının zîneti, coşkusu, neşesi, zenginliği, dinin hayatiyetini, tarihten geleceğe taşınmasını sağlayan kültürel formlardır. Her din kendi kültürünü üretir ve bu tür formlar da dindarlığı yönetir. Kuru dindarlık zevk ve neşeden yoksundur ve kalıcılığı, dini atmosferi koruyucu özelliği eksiktir. Burada önemli olan kültürel formların dinin yerini almamasıdır. Gelenek içinde bunun denetim mekanizmaları mevcuttur.

Öte yandan değerler dünyası, bu iklim içinde anlaşılabilir, kavranabilir, anlamlandırılabilir, yabancı etkiler ayıklanabilir. Bugün İslam dünyasında bu iklimin kirlenmesi, değerler dünyasının karmaşıklaşması ve sonucunda anomi oluşması sebebiyle artık ana kaynakların amaç ve iç bütünlüğü içinde anlaşılması ve yorumlanması bile zora girmiştir.

Bugünün dünyasında sekülerleşme sonucu insanımızın din ile ilişkisinde bazı sorunların yaşandığı bilinmektedir. Bunun çarelerini arayıp entelektüel anlamda ikna edici bilgi (hikmet) üretecek, maddeye karşı irfan geleneğini ve ahlaki özü canlı tutacak hamlelere ihtiyaç vardır. Din bilginlerinin, toplumun sağlıklı bilgi ve bilinçlenmesi yönünde adımlar atmak yerine, dindarların inançlarını ve buna bağlı amellerini düzeltme derdine düşmeleri bunun için de yine bir taraftan yöntemsiz, yersiz ve faydasız tartışmalar üzerinden aidiyetlerle oynamaları, diğer taraftan dinden soğutan tartışmaların içine girmeleri bir problem olarak durmaktadır. Özellikle üst düzey akademik tartışmaların toplumun huzurunda yapılarak İlahiyatçılara olan güvenin sarsılması; dindarların asırlar boyunca inandıkları ve uyguladıkları sabitelerin gelişi güzel ve yöntemsizliğin örneğini verircesine tartışmaya açılması, inkâr edilmesi ve reddedilmesi, bu noktada üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Ömrü boyunca yirmi rekat teravîh kılmış seksen yaşında bir kadının “aslında teravîh sekiz rekatmış” diyecek noktaya gelmesini bu açıdan sorgulamak mümkündür.

Taşköprîzâde'nin “düşünmek aklın ibadetidir” sözünün bir uzantısı olarak Sefi akım ve Modernist söylemin Müslümanların içinde bulunduğu sorunları dert edinmeleri ve buna karşı Kur'an-Sünnetin çözüm sunduğuna dair duruşlarını önemsemek gerekir. Bununla birlikte içeriden bir bakışla gelenek içinde üretilen



bilgiyi yine kendi iç denetim mekanizmaları üzerinden değerlendirmek yerine toplumların programlandığı, kültürün bir endüstri halini aldığı bir dönemde, Müslümanlara ait birikimi, eleştiriyi aşan bir tepki ile seçmeci, indirgemeci, anakronik bir yaklaşımla linç etmenin, din adına dinden uzaklaşmaya sebep olduğunu görmek gerekir.

Hız. Peygamber'in, mucize özelliği bugün ortaya çıkmış belki yarınlarda da ortaya çıkacak birçok hadisi dururken sadece bu günün telakkilerine uymadığı düşünülen bir hadisin seçilerek –anlama çabasına girmeden- İslam'ın ikinci kaynağını mahkûm etmenin teorik olarak zemini ve pratik olarak da bir karşılığı yoktur.

Müslümanlar, diğer toplumlara göre üç ayrıcalığa sahiptir:

1. Kur'ân-ı Kerîm'in diğer kutsal kitaplardan farklı olarak otantik yapısını korumuş olması,
2. Sünnet malzemesinin ulemanın titiz çabası ile tespit edilmiş olması,
3. İslam âlimlerinin bu iki kaynak üzerinden din-hayat bağlantısını tutarlı bir yöntemle kurmuş olmaları ve bundan ortaya çıkan fikri hazinenin günümüze kadar varlığını korumuş olması.

Bu üç imkân üzerinden sadece mevcut durumumuz ile değil aynı zamanda modern dünya ile de yüzleşmemiz gerekir.

Dini, modern söylemin yaptığı gibi ideolojiye indirgemek, onun insanı kuşatan aşkın boyutunu salt akıl süzgecinden geçirip kabulleri buna göre belirlemek bir yöntem sorunudur.

Bu dinin sahibi vardır ve O dilediğinde dinini koruyacak sebepleri yaratır. Müslümana düşen derin tefekkür, araştırma, örnek yaşantı; imkân bulduğunda yerinde, zamanında ve kıvamında, muhataba uygun bir dil seçimi, dayatmacılıktan uzak ve buyurgan tavırdan kaçınarak sözünü söylemesi, sonucu O'nun iradesine havale etmesidir:

“Sen hatırlatıcısın, hatırlat! İnsanlar üzerinde bir zorbacı, dayatmacı değilsin!”<sup>142</sup>

## Bibliyografya

- Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd* (nşr. Habiburrahman el-A'zamî), Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye).
- Abdurrahman es-Safûrî, *Nüzhetü'l-mecâlis*, Kahire 1283.
- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Kahire, ts. (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî).
- Âcurrî, *Kitâbü'ş-Şerî'a* (nşr. Abdullah ed-Demîcî), Riyad 1420/1999.
- Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetname", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 264-265.
- Alâuddin İbnü'l-Attâr, *el-İ'tikâdü'l-hâlis*, Devha 1432/2011.
- Ali Duymaz- Halil İbrahim Şahin, "Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnanç ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Milli Folklor*, XXII/87 (2010), s.101-112.
- Ali et-Tûrî, *Tekmiletü'l-Bahri'r-râik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Riyad 1420/1999.
- Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî).
- Berbehârî, *Şehu's-Sünne* (nşr. Ebû Yasir Halid b. Kâsım), Medine 1414/1993 / Riyad 1426.
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ), Beyrut 1424/2003.
- Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1408/1987.
- Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, Riyad 1423/2003.
- Dâmad, *Mecma'u'l-Enhur*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî).
- Dârekutnî, *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1424/2004.
- Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul 1991, s. 154, 155.
- Ebû Abdillâh el-Mervezî, *es-Sünne* (nşr. Sâlim Ahmed es-Selefi), Beyrut 1408/1988.
- Ebû Dâvûd, *ez-Zühd* (nşr. Ebû Temîm Yâsir İbrahim), Hilvan 1414/1993.
- Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, Kahire 1394/1974.
- Engin Bekaş, "Kurtuba Ulu Camii", *DİA*, XXVI, Ankara 2002, s. 453-454.
- Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul 1987.
- Esat Arsebük, *Medenî Hukuk I: Başlangıç ve Şahsın Hukuku*, İstanbul 1938.
- Fahrüddin er-Râzî, *Me'âlimü usûlî'd-dîn*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî).
- Fâkihî, *Ahbâru Mekke* (nşr. Abdülmelik Dehiş), Beyrut 1414.
- Hakim, *el-Müstedrek* (nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 1411/1990
- Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ile*), Kahire 1272-1324.
- Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, Medine, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye).
- Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, Halep 1351/1932.
- Hüseyn Algül, "Ebû Eyyûb el-Ensârî", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 123-125.
- Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilâl*, İstanbul 1964, s. 27-28.
- Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, İstanbul 1943.
- İbn Abdilber, *Câmî'u beyâni'l-ilm ve fadlih* (nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri), Cidde 1414/1994.

- İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, Beyrut 1412/1992.
- İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ* (nşr. Rızâ Nes'ân Mu'tî), Riyad 1415/1994.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad 1409.
- İbn Ebî Zemenîn, *Usûlü's-sünne* (nşr. Abdullah el-Buhârî), Medine 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri*, Beyrut 1379.
- İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (nşr. Abdullah M. Derviş), Dımaşk 1425/2004.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, ts. (Dâru'l-Âfâkı'l-cedîde).
- İbn Hibbân, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1417.
- İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- İbn Raslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Feyyûm 1437/2016.
- İbn Sa'd, *el-Cüz'ül-mütemmim li't-Tabakâti'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Sâmîl es-Sülemî), Taif 1414/1993.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ), Beyrut 1410/1990.
- İbn Şâhîn, *Şerhu mezâhibi ehli's-sünne* (nşr. Adil b. Muhammed), Kahire 1415/1995.
- İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam* (nşr. Muhammed ve Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1412/1992.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar*, İstanbul 1955.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), Beyrut 1417/1997.
- İrfan Yücel, "Hilal", *DİA*, XVIII, İstanbul 1988, s. 1-11.
- İsmail Hamî Danişmend, *Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlakı*, İstanbul 1982.
- Jan Assmann, *Kültürel Bellek* (çev. Ayşe Tekin), İstanbul 2000.
- Kâdi İyâz, *İkmâlül-mu'lim*, Kahire 1419/1998.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Bağdad 1941.
- Kudûrî, *et-Tecrid* (nşr. Muhammed Ahmed Serrâc-Ali Cumu'a Muhammed), Kahire 1427/2006.
- Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, Beyrut 1406/1996.
- M. Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 611-615.
- Mehâmîlî, *el-Emâlî* (nşr. İbrâhim İbrâhim el-Kaysî), Amman 1412/1991.
- Mehmet Akgül, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Toplumsal Değişme; Yaşama Pratiği, Kültür ve Din İlişkisi", *Marife*, I/1 (2001).
- Mehmet Şener, "Kabir", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 35-37.
- Mevlana, *Mesnevî* (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), Ankara 1985.
- Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Kahire, ts. (el-Ezheriyye).
- Michael Cook-Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 492-494.
- Mîrfet bt. Kâmil, *İhtisâbü'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, ts. (Dâru'l-Vatan).
- Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, Beyrut 1427/2006.
- Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîr* (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Beyrut 1423.
- Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1987.

- Nasiruddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* (Farsçadan Azerbaycan diline çeviren: Rahim Sultanov), Bakı 1989 (Kiril harfleriyle).
- Nesimi Yazıcı, "Maarif Dergisi Penceresinde Osmanlı Başkentinde 1892 Ramazanına Bir Bakış", *İSTEM*, I/1 (2003), s. 53.
- Nesimi Yazıcı, "Tarihimizde Ramazan, Biz ve Gayr-ı Müslimler", *Diyanet Aylık Dergi*, sy. 224 (Ağustos 2009).
- Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, Beyrut 1392.
- Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât* (nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî), Beyrut 1412.
- Râgib el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â*, Kahire 1428/2007.
- Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 129.
- Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), Beyrut 1422/2002.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnaût), Beyrut 1420/2000.
- Saffet Köse, "Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe", *İHAD*, sy. 5 (2005), s. 13-48.
- Saffet Köse, "Din-Kültür İlişkisi –Dini Hayatın Zenginleşmesinde ve Kalıcılığında Kültürel Formların Rolü-", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu, 5-7 Ekim 2018*, Sinop 2018, I, 5-18.
- Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya 2017.
- Saffet Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", *İHAD*, sy. 17 (2011), s. 15-50.
- Saffet Köse, *İslam İş ve Ticaret Ahlakı*, İstanbul 2017.
- Saffet Köse, Kur'an-ı Kerim'e Göre Ferde Mes'ûliyet Yükleyen ve Bunu Düşüren Faktörler", *Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet Sempozyumu*, İstanbul 2006.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı* (trc. Ahmet Demirhan), İstanbul 1992.
- Seyyid Sâbık, *Fikhü's-Sünne*, Beyrut 1397/1977.
- Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1403/1983.
- Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 259-261.
- Süleyman Uludağ, "Kabir", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 35-37.
- Süyûtî, *el-Hâvi*, Beyrut 1424/2004.
- Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Kahire, ts. (Dâru'l-Fikri'l-Arabî).
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, Kahire, ts. (Dâru'l-Haremeyn).
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), Riyad 1415/1994.
- Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1420/2000.
- Taberî, *Târih*, Beyrut 1387.
- Tayâlisî, *el-Müsned* (nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türki), Kahire 1419/1999, I, 66;
- Turan Koç, "Sanat", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 90-93.
- Ünver Günay, "Çağdaş Türkiyede Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme," *ÇÜİFD*, I/2 (2001).
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1405/1985.
- Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (haz. Mehmet Kaplan), Ankara 1976.

# NAS ÜZERİNE ZİYÂDENİN MAHİYETİ VE BUNUN FÜRÛ-İ FIKHA ETKİSİ\*

Arş. Gör. Dr. Kamil YELEK\*\*

**Özet:** Çalışmanın temelini oluşturan nas üzerine ziyâde meselesi, usûl-i fıkhıta tartışılan önemli konulardan biridir. Bunun nesih mi yoksa beyan mı olduğu ihtilafli olmakla birlikte nassa ilâve hüküm getirecek ziyâdenin haber-i vâhid ya da kıyas yoluyla yapılıp yapılamayacağı, bu tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Hanefî usûlcüleri, diğer mezheplerden farklı olarak bu konuda kendilerine özgü bir takım kurallar geliştirmiştir. Çoğunluğunu Eş'ari kelamcılarının oluşturduğu usûlcüleri ile Hanefîler arasındaki bu ihtilaf, tarafların neshe yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu ihtilafın bir sonucu olarak, Hanefîler nassa ziyâde olacağı gerekçesiyle haber-i vâhid türündeki hadislerin bazılarını tamamen ihmal etmeyerek çeşitli şekillerde amel etmiş, bazılarını da terk ederek amelden düşürmüşlerdir. Bu makalenin ilk kısmında nas üzerine ziyâde meselesi, ikinci kısmında da bunun furû-ı fıkhâ etkileri bazı örnek meseleler üzerinden ele alınacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Nas üzerine ziyâde, Nesih, Beyan, Haber-i vâhid, Kıyas.

## The Nature of Problem of "Ziyâda 'alâ al-nas" and Its Influence On Furû' al-Fiqh

**Abstract:** The issue of "ziyâda 'alâ al-nas" that is the basis of this study is one of the disputable issues of usul al-fiqh. Whereas it is controversial whether the "ziyâda" is "abrogation (naskh)" or "bayaan"; the focus of this controversy is around the possibility of "ziyâda" that brings additional judgment into "nass" by the help of "solitary report (khabar al-wâhid)" or "qiyas". Hanafi usul scholars devised some particular rules on this issue different than others. This controversy between the Hanafis and the usul scholars who are mostly of Asharite school theologians results from the meaning they choose for the word "abrogation (naskh)". As a result of this disputes, Hanefis have acted in several ways by not completely neglecting some of the hadiths in this case solitary report and left some of this kind of hadith by not acting due to them. In the first part of this article, the issue of ziyâda 'alâ al-nas and in the second part, its impact on furû' al-fiqh were subjected

*Keywords:* Ziyâda 'alâ al-nas, Abrogation (naskh), Bayaan, Solitary report (khabar al-wâhid), Qiyas.

## GİRİŞ

Nas üzerine ziyâde meselesi, usûl-i fıkhıta tartışılan önemli konulardan biridir. Bu ziyâdenin nesih mi yoksa beyan mı olduğu, Hanefîler ile mütekelimîn usûlcüleri arasında tartışmalıdır. Nassa ziyâdenin haber-i vâhid ya da kıyas yoluyla yapılıp yapılamayacağı hususu, bu konunun içeriğini oluşturmaktadır. Ço-

\* Bu makaledeki katkılarından dolayı Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya, Dr. Öğr. Üyesi Nail Okuyucu, Murat Sarıtaş, Hatice Kübra Kâhya ve M. Bilal Yamak ile çalışmanın hakemlerine müteşekkirim.

\*\* Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, kamilyelek@klu.edu.tr  
ORCID [orcid.org/0000-0002-8181-2494](https://orcid.org/0000-0002-8181-2494)

ğunluğunu Eş'arî kelimcilerin (*mütekellimîn*) oluşturduğu usûlcüler ile Hanefiler arasındaki bu ihtilaf, tarafların neshe yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır.

Hanefî usûlcüler, nassa ziyâde meselesinde diğer mezheplerden farklı olarak kendilerine özgü bir takım kurallar geliştirmiştir. Bu ihtilafın bir sonucu olarak, Hanefîler nassa ziyâde olacağı gerekçesiyle haber-i vâhid türündeki hadislerin bazılarını tamamen ihmal etmeyerek çeşitli şekillerde amel etmiş, bazılarını da terk ederek amelden düşürmüşlerdir. Buna karşılık mütekellimîn usûlcüleri, konuya Hanefîler gibi bakmadığı için bu durum bazı meselelerde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin Şafilere göre Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyet sebebiyle zina suçunu işleyen kişiye sopa (celde) ile birlikte sürgün cezası uygulanır iken; Hanefîlere göre sürgün hükmü uygulanamaz. Çünkü Allah teâlâ Kur'anı Kerîm'de sopayı zikretmiş, fakat sürgün hakkında herhangi bir şey bildirmemiştir. Hanefîler, sürgün cezasını âyetin hükmüne ilâve etmenin nesih olacağını, bunun da haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile olamayacağını ifade ederken; Şafilere nassa ziyâdeyi nesih olarak görmedikleri için söz konusu haberde belirtilen sürgün cezasını âyetin hükmüne eklemeye bir sakınca görmemektedirler.<sup>1</sup>

Mütekellimîn usûlcüleriyle tartışmalı olan bu mesele, Hanefî mezhebinin içerisinde de ihtilafıdır. Irak meşâyihî ile onları takip eden Hanefîlerin çoğunluğunun tercih ettiği görüş, Mutezil'e'nin benimsediğiyle paralellik arz ettiği için Semerkant Hanefî meşâyihî bu konuda onlardan farklı bir tutum sergilemiştir.

Bu kısa girişten sonra çalışmanın birinci kısmında “nas”, “nesih” ve “ziyâde” kavramlarının akabinde nas üzerine ziyâde meselesini; ikinci kısımda da bu konunun furû-ı fıkha etkilerini bazı örnek meseleler üzerinden ele alacağız.

## I. NAS ÜZERİNE ZİYÂDE MESELESİ VE TEMEL KAVRAMLAR

### A. Kavramsal Çerçeve

#### 1. Nas Kavramı

Nas kelimesi fıkıh usûlünde temelde iki ayrı kullanıma sahiptir.<sup>2</sup> Birinci kullanıma göre; nas kelimesi genel olarak Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sözünü ifade eder. İslami ilimlerde nas denilince de genellikle Kur'an ve Sünnet'in lafızları kasdedilir.<sup>3</sup>

1 Serahsî, *el-Mebûsât*, IX, 44; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 83

2 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, VII, 97; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, IV, 440. Ayrıca bkz. Apaydın, Yunus, “Nas”, XXXII, 391; Karahisari, *Ahteri Kebîr*, s. 461.

3 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhü Mirkâtî'l-vusûl*, s. 161; el-Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 9. Ayrıca bkz.

Hanefî usûl eserlerinde görülen diğer kullanıma göre ise, nas kavramı lafzın manaya delâletinin açıklık düzeyini belirtmek üzere yapılan sınıflandırmada (*zâhir, nas, müfesser ve muhkem*) ikinci sırada yer alan bir terimdir. Özellikle bir hüküm veya anlamı belirtmek için manasına açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebinin teşkil eden, bununla birlikte tevil, tahsis ve neshe ihtimali bulunan lafza “*nas*” denir.<sup>4</sup>

Nas terimiyle ilgili ilk tanım, Hanefilerden Cessâs'ın (v. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu tanıma göre nas, kendisiyle neyin kasdedildiği aşıkâr ve manası zâhir olan bir hükümle muayyen (*mahsus*) bir ferdi (*ayn*) içine alan her şeydir.<sup>5</sup> Ancak Cessâs'ın bu tanımı; Debûsî (v. 430/1039), Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî'nin (v. 483/1090) açıklamalarından biraz farklıdır. Nitekim Uceyl Câsim en-Neşemî, bu tanımın dipnotunda, gerek Hanefilerde gerekse diğer usûlcülerde böyle bir tanımı görmediğini belirtmektedir.<sup>6</sup> Nas kavramını ilk tarif eden Cessâs olmakla birlikte, bu lafzı sistematik bir şekilde ele alan ilk usûlcü Debûsî'dir. O, nas terimini manaya delâletin açıklığı yönünden lafızların ikinci basamağına yerleştirmiş ve bu lafzın zâhir lafızdan daha açık olduğunu belirtmiştir.<sup>7</sup> Konuyla ilgili mütekaddimîn usûlcülerin nas tanımlarına bakıldığında, Debûsî'nin nas lafızla ilgili açıklamalarının sonraki Hanefî usûl eserlerinde standart bir çerçeve oluşturduğu ve yapılan tanımların büyük ölçüde Pezdevî'ye dayandığı görülmektedir.<sup>8</sup> Söz konusu usûl âlimleri, nas lafzın zâhir lafızdan daha açık bir mana ifade etmesinin sebeplerini değişik ifadelerle belirtmişlerdir. Debûsî bunun sebebinin “*nas lafızda bulunup zâhir lafızda bulunmayan özel bir delalet*”<sup>9</sup>, Serahsî “*nas lafızda bulunup zâhir lafızda bulunmayan ve*

Apaydın, “Nas”, s. 391-392.

4 Apaydın, “Nas”, 392.

5 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 59.

“قَالَ أَبُو بَكْرٍ: النَّصُّ: (كُلُّ) مَا يَتَنَاوَلُ عَيْنًا مَخْصُوصَةً بِحُكْمٍ ظَاهِرٍ الْمَعْنَى بَيْنَ الْمُرَادِ فَهُوَ نَصٌّ”

6 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 59.

7 Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi'l-usûl*, s. 116.

8 Örnek olarak bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahrîslâm el-Pezdevî*, I, 72; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr fi usûli'l-fıkhs*. 98 “وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لافي نفس الصيغة” ; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 159-160 “وأما النص فما ازداد ظهوراً على الظاهر بمعنى من المتكلم” ; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 8-9 “وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم هو سوق الكلام له.”

9 Debûsî nass terimini şu şekilde tanımlar: “Nas, beyan yönünden zahirle karşılaştırıldığında, lafzın delaletinden sonra zahir lafızda bulunmayan özel bir delalet şekli sebebiyle zahirden daha açık olan lafızdır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 116. “وأما النص: فهو الزائد عليه بياناً إذا قوبل به بضرب دلالة .” خاصة بعد دلالة اللفظ بعدم ذلك في الظاهر”

*konuşanın lafızla ilişkili kıldığı karine*<sup>10</sup>, Pezdevî de “*konuşandan kaynaklanan mana*”<sup>11</sup> olduğunu söylemiştir.

Ancak beşinci yüzyıldan sonraki bazı Hanefî usulcülerî, Debûsî'nin nas tanımını kısmen değiştirerek, zâhirden ayırt etmek için bu lafzın tanımına “*asıl mana için sevk edilmiş olma*” şartını eklemişlerdir.<sup>12</sup> Çünkü onlara göre nas lafız, asıl mana için sevk edilen sözdür. Nas lafzı zâhir lafızdan üstün kılan nokta, bu lafzın asıl mana için sevk edilmiş olmasıdır. Nitekim müteahhir Hanefî usulcülerinden İbn Melek (v.821/1418), Nesefî'nin nas tanımında yer alan, “*konuşandan kaynaklanan ve zâhir lafızda bulunmayan mana*” ifadesini, lafzın kendisi için sevk edildiği mana ile açıklamıştır.<sup>13</sup> Hâlbuki mütekaddimîn usulcülere göre nas lafzın zâhir lafızdan daha açık olmasının sebebi, konuşanın lafızla ilişkili kıldığı bir karine veya ondan kaynaklanan bir manadır. Abdulaziz Buhârî (v. 730/1329), nas lafzın zâhirden daha açık ve olmasının zannedildiği gibi sadece sevk ile olmadığını, bilakis konuşanın kastına delalet eden bağlama dair (siyak-sibak) bir karinenin de buna sebep olduğunu, söz konusu üstünlük sevk şartından kaynaklanıyor olsaydı bütün usulcülerin bundan gafil olmasının mümkün olmadığını ve bu durumun usul kitaplarına aykırı olduğunu dile getirir.<sup>14</sup> Ancak İbn Melek, Buhârî'nin bu açıklamalarına şu şekilde itiraz eder:

- 10 Serahsî nass kavramını şöyle açıklar: “Nass, mütekellimin lafızla ilişkili kıldığı bir karine sebebiyle, zahir lafızdan daha açık olan lafızdır. Bu karine olmadan, lafzın kendisinde bu açıklık bulunmaz”. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 164. “وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا يَزِيدُ وَضُوحًا بِقَرِينَةٍ تَقْتَرِنُ بِاللَّفْظِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَيْسَ فِيهِ” “اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة”
- 11 Pezdevî ise şu şekilde tanımlar: “Nass, bizzat sıygayla değil, konuşandan kaynaklanan bir manayla zahir lafızdan daha açık olan lafızdır”. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 73. “وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا أَزَادَ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي نَفْسِ الصَّبِغَةِ”
- 12 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 72; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 98 “إِعْلَمُ أَنَّ الشَّرَاحَ ذَكَرُوا أَنَّ السُّوقَ 98. Bunun için, İbn Melek, Molla Hüsrev ve Hâdimî'nin tanımlarına bakınız. İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 98, “وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا أَزَادَ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ (بِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ) أَيُّ بَأَنَّ يَكُونُ الْمَعْنَى الزَّائِدَ غَرَضَ الْمُتَكَلِّمِ (بِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ) أَيُّ ظَهْرَهُ وَالْمَرَادُ ظَهْرُ الْمَرَادِ بِه (عَلَى) ظَهْرُ (الظَّاهِرِ) مُتَعَلِّقٌ 160-159. s. “وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا أَزَادَ ظَهْرًا (بِمَعْنَى) أَيُّ أَزْدِيَادَهُ بِسَبَبِ أَمْرٍ (مِنْ) جِهَةِ (الْمُتَكَلِّمِ) قَبْلَ هُوَ سَوْقِ الْكَلَامِ لَهُ خَاصًا كَانَ أَوْ عَامًا; “وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا أَزَادَ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ هُوَ سَوْقِ الْكَلَامِ لَهُ”. 8-9. s. *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 8-9.
- 13 İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 98.
- 14 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 73. Bu konuyla güncel bir çalışma için bkz. Sarıbaş, *Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Lafız-Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass*, s. 50-70.



Bütün usûlcülerin bundan gafil olmasını kabul etmiyoruz. Nitekim Pezdevî ve Ahsikesî mezkûr âyetin sayı hususunda nas olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü zikredilen âyetin sayı hususunda nas olması sözün bu mana için sevk edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ise sevk olmayışının zâhirde, sevk oluşunun da nas lafızda şart olmasını gerektirir.<sup>15</sup>

Yukarıdaki dörtlü tasnifte yer alan nas, manaya delâletinin açıklığı bakımından müfesser ve muhkemden sonra zâhirden önce gelir. Mütekellimîn metodu-na göre yazılan usûl eserlerinde ise, nas tevile ihtimali bulunmayan sözleri ifade eder. Çünkü Mütekellimîn usûlünde lafzın manaya delâletinin açıklığı bakımından lafızlar, zâhir ve nas şeklinde ikiye ayrılır.<sup>16</sup> Bu lafızlardan zâhir, tevile ihtimali bulunan sözleri; nas da tevile ihtimali bulunmayanları ifade eder.<sup>17</sup> Görüldüğü üzere Hanefiler manaya delâletinin açıklığı bakımından lafızları dörde ayırırken mütekellimîn usulcülerini ikili bir taksimi tercih eder. Buna göre Mütekellimîn usûlünde “zâhir”, Hanefiler’deki zâhir ve nassa; “nas” da müfessere tekabül etmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla Mütekellimîn’in kullanımındaki nassın Hanefilerdeki karşılığı nas değil, müfesserdir. Çünkü Hanefiler’e göre te’vil ve tahsis ihtimali bulunmakla birlikte neshe ihtimali olan lafız müfesserdir.<sup>19</sup> Bahsi geçen bu husus ise, Hanefilerin nas terimiyle mütekellimîn’in nas terimi arasında bir mahiyet farkı olduğunu göstermektedir.

“Nas üzerine ziyâde” terkindeki nas kavramının bu iki anlamdan hangisi için kullanıldığı hususu usûl eserlerinde net olmamakla birlikte buradaki nas terimiyle asıl kastedilenin ikinci kullanım olması ihtimal dâhilindedir. Özellikle Gazzâlî’nin (v. 505/1111) *el-Menhûl* adlı eserinde, “Şâfiî’nin nas üzerine ziyâdeyi tahsis olarak değerlendirmesinin zâhir kavramını nas olarak isimlendirmesinden kaynaklandığını” söylemesi nas kavramının ikinci manada kullanılmış olma ihtimalini akıllara getirmektedir.<sup>20</sup>

15 İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, s. 99.

16 Apaydın, “Nas”, XXXII, s. 392.

17 Şîrâzî *Şerhu’l-lüma*, I, 448-449; Cüveynî, *el-Varakât*, s. 18-19; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 196; Celâleddin el-Mahallî, *Şerhu’l-varakât*, s. 146-147; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-nâzir ve cünnetü’l-menâzir*, I, 506-508; Beyzâvî, *el-İbhac fi şerhi’l-minhac* I, 215-216.

18 Apaydın, “Nas”, XXXII, s. 392. Irak Hanefî âlimlerine göre nassın yanı sıra zâhir, müfesser ve muhkemin delâleti de kat’î olmakla birlikte tartışma sadece zâhir ve nass türündeki lafızlarla sınırlıdır.

19 İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 212-215; Apaydın, “Nas”, XXXII, s. 392. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvimu’l-edille*, s. 117; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 165.

20 Gazzâlî, *el-Menhûl fi ta’likâti’l-usûl*, s. 177; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 196. Gazzâlî âlimlerin örfünde nas kavramının üç şekilde kullanıldığını ifade eder. Birincisi Şâfiî’nin kullanımı olup zâhir lafız anlamındadır. Buna göre nassın tanımı zâhirin tanımı gibi olup “kendisinden, kesin olmaksızın zannı galiple bir mâna anlaşılabilir lafız” anlamına gelir. İkincisi uzaktan yakından başka ihtimale açık olmayan lafız anlamında kullanılır. En

Ancak Hanefilere göre bu terkipteki nas terimiyle, Kur'an ve Sünnet lafızlarının kastedebileceğini gösteren ifadeler mevcuttur.<sup>21</sup> Nitekim Hanefî usûl kaynaklarında geçen, “meşhûr hadislerle kitaba/nassa ziyâde yapmak câizdir” şeklindeki ifadeler, Hanefî usûlcülerin nas kavramı ile delâleti kat'î olan Kur'an lafızlarını kastettiklerini göstermektedir.<sup>22</sup> Bununla birlikte, “haber-i vâhidle nassa ziyâde” cümlesi içerisindeki nas kavramının ma'rûf sünneti (mütevâtir ve meşhur) içine alan “sübûtu ve delâleti kat'î nasları” ifade etme ihtimali de mevcuttur.<sup>23</sup> Çünkü Hanefîlerin nassa ziyâde meselesine yaklaşımları, delillerin sübût ve delâlet yönünden kat'î-zannî ayırımına dayanmaktadır. Hanefilere göre, tahsise uğramadığı sürece Kur'an'ın umûm ve mutlak lafızları sübût ve delâlet açısından kat'îdir; sübûtü daima zannî olan haber-i vâhidin delâleti ise kat'î de, zannî de olabilir.<sup>24</sup> Nassa yapılan ziyâde nesih anlamına geldiği için de, kitâbın haber-i vâhidle neshi câiz değildir.<sup>25</sup> Çünkü nesihte mümâselet/denklik şartı arandığı için kat'î delille sabit olan bir şeyin zannî delille kaldırılması caiz değildir.<sup>26</sup> Bu yüzden de sübûtü ve delâleti kat'î olan nassa, haber-i vâhid gibi sübûtü veya delâleti zannî olan bir delille ziyâde hüküm getirilemez, fakat mütevâtir ya da meşhur sünnetle ziyâde yapılması câizdir.<sup>27</sup>

Nas üzerine ziyâde terkipteki nas terimiyle ikinci kullanımın kastedilmiş olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, Hanefilere göre asıl kastedilenin, sübûtü ve delâleti kat'î olan Kur'an ve Sünnet lafızları olduğunu söylemek daha makul gözükmemektedir.<sup>28</sup> Çünkü Hanefîlerin nassa ziyâde meselesine yaklaşımlarının, delillerin delâlet yönünden kat'î-zannî şeklindeki ayırımına dayandığını yukarıda ifade etmiştik. Hanefî ulemâsının çoğunluğuna göre nas lafzın yanı sıra

meşhur olanı budur. Örneğin, “beş” lafzı böyledir; ne dörde ne altıya ne de başka bir sayıya ihtimali vardır. Üçüncüsü de, herhangi bir delilin desteklediği makbul bir ihtimalin söz konusu olmadığı lafız anlamındadır. Ayrıca bkz. Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 105; Sönmez, *İslam Hukuku Metodolojisinde Nass Üzerine Ziyâde*, s. 10-11.

21 Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, s. 161; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 9.

22 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 14. “هذه أحاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب” Ayrıca bkz. İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248. “لأن الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز”

23 Şimşek, “Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 106.

24 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 13-16.

25 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 196; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 291; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 84; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248.

26 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 15. “لأن ما ثبت بالدليل القطعي لا يجوز رفعه بالدليل الظني لاشتراط المماثلة في النسخ”

27 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 345; III, 48; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 246; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 67; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 534-535; III, 13, 15; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248.

28 Bu konuda yapılan bir çalışmada bizim bu iddiamızı destekler mahiyettedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Sâ'idi, *el-Mutlak ve'l-mukayyed ve eseruhuma fi ihtîâfi'l-fukahâ*, s. 362.

zâhir, müfesser ve muhkem türündeki lafızların delâleti de kat'îdir; ancak Irak ve Semerkant meşâyihî arasındaki tartışma yalnızca zâhir ve nas ile sınırlıdır. Bu sebeple, lafızların delâletiyle ilgili ihtilafın nas kadar zâhirde de olduğu düşünülürse, “*nassa ziyâde*” ifadesinden hareketle buradaki “*nas*” ifadesini, nas türündeki lafızlarla sınırlamak doğru değildir.<sup>29</sup>

## 2. Nesih Kavramı

Sözlükte “*bir şeyi ortadan kaldırmak (ref'), gidermek, yok etmek (izâle), iptal etmek, değiştirmek (tebdîl) ve bir yerden başka bir yere nakletmek*” gibi anlamlara gelen nesih kelimesi temelde iki anlamda kullanılır. Bunlardan birisi *izâle*, diğeri de *nakildir*.<sup>30</sup>

Nesih kelimesiyle ilgili oldukça farklı tanımlar yapılmakla birlikte bu tanımların temelde ikiye indirildiği görülmektedir. Mutezile ile Hanefîlerin çoğunluğu neshin *beyan* olduğu görüşünü tercih ederken, çoğunluğunu Eş'arî kelimcilerin oluşturduğu usûlcüler de neshin *ref'* ve *izâle* anlamına geldiği fikrini benimsemektedir.<sup>31</sup>

Hanefîlerin neshi beyan olarak tanımlamaları ile bu kelimenin dildeki anlamı arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Onlara göre nesih, şeriatta özel bir isim olup dildeki anlamından farklı bir anlamda kullanılmaktadır.<sup>32</sup> Bu durum, Hanefîler açısından problem teşkil etmemektedir. Çünkü Cessâs'ın da belirttiği gibi, neshin dildeki anlamı ile şer'deki anlamı arasında semantik bir ilişkinin bulunması zorunlu değildir.<sup>33</sup> Hanefîlerin bu tavrı mütekellimîn usûlcüler tarafından eleştirilmiştir. Zira onlara göre, bir kelimenin dildeki anlamı ile hiçbir bağlantısı olmayacak şekilde kullanılması mümkün değildir. Bu yüzden şer'i bir isim, ya kelimenin dildeki anlamında veya aralarında semantik bir bağ kurulabilecek şekilde kullanılmaktadır.<sup>34</sup> Zikredilen gerekçelerden dolayı mütekellimin usûlcülerin çoğunluğu, sözlükteki anlamına dayanarak neshin *ref'* ve *izâle* anlamına geldiği söylemişlerdir. Neshin anlamıyla ilgili bu kısa girişten sonra şimdi onun beyan olarak kabul edilmesini, akabinde de *ref'* ve *izâle* olarak kabul edilmesini ele alabiliriz.

29 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 116-117; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 164-165; İzmîrî, *Hâşiyetu'l-İzmîrî alâ Mir'ati'l-usûl*, s. 398; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, I, 360; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 164-165. Ayrıca bkz. Sarıbaş, *Zahir ve Nass*, s. 35-39, 60-64; Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Âlimlerinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, s. 38, 67-154.

30 Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, II, 282; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 61; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 309. Ayrıca bkz. Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fık'h*, s. 169; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 697-698.

31 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, s. 21-22.

32 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 20-21.

33 Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, II, 200.

34 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 20. Ayrıntılı bilgi bkz. İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 162-175.

### a. Neshin Beyan Olarak Kabul Edilmesi

Mâtürîdî (v. 333/944),<sup>35</sup> Cessâs (v. 370/981),<sup>36</sup> Debûsî (v. 430/1039),<sup>37</sup> Pezdevî (v. 482/1089),<sup>38</sup> Serahsî (v. 483/1090)<sup>39</sup> ve Semerkandî (v. 539/1144)<sup>40</sup> gibi usûlcüler başta olmak üzere Hanefî fakihlerin çoğunluğuna göre nesh, genel olarak “*ilk hükmün müddetinin sona erdiğini açıklama/beyan*” anlamına gelir. Ancak söz konusu beyanın mükellef açısından mı, yoksa Allah açısından mı olduğu hususunda, Cessâs’tan sonraki Hanefî usûlcülerin farklı değerlendirmeleri mevcuttur. Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’ye göre, neshin beyan olması, meseleye Allah açısından bakılması sebebiyledir.<sup>41</sup> Kul açısından bakıldığında ise bu bir *tebdil* ve *kaldırma* işidir. Debûsî ve Serahsî, her ne kadar neshi Allah açısından beyan olarak niteleseler de, kul açısından beyan olmadığı gerekçesiyle onu beyanın kısımlarına dâhil etmemişlerdir. Pezdevî ise, onlardan farklı olarak neshi “*beyan-ı tebdil*” olarak adlandırmış ve bunu beyanın kısımları arasına dâhil etmiştir.<sup>42</sup> Ona göre nesh, mükellef açısından tebdil gibi gözükse de Şâri açısından farklıdır. Çünkü söz konusu hükmün belirli bir süreyle sınırlı olduğu Şâri tarafından bilindiği için, aslında nesihte herhangi bir hüküm yürürlükten kaldırılmamakta, aksine mükellefler tarafından sürekli yürürlükte olacağı zannedilen bir hükmün sona erdiği beyan edilmektedir. Böylece Allah’ın ilminde belli olan, fakat bizim açımızdan bilinmeyen süre nesh ile açıklığa kavuşmuş ve önceki hükmün sürekli olarak konulmayıp geçici bir süre için konulduğu anlaşılmış olur. Dolayısıyla Pezdevî’nin

35 Semerkandî’nin Mâtürîdî’ye nispet ettiği nesh tanımı şu şekildedir: “Hakikatte nesh, Allah Teâlâ’nın ilk hükmü ile murad ettiği vaktin sona erdiğini beyandır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 699, “وذكر الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي في كتابه الموسوم بمآخذ الشريعة أن النسخ في الحقيقة بيان منتهى ما أراد الله تعالى بالحكم الأول من الوقت”

36 Cessâs neshi şu şekilde tanımlar: “Nesh, bizim takdir ve tevehhümümüze göre devam etmesi mümkün olan hükmün müddetini beyandır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, I, 150, “إن النسخ إنما هو توقيت مدة الحكم الأول بعد أن كان في تقديرنا وتوهمنا بقاءه”

37 Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 235, “أن النسخ بيان لمدة بقاء المشروع مشروعاً”

38 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 234.

39 Serahsî neshi şöyle tanımlar: “Şâri açısından, mensuh hükmün müddetini beyan, bize göre ise bu hükmün başka bir hükümle tebdilidir. Dolayısıyla nesh gelmemiş olsaydı daha önce bilinen durum devam edecekti. Bkz. Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 54, “النسخ بيان لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع، وتبديل لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ”.

40 Semerkandî neshi şöyle tanımlar: “Nesh, devamlı olduğunu vehmettiğimiz mutlak şer’î hükmün sona erdiğini terâhî yoluyla beyandır ki; bu beyan olmasaydı biz hükmün o olduğunu zannedecektik.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 700, “أن النسخ هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي ونعني بالحكم هو المحكوم”

41 Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 235; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 54; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 234-235.

42 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 232, “باب بيان التبديل وهو النسخ”

bu yaklaşıma göre nesih, Allah açısından bakılınca beyan, kullar açısından bakılınca da tebdildir.<sup>43</sup> Aslında Pezdevî'nin neshe bakışı, Debûsî'den çok da farklı değildir. Çünkü Debûsî de -onun gibi- neshi bir hükmün yürürlüğünün sona erdiği zamanın açıklanması olarak düşünmektedir.<sup>44</sup> Dolayısıyla ikisi arasındaki fark, Debûsî'nin meseleye mükellefler, Pezdevî'nin ise Şâri açısından bakmasına dayanmaktadır. Yani, Debûsî ve Serahsî neshin kullara nisbetini esas olarak bunun beyan olmadığını, Cessâs ile Pezdevî de Şâri'ye nisbetini dikkate alarak beyan olduğunu ifade etmişlerdir.

Hanefilerin yanı sıra önde gelen Eş'arî kelamcı usûlcülerden, Cüveynî (v. 478/1085), Râzî (v. 606/1210) ve Beyzâvî (v. 685/1286), Şafililerden Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî (v. 450/1058), Hanbelîlerden Ebû Ya'la el-Ferrâ (v. 458/1066) ve Zâhîrîlerden İbn Hazm (v. 456/1064) da neshi, beyan olarak kabul edenler arasındadır.<sup>45</sup>

### *b. Neshin Ref' ve İzâle Olarak Kabul Edilmesi*

Mütetekellimîn usûlcülerin çoğu ise, neshin daha çok ref' ve izâle anlamını esas almışlardır. Nitekim Bâkîllânî (v. 403/103), Bâcî (v. 474/1081), Şîrâzî (v. 476/1083), Gazzâlî (v. 505/1111), İbn Kudâme (v. 620/1223), İbnü'l-Hâcib (v. 646/1248) ve Sübkî (v. 771/1370) gibi Eş'arî kelamcı usûlcülere göre bazı farklılıklar olsa da genel olarak nesih, şer'î bir hükmün daha sonra gelen diğer şer'î bir delil ile kaldırılması anlamına gelir.<sup>46</sup>

43 Pezdevî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir: "Nesih, şer'in sahibi Allah açısından onun katında malum olan mutlak hükmün müddetinin mahza beyanıdır. Ancak şu var ki, bu hükmü mutlak olarak gönderdiği için beşer açısından zahiri devamlılık arz eden bir hükümdür. Dolayısıyla nesih, bizim hakkımızda tebdil, şer'in sahibi açısından ise mahza beyan anlamına gelir." Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 234-235.

44 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 235.

45 Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, II, 845 "أن النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول"; Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, III, 285 "النسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً"; Beyzâvî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, II, 226 "هو بيان 396"; Ebu'l-Velid el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, s. 396 "بيان حكم شرعي بطريق شرعي مترخ هو بيان 396"; Ebu'l-Velid el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, s. 396 "بيان انتهاء مدة العبادة التي ظاهرها"; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, IV, 59. "بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر". Ayrıca bkz. Şükrü, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", s. 549.

46 Bu konudaki yapılan tarifler şu şekildedir:

Bâkîllânî'nin tarifi: "النسخ بأنه رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي مترخ عنه"

Bâcî'nin tarifi: "هو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم، بشرع متأخر عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً"

Şîrâzî'nin tarifi: "و حده الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه"

Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma* adlı eserinde neshin tanımını yaptıktan sonra Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin de bu tanıma yaptığını ve yapılan tanımlar içerisindeki en doğru tanımın bu olduğunu ifade etmektedir.<sup>47</sup> Şafililerden Gazzâlî'nin, Malikîlerden Bâcî'nin ve Hanbelîlerden İbn Kudâme'nin tercih ettiği tanım da bu şekildedir.<sup>48</sup>

İltaş'ın da ifade üzere mütekellimîn usûlcülerin neshi ref' ve izâle olarak açıklaması, Mutezilenin nesih anlayışına bir tepkidir.<sup>49</sup> Çünkü Mutezile'ye göre sabit olan bir hükmün kaldırılması mümkün olmadığı için nesih ref' ve izâle olarak tanımlanamaz. Zira neshin inkârı anlamına gelen bu durum, aynı zamanda Yahudilerin neshi inkâr konusunda kullandıkları argümanlardan biridir. Nitekim Cüveynî'nin *et-Telhis* adlı eserinde, neshin beyan olduğu şeklindeki fakihlerin açıklamalarının Mutezile ve Yahudilerin söylemleri ile benzerlik arz ettiği ve bunun da neshin inkâr edilmesi anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>50</sup>

Özetle söylemek gerekirse Hanefilerin de içinde bulunduğu birinci grup neshi “*hükümün müddeti hakkında beyan*” olarak tanımlarken, mütekellimîn usûlcülerinden oluşan ikinci grup “*sabit bir hükümün kaldırılması*” olarak tarif ederler. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, neshedilen hükmün artık geçerli olmayacağı hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur, yani her iki grup da bu konuda hemfikirlerdir. Dolayısıyla İltaş'ın da belirttiği üzere, her iki grubun nesih tanımıyla ilgili münakaşaları, neshin mahiyetine yönelik olmayan lafzî bir tartışmadır.<sup>51</sup> Aralarındaki temel fark, bu hükmün geçerliliğinin sona ermesinde nâsihin bir etkisinin bulunup bulunmadığı noktasındadır. Neshi beyan olarak kabul edenlere göre, bu hüküm Allah'ın ilminde belli bir süreye kadar konulduğu için nâsihin fonksiyon-

“أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا لكان ثابتا به مع تراخيه عنه”

İbn Kudâme'nin tarifi: “هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متراخ عنه”

İbnü'l-Hâcib'in tarifi: “هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر”

Zerkeşî'nin tarifi: “هو رفع الحكم الشرعي بخطاب” Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 395; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma*, I, 481; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 86; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, I, 219; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-vusûl ve'l-emel fi ilmey'l-usûl ve'l-cedel*, s. 154; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmî'*, I, 428; İbn Bedrân, Abdulkadir ed-Dimeşki, *el-Medhal ilâ Mezhebi Ahmed b. Hanbel*, s. 214; Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, s. 551.

47 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma*, I, 481.

48 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 86; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 395; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, I, 219. Ayrıca bkz. İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 22.

49 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 25.

50 Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fıkh*, II, 455

51 İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 32-33.

nu önceki hükmün süresinin bittiğini göstermektedir. Buna göre nâsîh, mensuhun hükmünün sona erdiğini gösteren bir alâmettir. Neshî ref<sup>6</sup> olarak kabul eden usûlcülere göre ise, nâsîh hadd-i zatında sürekli olan bu hükmün sürekliliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda da nâsîh müessirdir.<sup>52</sup>

Hanefilerin çoğunluğuna göre, nassa yapılan ziyâdeye nesih gözüyle bakılmaktadır. Çünkü nas üzerine yapılan bir ziyâde ile önceki nassın hükmü değişikliğe uğramaktadır. Hanefilerin nassa ziyâdeyi nesih olarak kabul etmesi, onların manası zahir olan lafızların delâleti ve beyanın tehiri meselelerindeki tavriyla doğrudan alakalıdır. Bir sonraki başlıkta açıklanacağı üzere, Semerkant meşâyihini istisna edersek Hanefilerin çoğu zâhir ve nas kategorisine giren lafızların kat'î olduğu görüşünü benimseyip beyanın tehirine cevâz vermezler.<sup>53</sup> Bir nassın daha sonra yapılacak bir beyana kapalı olması da, ilgili meselede beyan gelinceye kadar vahyin muhataplarının itikadıyla Şâri'in muradı arasında bir takım farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Çünkü nas ile ziyâde arasındaki geçen süre zarfında mükellefler, Şâri'in söz konusu mesele için vaz<sup>6</sup> ettiği hükmün yalnızca bundan ibaret olduğuna iman edecekler, bu durumda ise nassın getirdiği hüküm Şâri'in muradına aykırı bir şekilde sabit olmuş olacaktır.<sup>54</sup> İşte bu yüzden nassa ziyâdenin beyan değil de, nesih olarak izah edilme yolu tercih edilmiştir. Çünkü nassa ziyâdenin nesih olarak kabul edilmesi, beyan olarak kabul edilmesi halinde ortaya çıkması muhtemel problemlerin ortaya çıkmasına mani olmaktadır. Zira neshin meydana getirdiği değişiklikler, yalnızca nesihden sonraki zaman diliminde geçerli olacaktır.

Kelamcı usûlcülere göre (*mütekellimîn*) nesih, hükmün kaldırılması (*ref<sup>6</sup>*) anlamına geldiği için de ziyâdeye nesih gözüyle bakılmamaktadır.<sup>55</sup> Çünkü nassa yapılan ziyâde ya da ilâve durumunda herhangi bir kaldırma söz konusu değildir. Nassa ziyâde, önceki nassın mevcut hükmünü ortadan kaldırmadığı için de bu ziyâde nesih değil, beyan sayılır.

52 Has, "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti", s. 552-553; İltaş, *Klasik Nesih Teorisi*, s. 30-31.

53 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 116-117; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 164-165; İzmîrî, *Hâşiyetu'l-İzmîrî alâ Mir'atî'l-usûl*, s. 398; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360, 363-365. Ayrıca bkz. Sarıbaş, *Zahir ve Nass*, s. 35-39, 60-64; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 67-154.

54 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 187-188.

55 Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, I, 405; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 416-41; Şîrâzî, *et-Tebîra fi-usûli'l-fikh*, s. 277-278; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 503; Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, s. 440, 449; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 94-96; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, III, 170; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, I, 242-246; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-vusûl*, s. 164; Ebû'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tufî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, II, 292, 637; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, VI, 2733; İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 218.

Görüldüğü üzere söz konusu ihtilaf, tarafların neshe yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Her ne kadar durum böyle olsa da, burada hükmün genişlemesi ya da daralmasından söz etmek mümkündür. Örneğin âyette mümin olma şartı getirilmediği halde Şafiîlerin zihar kefaretinde âzâd edilecek kölenin mümin olması şartını kabul etmesi, nassın anlamını ve hükmünü daraltır. Bu sebeple Hanefiler de, nas üzerine ziyâde olacağı gerekçesiyle, bir mü'mini hatâen öldürme haricindeki kefaretlerde âzâd edilecek köleye iman şartının getirilmesini kabul etmemişlerdir.

### 3. Ziyâde Kavramı

Fıkıh usulünde nas üzerine ziyâdenin mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun hangi şartlarda yapılacağı ve ziyâdenin nesih anlamına gelip gelmediği tartışılmıştır. Nassa ziyâde konusu incelendiğinde nelerin ziyâde kapsamına dâhil olacağı ve bunların nasıl değerlendirileceğinin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Hanefî usûl eserlerinde genel olarak nesih başlığı altında ele alınan “*ziyâde*”, usul kaynaklarında “*müstakil*” ve “*gayri müstakil*” şeklinde iki kısma ayrılır.<sup>56</sup>

**a. Müstakil ziyâde:** Bir şeyin şart veya cüzü olmayan ziyâdenin bu çeşidi “*öncekinin cinsinden olan ve olmayan*” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, müstakil fakat öncekinin cinsinden olmayan ziyâdelerdir.<sup>57</sup> Namazların vücûbiyetinden sonra bu ibâdete ek olarak ramazan orucunun ve zekâtın kullara vacip kılınması buna örnek olarak verilmektedir. Hanefiler bu tür ziyâdeyi nas üzerine ziyâde kapsamında görmemiştir. Nitekim Abdülaziz Buhârî'nin (v. 730/1330) belirttiğine göre böyle bir ziyâdenin nesih olmayacağı hususunda ittifak vardır.<sup>58</sup>

İkincisi de, müstakil ve öncekinin cinsinden olan ziyâdelerdir. Beş vakit namaza ilâve olarak altıncı bir vaktin eklenmesi buna örnek olarak verilmektedir. Bazı Iraklı fakihleri istisna edersek cumhur ulemâ ittifakla bu şekilde meydana gelen ziyâdenin de nesih olmadığını söylemektedir.<sup>59</sup>

56 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 284-285; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 825-828; Hamdi es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 363; Şimşek, “Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 107-108.

57 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 826-827; Hamdi es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 363-364.

58 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 284; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 825-828; Şimşek, “Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 108

59 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 284-285; Hamdi es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364.



Görüldüğü üzere müstakil ziyâdenin bu iki türünün nesih sayılmayacağı hususu, cumhur ulemâ tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Çünkü bunlar, şeriatta önceki hükmü değiştirmeyen ziyâde türündeki hükümlerdir. Örneğin namaz ibadetine ilave/ziyâde olarak zekâtın vacip kılınmasından sonra, namazın vücûbiyetinde herhangi bir değişiklik meydana gelmemiş; hatta namaz ibadeti, zekâtın meşru olmasından önce olduğu gibi meşruiyetinden sonra da vacip olmaya devam etmiştir. Beş vakit namaza ilâve olarak altıncı bir vaktin eklenmesinde de aynı durum söz konusudur.<sup>60</sup>

**b. Gayri müstakil ziyâde:** Gayri müstakil ziyâde, hükmün tamamını ifade etmede nastan (*mezîd aleyh*) bağımsız olmayan ziyâdedir. Çünkü hüküm, ziyâde ve mezîd-i aleyhin (nas) toplamından oluşmaktadır.<sup>61</sup> Zinâda sopa cezâsına sürgünün ve kefâretlerde azat edilecek kölede mü'min olma şartının ilâve edilmesi bu konuda zikredilen örneklerdendir.<sup>62</sup> Bu tür ziyâdenin de iki durumu vardır: Birincisi hükmün neshedilmesine imkân vermeyecek şekilde nassa mukârin (eş zamanlı) olan ziyâdedir.<sup>63</sup> Zina iftirası (*kazif*) suçunda kâzifin (iftira eden) şahitliğinin reddedilmesi, buna örnek olarak gösterilmektedir.<sup>64</sup> Burada şahitliğin reddedilmesi, sopa cezâsı ile eş zamanlı ve nassa bitişik geldiği için bu durum ziyâde kapsamında değerlendirilmemiştir. Çünkü neshin varlığından söz edebilmemiz için nâsîh ile mensûh arasında öncelik-sonralık ilişkisinin bulunması ve neshedilen hükmün hem itikat hem de amele konu edilebilecek kadar bir sürenin geçmesi gerekir. Nesihdeki bu şartı kaybettiği için âlimler gayri müstakil ziyâdenin bu türünün nesih sayılmayacağı hususunda ittifak etmiştir.<sup>65</sup> Bu görüş birliğinin nedeni, zikredilen iki hükmün bir bütün olarak değerlendirilmesidir. Böyle olunca bahsi geçen husus nassa ziyâde tartışmasının kapsamından çıkmaktadır.<sup>66</sup>

İkincisi de, hükmün nesh edilmesine imkân verecek bir süre zarfında nastan ayrı (*munfasıl*) bir şekilde gelen ziyâdedir.<sup>67</sup> Hanefilerden Irak meşâyihinin geneliyle müteahhirîn usûlcülerin çoğu, bu tür ziyâdenin şekil yönünden beyan olsa da, mânen nesih olduğunu ifade ederken; mütekellimîn usûlcülerinin çoğu

60 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364.

61 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364.

62 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 827; Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364; Şimşek, "Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 108.

63 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 365.

64 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 285.

65 Buhârî *Keşfu'l-esrâr*, III, 284; Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 365.

66 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 364; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 186.

67 Hamdi es-Sâ'îdî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 366.

bunun nesih olmadığını söylemektedir.<sup>68</sup> Bu, nassa bir cüz veya şart ziyâdesi ya da mefhûmu'l-mahâlefeti kaldıracak türdeki ziyâdedir.<sup>69</sup> Nassa ziyâde meselesinde tartışmaya konu olan ve bizim de incelemeye çalıştığımız, bu tür ziyâdelerdir. Görüldüğü üzere, nas üzerine ziyâde hüküm getiren delilin nastan ayrı bir şekilde sabit olması gerekir.<sup>70</sup> Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere nassa bitişik olan (*mukârin*) ziyâdenin nesih sayılmayacağı hususunda ittifak vardır.

Daha önce de belirttiği üzere, bu konudaki tartışma çoğunlukla haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî bir delil ile Kur'an'ın âm, hâs ve mutlak gibi lafızlarına yapılan bu tür ziyâdelerin nesh olup olmadığı hususundadır. Hanefîler'in çoğu, bu şekilde nassa yapılan bir ziyâdenin nesih anlamına geleceği düşüncesini benimseydiği için kıyas ve haber-i vâhide dayanarak Kur'an-ı Kerim'in hükmüne ziyâde bir hüküm getirmek câiz değildir derler.<sup>71</sup> Çünkü Allah'ın kitabı olan Kur'an'ın sübûtu kat'î, haber-i vâhid ve kıyasın sübûtu ise zannîdir. Bu yüzden de yakîn ile sâbit olan bir hususun, şüphe taşıyan bir şeyle neshedilmesi câiz değildir.

Aynı şekilde Matürîdî'nin görüşlerini benimseyen ve onu takip eden Semerkant Hanefîlerini istisna edersek, Irak Hanefî usûl geleneğine mensup olan usûlcülerin çoğunluğu, haber-i vâhidle âmın tahsisini de câiz görmezler. Çünkü tahsis, bir lafzın delalet ettiği hüküm kapsamına giren fertlerin bir kısmını ondan çıkarmak/kaldırmak demektir. Böyle bir uygulama da nassa ziyâde anlamına gelir ve nesih kabul edilir. Nesih ise, ancak aynı kuvvetteki naslar arasında meydana gelir. Bu

68 Cüveynî, Şîrâzî, Sem'ânî ve Gazzâlî gibi Şafîî; Bâcî ve İbnü'l-Hâcib gibi Malikî; İbn Kudâme ve Merdâvî gibi Hanbelî usûlcülerin yanı sıra; Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim bunun nesih olmadığını söyleyenler arasındadır. Çünkü onlara göre nesih, hükmün kaldırılması (ref') anlamına geldiği için, nassa ziyâde durumunda böyle bir şey söz konusu değildir. Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 405; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 416-423; Şîrâzî, *et-Tebîrâ*, s. 277-278; Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 503; Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, s. 440, 449; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 94-96; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 170; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, I, 242-246; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 285; İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-vusûl*, s. 164; Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VI, 2733; İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 218.

69 İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 217-218; Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkita' Anlayışı", s. 176; İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 217-218.

70 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 284; Sönmez, *Nass Üzerine Ziyâde*, s. 11; Şimşek, "Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 107.

71 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 196 "وَلَا يَجُوزُ نَسْخُ الْقُرْآنِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ بِإِتِّاقٍ"; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 281; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 291 "وَلَا زِيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ وَنَسْخُ الْكِتَابِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ لَا يَجُوزُ" "فَعَرَفْنَا أَنَّهُ نَسْخٌ وَالنَّسْخُ فِي الْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالنَّصِّ لَا يَكُونُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ" "وَلَا بِالْقِيَاسِ" "لِأَنَّ الزِّيَادَةَ نَسْخٌ عِنْدَنَا وَنَسْخُ الْكِتَابِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ غَيْرُ جَائِزٍ". İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248.. Serahsî bunu şu şekilde izah eder: Bu konuda bizim delilimiz abdest ayetidir. Nass da zikredilen, gasl (yıkama) ve mesh tabirleridir. Bunlar da niyetsiz gerçekleşir. Burada niyeti şart koşturmak, nassa ziyâde olur. Hâlbuki nassın lafzında, niyete delâlet eden herhangi bir şey yoktur. Ziyâde ise haber-i vâhid ve kıyasla sabit olmaz. Bkz. Serahsî, *el-Mebûsât*, I, 72.

yüzden mezkûr usûl geleneğine mensup olan Hanefîlerin çoğunluğu, Kur'an'ın âm lafzının manaya delâletinin hâs lafız gibi kat'î olduğunu, tahsîsinin de kuvvet açısından en az kendisi gibi bir nasla (delille) mümkün olabileceğini; aksi takdirde Kur'an'a denk olmadığı için haber-i vâhid gibi sübûtu zannî bir delille tahsîsinin câiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>72</sup> Netice itibarıyla bu işlemler nesih anlamına geldiği için haber-i vâhid ile nassa ziyâde ve tahsîs câiz değildir. Bu durum, âhâd yolla gelen haberler hakkında geçerlidir. Çünkü sübût açısından Kur'an ve mütevâtir sünnet yakînî bilgiyi ifade ederken, haber-i vâhid zannî bilgiyi ifade etmektedir. Bu yüzden de tevâtür yoluyla sâbit olan haberlerle kitabın tahsîs ve neshi câizdir. Ancak Hanefî usûlcüleri, mertebe açısından ikisi arasında bulunan (mütevâtir ile haber-i vâhid arasında) *meşhûr* haberlerin mütevâtir gibi kesinlik ifade etmese de en azından gönül rahatlığıyla kabul edebileceğimiz seviyede bilgi (*ilm-i tuma'nîne*) ifade ettiğini ve bununla da nassa ziyâde yapmanın câiz olduğunu belirtmektedir.<sup>73</sup>

## B. Nassa Ziyâde Meselesi

Nas üzerine ziyâde, “haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillere dayanarak delâleti kat'î olan bir nassın ihtiva ettiği anlama ilavede bulunmak veya ilave hüküm getirmek” anlamına gelir.<sup>74</sup> Hanefîlere ait usûl kitapları incelendiğinde, hükmün neshedilmesine imkân verecek bir süre zarfında nastan ayrı olarak gelen ziyâde türünün ekseriyetle nesih olarak kabul edildiği görülmektedir. Nitekim Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî (v. 483/1090) ile Nesefî (v. 710/1310), bu konuyu “*neshin türlerinin beyanı*” başlığı altında inceleyerek neshi dört kısma ayırmış ve bunların sonuncusunun da “*nas üzerine ziyâde yoluyla nesih*” olduğunu bildirmiştir.<sup>75</sup> İlk üç kısım aynı olmakla birlikte, Pezdevî ve Nesefî dördüncü kısmı “*hükümdeki bir vasfın neshi*” olarak ifade etmiştir.<sup>76</sup> Yani, “*nas üzerine ziyâde*” aslında hükmü değil, hükümdeki bir vasfı neshetmektedir ki, o da nassa ziyâdedir. Ziyâdenin sebep-

72 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 133. Ayrıca bkz. Şimşek, “Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, s. 110.

73 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 197, 212; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 112-113, 292; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 534-535. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 113-129, 138.

74 Apaydın, Hacı Yunus, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 292.

75 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 231; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 82; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 247. Ayrıca bkz. Sönmez, *Nass Üzerine Ziyâde*, s. 10-13. Serahsî'ye göre neshin vecihleri şu dört kısımdır:

- a- Tilâvet ve hükmün birlikte neshi
- b- Tilâvetin bekasıyla birlikte hükmün neshi
- c- Hükmün bekasıyla birlikte tilâvetin resminin neshi
- d- Nass Üzerine Ziyâde yoluyla nesh.

76 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 284; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 247.

te veya hükümde olması sonucu değiştirmemektedir. Debûsî ve Serahsî, bunun mânen nesih, sûreten de beyan olduğunu ifade etmektedir.<sup>77</sup>

Hanefîlerin, nassa ziyâde meselesinde iki gruba ayrıldıkları görülmektedir. Bu mesele, Irak ve Semerkant meşâyihî arasındaki ihtilafî konulardan biridir. Bu ihtilafın asıl sebebi, tarafların zâhir ve nas kategorisine giren lafızların delâleti hususunda farklı görüşleri benimsemeleridir. Usûldeki bu tartışmanın asıl kökeninin kelâmdaki *va'id-i fussâk* (büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacak olması) meselesine dayandığı söylenebilir. Fâsıklar hakkındaki va'id âyetleri, umûm sîygalarıyla geldiği için Mutezile va'id-i fussâk meselesinde tövbe etmeden ölen fâsıkların ahirette ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı düşüncesini benimsemiş ve bu düşüncenin temellendirilmesinde âm lafzın hakikat anlamı olan umûm manasına delâletinin kat'î olduğu fikrini savunmuştur. Va'id-i fussâk meselesinde bu fikrin Mutezile tarafından kullanılması, lafızların delâletiyle ilgili usûl meseleleri etrafında hararetili tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Özellikle Mutezile'nin bu kelâmî görüşünü kabul etmeyen çevrelerde söz konusu kat'îlik fikrine karşı çıkmıştır. Irak meşâyihinin usûl alanında öne çıkan isimlerinin Mutezilî eğilimler taşımasına karşılık Semerkant meşâyihindeki Mutezile karşıtlığı, Hanefî usûlcülerin bu tartışmada farklı taraflarda yer almasına ve söz konusu meselede farklı görüşler ileri sürmesine neden olmuştur.<sup>78</sup>

Irak meşâyihî ile bu usûl geleneğini takip eden Hanefî usûlcüler, âm lafzın hakikat manası olan umûma delâletinin kat'î olduğu görüşünü benimseyip beyanın tehirine cevâz vermezler. Onlara göre, tahsîs edilmemiş âm lafzın hükmü kat'î olduğu gibi, zâhir ve nas kategorisine giren (manası aşikâr/zâhir olan) lafızların hükmü de kat'idir.<sup>79</sup> Nitekim bu grup içerisinde yer alan Kerhî, Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi usûlcüler de zâhir ve nas türündeki lafızların hükmünün kesin bilgi ifade ettiği hususunda görüş birliği içerisindeydiler.<sup>80</sup> Bu lafızların te'vil ve tahsîs ihtimali bulursa da, Irak Hanefî usûl geleneğine göre söz konusu ihtimaller delile dayanmadığı sürece bu durum delâletin kat'îliğine engel değildir. Dolayısıyla zâhir ve nassın te'vil, tahsîs ve neshini gerektiren bir delil ortaya

77 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 233; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 82.

78 Bu bilgiler Murat Sarıtaş'ın yüksek lisans tezinin ilgili sayfalarından özetlenerek alınmıştır. Bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 67-154.

79 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 67-154, 175-176. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 101-103; II, 48, 51; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 96, 222-277; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 425-447; III, 111, 163-164, 178; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 132-134; II, 28-32, 35-50.

80 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 116-117; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 164-165; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360, 363-365; İzmirî, *Hâşiyetu'l-İzmirî alâ Mirâti'l-usûl*, s. 398. Ayrıca bkz. Sarıbaş, *Zahir ve Nass*, s. 35-39, 60-64; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 151-156.

çıkmadığı sürece bu lafızların delâlet ettiği hükümle amel etmek vaciptir. Çünkü delâleti kat'î olduğu için bu lafızlar, gerek amelî gerekse ilmî (kesin bilgi) açıdan bağlayıcıdır.

Semerkant Hanefileri ise, bu kat'îlik iddiasına karşı çıkararak beyanın tehirinde bir sakınca görmemiştir.<sup>81</sup> Çünkü zâhir ve nas kategorisine giren lafızların manası ilk bakışta anlaşılır olsa da, onlara göre tahsîs edilmemiş âm lafzın tahsîs, hakikatin de mecaz ihtimali vardır.<sup>82</sup> Dolayısıyla bu ihtimallere rağmen söz konusu lafızların hakiki anlamlarına delâletinin kat'î olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu yüzden onlar zâhir ve nassın sadece amel gerektirdiğini, kesin bilgi gerektirmediğini ifade etmişlerdir.<sup>83</sup> Çünkü Semerkant Hanefilerine göre bu lafızların delâleti kat'î değil, zannîdir. Ayrıca Irak Hanefilerinin iddia ettiği bu kat'îlik iddiası, Şâri'in muradına aykırı bir itikat tehlikesini gündeme getireceği için<sup>84</sup> Semerkant âlimleri herhangi bir tayinde bulunmaksızın (*tevakkuf*) Şâri'in bu lafızlarla murat ettiği şeylerin hak olduğuna inanmak gerektiği ve bunların vaz' edildiği anlamlarıyla (*mevzu' leh*) amel edilmesinin vacip olduğu fikrini benimser.<sup>85</sup> Semerkandî (v. 539/1144) zâhir ve nassın hükmünü açıklarken bu durumu şöyle ifade eder:

Zâhirin hükmü: Lafzın kendisi için vaz' olduğu hususlarda kat'î olarak değil, zâhir olarak amelin vacip olması ve Allah'ın bu konuda murad ettiği şeylerin hak olduğuna inanmanın vacip olmasıdır. Nas lafzın hükmü de zâhir gibidir. Bu bizim bölgenin âlimlerinin görüşüdür. Ehl-i hadisin ve Mutezilenin bir kısmı da bir görüştedir. Irak meşâyihî ile Mutezilenin çoğunluğuna göre de Kitaptaki naslar ve mütevâtir haber kat'î olarak hem ilim hem de amelî gerektirir. Bu fikir ayrılığının nedeni tahsîs edildiğine dair karîne bulunmayan âm lafza dayanmaktadır. Bu lafız onlara göre kat'î olarak hem ilim hem de amelî gerektirirken, bize göre cümledeki tahsîs ihtimali sebebiyle kat'iyet ifade edemez. Aynı şekilde her hakikatin de mecaz ihtimali vardır ve bu ihtimalle kesinlik de sabit olmaz.<sup>86</sup>

81 Mâturidî, *Kitâbü't-tevhid*, s. 341-342; Mâturidî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, I, 491; II, 120; III, 432; VI, 96; VIII, 224; IX, 563; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 363-365; Lâmişi, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 124.

82 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Zahir ve Nass*, s. 35-39, 60-64; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 38, 67-154.

83 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75.

84 Örnek vermek gerekirse mükellefler, Şâri'in söz konusu mesele için vaz' ettiği hükmün yalnızca bundan ibaret olduğunu zannettikleri için bunu insanlara bu şekilde tebliğ edecekler ve bu durumda yalan söylemiş olacaklardır. Bunların yanı sıra mükellefler hükmün yalnızca bir kısmını uygulayacakları için Şâri'in emrine aykırı davranmış olacak, hatta günaha düşeceklerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 187-188.

85 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; İzmiri, *Hâşiyetu'l-İzmiri*, s. 398

86 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75.

Irak ve Semerkant Hanefî meşâyihî ile bu geleneği takip eden usûl âlimlerinin delâlet tartışmalarında sergiledikleri yaklaşım farklılığı ve bunun tabii bir neticesi olarak beyanın tehiri tartışmasında farklı taraflarda yer almaları, “*nas üzerine ziyâde*” meselesinde de ihtilafa yol açmıştır. Bu iki grup, aynı konu hakkında nâzil/vârid olan iki nassın nüzûl/vürûd tarihlerinin farklı olması ya da bilinmemesi durumunda aralarındaki ilişkinin “*nesih*” mi yoksa “*beyan*” mı kabul edileceği hususunda farklı görüşler ileri sürerken; ziyâdenin nasla eş zamanlı olarak gelmesi (*mukârin*) veya farklı zamanlarda olsalar da aralarındaki fâsılanın (zaman aralığı) neshe imkân vermeyecek kısalıkta olması durumunda ziyâdenin nesih olarak değerlendirilemeyeceği konusunda hemfikirdir.

Yukarıda da belirtildiği üzere nassa ziyâde meselesi, Irak ve Semerkant Hanefî usûl geleneğinde ihtilafı olduğu için söz konusu çevrelerin görüşleri ayrı başlıklar halinde sunulacaktır.

### 1. Irak Hanefî Usûl Geleneği

Irak Hanefî âlimlerinin önemli simalarından biri olan Cessâs’a (v. 370/981) göre; ziyâde nastan sonra gelir ve ikisi arasındaki fâsıla (zaman aralığı) neshe imkân verecek şekildeyse, bu ziyâdenin nassı neshettiği kabul edilir.<sup>87</sup> Çünkü böyle bir durumda, ziyâdenin nesih değil de beyan kabul edilmesinin itikâdî ve amelî sahada bir takım problemlere yol açacağı var sayılır. Zira genelde Irak Hanefî âlimlerinin özeldede ise Cessâs’ın, zâhir lafızların hakikat anlamına delâletinin kat’î olduğu fikrini benimsemesi ve bu fikrin bir uzantısı olarak beyanın tehirini reddetmesi, söz konusu nassın getirdiği hükmün daha sonra yapılacak beyana kapalı olmasını gerektirmektedir. Böyle bir nassın daha sonra yapılacak bir beyana kapalı olması da, ilgili meselelerin hükmünün, nastan anlaşılan şey neyse hükmün ondan ibaret olması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle Şâri, bu lafızla en başından itibaren beyanla açıklanan manayı kastetmektedir. Hal böyle olunca da bu durum, ilgili meselede beyan gelinceye kadar ilâhî vahyin muhataplarının itikadıyla Şâri’in muradı arasında bir takım farklılıklara yol açacaktır. Çünkü nas ile beyan arasındaki geçen süre zarfında mükellefler, Şâri’in söz konusu mesele için vaz’ ettiği hükmün yalnızca bundan ibaret olduğuna iman edeceklerdir. Bu durumda da nassın getirdiği hüküm Şâri’in muradına aykırı bir şekilde sabit olmuş olacaktır. Nassa ziyâdenin beyan kabul edilmesi durumunda mezkûr problemlerin yanı sıra beyanın tehiri halinde söz konusu olan diğer sa-

87 Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 315.

kıncalar da beraberinde gelecektir. Ancak bu şekildeki bir ziyâdenin nesih olarak kabul edilmesi, zikredilen problemlerin ortaya çıkmasına mani olacaktır. Çünkü nesih müstakbeli etkilerken, beyan hem maziye hem de müstakbeli etkilemektedir. Başka bir ifadeyle, neshin meydana getirdiği değişiklikler yalnızca nesihden sonraki zaman diliminde geçerli olacağı için zikredilen problemler söz konusu olmayacaktır.<sup>88</sup>

Nas ve ziyâdenin nüzûl/vürûd tarihlerinin bilinmemesi durumunda, haricî bir karîne olmadan ziyâdenin nâsîh, mensûh veya beyan kabul edilmesi noktasında bu seçeneklerden birini tercih etmek imkânsızdır. Çünkü ziyâde, nastan önce veya sonra gelebileceği gibi bunların nüzûl/vürûd tarihlerinin aynı olması da mümkündür. Cessâs'a göre böyle bir ziyâdenin türünü belirlemede kullanılacak karîne, asılların (selefin ameli ve kıyas) şahitliğidir.<sup>89</sup> Eğer karîne nassın ve ziyâdenin birlikte geldiğini gösterirse, her ikisiyle birlikte amel edilir ve bu durumda ziyâde beyan kabul edilir. Asılların yalnızca nas ile ameli gerektirmesi durumunda ise ziyâde ıskat edilip yalnızca nasla amel edilir.<sup>90</sup> Asıllarda ziyâde ile amele dâir herhangi bir şey bulunamazsa, Cessâs, eş zamanlı olarak nâzil/vârid oldukları varsayımıyla nas ve ziyâdenin her ikisiyle de amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>91</sup> Bu anlatılanlar, ziyâde ve nassın her ikisinin de kesin bilgi ifade edecek bir yolla sâbit olmaları durumunda geçerlidir. Çünkü Cessâs'a göre, haber-i vâhid gibi zannî bir delile dayanarak sübûtu ve delâleti kat'î olan nassa ziyâde bir hüküm getirmek hiçbir durumda caiz değildir.<sup>92</sup>

Ziyâdenin nas ile eş zamanlı olmaması, ondan önce veya sonra sâbit olması anlamına geleceği için bu durum pratikte herhangi bir değişikliğe yol açmayacaktır. Çünkü sonra gelen bir öncekini neshetmiş olacaktır. Sübûtu kat'î olan bir nassın neshedilebilmesi için nâsîhin de kesin bilgi ifade eden bir yolla sâbit olması gerekir. Çünkü nesih, en azından birbirine eşit kuvvette olan deliller arasında olur. Bu yüzden de yakîn ile sâbit olan bir hususun, şüphe taşıyan bir şeyle neshedilmesi câiz olamayacağı için haber-i vâhid gibi zannî bir delille sâbit olan ziyâdenin tevâtür yoluyla sâbit olan nassı neshedemeyeceği aşikârdır. Haber-i vâhidle sâbit olan ziyâde, ister nastan önce ister sonra vârid olsun, her iki durumda da bunun kesin bilgi (*ilim*) ifade eden nassa ilhakı/ziyâdesi mümkün değildir. Bununla bir-

88 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 187-188.

89 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 315. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 188.

90 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 315. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 188.

91 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 315.

92 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 196. "ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد بالاتفاق"

likte, şayet nas da haber-i vâhid gibi zannî bir delille sâbit olduysa, bu durumda ziyâdenin nesih yoluyla nassa ilave edilmesi mümkündür.<sup>93</sup>

Irak Hanefi geleneğini Orta Asya'da yeniden canlandıran Debûsî (v. 430/1039) de, nas ile ona yapılacak ziyâde arasındaki ilişkiyi nesih olarak görmektedir. Zaten ona göre ziyâde, her ne kadar sûreten beyan gibi gözükse de gerçekte nesih anlamına gelir.<sup>94</sup>

Debûsî'ye göre Allâh hakkı kapsamındaki hükümler ve illetleri, bütün cüzleriyle birlikte bir bütün olduğu için bölünme (tecezzî) kabul etmezler. Bu yüzden çeşitli cüzlerden mürekkep bir hükmün herhangi bir cüzü mevcut olmadığına edâ veya sübût bakımından yok sayılmaktadır.<sup>95</sup> Dolayısıyla bu türden olan hükümlerin, bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Kul hakkı kapsamındaki hükümlerde ise, gerek sübût gerekse edâ açısından tecezzî mümkündür.<sup>96</sup>

Bu anlatılanlar göz önünde bulundurulursa, ziyâde ile birlikte Allah hakkı kapsamına giren bir hükmün yeni bir bütün oluşturacağı ve ziyâde olmadan hükmünü icrâ edemeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla ziyâde, beyana konu olan lafzın anlamında değişikliğe yol açmaktadır.<sup>97</sup> Hâlbuki Debûsî'ye göre bu tür açıklamaların beyan olarak kabul edilebilmesi için ilgili oldukları nassa bitişik (*mevsûl*) olmaları gerekir, aksi takdirde bu beyan değil nesih olur.<sup>98</sup> Nassa bitişik olduğunda da bunlar bir bütün olarak değerlendirileceği için nas üzerine ziyâde tartışmasının kapsamından çıkmış olacaktırlar.<sup>99</sup> Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, nassa bitişik olan ziyâdenin nesih sayılmayacağı hususunda icmâ vardır. Ziyâdenin nassa bitişik olmaması, onun nastan önce veya sonra geldiği anlamına gelir ki bu durumda da nüzûl/vürûd tarihleri biliniyorsa sonra gelen

93 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 315-318.

94 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 233. . "ولعلمائنا رحمهم الله أن الذي ذكرتم صورة وأن الزيادة نسخ معنى"

95 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 234-235. Meselâ zihar kefareti olarak oruç tutan bir kimse, bir ay oruç tutuktan sonra hastalansa kalan günleri otuz fakiri doyurarak tamamlaması câiz değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de de belirtildiği üzere ziharın kefareti iki aydır. Bu yüzden tamamı yerine getirilmedikten sonra tutulan bir aylık oruç, kefaretin edâsı açısından yok sayılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 234-235. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 191-192.

96 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 192.

97 Bunlar, Debûsî'nin dörtlü beyan taksimindeki "nesih anlamını içeren beyanlar" adını verdiği türdeki beyanlardır. O, "beyan-ı takrîr" ve "beyan-ı tefsîr" 'saf beyan' olarak adlandırırken "beyan-ı tağyîr" ve "beyan-ı tebdîlî" nesih anlamını içeren beyanlar olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla bu iki beyan türü lafzın anlamında değişikliğe yol açmaları bakımından *beyan-ı takrîr* ve *beyan-ı tefsîr*den ayrılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 221, 222.

98 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 221, 222.

99 Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 192.



bir öncekini neshetmiş olacaktır.<sup>100</sup> Bu da genel olarak Debûsî'nin, Irak Hanefileri gibi düşündüğünü göstermektedir.

Debûsî'ye göre nassın hükmüne onun içermediği bir vasfı ya da niteliği ilâve etmek, nassın hükmüne rey ile müdahale etmekle eş değerdir ki, bu da nesih ve hükmü ortadan kaldırma anlamına gelir.<sup>101</sup> Hâlbuki Allah'ın kitabı olan Kur'an'ın sübûtu kat'î, haber-i vâhidinki zannîdir. Bu yüzden de yakîn ile sâbit olan bir hususun, şüphe taşıyan bir şeyle neshi mümkün olmayacağı için haber-i vâhidle sâbit olmuş bir ziyâdenin Kur'an âyetlerini veya mütevâtîr ya da meşhûr sünneti neshetmesi câiz değildir. Haber-i vâhidle nassa ziyâde bir hüküm getirilememesi de, onun bu ilişkiyi nesih olarak görmesinin başka bir göstergesidir. Zikredilen bu gerekçeler nedeniyle, Debûsî Fâtiha sûresini okumanın namazın rüknü sayılmasına, tavâfta abdestin şart olarak görülmesine, zina haddinde sopa ile birlikte sürgün cezası verilmesine ve zihar ile yemin kefâretinde âzâd edilecek kölenin mü'min olma şartının getirilmesine karşı çıkmaktadır.<sup>102</sup>

Nas üzerine ziyâde meselesinde Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090) de büyük ölçüde Debûsî ile aynı fikirdedir. Ancak Debûsî çizgisini devam ettiren bu iki büyük fakih, nas ve ziyâde arasındaki ilişkiyi mutlak ve mukayyet ile temellendirmektedir. Bu yaklaşıma göre, mutlak bir nas takyit edildiğinde artık başka bir şeye dönüşmektedir. Çünkü mutlak ve mukayyet kavramları birbirinin zıddı olduğu için aralarındaki zıtlık ilişkisi bunların bir araya gelmesini engellemektedir. Dolayısıyla aynı meseleyle ilgili mutlak bir nassın sonra mukayyet bir nassın gelmesi, birinci hükmün sona erdiği anlamına gelir.<sup>103</sup>

## 2. Semerkant Hanefî Usûl Geleneği

Yukarıda belirtildiği üzere, Irak Hanefî usûl geleneğinin aksine Semerkant Hanefî âlimleri ile bu geleneğe mensup olan usûlcüler, manası zâhir olan lafızların delâletinin kesinliği (*katîlik*) fikrine karşı çıkmakta ve bunun sonucunda da beyanın tehirinde bir sakınca görmemektedirler. Nitekim Semerkant Hanefîlerinin reisi olarak kabul edilen Mâturîdî'nin eserlerinde bu yaklaşımı görmek mümkündür.<sup>104</sup> Onların bu tutumu, ziyâde ile nas arasında neshin yanı sıra beyan türünden

100 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 217.

101 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 281.

102 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 234.

103 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 286-287; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 83; Hamdi es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-mukayyed*, s. 371-372.

104 Mâturîdî, manası zahir olan lafızların delâletinde tevakkuf görüşünü benimseyerek beyanın tehirinde bir

bir ilişkiye de izin vermektedir. Çünkü Mâtürîdî ile onu takip eden Semerkant meşâyihine göre ziyâdenin nesih veya beyan olarak kabul edilmesi mümkündür.<sup>105</sup>

Onlara göre zâhir ve nas kategorisine giren lafızların manası ilk bakışta anlaşılır olsa da, herhangi bir karîne olmaksızın bu lafızların vaz' edildiği (*mevzu' leh*) anlamlarının dışında başka manalara da kullanılabilir olması, Şâri'in muradından farklı ve ona aykırı bir itikat tehlikesine yol açacaktır. Böyle bir tehlikeden dolayı, Semerkant Hanefileri herhangi bir tayinde bulunmaksızın (*tevakkuf*) zâhir ve nasla murat edilen ne ise onların hak olduğuna inanmanın gerekli olduğu ve bunların vaz' edildiği anlamlarıyla amel edilmesinin vacip olduğu fikrini benimser. Herhangi bir tayin yapılmadığı için de daha sonra gelen ziyâdenin beyan yoluyla nassa ilavesi durumunda zikredilen sakıncalar ortaya çıkmayacaktır.<sup>106</sup> Görüldüğü üzere Semerkant meşâyihî itikat ve amel sahasını birbirinden ayırarak her biri için farklı tavır geliştirmiştir.

Semerkant Hanefileri lafızların delâletinin kat'ılığı meselesinde tevakkuf görüşünü benimsediği gibi haricî bir karine bulunmadığında ziyâde ile nas arasındaki ilişkinin aynı anda nesih veya beyan olarak kabul edilmesinin mümkün olduğu durumda da aynı tavrı sürdürmektedir. Nitekim Semerkandî ve Lâmişî'nin belirttiğine göre, Mâtürîdî ziyâdenin nesih ve beyan olarak kabul edilebileceğini, her ikisinin de kabul edilmesinin mümkün olduğu durumda, delil olmadan bu ikisinden hiçbirine hamledilemeyeceği fikrini benimser.<sup>107</sup>

## II. NAS ÜZERİNE ZİYÂDE MESELESİNİN FURÛ-I FIKHA ETKİLERİ

Nas üzerine ziyâde meselesinin furû-i fıkha yansımalarına geçmeden önce, Hanefîlere göre ziyâdenin sadece mevcut bir hükme yeni bir şey ekleme suretinde olmadığını, daha önce sabit olan nassın hükmüne sonradan noksanlık getiren şeylerinde de bu kapsamda değerlendirildiğini ifade etmemiz gerekir.<sup>108</sup> Abdest

sakınca görmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü'l-tevhîd*, s. 341-342; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I, 491; II, 120; III, 432; VI, 96; VIII, 224; IX, 563; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 363-365; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, 124.

105 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 725. "وقال شيخنا أبو منصور الماتريدي رحم الله إنه يجوز أن يكون بطريق البيان "وقال "ويجوز بطريق النسخ. ولا يحمل على أحدهما إلا بدليل على ما ذكرنا"؛ الشبخ أبو منصور الماتريدي رحم الله جاز بيانا وجاز نسخا فلا يحمل على أحدهما من غير دليل

106 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 360; Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 68-70, 168-169, 177, 187, 189, 191.

107 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 725; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, s. 175. Ayrıca bkz. Sarıtaş, *Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlar*, s. 191.

108 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 240; II, 279-282.

ve gusülde niyet, tavafta taharet, namazda fatiha, rukû ile secdede ta'dil-i erkân ve zinada sopa (celde) cezasına sürgün ilavesi gibi örnekler nassın hükmüne ilâve hüküm getiren ziyâdeye; kocası ölen kadınların iddet süresini belirten âyetler arasındaki ilişki ile bir şahit ve yeminle hüküm meselesi de nassa noksanlık getiren ziyâdeye örnek olarak verilmektedir. Kocası ölen kadınların iddet süresi, ilk nazil olan âyette bir yıl olarak ifade edilmiş<sup>109</sup> sonra gelen âyette ise bu sürenin dört ay on gün olduğu zikredilmiştir.<sup>110</sup> Hanefilere göre iddetle ilgili sonra gelen âyet, önceki âyetin hükmüne yeni bir şey ilave ettiği için bu durum nas üzerine ziyâde, dolayısıyla da nesihtir.<sup>111</sup> Şahitlikle ilgili olarak, iki erkek veya bir erkek iki kadının tanık gösterilmesini ifade eden âyet ile bir şahit ve yeminle hüküm vermenin geçerli olacağını ifade eden hadis arasındaki ilişki de bu türdendir. Bu hadis, ilgili âyetin hükmüne aykırıdır. Hanefilere göre bu da nas üzerine ziyâde yoluyla nesihtir.<sup>112</sup> Ancak Yargı'nın da ifadesiyle, her iki örnekteki ziyâde, reel bir ziyâde olmaktan çok nassın hükmüne noksanlık getiren bir ziyâdedir.<sup>113</sup> Hanefilere göre bu tür ziyâdeler ile zina suçunda sopa (celde) cezasına sürgün ekleme suretindeki ziyâde arasında herhangi bir fark yoktur, her iki durum da nas üzerine ziyâde olarak değerlendirilir.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Hanefiler'in çoğunluğuna göre nassa ziyâde nesih sayıldığı için sübût ve delâlet yönünden kat'iyet ifade eden bir nassa, kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî olan bir delil ile ek bir hüküm getirilemez; fakat mütevâtir ya da meşhur sünnetle ziyâde yapılması câizdir. Mest üzerine mesh ile yemin keffâretinde orucun peşpeşe tutulması meşhur sünnet ile nassa yapılan ziyâdelere örnek olarak verilebilir.<sup>114</sup>

Hanefiler, haber-i vâhid ve kıyas ile nassın hükmüne yapılacak bir ziyâdenin söz konusu nassı neshetme anlamına geleceği ve bunun da câiz olmadığı gerekçesiyle bazı rivâyetlerle amel etmeyi reddetmektedirler. Ancak bu durumu, hadisin tamamen amelden düşürülerek terkedilmesi şeklinde anlamak doğru değildir.<sup>115</sup> Mesela, Hanefiler haber-i vâhidle sabit olan abdest ve gusülde niyet edil-

109 Bakara, 2/240. "İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler."

110 Bakara, 2/234. "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına dört ay on gün beklerler."

111 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 279-282.

112 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 240; II, 279.

113 Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 262-264.

114 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 67; Serahsî, *el-Mebisût*, I, 98; III, 75; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 7; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 23.

115 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 291-293 Apaydın, *Manevî Inkıta*, s. 162.

mesi hükmünü, nassa ziyâde sayarak farz kabul etmemişler, ancak sünnet kabul etmek suretiyle tamamen amelden düşürmediklerini de göstermişlerdir.<sup>116</sup> Aynı şekilde namazda Fatihânın tayini, ta'dîl-i erkânın gerekliliği gibi konularla ilgili hükümleri farz değil de vacip sayarak, haber-i vâhidleri tamamen ihmal etmeyip bağlayıcılık açısından bir alt dereceye (vâcib) çektiklerini, böylece onlarla amel ettiklerini göstermişlerdir. Bununla birlikte, kimi zaman Hanefî usûlcülerin nassa ziyâde sayarak bazı hadisleri tamamen terk edip amel etmedikleri<sup>117</sup>; kimi zaman da hadiste geçen ilâve bir şartı nassa ziyâde sayarak kabul etmeme şeklinde bazı hadisleri<sup>118</sup> amelden düşürdükleri vakidir.<sup>119</sup>

Bu bilgilendirmelerden sonra nas üzerine ziyâde meselesinin fûrû-i fıkha etkilerini bazı örneklerden hareketle ele alabiliriz.

### 1. Rukû ve Secdede Ta'dîl-i erkân

Hanefîlerden Ebû Yusuf ile İmam Şâfiî'ye göre rukû ve secdede ta'dîl-i erkân namazın rükünlerinden yani farzlarından olduğu için bir kimse hakkıyla bu şartı yerine getirmese namazını iade etmesi gerekir.<sup>120</sup>

Hanefîlerden Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre ise ta'dîl-i erkân namazın rükünlerinden değildir.<sup>121</sup> Çünkü Kur'an-ı Kerim'de "*rukû edenlerle beraber rukû edin*"<sup>122</sup> şeklindeki âyetin lafzı mutlak olarak geçmektedir. Bu âyette geçen rukû kelimesi, namazdaki eğilme olup farziyeti âyetle sabittir. Bu yüzden tadil-i erkâna riâyet etmeyi bildiren haberin<sup>123</sup> hükmüyle âyetin hükmüne ta'dîl şartı ilave edilemez. Çünkü haber-i vâhide dayanarak Kur'an-ı Kerim'in

116 Şimşek, "Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 126.

117 Bir şahit ve bir yeminle hüküm verme, celde cezasına ilâve sürgün cezası verme ve erkeğin avret mahalline dokunmasıyla abdestin bozacağı anlatan bazı hadisler buna örneklerdir.

118 Nikâhta velinin izninin şart koşulması, abdestte uzuvların peş peşe (muvâlât) ve sırayla (tertib) yıkanmasının şart koşulması gibi hükümler buna örnek olarak verilebilir.

119 Şimşek, "Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", s. 126.

120 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 188-189.

121 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 189.

122 Bakara, 2/43

123 Hz. Peygamber (s.a.v) mescitte oturuyordu. Bu esnada bir adam mescide girdi ve namaz kıldı. Hz. Peygamber (s.a.v) ona izledi ve sonrasında şu ifadeleri söyledi: "*Namaza durduğun vakit tekbirini al. Eğer ezberinde varsa Kur'an'dan bir şeyler oku. Eğer yoksa Allah'a hamd et, tekbir ve tehlil getir. Sonra itminan bulacak şekilde rukû et, sonra itidal buluncaya (bedenin tamamen doğruluncaya) kadar doğrul, sonra itminan bulacak şekilde (azaların yerleşinceye kadar) secde et, sonra itminan bulacak şekilde otur. Bunu yaparsan namazın tamam olur. Eğer bunları eksik yaparsan namazından eksiltmiş olursun.*" Bkz. Tahavî, *Şerhü Meânîl-âsâr*, I, 232

hükmüne ilâve yapmak câiz değildir. Eğer bu habere dayanarak âyetin hükmüne “ta’dil-i erkân” eklenirse, Kur’anın rükû âyetindeki mücerret eğilme emri, “eğilme + tadil-i erkân” ikilisine dönüşür ki Hanefilere göre nas üzerine yapılan bu ilâve/ziyâde nesihdir.<sup>124</sup> Çünkü söz konusu âyet mutlak manada “rükû edin” derken; rükûnun yeterli olmayacağını, bunun yanında tadil-i erkânın da gerekli olduğunu bildiren hadis ilk cümlelerin mutlak hükmünü kaldırıp (nesih) nihai hükmü başka bir yöne tevcih etmektedir. Bununla birlikte Hanefi fakihlerinden Şâşi (ö. 344/955) Kur’anın hükmünü değişikliğe uğratmayacak şekilde her ikisiyle de amale edilmesinin mümkün olabileceğini ifade etmiştir.<sup>125</sup> Buna göre Hanefiler, böyle bir ziyâdenin nesih olacağı gerekçesiyle ta’dil hükmünü âyete ilave etmemişler; ancak bu haberi tamamen ihmal etmeyip bağlayıcılık açısından farziyyetten bir derece aşağı derecede olan vücûbiyete (vâcib) çekerek amele konu etmiş ve aradaki nas ve ziyâde ilişkisini kaldırmış olurlar. Bu durumda namazdaki eğilme Kur’anın hükmü ile farz, ta’dil-i erkân da haber-i vâhidin hükmüyle vacip olmuştur.

## 2. Abdest ve Gusülde Niyet

Şâfiiler, “*Ameller ancak niyetlere göredir.*” hadisinden hareketle abdest ve guslün her ikisinde de niyetin farz olduğu görüşünü benimsemiştirler. Çünkü Şâfiiler nas üzerine ziyâdeyi beyan olarak değerlendirdiği için niyetin abdest ve gusülde şart kılınmasında bir sakınca yoktur. Zira bu durum neshi gerektirmemektedir. Onlara göre niyet abdestin farzlarından olduğu için niyetsiz yapılan abdest geçersizdir.<sup>126</sup>

Hanefilere göre ise abdest ve gusülde niyet, farz değildir. Onların bu konudaki delili de abdest âyetidir. Nitekim Allah Teâla Kur’an-ı Kerim’deki bu âyette abdestle ilgili olarak “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp iseniz, temizlenin.*” buyurmaktadır.<sup>127</sup> Söz konusu âyette abdestin farzları (el, yüz, baş ve ayak) açık bir şekilde mutlak olarak belirtilmiştir. Şâfiilerin aksine Hanefiler, bu hadisten hareketle abdest ve gusülde niyeti şart

124 eş-Şâşi, *Usûlü’ş-Şâşi*, s. 22-24; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 81-82; es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 133; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, I, 105; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, I, 52-53; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik şerhü Kenzî’l-Dekâik*, I, 317; Hamdî es-Sâ’idî, *el-Mutlak ve’l-mukayyed*, s. 404.

125 Şâşi, *Usûlü’ş-Şâşi*, s. 24; el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-Mübeddî*, I, 16; ez-Zeylâi, *Tebyînül-hakâik fi Şerhi Kenzî’l-dekâik*, I, 5; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, I, 27.

126 ez-Zencânî, *Tahrîcü’l-fürû’ ale’l-usûl*, s. 51; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, I, 17; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 16; Zeylâi, *Tebyînül-hakâik*, I, 5; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, I, 25-27.

127 Maide, 5/6

koşmanın nas üzerine ziyâde olacağı, bunun da nesih anlamına geleceği görüşündedirler.<sup>128</sup> Çünkü âyetin lafzında niyete delâlet eden herhangi bir ifade yoktur. Burada abdest ve gusülde niyetin şart koşulması nassa ziyâde anlamına gelir ki, Hanefilere göre bu da nesihdir. Nassa ziyâde ise ancak mütevâtir veya meşhûr haber ile olur. Hâlbuki niyet hadisi böyle değildir. Bu sebeple söz konusu hadisten hareketle, “*niyet*” abdestin farzlarını bildiren âyetin hükmüne ilave edilemez. Dolayısıyla Hanefilere göre, sübûtü ve delâleti kat’î olan bir nassa haber-i vâhidle ziyâde hüküm getirilemeyeceği için niyetsiz alınan abdest ve gusül sahihtir. Her ne kadar Hanefiler haber-i vâhidle sabit olan abdest ve gusülde niyet edilmesi hükmünü, nassa ziyâde sayarak farz kabul etmemişlerse de bunu sünnet kabul etmek suretiyle hadisle amel etmişlerdir. Çünkü haber-i vâhid ilmi değil ameli gerektirir.

### 3. Namazda Fatihâ’yı Okuma

Şâfiilere göre, Fâtiha Suresi’nin okunması namazın rükünleridir. Bu yüzden cemaatle namaz kılınırken dahi herkesin Fâtiha suresini bizzat kendisinin okuması gerekir, aksi takdirde kılınan namaz sahih olmaz. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Fâtiha’yı okumayanın namazı yoktur.*”<sup>129</sup> şeklindeki hadisinden hareketle bu hükme ulaşmıştır. Bu konudaki diğer delili de Peygamber Efendimizin her rekâta Fâtiha Sûresini okumasıdır.<sup>130</sup>

Hanefilere göre ise Fâtiha Suresi’nin okunması namazın rükünlerinden değildir. Çünkü Müslümanların namazda kolaylarına gelen şeyleri okuması gerektiği, Kur’an-ı Kerim’de mutlak olarak belirtilmekte ve burada Fâtiha’nın kıraatine dair herhangi bir ifade ya da işaret mevcut değildir.<sup>131</sup> Görüldüğü üzere namazın rükünlerinden biri olan kıraatin farziyeti âyetle sabittir. Bu yüzden Hanefiler, Fâtiha’nın namazda rükün olan kabul edilemeyeceği görüşünü tercih ederler. Zira onlara göre böyle bir şeyin kabulü, “*Kur’andan kolayımıza geleni okuyunuz*”<sup>132</sup> âyetinin hükmüne ziyâde anlamı taşır. Hanefilere göre nassa ziyâde işlemi nesih olarak değerlendirildiği için de böyle bir hadis ile âyetin hükmüne ilâve yapılamaz. Çünkü nassa ziyâde, ancak mütevâtir veya meşhûr haber gibi kat’î delillerle mümkündür. Namazda özellikle Fâtiha’nın okunmasını gerektiğini ifade eden bu

128 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 72; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 9; Zeylaî, *Tebyinül-hakâik*, I, 5; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, I, 25-27; Zencânî, *Tahricü’l-fürû’ ale’l-usûl*, s. 51. Ayrıca bkz. Apaydın, *Manevî Inkıta*, s. 177.

129 Tirmizî, “*Salât*”, 183.

130 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 19; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’*, I, 160; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 50; Zeylaî, *Tebyinül-hakâik*, I, 104-105; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, I, 312.

131 Müzzemmil, 73/20.

132 Müzzemmil, 73/20.

hadis, haber-i vâhid olduğu için de Hanefiler âyetin hükmüne ziyâde yapılamayacağını ifade etmişlerdir.<sup>133</sup> Bununla birlikte Hanefilere göre haber-i vâhid ameli gerektirdiği için namazda Fâtiha suresini okumak vacip olarak tayin edilmiştir.<sup>134</sup> Görüldüğü üzere Hanefiler âyetin hükmüyle çelişmeyecek ve onu tamamlayacak bir tarzda bu hadisle amel edilebileceğini söyleyerek namazda Fâtiha okumanın hükmünü vacip olarak tayin etmişlerdir.<sup>135</sup>

#### 4. Zinada Sopa (Celde) Cezâsına Sürgün İlavesi

Zina eden bekâr erkek ve kadınların her birine ceza olarak yüzer sopa vurulacağı Nur suresinin ikinci âyetinde açıklanmaktadır.<sup>136</sup> İmam Şâfiî Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyet sebebiyle zina suçunu işleyen bekâr kişiye sopa ile birlikte sürgün cezâsının uygulanması gerektiği görüşündedir.<sup>137</sup> Onun bu husustaki delili, asif (işçi) hadisidir. Bu hadiste belirtildiği üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) zina suçunu işleyen kişinin annesine “*Senin oğluna yüz sopa ve sürgün cezâsı vardır*” diyerek bu kişinin cezasını beyan etmiştir.<sup>138</sup>

Hanefiler ise, nas üzerine ziyâde olacağı gerekçesiyle sopa cezasına sürgünün ilâve edilmesini kabul etmemişlerdir. Onların bu konudaki delilleri, “*Zina eden kadının ve erkekten her birine yüz celde vurun*”<sup>139</sup> âyetidir. Allah Teâlâ zina cezası olarak bu âyette yüzer sopa vurulacağını zikretmiş, fakat sürgün hakkında herhangi bir şey bildirmemiştir. Dolayısıyla âyette belirtilen “*celde*” zina cezasının tamamı olup bunun zâhirinde sürgüne delâlet eden herhangi bir ifade de yoktur. Yukarıda zikredilen asif hadisinden hareketle “*celde*” cezâsına ilâve olarak sürgün cezâsı farz (vacip) kılınırsa, sopa cezanın tamamı değil bir kısmı olmuş olur. Bu durum nas üzerine ziyâdedir ve manen nesih anlamına gelir.<sup>140</sup> Böyle bir haberle de ziyâde ve nesih yapılamaz. Çünkü zina suçunu ifade eden bu hadis, haber-i vâhidir.

133 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14-19; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 111-112; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 160; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 50; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 56; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, I, 104-105; el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, II, 211; Apaydın, “*Haber-i Vâhid*”, XIV, 362.

134 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14-19; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 111-112.

135 Apaydın, Yunus, “*Haber-i Vâhid*”, XIV, 362.

136 Nur, 24/2

137 Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, s. 51; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 39; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 343; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, III, 173-174.

138 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44.

139 Nur, 24/2.

140 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 83; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 86; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, III, 174; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, V, 11; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, s. 51.

Hanefilere göre âyetin hükmüne sürgün cezasını ilâve etmek, nassa ziyâde olacağı için caiz değildir. Ancak bu durum Hanefilerin söz konusu hadisi ihmal edip tamamen amelden düşürdüğü anlamına gelmemektedir. Her ne kadar onlar sürgün cezasının had olarak değerlendirilemeyeceği görüşünü benimsemeseler de, bunun tazir cezası olarak uygulanabileceği fikrini benimsemiştirler.<sup>141</sup> Nitekim Hanefî fakihleri devlet başkanının bir maslahat görmesi durumunda sürgün cezasının tazir olarak verilebileceğini, bu durumda ise sürgünün bir had cezası olmadığını belirtirler. Böylelikle haber-i vâhid türündeki bu hadisleri tamamen ihmal etmeyen Hanefiler, âyetin hükmüyle çelişmeyecek tarzda bunlarla amel edilebileceğini de göstermişlerdir.

Görüldüğü üzere, haber-i vâhid türündeki bu hadis sebebiyle âyette belirtilen zina cezasının (had) kapsamına sürgün şeklinde ek bir müeyyidenin konulup konulamayacağı ihtilafa yol açmıştır. Hanefiler, âyetin hükmüne sürgün cezasını ilâve etmenin nas üzerine ziyâde olduğu ve bunun da haber-i vâhid gibi zannî bir delil ile olamayacağı görüşünü benimserken; Şafilere nassa ziyâdeyi nesih olarak görmedikleri için sürgün cezasını âyetin hükmüne eklemeye bir sakınca görmemektedirler.

## 5. Bir Şâhit ve Yeminle Hüküm

İnsanlar arasında şahitlikle hüküm verilebilmesi için gerekli olan sayı, Bakara suresinin ikinci âyetinde beyan edilmektedir.<sup>142</sup> Burada açıkça belirtildiğine göre, şahitlik iki erkek veya bir erkek iki kadının tanıklığıyla gerçekleşmektedir. Ancak İmam Şâfiî, bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen bazı rivâyetlere dayanarak özellikle mâlî konularda bir şâhit ve yemin ile de hüküm verilebileceği görüşünü benimsemiştir.<sup>143</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre ise hiçbir hususta bir şâhit ve yemin ile hüküm verilemez.<sup>144</sup> Çünkü söz konusu rivâyetler, "...içinizden iki erkek şahit tutun, iki erkek bulunamazsa o zaman doğruluklarından emin olduğunuz bir erkek ile iki kadının

141 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 44-45; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 39; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 344; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 86-87; Zeylâi, *Tebyînül-hakâik*, III, 174; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, V, 11; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 248.

142 Bakara, 2/282

143 Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, I, 239; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, s. 52; Tahavî, *Şerhü Meânîl-âsâr*, IV, 144; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 3; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 17; el-Beyzâvî, *el-Gayetü'l-kusvâ*, I, 216.

144 Tahavî, *el-Muhtasar*, 333; Tahavî, *Şerhü Meânîl-âsâr*, IV, 148.



şahitliğini alın...” mealindeki âyetin muktezasına aykırıdır.<sup>145</sup> Allah Teâlâ bu âyette şâhitlerin sayısını açıkça belirtmiş ve konuyla ilgili başka bir ihtimalden söz etmemiştir. Hal böyle iken, Hanefiler göre bir şâhit ve yemin ile hüküm vermeyi üçüncü bir yol olarak kabul etmek nas üzerine ziyâde, dolayısıyla da nesih anlamına geleceği için böyle haberler ile âyetin hükmüne ilâve yapmak caiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber’in (s.a.v), bir şâhit ve yemin ile hükmettiğini belirten bu rivâyetler haber-i vâhid türündendir. Dolayısıyla sübûtu ve delâleti kat’î olan bu âyetin haber-i vâhidle neshi câiz değildir.<sup>146</sup> Zikredilen gerekçeler sebebiyle, Hanefiler söz konusu haberlerin mezkûr âyete aykırı olduğunu ileri sürerek bunlarla amel etmemişlerdir.<sup>147</sup>

Dikkat edilecek olursa, bu meseledeki ziyâde gerçek anlamda bir ziyâde olmaktan çok nassın hükmüne noksanlık getiren bir ziyadedir. Yukarıda görüldüğü üzere, söz konusu âyette şahitlerin sayısı iki erkek veya bir erkek iki kadın olarak açıklanırken, Şâfiîlerin benimseyerek amel ettiği hadiste ise bir şâhit ve yemin ile hüküm verilebileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla burada gerçek bir anlamda bir ziyâde değil, şahitlerin sayısının azaltılması şeklinde bir noksanlık söz konusudur. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, Hanefilere bu tür ziyâdeler ile diğerleri arasında herhangi bir fark görmemişler ve her iki durumu da nas üzerine ziyâde olarak değerlendirmişlerdir.

## 6. Kefaretlerde Âzâd Edilecek Kölenin Mümin Olması Şartı

Kur’an-ı Kerim’de hükümleri aynı, ancak konuları farklı olan mutlak ve mukayyet lafızların aradaki benzerlikten hareketle birbirlerine hamledilip hamledilmeyeceği ya da bir hükümdeki mukayyet ifadenin kıyas yoluyla mutlak olana ilâve edilip edilemeyeceği fıkıh usulünde tartışmalıdır. Örneğin Kur’an-ı Kerim’de Nisa suresinin 92. âyetinde bir mü’mini hatâen öldüren kişinin keffaret olarak mü’min bir köle âzâd etmesi gerektiği ifade edilirken,<sup>148</sup> Mücâdele suresinin 3. âyetinde ise zıhar yapan kişinin keffaret olarak bir köle âzâd etmesi gerektiği mutlak olarak belirtilmiş,<sup>149</sup> Görüldüğü üzere zıhar keffaretinde âzâd edilecek kölede herhangi

145 Bakara, 2/282.

146 Basrî, *el-Mu’temed*, I, 145; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 365; Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, I, 240; II, 279-282; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 111, Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 17; Zencânî, *Tahricü’l-fürû’ ale’l-usûl*, s. 52.

147 Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 365-366; II, 3.

148 Nisa, 4/92. “...kim bir mü’mini bir hata sonucu öldürürse, o zaman bir mü’min köle azad etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir.”

149 “Kadınlarından zıhar yapıp ayrılmak isteyip de sonra da söylediklerinden dönecek olanların eşleriyle ilişkiye girmeden önce, bir köle âzâd etmeleri gerekir.” Mücâdele, 58/3.

bir vasıf aranmazken, diğer meselede kölenin mü'min olması gerektiği açıkça beyan edilmiştir. Şimdi konuları farklı olan bu iki âyetin hükümleri arasındaki benzerlikten hareketle mukayyet olandaki mü'min köle kaydının kıyas yoluyla mutlak olana hamledilmesi mümkün müdür değil midir?

Şafîilere göre bu âyetlerde mutlak olanın mukayyet olana hamledilmesi mümkün olduğu için zihar keffaretinde âzâd edilecek kölenin de mü'min olması gerekir. Çünkü onların bakış açısına göre zihar keffaretinde mutlak olarak zikredilen kölenin mü'min olma vasfıyla kayıtlanması, mü'min olmayan köleleri âyetin kapsamı dışına çıkaracağı için yapılan bu takyid işlemi tahsis anlamına gelir.<sup>150</sup> Şafîilere göre mutlak lafızlar delâleti zannî olan âm lafızların kapsamında değerlendirildiği ve takyid işlemi de nassa ziyâde ve nesih olarak görülmediği için kıyas yoluyla tahsisin yapılmasında herhangi bir sakınca yoktur.<sup>151</sup> Hanefîlere göre ise zihar keffaretindeki mutlak köle ifadesi, diğer meselede mukayyet olarak zikredilen mü'min köle ifadesine hamledilemez; bunların her ikisiyle ayrı ayrı amel edilmesi gerekir.<sup>152</sup> Çünkü Hanefî fakihleri, takyid işlemi ziyâde olarak değerlendirmiş; söz konusu durumu da nesih olarak gördükleri için sübûtu ve delâleti kat'î olan nassa haber-i vâhid ya da kıyas yoluyla ziyâde yapılamayacağı fikrini benimsemiştirler.<sup>153</sup> Zikredilen bu gerekçeler sebebiyle, Hanefîler zihar keffaretinde âzâd edilecek kölenin hatâen öldüren kişinin keffaretine kıyas edilerek burada mutlak olarak zikredilen kölenin iman vasfıyla takyid edilmesini kabul etmemişlerdir.

## 7. Mest Üzerine Mesh ile Yemin Kefareti Olarak Tutulan Oruçta Peşpeşelik

Yukarıdaki örneklerin tamamında görüldüğü üzere, Hanefî usûlünde sübûtu ve delâleti kat'î olan nassa, haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî olan bir delille ziyâde hüküm getirilemez. Ancak mütevâtîr ya da meşhur haberlerle nassa ziyâde yapılabilir. Nitekim Hanefîler meşhur haberlere dayanarak nas üzerine ziyâdede bulunmuşlardır. Mest üzerine mesh ile yemin keffâretinde orucun peşpeşe tutulması böyledir.

150 Şerhu'l-lüma, I, 420; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, I, 288-294; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, s.156-158.

151 Bâci, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 287; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 4-6, 175; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 144-147; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 105-107; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 712-714; Şerhu'l-lüma, I, 420-421; Şirâzî, *et-Tebîrâ fî usûli'l-fıkh*, s.216, 278; Koca, *Tahsis*, s.156-158.

152 Serahsî, *el-Mebûsât*, VII, 3; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, V, 110; Merginânî, *el-Hidâye*, II, 266-267; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 163; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, III, 6; Aynî, *el-Binâye*, V, 542-543; el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, I, 144; Aynî, *el-Binâye*, I, 571-574; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, IV, 258-259.

153 Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, s. 22, 26; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 289-291; Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, I, 227-238; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 82-84; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 418-421; Koca, *Tahsis*, s.154-156; Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 271-272.

Maide suresinin 6. âyetinde abdestin farzları açık bir şekilde belirtilirken ayakların topuklara kadar yıkanması gerektiği mutlak olarak ifade edilmiş ve burada mest üzerine meshle ilgili herhangi bir konuya ya da ifadeye değinilmemiştir.<sup>154</sup> Hanefiler bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen meşhur haberlere dayanarak mest üzerine meshin caiz olduğu görüşünü benimsemiştirler.<sup>155</sup> Ancak bu görüşün Hanefiler tarafından benimsenmesi, nassa ziyâde anlamı taşır. Çünkü bu konudaki meşhur haberler, ayakların yıkanmasının farzietini bildiren âyetin hükmüne ilâve bir hüküm getirmektedir. Hanefilere göre meşhur haberler ile âyetin neshedilmesi ve onun hükmüne ziyâde yapılması mümkün olduğu için de onlar bu konuda mest üzerine meshin caiz olduğu görüşünü söylemişlerdir.

Hanefî mezhebinde yemin keffareti olarak tutulan orucun peş peşe tutulması şartı da mest üzerine meshin cevazı gibidir. Kur'an-ı Kerim'de yemin keffaretiyle ilgili olarak köle âzat etme, on fakiri doyurma veya giydirme seçeneklerini yerine getirmeyecek olan kişinin keffaret olarak üç gün oruç tutacağı mutlak olarak beyan edilmiş; ancak yemin keffaretlerinin belirtildiği bu âyette, tutulması gereken orucun peş peşe olması gerektiğine dair herhangi bir ifade mevcut değildir.<sup>156</sup> Ancak bir önceki meselede olduğu gibi Hanefiler bu konuda da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen meşhur haberlerden hareketle tutulması gereken bu orucun peş peşe tutulması gerektiği söyleyerek âyetin hükmüne ilâvede bulunmuşlardır.<sup>157</sup> Nitekim Serahsî Kur'an'da mutlak olarak zikredilen bu âyetin hükmüne ilâve edilen peş peşe tutma şartının meşhur habere dayandığını ve yapılan bu ziyâdenin de meşhur haberler ile olabileceğini açıkça ifade etmektedir.<sup>158</sup>

154 Maide, 5/6. "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın). Eğer cünüp iseniz, temizlenin."

155 Bu konudaki haberler tevâtür derecesine yakın olacak şekilde ve kesinlikle olduğu için Hanefî fakihlerinden Kerhî (ö. 340/952) mest üzerine meshin caiz olmadığını söyleyen kişinin küfründen korktuğunu söylemektedir. Çok yaygın olarak bilinen ve neredeyse ashabın tamamı tarafından uygulanan bu mesele, fıkıhın yanı sıra itikâdi alana da taşınmış, hatta söz konusu görüşün benimsenmesi Ehl-i sünnetin temel özelliklerinden birisi olarak görülmüştür. Öyle ki, Ebû Hanîfe mest üzerine mesh etmenin, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olmanın şartlarından biri olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 98; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, I, 7; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 31; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 23; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, I, 45; Bâbertî, *el-Înâye*, I, 144; Aynî, *el-Binâye*, I, 571-574; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, I, 173.

156 Maide, 5/89. "...Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır..."

157 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 292; Serahsî, *el-Mebsût*, III, 75; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, I, 336; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, IV, 315.

158 Serahsî, *el-Mebsût*, III, 75.

## SONUÇ

Görüldüğü üzere nas üzerine ziyâde meselesi, usûlde tartışılan önemli konulardan biridir. Usûldeki asıl kökeni kelâmdaki vaîd-i fussâk meselesine uzanan bu konu, mütekellimîn usûlcüleriyle tartışmalı olmakla birlikte Irak ve Semerkant Hanefî âlimleri arasındaki ihtilafli mevzulardan da biridir. Hanefî mezhebi içerisindeki ihtilafın asıl sebebi, lafızların delâleti hususunda tarafların farklı görüşleri benimsemeleridir.

Irak meşâyihî ile bu usûl geleneğini takip eden Hanefî usûlcüler, âm lafzın umûma delâletinin kat'î olduğu fikrini benimseyip beyanın tehirine cevâz vermezken; Semerkant Hanefîleri bu kat'îlik iddiasına karşı çıkararak beyanın tehirinde bir sakınca görmemiştir. Birinci grupta yer alan Hanefîlere göre, zâhir ve nas kategorisine giren lafızların hükmü kat'îdir. Onların zâhir lafızların delâletinin kat'î olduğu fikrini benimsemesi ve beyanın tehirini reddetmesi, söz konusu nassın daha sonra yapılacak beyana kapalı olmasını gerektirmektedir. Böyle bir durumda ziyâdenin beyan olarak kabul edilmesi, itikâdî ve amelî sahada bir takım problemlere yol açacağı için Irak meşâyihî ile bu geleneği takip eden Hanefî usûlcüler, nas üzerine yapılan ziyâdeyi nesih olarak kabul etmektedirler. Semerkant meşâyihî ise delâletin kat'îliği meselesinde tevakkuf görüşünü benimsediği için onlara göre mezkûr problemler oluşmamakta ve bu durum ziyâde ile nas arasında neshin yanı sıra beyan türünden bir ilişkinin olmasına da imkân tanımaktadır. Haricî bir karine bulunmayıp her ikisinin mümkün olduğu bir durumda da yine tevakkuf görüşünü benimsenmektedirler. Semerkant Hanefî meşâyihî lafızların delaletiyle ilgili herhangi bir tayinde bulunmaksızın (tevakkuf) zahir ve nasla murat edilen ne ise onların hak olduğuna inanmanın gerekli olduğunu, ancak bunların vaz' edildiği anlamlarıyla amel edilmesinin vacip olduğu fikrini benimsemektedir. Görüldüğü üzere Semerkant meşâyihî itikat ve amel sahasını birbirinden ayırarak bu konuda farklı bir tavır geliştirmiştir. Lafızların delaletiyle ilgili herhangi bir tayin yapılmadığı için de ziyâdenin beyan yoluyla nassa ilâvesi durumunda zikredilen sakıncalar ortaya çıkmamaktadır.

Semerkant meşâyihîni istisna edersek, Hanefî usûlcülerin çoğunluğu nas üzerine ziyâdeyi nesih olarak görmektedir. Çünkü nassa ziyâdenin beyan olarak kabul edilmesi, itikâdî ve amelî sahada bir takım problemlere yol açacağı için ziyâdenin nesih olarak izah edilme yolu tercih edilmiştir. Çoğunluğunu Eş'arî kelimcülerin oluşturduğu usûlcülere ise ziyâdenin nesih olmadığı kanaatindeyler. Yukarıda da belirtildiği üzere taraflar arasındaki bu ihtilaf, neshin tanımından kaynaklanmaktadır. Hanefîlerin çoğunluğu neshi "*hükümün müddeti hakkında be-*

yan” olarak tarif ederken, mütekellimîn usûlcülerin çoğunluğu “*sabit bir hükmün kaldırılması*” şeklinde tanımlamaktadırlar.

Hanefiler’in çoğunluğuna göre nassa ziyâde nesih sayıldığı için de sübût yönünden kat’iyet ifade eden bir nassa, kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî olan bir delil ile ilâve hüküm getirilemez. Çünkü ziyâde nesih anlamına geldiği için neshin en azından birbirine eşit kuvvette olan deliller arasında olması gerekir. Hâlbuki nassın sübûtu ve delâleti kat’î, haber-i vâhid ve kıyas ise zannîdir. Bu yüzden de kıyas ve haber-i vâhide dayanarak nassa ziyâde bir hüküm getirmek câiz değildir. Ancak mest üzerine mesh ile yemin keffâretinde orucun peş peşe tutulması örneklerinde görüldüğü üzere meşhur haberlerle nas üzerine ziyâde yapılabilir.

Hanefilere göre haber-i vâhid türündeki hadislerle nassa ziyâde yapılamayacağı doğrudur, ancak bu onların söz konusu hadisleri tamamen amelden düşürerek terk ettikleri anlamına gelmemektedir. Nitekim Hanefiler haber-i vâhid türündeki hadislerin bazılarını tamamen ihmal etmeyerek çeşitli şekillerde amel etmişlerdir. Örneğin abdest ve gusülde niyet edilmesi hükmünü, nassa ziyâde sayarak farz kabul etmemişler, ancak bunu sünnet kabul etmek suretiyle tamamen amelden de düşürmemişlerdir. Aynı şekilde nassa ziyâde olacağı için namazda Fatihâ okumayı ve ta’dîl-i erkânı farz kabul etmemişler, fakat bunları vacip sayarak haber-i vâhidleri tamamen ihmal etmediklerini ve onlarla amel ettiklerini de göstermişlerdir.

## Kaynakça

- Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî. *el-Gâyetü'l-kusvâ*, thk. Ali Muhammed Karadağî, Kahire 1982.
- Abdülaziz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr ‘an usûli Fahrîslâm el-Pezdevî*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- Ali b. Süleyman el-Merdâvî. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. Riyad 1421/2000.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Mektebü'l-İslamiyye, Beyrut 1402.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/391-392, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, “*Haber-i Vâhid*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/352-355, TDV Yayınları, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ‘ Anlayışı”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992): 159-194.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Hukuk Usûlü*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2017.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, t.y.
- Beyzâvî. *el-İbhac fî şerhi'l-minhac*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

- Celâleddin el-Mahallî. *Şerhu'l-varakât*, thk. Hüsâmeddin Mûsâ Affâne, Câmîatü'l-Kudüs, Filistin 1420.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâratu'l-evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmu'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ebû Ali eş-Şâsî, Nizâmuddîn. *Usûlü'ş-Şâsî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Ebû Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u Sadır, Beyrut 1968.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *el-Udde fi usûli'l-fikh*, Riyad 1993.
- Ebu'l-Velîd el-Bâcî. *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Ebü'l-Muzaffer es-Semâni. *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Menhûl fi ta'likâti'l-usûl*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1400.
- \_\_\_\_\_, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Mecâmiu'l-hakâik*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308/1890.
- Hamed b. Hamdi es-Sâ'idî. *el-Mutlak ve'l-mukayyed ve eseruhuma fi ihtîâfi'l-fukahâ*, el-Câmîatu'l-İslâmiye bi'l-Medinetü'l-münevvere, Medine 1428.
- İbn Bedrân, Abdulkadir ed-Dimeşkî. *el-Medhal ilâ Mezhebi Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1401.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut 1980.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah. *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-menâzir*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1423/2002.
- İbn Melek. *Şerhu'l-menâr fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1308.
- İbnü'l-Hâcib. *Müntehâ'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî, *Bahrü'r-râik şerhü Kenzî'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1997.
- \_\_\_\_\_, *el-Varakât*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd, Dâru't-Türâs, Kahire 1397/1977.
- \_\_\_\_\_, *et-Telhis fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Beşâri'l-İslamiyye, Beyrut 1428.
- İzmirî, Mevlânâ Mehmed. *Hâşiyetu'l-İzmirî alâ Mir'ati'l-usûl*, Matbaat-i Amire, İstanbul 1309.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Lâmişî, Ebü'l-Mehâmid. *Kitâb fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-İslâmî'l-Garbi, Beyrut 1995.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmî'ati'l-Mısriyye, İskenderiye, t.y.

- \_\_\_\_\_, *Tevîlâtü Ehlî's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâslûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-Mübtedî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1356.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl Şerhü Mirkâti'l-vusûl*, Dâr-u Sadır, Beyrut 1432/2011.
- Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcu'l-Arus*, Dâr-u Sadır, Beyrut 1966.
- Mustafa b. Şemsuddin Karahisari. *Ahterî Kebîr*, İstanbul 1978.
- Râzî, Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997.
- Sarıbaş, Fadime. *Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Lafız-Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2004.
- Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Âlimlerinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013.
- Selim Has, Şükrü. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (Şubat 2006): 543-564.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimm. *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1372.
- \_\_\_\_\_, *el-Mebsût*, Dâru'l-mârife, Beyrut 1414.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul 1253.
- Sönmez, Tahir. *İslam Hukuku Metodolojisinde Nass Üzerine Ziyâde*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2006.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ebu Hafis Sami b. el-Arabî el-Eserî, Dâru'l-Fazile, Riyad 2000.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009): 103-130.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm. *et-Tebşîra fî-usûli'l-fıkh* thk. Muhammed Hasan Haytû, Dâru'l-fıkr, Dumeşk 1403.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-lüma*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Tâceddin es-Sübkî. *Cem'u'l-cevâmi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Tahavî, Ebu Cafer. *Şerhü Meânîl-âsâr*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- Tufî, Ebû'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987/1407.
- Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- Zencânî, Şehâbeddin. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. nşr. Muhammed Edip Salih, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1398/1978.
- Zeylâî, Osmân b. Alî. *Tebyînül-hakâik fî Şerhi Kenzi'd-dekâik*, , el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, Bulak 1313.





# İSLAM HUKUKU METODOLOJİSİNDE MANTIKÎ KIYASIN DELİL DEĞERİ

Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN\*

**Özet:** Mantık, -kısaca söylemek gerekirse- bilinenlerden bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir. Mantığın ilk dönemden itibaren İslam kültürüne nüfuz etmesiyle beraber istikrâ gibi mantıkî kıyas da İslam düşüncesinde yerini almıştır. Buna uygun olarak bazı fıkıh usulü eserlerinde mantıkî kıyas konusuna değinilmiştir. Akıl yürütme (istidlâl) klasik mantığın bir konusudur. Akıl yürütme tümdengelim (ta'lil), tümevarım (istikrâ) ve temsil (analoji) olmak üzere üçe ayrılır. Kıyas da klasik mantığın temel konularından biridir. Mantıktaki kıyas tümdengelmisel bir yöntemdir ve genel olarak ikisi öncül birisi sonuç olmak üzere üç önermeden meydana gelir. Mantıkî kıyas, öncüllerden mantık kuralları yardımıyla sonuca varma şeklindeki zihin işlemi ve akıl yürütmedir. Fıkıh usulü de genel olarak şer'î delillerden fikhî meseleleri çözüme kavuşturma yöntemidir. Mantıkî kıyas, hükmü Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla belirlenemeyen fikhî meseleleri çözüme kavuşturmak bakımından önemli bir fonksiyona sahiptir. Şöyle ki bu tür fikhî bir problemle karşılaşan ve çözüm arayan fakih her şeyden önce karşılaştığı meseleyi bütün önemli özellikleri ile tespit eder. Daha sonra külliye ait olan hükmü göz önünde bulundurmak suretiyle problemi çözer. Bu çalışmada usulcülerin mantıkî kıyası hukuk metodolojisinde bir yöntem olarak ele alıp almadıkları ve fakihlerin de onu fikhî meseleleri çözümlemede ne ölçüde kullandıkları incelenmektedir. Bu bağlamda çalışmada mantıkî kıyas metodu ele alınmış ve şer'î amelî meselelerin çözümünde nasıl kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Bunun yanında mantıkî kıyas ile fikhî kıyas arasındaki farklar belirtilmiştir. Usulcülerin ortaya koudukları ve şer'î bir hüccet olarak sahiplendikleri mantıkî kıyas metodu için söz konusu edilen problemlere istinaden karşılaştığı eleştirilere de yer verilmiş ve hem fıkıh usulü hem de fıkhî mantıkî kıyas metodunun işleyiş şekli üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İslam Hukuku Metodolojisi, Akıl Yürütme, Tümdengelim, Mantıkî Kıyas, Fikhî Kıyas

## Evidence Value of Logical Comparison in Methodology of Islamic Law

**Abstract:** Logic is, to put it briefly, the activity of acquiring the unknown from the known. As logic penetrated into Islamic culture from the first period syllogism of logic like induction took its place in Islamic thought. Accordingly, the issue of logical comparison is mentioned in some fiqh works. Reasoning is a subject of classical logic. Reasoning is divided into deductive (inductive), induction (stability) and representation (analogy). Comparative is one of the main subjects of classical logic. The comparison in logic is a deductive method and generally consists of three propositions, two of which are predecessors and one consequence. Logical comparison is the process of reasoning and reasoning, which is to come to the conclusion from the premise with the help of logic rules. The fiqh method is generally a method of resolving fiqh issues from sharia evidences. Logical comparison, provision The book has an important function in terms of solving circumcision, jurisprudence and jurisprudence which cannot be determined by comparison. In fact, the faqih who encounters this kind of fiqh problem and seeks a solution first of all determines the problem that he encounters with all his important features. Then he solves the problem by taking into consideration the judgment that belongs to the complex. In this study, it is examined whether the proceduralists consider the logical rationale as a method in legal methodology and to what extent the jurists use it to solve fiqh issues. In this context, the method of logical comparison is discussed and how it is used in the solution of sharia-related issues is emphasized. Besides, the differences between logical comparison and fiqh comparison are indicated. The criticisms faced by the proceduralists in relation to the problems mentioned for the logical comparison method, which they have adopted as a Sharjah force, are also mentioned and both the fiqh method and the method of logical comparison method in fiqh are emphasized.

**Keywords:** Islamic Law, Methodology of Islamic Law, Reasoning, Deductive, Syllogism of Logic, Syllogism of Islamic Law

\* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi, mehmet.selim.aslan@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6758-8203>

## GİRİŞ

Fıkıh, ortaya çıkan fikhî meselelere şer‘î delillere dayanarak çözüm üreten bir ilim dalıdır. Bu kapsamda şer‘î amelî meselelerin çözümünde Kur‘an, sünnet, icmâ ve kıyas gibi delillere başvurulur. Müctehidler hayatın her alanıyla ilgili olan fikhî meselelere sınırlı naslarla çözüm üretmeye çalışırlar. Onlar, hükmü bu delillerle çözülemeyen meselelerin çözüme kavuşturulması noktasında ise akıl yürütme faaliyetine dayanarak fikhî çözümler getirirler. Bu faaliyet sürecinde istidlâl sözcüğü kullanılmaya başlanmıştır. Zira bu sözcük genel olarak Kur‘an, sünnet, icmâ ve kıyas dışı delillerle hükme ulaşma çabası olarak kullanılmıştır. Nitekim bazı fıkıh usulü kitaplarında bir başlık açılarak istidlâlın mahiyeti ve kapsamı üzerinde durulmuştur. Usulcüler istidlâl kelimesine geniş bir içerik yüklemiştir. Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak istidlâl, hükmü nas tarafından belirlenen meseleler dışında kalan konuların çözümünde başvuru olan ıstishâb, istikrâ (tümevarım), iki şeyden az olanını almak, mâniin varlığı ya da yokluğu, hükmü nefyeden delilin bulunması vb. zihnî faaliyetleri içerdiği gibi iktirânî [kıyas],<sup>1</sup> istisnâî [kıyas],<sup>2</sup> kıyasu‘l-aks,<sup>3</sup> gibi mantıkî kıyas türleri de dâhil akıl yürütme faaliyetlerini kapsamaktadır.<sup>4</sup> Daha açık bir tabirle mantıkî kıyas da bir tür istidlâl olarak kabul edilmektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda bazı usulcülerin mantık ilminin metotlarını da fıkıh usulü kapsamına dâhil ettikleri ve bunun

- 1 İstidlâlın kapsamına girdiği belirtilen kıyastan kasıt mantık disiplinindeki kıyastır. Bu bilim dalındaki kıyas, “öncüllerden (kadiyye) oluşan ve doğruluğu teslim edilmesi hâlinde ondan zorunlu olarak başka bir kavlin (netice) meydana geldiği önerme (kavil)” demektir. *İktirânî kıyas*, bir kıyas işleminde neticenin kendisinin veya karşıtının öncüllerde bilkuvve zikredildiği kıyasa denir. Çünkü “Her nebiz müskirdir ve her müskir haramdır. Öyleyse nebiz haramdır,” örneğinde netice olan “nebiz haramdır,” sözü (netice) olduğu gibi öncüllerde bulunmamaktadır. Bk. Mahallî, *el-Bedrü‘t-tâli‘*, II, 342-343.
- 2 İstisnâî kıyas ise, bir kıyas işleminde neticenin kendisinin veya karşıtının öncüllerde bilfiil zikredildiği kıyasa denir. Ayrıca bu kıyas türünde istisna edatı olan “fakat” [lâkin] zikredilir. Mesela “Şayet nebiz müskir ise o haramdır, fakat o müskirdir. Öyleyse o haramdır,” örneğinde “o haramdır,” sözü (netice) bilfiil yer almaktadır. Bu şekilde kurulacak bir kıyas fıkıh usulünde istidlâl terimi kapsamına girmektedir. Bk. Mahallî, *el-Bedrü‘t-tâli‘*, II, 342-343.
- 3 *Kıyasu‘l-aks*, iki meselenin illeti arasında tezat bulunduğundan dolayı bir meseleye verilen hükmün zıddını diğer meseleye verilmesine denir. Mesela; birimiz şehvetini giderirse onda ecir mi olur? sorusunun cevabında Hz. Peygamber’in “*Ne dersiniz, o kimse şehvetini haram yolla giderseydi, ona günah olur mu? Aynı şekilde helal yolla giderdiği zaman da ona sevap olur.*” (Müslim, “Zekât”, 16) sözünde hükümden kasıt günahın sabit olmasıdır. Zıddı ise ecrin sabit olmasıdır. Birincisinin fikhî meselesi şehvetin haram yolla giderilmesi; ikincisinin ise şehvetin helal yolla giderilmesidir. Bu iki mesele şehveti giderme açısından birbirine benzese de biri şehveti haram yolla; diğeri ise helal yolla giderildiği için illetleri farklıdır ve bu yüzden onlara birbirinin zıddı olan hükümler terettüp etmiştir. Bennânî, *Hâşiyetu‘l-Bennânî ‘alâ şerhi‘l-Celâl Şemsuddîn Muhammed el-Mahallî (Mahallî’nin, el-Bedrü‘t-tâli‘i ile birlikte)*, II, 343.
- 4 Bu hususla ilgili bilgi için bk. Sübkî, *Cem‘u‘l-cevâmi‘ fi usûli‘l-fıkıh*, 108. İstidlâl kelimesinin kapsamı ile ilgili gösterdiği değişim hakkında bk. Wael İbn Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, s. 197-198; Ferhat Koca, “İstidlâl”, XXIII, 323-324; Bedri Aslan, “Şâfi‘i Usûlcülere Göre İstidlâl”, s. 122-124.

neticesinde de fakihlerin meseleleri çözüme kavuşturma noktasında bunları birer metot olarak kullandıkları söylenebilir.<sup>5</sup> Böylece onlar, yer yer fikhî meseleleri küllî bir yargı altında değerlendirip hükme bağlamaktadırlar. Mantıkî kıyastaki öncüller doğru ve geçerli olduktan sonra sonuç zorunlu olarak ortaya çıkar ve sonucun yanlış olma ihtimali yoktur. Fakih de öncüllerini şekil ve içerik açısından oluşturduğu mantıkî kıyas sayesinde şer'î amelî meseleleri çözüme kavuşturabilir. Bu konunun usulde tartışılması normal karşılandığı gibi fıkıhta da ona dayanarak meselelerin çözüme kavuşturulması da normal karşılanmalıdır.

Mantıkî kıyas, genel yargılardan hareketle cüz'î meseleleri çözüme kavuşturmak için birçok bilim dalının kullandığı yöntemlerden biridir. Çünkü bilimsel disiplinlerdeki cüz'îlerle ilgili yargı genel kurallardan hareketle de ortaya konmaktadır. Zira insan zihni, genellikle tümel yargılardan başlamakta, bazen de tikel yargılardan hareketle tümele doğru, bazen tikelden tikele doğru bir işlem tarzı göstererek hüküm çıkarmaktadır. Zihnin bilinenlerden bilinmeyenlere ilişkin hüküm elde etmek için gösterdiği bu çabalara akıl yürütme denir.<sup>6</sup>

Bu çalışmamızda fıkıh usulünde istidlâl metodu olarak ele alınan mantıkî kıyası detaylı bir şekilde inceleyeceğiz. Mantıkî kıyasın fıkıh usulünde nasıl ele alındığını ve hangi süreçlerden geçtiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu kapsamda tanımını, tarihsel gelişimini, dayanaklarını, sağladığı bilgiyi, ana hatlarıyla olmak üzere diğer istidlâl yöntemleriyle ilişkisini ve fıkıhta kullanıldığı yerleri irdeleyeceğiz. Özetle söylemek gerekirse mantıkî kıyas yönteminin fıkıhtaki yeri, işlevi ve değeri üzerinde duracağız ve usulcüler ile fakihlerin onu nasıl ele aldıklarını açıklığa kavuşturacağız. Öncelikle kıyasın mantıkta ve fıkıh usulünde kullanım şekillerine değinmekte yarar vardır. Bu çalışmadan amacımız, fıkıh usulünde mantıkî kıyasın delil değeri olduğu için, kıyasın çeşitlerini ve şartlarını genel olarak ele alacak ve bu yüzden konumuzun anlaşılmasını sağlayacak miktarda yapısını inceleyecek ve usulcü ile fakihlerin yaklaşımlarını ortaya koyacağız.

5 Fıkıh usulü ile mantık arasındaki ilişkinin fıkıh usulünün tanım nazariyesini ve farklı akıl yürütme biçimlerinde temel ilkelerini mantık ilminden almasından kaynaklandığı belirtilmektedir. Özellikle Mutezililer fıkıh usulüne bir takım mantık terimlerini sokmuşlardır. Bunlarla mücadele eden Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, Bâkılânî, Cüveynî gibi kelimacılar, imanla ilgili meselelerde mantıksal delillendirme cihetine gitmişlerdir. Gazzâlî, el-Müstasfâ aldî eserinin mukaddimesinde mantık ilmini inceleme konusu yapmasıyla fıkıh usulü ile mantık arasındaki ilişkiyi daha da açık bir şekilde dile getirmiştir. Bk Gazzâlî, Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 30. Hatta Gazzâlî'den sonra mantık ilminin fıkıh usulü eserlerinin hem içeriğine hem de sistematığına etki ettiği belirtilir. Fıkıh usulünün mantıkla ilişkisi hakkında bk. Ferhat Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", s. 260.

6 Hüseyin Çaldak, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi", s. 236.

## 1. MANTIKÎ KIYASIN MAHİYETİ

Kıyas, sözlükte miktar, bir şeyi başka bir şeye göre ölçmek gibi anlamlara gelir.<sup>7</sup> Mantık ilminde kıyas, “Önermelerden meydana gelmiş bir delildir ki; bu önermeler doğru kabul edilirse ondan bizzat zorunlu olarak başka bir önerme lazım gelir.”<sup>8</sup> şeklinde tarif edilir. Buna göre bu kıyas türünün, küllîye bakarak cüz’ileri hakkında bilgi sahibi olmayı sağladığı söylenebilir. Burada genel prensibi cüz’ilerine teşmil etme şeklinde bir akıl yürütme faaliyeti ve teoriden cüz’î meselelere giden bir çıkarım vardır. Bu yöntemle doğru öncüllerden hareket ettiğimizde, çıkarım kurallarını doğru bir şekilde uygulama şartıyla, zorunlu olarak doğru sonuca ulaşırız. Mantikî kıyasta öncüller doğru ise sonuç da mutlaka doğrudur; öncüllerden biri yanlışsa sonuç kesinlikle yanlış olur. Öncüler doğru olur, fakat sonuç yanlışsa bu durumda çıkarım geçersizdir.<sup>9</sup>

Mantikî kıyasın yüklemli (iktirânî), bitişik şartlı (şartî muttasıl), ayrışık şartlı (şartî munfasıl) ve hulfî kıyas<sup>10</sup> şeklinde birçok çeşidi bulunur.<sup>11</sup> Ancak bu çeşitlerin tamamı konumuz kapsamında yer almadığı için onlardan bahsetmeyeceğiz.

Mantıkta kıyasın birinci şekil, ikinci şekil, üçüncü şekil ve dördüncü şekil olmak üzere dört şekli olduğu belirtilir.<sup>12</sup> Konumuz ayrıntılı olarak mantikî kıyası ele almak olmadığı için sadece kıyasın birinci şekline kısaca değineceğiz. Birinci şekilde orta terim (hadd-i evsat) büyük önermede konu (mevzû‘), küçük önermede yüklem (mahmûl) olarak bulunur. Orta terim sonuçta yer almaz. Bu şekilde küçük önerme olumlu; büyük önerme de tümel olmalıdır.<sup>13</sup> Mesela;

7 İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VI, 187.

8 Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilm fi’l-mantik*, s. 111. Mantık, “Uyulması hâlinde zihni hatalardan koruyan kanuni bir alettir.” şeklinde de tanımlanır. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 4.

9 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 137.

10 Hulfî kıyas, iktirânî ile şartlı kıyasın birleşmesinden oluşan bir kıyastır. Elbâhüseyin, *Turuku’l-istidlâl ve mukaddimâtuhâ ‘inde’l-menâtika ve’l-usûliyyîn*, s. 269.

11 Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilm fi’l-mantik*, s. 111-112, 137, 142, 146.

12 Kıyasın dört şekle ayrılmasındaki temel etken orta terimin kıyastaki konumudur. Zira kıyas orta terim, büyük öncülde özne, küçük öncülde yüklem ise birinci şekil; her iki öncülde yüklem ise ikinci şekil; her iki öncülde özne ise üçüncü şekil; büyük öncülde yüklem küçük öncülde özne ise dördüncü şekildir. Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilm fi’l-mantik*, s. 111; Öner, *Klasik Mantık*, s. 113-114.

13 Bk. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 155-156; Öner, *Klasik Mantık*, s. 108.

Her insan ölümlüdür,

Sokrates de insandır,

O halde Sokrates ölümlüdür.<sup>14</sup>

Örneğe dikkat edildiğinde orta terim olan “insan” büyük önermede konu, küçük önermede ise yüklemidir. Mantıkî kıyasta büyük terimle küçük terim arasındaki ilişkiyi orta terim sağlar.<sup>15</sup> Kıyasın ilk iki önermesi bilinince netice zorunlu bir şekilde meydana gelir. Yani neticenin mantıkî kıyastan anlaşılması zorunludur.<sup>16</sup>

Mantıkçılar kıyas için birtakım kuralları öngörürler. Bu kurallara kısaca değinmekte yarar vardır:

1. Her kıyasta büyük, küçük ve orta denem üç terim bulunmalıdır.
2. Orta terim her iki öncülde de tikel olmamalıdır.
3. Orta terim sonuçta bulunmamalıdır.
4. Sonuç her zaman öncüllerin en zayıfına bağlıdır.
5. Sonucun kapsamı büyük ve küçük terimlerin kapsamından daha kapsamlı olamaz.
6. İki olumsuz öncülde sonuç çıkmaz.
7. İki tikel öncülde sonuç çıkmaz.
8. Olumlu öncüllerden olumsuz sonuç çıkmaz.<sup>17</sup>

Mantıkî kıyasta söz ve önermeler, kendisinden mantıkî bir zorunlulukla sonuç (netice / matlûb) denem bir önermenin çıkacağı şekilde bir araya getirilir ve düzenlenir. Nitekim öncüllerle sonuç arasında zorunlu bir ilişki göze çarpar. Mantıkî kıyas “büyük önerme”, “küçük önerme” ve bu iki önermeden çıkan ve

14 Mantıkî kıyasın şartlarına kısa olmak kaydıyla değinmekte fayda vardır: Mantıkî bir kıyasta üç terim bulunmalı, hadd-i evsat denem orta terim her iki öncülde de tikel olmamalı, orta terim netice denem sonuçta yer almamalı, ayrıca sonuçta bulunan terimlerin kapsamı öncüllerdeki terimlerin kapsamını aşmamalıdır. Bu şartların yanında önermelerde şunların da bulunması gerekir: Her iki önerme de olumsuz veya tikel olmamalıdır. Zira iki olumsuz ve iki tikel önermeden sonuç çıkmaz. Bunun yanında iki olumlu önermeden olumsuz bir sonuç çıkmaz. Ayrıca sonuç her zaman öncüllerden zayıf olanına tabidir. Örneğin önermelerinden biri olumsuz olan kıyastan elde edilecek olan sonuç da olumsuz olur. Yine önermelerinden biri tikel olan kıyasın doğuracağı netice tikel olur. Bu konuda bk. Çaldak, “Kıyas’ın Mantıkî ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi”, s. 260.

15 Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm fi'l-mantik*, s. 114.

16 Bu husus hakkında bk. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138-140.

17 Öner, *Klasik Mantık*, s. 109-10.

“sonuç” denen üç önermeden meydana gelir. İlk iki önerme, yani “büyük önerme” ile “küçük önerme” bilinince üçüncü önerme, yani “sonuç” zorunlu bir şekilde meydana gelir. Bu çıkarım tarzını göz önünde bulundurduğumuzda mantıkî kıyasın geçerli bir çıkarım şekli ve doğru bir düşünme ve akıl yürütme biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca “Her insan ölümlüdür.” küllî olan bir önermeden “O halde Sokrates de ölümlüdür.” gibi cüz’î bir önermenin elde edilmesinden de mantıkî kıyasın küllîden cüz’îye doğru bir akıl yürütme faaliyeti olduğu neticesine varmaktayız. Buradan hareketle mantıkî kıyasın bir tür tümdengelim olduğu söylenmiştir.<sup>18</sup> Zira yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere küllîden cüz’îye, yani genelden özele doğru bir intikal söz konusudur. Başka bir anlatımla cüz’înin hükmü küllîden elde edilmektedir.

Mantık kitaplarında şu yapılar da örnek olarak gösterilmektedir:

Âlem değişkendir.

Her değişken sonradan değildir.

O halde âlem sonradan değildir.

Bu örnekte de “âlemin mutagayyir olması” ve “mutagayyirin hâdis olması” önermeleri doğru kabul edilince “âlemin hâdis olması” neticesi zorunlu olarak kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>19</sup>

Yukarıda geçtiği üzere mantıkî kıyas, küllî bir yargıdan cüz’î bir yargıya doğru yapılan akıl yürütme faaliyetidir. Bu hususta fikhî bir meseleye dair şu örnek verilebilir:

Her sarhoş edici haramdır,

Nebiz sarhoş edicidir,

O halde nebiz haramdır.

Mantıkî kıyas, doğru olan ya da doğru kabul edilen önermelerden zorunlu olarak sonuç denen bir önermeyi ortaya çıkarır. Yukarıda geçtiği üzere ilk önermeler, yani öncüller doğru ise sonuç da mantıksal bir zorunlulukla doğrudur. Burada bilinenden yola çıkarak bilinmeyenlerin hükmüne varılır. Bu örnekte bulunan önermeler, her sarhoş edici maddenin haram ve nebizin de sarhoş edici

18 Bk. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 137. Kıyasın tümdengelim bir türü mü olduğu ya da onunla aynı olduğu konusu için bk. Nasih Ece, “Aristoteles ve Fârâbî’nin Kıyas Tanımları Üzerine İbn Bâcce ve İbn Rüşd’ün Çözümlemeleri”, s. 251.

19 Öner, *Klasik Mantık*, s. 105.

olmasıdır. Bu bilinen önermelerden hareketle şüpheli görünen veya bilinmeyen “nebizin haram” olduğu sonucu elde edilir. Bir başka ifade ile bütün sarhoş edici maddelerin haram oldukları doğruysa nebiz de sarhoş edici bir madde olduğuna göre onun da haram olması gerekir. Buradan hareketle mantıkî kıyasın, fikhî meselelerin çözümüne daha sistematik bir yaklaşım getiren akıl yürütme biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

Şer’î ameli meselelerin çözüme kavuşturulmasında başvurulacak mantıkî kıyasta öncüllerin formel açıdan geçerli olmasına dikkat edileceği gibi içerik bakımından da sonuç önermesine uygun öncüllerin seçilmesi gerekir. Çünkü doğruluğu bilinen öncüllerden kıyas kuralları yardımıyla geçerli ve doğru sonuçlar elde edilebilir. Hatta doğruluğu ittifakla kabul edilen ve öncül olarak kullanılabilen önermelerden elde edilecek sonucun fikir birliği ile kabul edileceğini söyleyebiliriz. Öncüllerden geçerli ve doğru bir sonucun elde edilmesi, öncüllerin doğruluğunun kabul edilmesinden ileri gelir. Ayrıca orta terimle öncüller arasında bağ kurulmalıdır. Bu bağ işlem-kaplam, cins-tür gibi özellikler dikkate alınarak belirlenir. Dolayısıyla bu hususlar göz önünde bulundurularak öncüller bir sonuç önermesi için bir araya getirilmelidir. Mesela; nebizin niçin haram olduğunu açıklamak istediğimizde, öncelikle öncül olarak bütün sarhoş edici maddelerin haram olduğunu kabul etmemiz gerekir. Şöyle ki; bütün sarhoş edici maddeler haramsa ve nebiz de bir sarhoş edici madde ise, bu durumda nebizin haram olduğu zorunlu olarak ortaya çıkar ve böylece nebizin niçin haram olduğu, mantıkî kıyas yoluyla temellendirilmiş olur. Bu örneğe dikkat ettiğimizde, sonuç önermesi ile öncüller arasında geçerli bir bağın kurulduğunu görebiliyoruz. Bu bağı kurarken özellikle mantıkî kıyas kalıplarını dikkate almakla birlikte öncüllerle sonuç arasında kurulacak bağın sadece mantıkî kıyas kalıpları vasıtasıyla belirlendiğini söylemek doğru değildir. Çünkü sonuç ve öncül önermeleri arasında ayrıca nedensel bir bağ da mevcut olmalıdır. Bu bakımdan, öncüller ile sonuç arasında kurulacak bir ilişkide nedensel bir bağın bulunması, yani öncüllerin sonuç önermesinin sebebi olması gerekir.

Malum olduğu üzere mantıkî kıyas akıl yürütme faaliyetlerinden biridir. Akıl yürütme ise, kanıtlayan-kanıtlanan şeklinde aralarında ilişki kurabileceğimiz önermelerde söz konusu olur. Bu hususu yukarıdaki örnek üzerinde gösterecek olursak, “Her sarhoş edici haramdır.” önermesi ile “Nebiz haramdır.” önermesi arasında bir kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisini görebiliyor ve nebizin haram olmasının kanıtını, bütün sarhoş edicilerin haram olması olarak gösterebiliyoruz. Zira bu iki önermede ortak terimler (sarhoş edici ve haram) vardır. Bu kıyasta bütün

sarhoş edici maddelerin haram olduğu bilinmektedir ve dolayısıyla benzer hükmün onun kapsamında bulunan her sarhoş edici madde (nebîz) için de geçerli olması gerekir. Buradaki kanıtlamayı her iki önermedeki ortak terim vasıtasıyla kurduğumuz ortadadır.

Akıl yürütme, birçok alanda kullanılarak çeşitli meselelere çözümler üretilmesine yardımcı olmaktadır. Hatta insan, gündelik hayatta karşılaştığı problemleri çözmek için hem mantıkî kıyası, yani küllinin özelliklerini inceleyerek cüz'îye dair bilgileri edinmek hem istikrâyı, yani cüz'înin özelliklerini inceleyerek küllîye dair bilgileri elde etmek hem de fikhî kıyası, yani cüz'îye ait bir yargıyı benzer başka bir cüz'îye aktarmak yöntemlerine ve mantıksal düşünce süreçlerine ihtiyaç duyar. Mantıkta da tümdengelim, tümevarım (istikrâ) ve temsil (analoji) olmak üzere üç akıl yürütme yöntemi bulunur. Kıyas tümdengelimsel bir yöntem olup mantığın temel konularındandır. Dolayısıyla mantıkî kıyasın daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını düşündüğümüz için onun istikrâ ve temsil gibi diğer akıl yürütme yöntemleriyle olan ilişkisine de çalışmanın çerçevesini aşmadan değinmekte fayda vardır. Yukarıda geçtiği üzere mantıkî kıyas, külliden hareketle cüz'î hakkındaki hükme ulaşma yöntemidir. Mantık literatüründe buna tümdengelim / dedüksiyon / ta'lîl denir. Mantıkî kıyas, genel bir önermeden cüz'î bir önermeye geçiş suretiyle yapılan akıl yürütmedir (istidlâl).<sup>20</sup> Kıyasta “bütün için doğru olan, cüz'îleri için de doğrudur.” prensibinden hareketle küllîden cüz'îye doğru bir gidiş söz konusudur. İstikrâ ise, bir küllîyi meydana getiren cüz'îlerin tamamı veya bir kısmı incelenmek suretiyle o küllî hakkındaki hükme ulaşma yöntemidir.<sup>21</sup> Mantık literatüründe buna tümevarım veya endüksiyon denir.<sup>22</sup> İstikrâ, tümevarıma doğru bir faaliyet iken mantıkî kıyas tümdengelimsel bir zihin çabasıdır. Buna göre mantıkî kıyas ile istikrâ metodunun ortak noktası, ilkinde çıkış noktası; ikincisinde hedef küllî kavramdır / hükümdür.

Öte yandan mantıkî kıyas akıl yürütme olması açısından temsil ile benzerlik arz eder. Ancak mantıkî kıyas tümdengelimsel tarzında bir yöntem iken temsil, cüz'îler arası illet denen bir bağ sayesinde bir cüz'îden başka bir cüz'îye geçiş yöntemidir.<sup>23</sup> Böylece temsil, iki şey arasındaki benzerlikten hareketle birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Mantık disiplininde buna analoji;

20 Bu konuda bk. Şirbîni, *et-Takrîrât*, II, 345; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 136. Mantıktaki kıyas ile fikihteki kıyas arasındaki farklar için bk. Koca, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, s. 266-268.

21 Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm fi'l-mantik*, s. 148.

22 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 195.

23 Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 149-150.



İslam hukukunda ise kıyas-ı fikhî denir.<sup>24</sup> Mantıkî kıyas, hükmün küllîde bulunması nedeniyle cüz’de var kabul edilmesi; temsîl ise, hükmün bir cüz’de bulunmasından dolayı başka bir cüz’de ispat edilmesidir. Buna göre mantıkî kıyasta küllîden cüz’îye; temsilde ise cüz’îden cüz’îye bir intikal vardır. Mantıkî kıyas yapı bakımından da temsilden farklıdır. Şöyle ki, mantıkî kıyas küçük önerme, büyük önerme ve sonuç denen üç unsurdan; temsil ise asıl, fer’î, illet ve aslın hükmü denen dört unsurdan oluşur. Görüldüğü üzere mantıkî kıyas, yapı bakımından da fikhî kıyastan ayrılır. Bu bilgilerden hareketle; mantıkî kıyasın kaplamı geniş olandan kaplamı dar olana; istikrânın kaplamı dar olandan kaplamı geniş olana ve temsîlin ise kaplamı dar olandan yine kaplamı dar olana doğru bir gidiş olduğu söylenebilir.

Öncelikle şunu belirtmekte fayda vardır: Fıkıh usulü kitaplarında da kıyas şer’î bir delil veya bir yöntem olarak ele alınır. Ancak bu ilim dalında incelenen “kıyas” mantıkta ele alınan kıyasla aynı yapıda değildir. Fıkıh usulünde araştırma konusu yapılan kıyas, yapısı itibarıyla mantıktaki temsile tekabül eder. Bu da aralarındaki benzerlikten ötürü bir cüz’î hakkında verilmiş olan hükmün diğer bir cüz’îye verilmesidir. Mantıktakî kıyas ise “tasım”<sup>25</sup> kelimesini ifade edecek şekilde kullanılır. Bizler de çalışmamızda herhangi bir karışıklığa mahal vermemek için temsile karşılık kullanılan kıyası *fikhî kıyas*;<sup>26</sup> tümdengelim bir çeşidi olarak kabul edilen ve tasım kelimesini karşılayacak şekilde kullanılan kıyası ise *mantıkî kıyas* tamlamasıyla ifade edeceğiz.

Şer’î amelî meselelerin çözümünde mantıkî kıyas yöntemine başvuracak fakih, öncelikle tartışma konusu olan mesele ile küllî arasında sıkı bir ilişki kurulmalıdır. Buna göre önemli olan, fakihin bu meselenin küllî ile olan bağlantısını doğru bir şekilde ortaya koymasıdır. Fakih, öncelikle tartışma konusu olan fikhî meseleyi söz konusu küllî ile karşılaştırır ve aralarındaki ilişkiyi belirler, sonra tartışma konusu olan şer’î amelî meseleyi genel ilke altında değerlendirir ve genel ilkeyi bu fikhî meseleye uygular.

Mantıkî kıyasın mahiyetini ve diğer akıl yürütme yöntemleriyle olan ilişkisini belirledikten sonra onun şer’î amelî meselelerin hükmünü elde etmede hüccet sayılıp sayılmayacağına ilişkin görüşleri zikretmek yerinde olur.

24 Elbâhüseyin, *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtuhâ 'inde'l-menâtika ve'l-usûliyyin*, s. 205.

25 Tasım, bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates bir insandır, o halde Sokrates ölümlüdür, örneğinde olduğu gibi doğruluğu kabul edilen iki önermeden, üçüncü bir önerme çıkarma biçimindeki akıl yürütme faaliyettir. Örneğe dikkat ettiğimizde tümdengelim şeklinde bir çıkarımın söz konusu olduğunu görebiliyoruz. Mantıkî kıyas derken tasım anlaşılmaktadır.

26 Nitekim çağdaş İslam hukukçuların bir kısmı temsîli kıyasın fikhî kıyas olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Elbâhüseyin, *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtuhâ 'inde'l-menâtika ve'l-usûliyyin*, s. 205.

## 2. MANTİKÎ KIYASIN HÜCCET SAYILIP SAYILMAYACAĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

Yukarıda mantikî kıyas hakkında gerekli açıklamalar yapıldı. Bu noktada mantikî kıyasın mahiyeti üzerinde durulmuştur. Burada ise onun metodolojik olarak dikkate alınıp alınmayacağına ilişkin görüşler üzerinde durulacaktır. Usulcülerden mantikî kıyasın fikhî meseleleri çözüme kavuşturmada metot olarak kullanılmasına karşı çıkanlar olduğu gibi onu benimseyenler de vardır.

Usulcüler, mantikî kıyası genellikle güvenilir bir delil şekli olarak kabul ederler. Nitekim Hanefilerden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) istidlâl kavramının nelerden ibaret olduğunu açıklarken onun; şer'u men kablenâ, istishâb ve telâzüm olmak üzere üç çeşidinin bulunduğunu söyledikten sonra telâzümün de istisnâî ve iktirânî kıyas olduğunu söyleyerek<sup>27</sup> mantikî kıyasın şer'î bir delil olduğunu vurgular. İbnü'l-Hümâm'ın "telâzüm" sözcüğünden öncüller ile sonuç arasındaki mantikî gerekliliği kastettiği söylenebilir. Çünkü telâzüm, iki şey arasında bağlantıyı ve böylece onlardan birinin varlığı diğerinin de varlığını, yokluğu da diğerinin yokluğunu gerektirdiğini ifade eder. Burada da öncüllerin kabul edilmesi, telâzüm gereği sonucu lazım hale getirir. Benzer bir yaklaşımı Abdüşşekûr el-Bihârî'de (ö. 1119/1707) görmekteyiz. O da üzerinde ittifak edilen Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan ve hüccet olup olmadığı ihtilaf konusu olan delillerden söz ederken herhangi bir gerekçe belirtmeksizin iki hüküm arasındaki telâzümün Şâfiilerce istidlâl yollarından sayıldığını aktarır. Sözlerinin devamında ise telâzüm yoluyla yapılan istidlâlin aslında Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan biriyle delil edinme şekli olduğunu söylemesinden telâzüm tarzındaki istidlâlî kabul ettiği anlaşılır ve ayrıca telâzüm istidlâlinin istisnâî kıyas şeklinde olduğunu da belirterek<sup>28</sup> telâzümün kastının mantikî kıyas olduğuna işaret eder. Onun sözlerinden hareketle Kitap, sünnet ve icmâa dayanarak şer'î amelî meseleler istisnâî kıyas formatında çözüme kavuşturulabileceği söylenebilir. Fakat Bihârî, Hanefî mezhebinde telâzümün istidlâl yollarından kabul edilip edilmediğini açık bir şekilde ifade etmez.

Mâlikîlerden Tilimsâni (ö. 771/1370) "aralarında illet farklılığı bulunduğu için asla ait hükmün zıddını fer'de ispat etme" şeklinde tarif ettiği kıyasu'l-aksin<sup>29</sup> istidlâl yollarından biri olduğunu söyleyerek<sup>30</sup> mantikî kıyasın şer'î hükümleri ispat etme yollarından biri olduğuna işaret eder.

27 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, s. 520.

28 Bu konuyla ilgili olarak bk. Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, II, 403.

29 Usulcülerin kıyasu'l-aks dediklerine mantıkçılar hulfî kıyas demektedirler. Daha açık bir ifade ile kıyasu'l-aks kıyasu'l-hulf demektir. Bk. Wael İbn Hallaq, "Sünnî Fikhî Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar", s. 174.

30 Tilimsâni, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'l-fürâ' ale'l-usûl*, s. 731.

Şâfiîlerden Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), aks (kıyasu'l-aks) istidlâlinden söz ederken “hacamat kanı abdesti bozarsa bu durumda idrara çıkmak, uyku, vb. abdesti bozan haller gibi miktarı az olan kanın da abdesti bozması gerekirdi.” tarzındaki sözlerinde kıyasu'l-aks ile istidlalde bulunduktan sonra Şâfiîlerin bu istidlâl türünün kabul edilip edilmemesinde ihtilaf ettiklerini aktarır. Şöyle ki; Şâfiîlerin bir kısmı kıyasu'l-aks ile istidlâlin, “bir şeyin zıddının / çelişğinin doğruluğ u üzerinde istidlâl” olduğunu ileri sürerek sahih olmadığını iddia ederken diğ er bir kısmı ise sahih olduğunu savunur. Şîrâzî, onun istidlâl yollarından biri olduğ una dair görüş ün esah olduğunu söyler ve bu istidlâl türünün, delillerin sahihliğ ine delalet ettiğ i bir kıyas olduğ unu gerekçe gösterir.<sup>31</sup> Görüldüğü üzere Şîrâzî, kıyasu'l-aks ile istidlalde bulunmanın sahih olduğ unu savunur ve böylece onu ş er'î hükümleri ispat etme yollarından addeder.<sup>32</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) de “Fıkhî Meselelerde Söz Konusu Olabilen Nazarî Burhân Şekilleri” başlığı altında mantıkî kıyasın; burhân-ı i'tilâl, burhân-ı istidlâl ve burhân-ı hulf şeklinde olduğ unu ve örneklerini verdikten sonra bunların birer delil edinme yolları olduk larını söylemekle<sup>33</sup> mantıkî kıyasla da ş er'î amelî meselelerin çözüme kavuşturulabileceğ ine vurgu yapar.

Şâfiî usulcülerden Âmidî (ö. 631/1233) ş er'î deliller için “asıl” kelimesini kullanıp onları birinci, ikinci... şeklinde sıralamaya koyarak haklarında bilgi verir. Altıncı asılda ise istidlâl kavramını ele alır ve kapsamına giren delil getirme yollarından söz eder. O, mantıkî kıyasın tanımını vererek onun istidlâl yollarından biri olduğ unu belirtir ve kıyas ile çeşitleri hakkında genel bilgiler aktarır.<sup>34</sup> Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) de mantıkî kıyasın iktirânî, istisnâî ve kıyasu'l-aks çeşitlerinin istidlâl yollarından biri olduğ unu açıkça ifade ederek<sup>35</sup> mantıkî kıyasın yerine göre fakihin fıkhî meseleleri çözüme kavuştururken başvuracağı delillerden olduğ una vurgu yapar. Şâfiîler, Tâcüddîn es-Sübkî'nin zikrettiğ i bu kıyas çeşitlerinin mantıkî kıyasın türleri olduğ unu,<sup>36</sup> ayrıca, Şâfiîlerin bir kısmının mantıkî kıyasın delil olduğ unu kabul ettiklerini; diğ er bir kısmının ise etmediklerini, Şâfiîlerden Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin mantıkî kıyasın hüccet sayılması gerektiğ ine dair görüş ün esah olduğ unu, hatta İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) birçok ş er'î amelî

31 Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*, s. 102.

32 Şîrâzî, *el-Mulahhâs fi'l-cedel fi usûli'l-fıkh*, s. 91; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, II, 819.

33 Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalil fi beyâniş-şebih ve'l-muhil ve mesâliki't-tâ'il*, s. 435, 454.

34 Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, IV, 145.

35 Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh*, s. 107. Mantıkî kıyasın yukarıdaki çeşitleri hakkında bilgi için bk. Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*, II, 342-343.

36 Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*, II, 342; Ezherî, *es-Simâru'l-yevâni' 'alâ Cem'i'l-cevâmi'* liş-Sübkî, II, 388.

meseleyi mantıkî kıyasa dayanarak çözüme kavuşturduğunu aktarırlar.<sup>37</sup> Onların aktardıkları bu bilgiden hareketle İmam Şâfiî'nin mantıkî kıyasın yerine göre delil olabileceği görüşünde olduğu söylenebilir. Zerkeşî (ö. 794/1392) de kıyasu'l-aks ile hükümlerin tespit edilebileceğini savunur.<sup>38</sup> Öte taraftan Şâfiîlerin bir kısmı, mantıkî kıyas Kitap, sünnet, icmâ ve fikhî kıyastan biriyle takviye edildiği zaman fikhî konularda delil olabileceğini iddia ederken<sup>39</sup> mantıkî kıyasın fikhî meseleleri hükme bağlama noktasında zayıf bir delil olduğuna, ancak söz konusu delillerden biriyle desteklenmesi hâlinde istidlâl yollarından sayılabileceğine işaret eder.

Hanbelilerden Merdâvî (ö. 885/1480) de istidlâl kavramının kapsamını çizerken iktirânî kıyas ile istisnâî kıyasın bu kavramın kapsamında olduğunu açıkça ifade eder.<sup>40</sup>

Çağdaş İslam hukukçularından Yakup Elbâhüseyin, hakkında bilgi verdiğimiz mantıkî kıyasın birçok bilim dalında olduğu gibi fıkıh ve fıkıh usulünde de bir istidlâl yöntemi olduğu ve onunla bilinenden bilinmeyenlerle ilgili bilginin elde edilebileceği kanaatinde dir.<sup>41</sup> Hatta Şenkîtî, mantıkî kıyasın sahih bir akıl yürütme olmasında (istidlâl) herhangi bir ihtilafın bulunmadığını iddia eder.<sup>42</sup>

İslam hukuk metodolojisinde mantıkî kıyas karşısında mesafeli duran usulcüler de yok değildir. Daha önce de zikredildiği gibi, Şîrâzî bazı Şâfiîlerin kıyasu'l-aks ile istidlâlin, “bir şeyin zıddının / çelişliğinin doğruluğu üzerinde istidlâl” olduğunu ileri sürerek sahih olmadığı iddiasında bulduklarını aktarır.<sup>43</sup> Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu gerekçeyi ileri sürerek kıyasu'l-aksin istidlâl yollarından sayılmayacağını söyleyen usulcünün Şâfiîlerden Cüveynî (ö. 478/1085) olduğu sonucuna varmaktayız. Zira Cüveynî asıl kıyasın illete dayanan kıyas olduğunu savunduktan sonra “bir şeyin hükmünü zıddıyla ispat etmenin doğru bir istidlâl olmadığını” söyleyerek kıyasu'l-aks şeklinde yapılan kıyası tenkit eder. Çünkü böyle bir kıyasa başvuran kişi, fer'î, hüküm açısından kendisinin zıddı / çelişliği olan bir asla ilhak eder.<sup>44</sup> İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı Şâfiî fakihlerin mantıkî kıyasın tamamen formel olmasından

37 Zerkeşî, *Teşñifu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâciddin es-Sübki*, IV, 412; Suyûtî, *Şerhu'l-kevkebi's-sâmi'*, II, 319.

38 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fî usûli'l-fikh*, V, 46.

39 Zerkeşî, *Teşñifu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâciddin es-Sübki*, III-IV, 410.

40 Merdâvî, *et-Tahbir şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, I-VIII, 3739.

41 Elbâhüseyin, *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtuhâ 'inde'l-menâtika ve'l-usûliyyin*, s. 205-6.

42 Şenkîtî, *Neşru'l-bunûd 'alâ Merâkîs-Su'ûd*, II, 255.

43 Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, s. 102.

44 Cüveynî, *el-Kâfiye fî'l-cedel*, s. 226-228.

hareketle insanın bilgisini arttırmadığını ve dolayısıyla sağlam bir metot olmadığını ileri sürdükleri söylenir.<sup>45</sup> İbn Teymiyye (728/1328) de farklı bilgi edinme yollarının olabileceğinden hareketle istidlal yolunun sadece mantıkî kıyastan ibaret olduğunu söyleyenlere karşı çıkar.<sup>46</sup> Bir de mantıkî kıyastaki orta terim kişiden kişiye değişebilen bir özelliğe sahip olduğu için eleştirir.<sup>47</sup>

Özet olarak söylemek gerekirse, bazı fıkıh usulcileri tarafından metot olarak başvurulabileceği söylenen mantıkî kıyasa en önemli eleştiri Şâfiilerden Cüveynî ile Hanbelî bir fakih olan İbn Teymiyye tarafından yöneltilmiştir. Hatta Aristo mantığına karşı çıkan ve bu hususta *er-Redd 'ale'l-mantıkiyyîn* adlı bir eser yazan, İbn Teymiyye'dir. Ancak mantıkî kıyasta öncüller içerik olarak doğru olmadığı zaman bilgi açısından yanlış bir sonuç elde edilse de şekilde birlikte içerik açısından öncülleri doğru olan kıyasla zorunlu olarak ortaya çıkan sonucun dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü mantıkî kıyasta öncüller hem içerik hem şekil bakımından doğru ise sonuç onlardan zorunlu olarak ortaya çıkar. Mantık ve dil kurallarından doğan gereklilik (telâzüm) mantıkî kıyasın vazgeçilmez sonuçlarındandır. Yukarıda geçtiği üzere öncüllerle sonuç arasındaki bağın bazı usulcüler tarafından telâzüm kelimesiyle ifade edilmesi bu husustan olsa gerek. Bu yüzden bazı fikhî meselelerin İslam'ın prensiplerinden anlaşılan genel mücerret esaslara dayandırarak çözüme kavuşturulabileceğini düşünüyoruz. Fıkıh ve fıkıh usulünde mantıkî kıyas çeşitleri arasında en çok başvurulanan kıyasu'l-aksin kabul edilmesi, doğru bir yargının çelişigi yanlış; yanlış bir yargının çelişiginin de doğru olması ön kabulüne dayanır. Bir önermenin çelişiginin göz önünde bulundurulmasıyla önermenin yanlışlığı ya da doğruluğu zorunlu olarak elde edilir. Böylece yanlış bir öncülden yola çıkarak kıyasın çelişiginin doğruluğu ispatlanmış olur. Çünkü çelişik olan iki durumun aynı anda yanlış ya da doğru olmaları imkânsızdır. Gazzâlî'nin dediği gibi birbirinin zıddı olan iki şeyden biri batıl olunca çelişiginin doğruluğu kesinleşir. O, bu istidlâle "burhânu'l-hulf" der ve bazılarının da ona kıyasu'l-aks dediklerini aktarır. Gazzâlî sözlerinin devamında da bazılarının bunun çelişikle delil edinme olduğundan dolayı batıl bir istidlal olduğunu iddia ettiklerini, ancak bu istidlalin burhânu'l-hulf olduğunu söyleyerek iddialarının fâsit olduğunu belirtir.<sup>48</sup> Dolayısıyla fakihlerin kıyasu'l-aks ile şer'î amelî meseleleri çözüme kavuşturmaları, iki çelişigin aynı anda doğru ya da yanlış olmalarının imkânsızlığı ilkesi gereğidir. Zira kıyasu'l-aksta öncüllerden biri yanlışsa, çelişigi

45 Ali Durusoy, "Kıyas", *DİA*, XXV, 528.

46 İbn Teymiyye, *er-Rad 'ale'l-mantıkiyyîn*, s. 130.

47 İbn Teymiyye, *er-Rad 'ale'l-mantıkiyyîn*, s. 132.

48 Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalil fi beyâniş-şebih ve'l-muhil ve mesâliki't-ta'îl*, s. 450-53.

zorunlu olarak doğru olmalıdır. Kıyasu'l-aks, ispatı istenen önermenin zıddının yanlışlanması üzerine kurulan bir kıyastır. Mantikî kıyas çeşitleri arasında da en fazla bu kıyasın fakihler tarafından kullanıldığı ifade edilir.<sup>49</sup>

### 3. MANTIKÎ KIYASI DİKKATE ALMANIN MEŞRUIYET DELİLLERİ

Mantikî kıyasın şer'î bir hüccet sayılıp sayılmayacağına ilişkin görüşler belirtildikten sonra onu metodolojik olarak ele alan ve şer'î yöntemlerden sayan usulcülerin dayandığı deliller üzerinde durulacak ve onlara yapılan eleştirilere yer verilecektir. Mantikî kıyasın şer'î bir delil olacağı kanaatinde olan usulcüler, onun delil oluşunu Kitap'tan ve sünnetten örneklerle ve akli istidlâl yoluyla ispatlamaya çalışırlar. Daha açık bir ifade ile onlar, mantikî kıyasın İslam âleminde henüz sistematik hale getirilmeden önce de bir çıkarım yolu olarak kullanıldığını belirtirler.

Mantikî kıyası istidlâl yollarından sayan usulcüler görüşleri için bir takım ayet ve hadislere dayanırlar. Onlar bu kapsamda “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.” (el-Enbiyâ 21/22) ayetini delil gösterirler. Bu ayet, kıyasu'l-aks yoluyla yerde ve gökte Allah'tan başka herhangi bir ilah bulunmadığına delalet eder. Ayetin anlamı, “Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı onların düzeni bozulurdu. Onların düzeninde bozulma yoktur. Öyleyse yerde ve gökte Allah'tan başka ilah yoktur.” tarzında ifade edilebilir ki bu bir kıyâsü'l-akstır. Bu da mantikî kıyasın şer'î hükümlerin bilinebilme yollarından biri olduğunu gösterir.<sup>50</sup> Ayrıca Kur'an'da tefekkür etme, araştırma, aklını doğru kullanma, ibret alma gibi hususları emreden ayetlerden akli faaliyetlerde bulunabileceği anlaşılmaktadır.

Usulcüler, mantikî kıyasın istidlâl yollarından biri olmasında “Herhangi birinizin hanımına yaklaşması da sadakadır.” Sahâbe, birimiz şehvetini giderirse onda ecir mi olur? diye sorunca Hz. Peygamber “Ne dersiniz, o kimse şehvetini haram yolla giderseydi, ona günah olur mu? Aynı şekilde helal yolla giderdiği zaman da ona sevap olur.” buyurdu,<sup>51</sup> hadisini de dayanak olarak zikrederler. Usulcüler, bu hadisin bu hususta delil olmasını şöyle izah ederler: Hadisteki hükümden kasıt günahın sabit olmasıdır. Zıddı ise ecrin / mükâfatın sabit olmasıdır. Birincisinin fikhî meselesi şehvetin haram yolla giderilmesi; ikincisinin ise şehvetin helal yolla giderilmesidir. Bu iki mesele şehveti giderme açısından birbirine benzese de bi-

49 Gazzâlî, 455; Elbâhüseyin, *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtuhâ 'inde'l-menâtika ve'l-usûliyyin*, s. 270.

50 Zerkeşi, *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'* li Tâcidîn es-Sübkî, III-IV, 412-413.

51 Müslim, “Zekât”, 16.

rinde şehvet haram yolla; diğerinde ise helal yolla giderildiği için illetleri farklıdır ve bu yüzden onlara birbirinin zıddı olan hükümler terettüp etmiştir.<sup>52</sup> Daha açık bir ifade ile Hz. Peygamber, haram ilişkide sabit olan günah hükmünün zıddını helal ilişki için tespit etmiştir<sup>53</sup> ki o da ecrin sabit olmasıdır.

Mantıkî kıyasın şer'î hüccet sayılacağı görüşünde olan usulcüler, analoji anlamındaki kıyas prensibini de dayanak gösterirler. Şöyle ki onlar, özellikle kıyasu'l-aksin kıyasu'd-delâle gibi olduğunu savunurlar. Daha açık bir ifade ile hükümleri tespit etme bakımından mantıkî kıyası kıyasu'd-delâleye hamlederler. Çünkü kıyasu'd-delâlette birbirine benzeyen meselelerden birinin hükmü diğerine verilir. Mesela; talâki geçerli olan kişinin zihârî talâkına kıyas edilerek geçerli kabul edilir. Kıyasu'l-akste de durum böyledir. Zira burada kahkahanın abdesti bozup bozmaması meselesinde kişinin namazdaki hali namazın dışında bulunma haline kıyas edilerek kahkahanın namaz dışında abdesti bozmadığı gibi içinde de bozmaması hükmü kıyasu'l-aks ile elde edilebilir.<sup>54</sup> Şîrâzî, ayrıca mantıkî kıyasın istidlâl yollarından sayılacağı hususunda kıyas-ı celî denen fikhî kıyası da delil olarak gösterir. Şöyle ki, istidlâl edileceğine ilişkin herhangi bir delil bulunmayan kıyas-ı tard<sup>55</sup> hüccet sayıldığına göre kıyasu'l-aksin hüccet sayılması evleviyet gereğidir.<sup>56</sup>

Mantıkî kıyasın hüccet olması aklî dayanakla da ispat edilebilir. Zira onun temelinde “küllî için doğru ve geçerli olan hüküm, cüz'ileri için de doğru ve geçerlidir.” ilkesi yatar. Bu kıyas türünde öncüller, sonuç için yeterlidir ve onu zorunlu olarak ortaya çıkarırlar. Fakih bu akıl yürütme ile ilgili mantık prensiplerini kullanarak şer'î amelî meseleleri açıklayabilir. Bu kıyas türünün dayanak olacağı kanaatinde olan fakihler, gerçek bilgiye küllî önermelerle de varılabileceğini savunurlar. Fıkıhta da asıl amaç, küllî kaideler olmayıp cüz'î meselelere ait hükümlerdir. Çünkü fıkıhtaki küllî kaideler, tek tek fikhî meselelerin hükmünü belirlemek içindir. Dolayısıyla küllî kaideler amaç olmayıp araçtır. Burada önemli olan husus, fakihin cüz'î mesele ile genel prensip arasında sağlam bir bağlantı kurmasıdır. Yukarıda geçtiği üzere mantıkî kıyastaki öncüller formel ve içerik bakımından doğru

52 Şîrâzî, *el-Mulâhâs fi'l-cedel fi usûli'l-fıkıh*, s. 92.

53 Suyûtî, *Şerhu'l-kevkebi's-sâmi*, II, 320.

54 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, II, 820-821. Şîrâzî'nin kahkahanın namazdayken abdesti bozmadığına ilişkin manzıktaki kıyasu'l-aksa dayandığıyla ilgili yaklaşımı detaylı bir şekilde makalenin “Mantıkî Kıyasın Furu Meselelerine Etkisi” başlığı altında ele alınacaktır.

55 Tard, hükmün aralarında herhangi bir münasebet bulunmayan vasıfla birlikte bulunmasına denir. Kıyas-ı tard, münasib vasfın bulunmadığı kıyastır. Usulcülerin çoğu kıyas-ı tardı ret ederler. Bu konuda bk. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*, s. 94-95.

56 Şîrâzî, *el-Mulâhâs fi'l-cedel fi usûli'l-fıkıh*, s. 91.

olduktan sonra sonuç zorunlu bir şekilde ortaya çıkar. Bu durum tündengelimsel çıkarmanın bir çeşidi olan mantıkî kıyasın bir hükmü ortaya çıkarmada güvenilir olduğunu gösterir.

Mantıkî kıyasta netice orta terime bağlı olduğu için önemli olan, orta terimin büyük ve küçük terimlerle olan ilişkisinin ortaya konulmasıdır ki, fakih akıl yürütme yoluyla meselenin hükmüne varabilsin. Çünkü orta terimle mantıkî kıyasın hem formu hem içeriği belirlenerek geçerliliği ve bu sayede sonucun zorunlu olması sağlanabilir.<sup>57</sup> Nitekim Gazzâlî, fakihlerin fikhî kıyas tarzında ifade ettikleri örnekleri iki öncül ile bir netice sayesinde mantıkî kıyas tarzında ifade edilebileceğini ve buna “burhânu’l-îtilâl” denildiğini söyler. Mesela; fakihlerin “Ayva gıda maddesidir (mat’ümdür), bu yüzden onda faiz cereyan eder.” tarzında çözüme kavuşturdıkları fikhî bir meselenin “Mat’ümlar ribevî mallardır. Ayva mat’ümdür. Öyleyse ayva ribevî bir maldır.” şeklinde mantıkî kıyas formunda da söylenebileceğini savunur. Burada önemli olan husus, küçük öncüldeki mevzuun büyük önermenin kapsamında olmasıdır. Gazzâlî, birçok şer’î amelî meselenin mantıkî kıyas formunda ifade edilebileceğini söyler ve buna örnekler getirir.<sup>58</sup> Nitekim fikhî kıyasla çözüme kavuşturulan bazı meseleler mantıkî kıyas formunda da ifade edilebilir. Örneğin; şarabın haram olmasının illeti sarhoş edici vasıf olduğu belirlendikten sonra votka vb. sarhoş edici maddelerin “Bütün sarhoş edici maddeler haramdır. Votka sarhoş edicidir. Öyleyse votka haramdır.” tarzında mantıkî kıyas olarak formüle edilebilir. Burada önemli olan husus, fikhî kıyasla elde edilen sonucun mantıkî kıyas formuyla da elde edilebilmesidir. Hatta Wael b. Hallağ’ın naklettiğine göre Gazzâlî, zan ifade eden fikhî kıyasla elde edilen sonuç ihtimalli olsa da mantıkî kıyas formatında kesin olacağını iddia eder. Buna göre fikhî kıyasla elde edilen sonuç zannî iken mantıkî kıyasla kesinlik kazanır.<sup>59</sup> Bu düşünceyi, formel açıdan geçerli olan ve öncülleri burhan, aynı yakînî yargılardan oluşan mantıkî kıyasla elde edilen sonucun kesin olacağı şeklinde anlamak gerekir. Zira öncülleri zannî yargılardan meydana gelen kıyasın doğurduğu sonuç zannîdir. Mantıkî kıyas, yukarıda da geçtiği üzere kaplamı geniş olandan kaplamı dar olana bir geçiştir. Bu bağlamda bu akıl yürütme yolu, sebeplerden sonuçlara, kanunlardan olaylara, müessirden esere, prensiplerden sonuçlara geçiş suretiyle

57 Nazım Hasırcı, “Mantıkî Kıyas ile Fikhî Kıyasın Karşılaştırılması”, s. 71.

58 Hem şer’î amelî meselelerle ilgili örnekler hem de bu meselelerin mantıkî kıyas formatında ifade edilmiş şekline ve öncüllerine getirilebilecek itirazlar hakkında bk. Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-ğalil fi beyâniş-şebeh ve’l-muhil ve mesâlik-i-ta’lil*, s. 435-440.

59 İbn Hallağ, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, s. 180.



yapılır.<sup>60</sup> Gazzâlî de öncüllerin kabul edilmesi ve zihinde tutulması hâlinde sonucun ortaya çıkmasında herhangi bir kuşku bulunmayacağını söyleyerek<sup>61</sup> mantıkî kıyasın dayanak olabileceğine vurgu yapar. Mesela; nebizde sarhoşluğun bulunduğu tecrübe ve akılla idrak edip sarhoş edici maddelerin haram olduğunu da şer'î delillerden öğrendikten sonra “Öyleyse nebîz haramdır” tarzında bir sonuç zarurî bir şekilde ortaya çıkar.<sup>62</sup>

Buna karşılık tümel kavramlardan hareketle kurulan mantıkî kıyas, anlamdan çok formel bir yapıya sahip olduğu için eleştirilir. Zira bir düşüncenin doğru olması şekle bağlı kalınarak ortaya konamaz. Dolayısıyla sadece formel yapısı dikkate alınarak mantıkî kıyasın delil olarak kullanılması doğru olmayıp, öncüllerinin doğruluğunun da ispat edilmesi gerekir. Daha açık bir ifade ile mantıkî kıyasın kesin bilgi sağlayabilmesi, onun biçim açısından düzgün olmasına bağlı olduğu gibi içerik bakımından da kesin bilgi değerini taşımasına bağlıdır.<sup>63</sup> Mantıkî kıyasta öncüller doğru ise sonuç önermesi de zorunlu olarak doğrudur. Zira bu kıyas türünde varılan sonucun kesin ve zorunlu olarak geçerli olması mantıksal bir çıkarımdır.

Mantıkî kıyas, yeni bir hükmü meydana getirmekten ziyade var olan hükmü başkalarına açıkladığı tarzında da eleştirilebilir. Çünkü sonuç büyük öncülde bilkuvve bile olsa bulunur. Hâlbuki istidlâlde asıl olan, bilinenden bilinmeyene intikal etmek ve yeni sonuçlar elde etmektir. Mantıkî kıyasta böyle bir özellik bulunmamaktadır.<sup>64</sup> Nitekim Descartes bu kıyasın herhangi bir şey öğretmediğini, belli şeyleri açıklamaktan başka bir şey olmadığını söyleyerek<sup>65</sup> bu eleştiriye işaret eder. Ancak bu eleştiriye mantıkî kıyas gibi fikhî kıyasın da yeni bir hükmü ispat etmediği, aksine hükmü ortaya çıkardığı, yani muzhir olduğu şeklinde cevap verilebilir. Fikhî kıyas meseleleri çözüme kavuşturmada kullanıldığına göre mantıkî kıyas da kullanılmalıdır. Zaten mantıkî kıyasa baktığımızda onun bir çıkarım olduğunu görürüz. Çünkü şekil ve içerik açısından geçerli olan mantıkî kıyasta sonuç, öncüllerin içinde saklı olarak bulunmaktadır. Örneğin; “Her sarhoş edici haramdır, nebîz sarhoş edicidir, O halde nebîz haramdır.” gibi geçerli bir mantıkî kıyasta nebîzin haram olduğunu bildiren sonuç önermesi zaten “Her sarhoş edici haram-

60 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 136.

61 Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 120.

62 Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 165.

63 Soner Duman, “er-Redd Ale'l-Mantıkîyyin Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fikhî Kıyas İle Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri”, s. 204.

64 Elbâhüseyn, *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtuhâ 'inde'l-menâtika ve'l-usûliyyin*, s. 279.

65 Öner, *Klasik Mantık*, s. 165.

dır.” öncülünde örtük ve saklı olarak vardır. Bu itibarla, mantıkî kıyas öncüllerde saklı halde bulunan, fakat önermelerde ima edileni açığa çıkarmaya dayalı bir akli faaliyettir. Mantıkî kıyas bu özelliği açısından bazı mantıkçılar tarafından eleştiri konusu yapılır ve bu kıyas türünün bize yeni bir bilgi vermediği, aslında var olan bilgiyi ortaya çıkardığı söylenir. Nitekim onun şer‘î bir dayanak olacağı kanaatinde olan usulcüler ona muzhir, yani açığa çıkarıcı işlevini yüklerler.

Mantıkî kıyasın mahiyetini, şer‘î bir hüccet sayılıp sayılmayacağına ilişkin görüşleri ve bunlar için dayanak olarak gösterilen delil ve gerekçeleri aktardıktan sonra onun pratik yönüne bakmakta yarar vardır. Böylece onun salt bir usul konusu olmadığını, aksine onu teorik olarak ele alanların ona birtakım hükümleri de bağladıklarını ortaya koymak konunun bütünüyle incelenmesi açısından büyük bir önemi haizdir. Bu nedenle onun etkili olduğu alanı usul ve furu açısından ayrı ayrı inceleyeceğiz.

#### 4. MANTIKÎ KIYASIN USUL MESELELERİNDEKİ ETKİSİ

Mantıkî kıyas metodunun birçok alanda etkisi bulunduğu gibi fıkıh usulüne ait kâidelerin oluşturulmasında da etkisi bulunur. Usulcüler fıkıh usulü kaidelerini ispat etmede yer yer mantıkî kıyasın iktirânî ve istisnâî çeşitlerine başvururlar. Mesela; “Bu, kıyasın delalet ettiği bir hükümdür. Kıyasın delalet ettiği bütün hükümler şer‘îdir. Öyleyse bu hüküm şer‘îdir.” ve “Zikrettiğin bu görüş icmâa aykırıdır. İcmâa aykırı olan bütün görüşler batıldır. Öyleyse senin zikrettiğin görüş batıldır.” şeklinde büyük ve küçük öncüllerden netice elde edilir.<sup>66</sup> Aslında bu iki kıyasta, icmâ ile fikhî kıyasın hükümleri belirleme noktasındaki işlevlerine vurgu yapıldığı gibi onlara aykırı olan hükümlerin geçersiz olduğu belirtilerek önemlerine işaret vardır. Mantıkî kıyas yoluyla usul prensiplerinin de elde edildiğini müşahede edebiliyoruz. Örneğin; “Bu, emrin delalet ettiği bir hükümdür. Emrin delalet ettiği hükümler vaciptir. Öyleyse bu hüküm vaciptir.” tarzında iktirânî kıyas kullanılarak bir usul prensibi ortaya konur.<sup>67</sup>

Mantıkî kıyasın usul kâidelerinin oluşturulmasında etkisini ortaya koyduktan sonra onun pratik yönünü, yani şer‘î amelî meselelerin çözümündeki etkisini gözler önüne sermek yerinde olur.

66 Merdâvi, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, I-VIII, 3740.

67 Bihârî, *Müselle mü's-sübût*, II, 403.

## 5. MANTIKÎ KIYASIN FÜRÜ MESELELERİNDEKİ ETKİSİ

Fakihler Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla hükmü belirlenemeyen meseleleri çözüme kavuşturma noktasında yer yer mantıkî kıyas metoduna dayanırlar. Hükmü bu delillerle belirlenemeyen meselelerin çözümünde tümdengelim çeşitlerinden olan mantıkî kıyas mı yoksa tümevarım yöntemi olan istikrâ mı kullanılacağını belirleyen husus, meselenin yapısı ve fakihin meseleye yaklaşım biçimidir. Genel bir prensip altında değerlendirilebilen meselelerde mantıkî kıyas yönteminin uygulanması doğru gözükmektedir. Fakihler de bu doğrultuda zaman zaman mantıkî kıyasla meseleleri hükme bağlarlar. Nitekim İmam Şâfiî'nin birçok fikhî meselede mantıkî kıyası kullandığı belirtilir. Mesela; İmam Şâfiî'nin gümüş ile demirin riba illetlerinin aynı olmadığını kıyasu'l-aks ile ispat ettiği nakledilir. Zira bu iki maden arasında illet birliği bulunsaydı selem akdi ile birbirlerine karşılık satılamayacaklardı.<sup>68</sup> Çünkü aralarında cins ve illet birliği bulunan ribevî malların birbirine karşılık veresiye satılması faizdir. Aralarında illet birliği bulunan fakat cins birliği bulunmayan ribevî malların birbirine karşılık satılması peşin olma şartıyla caizdir. Selem akdinde ise ıvazların biri veresiye olmak zorundadır. Bu da veresiye faizine yol açar. Şîrâzî bu şer'î amelî meseleyi "Gümüş ile demirin riba konusunda illetleri bir olsaydı birisinin diğerine karşılık selem olarak verilmesi caiz olmazdı. Gümüşün selem akdiyle demire karşılık satılması icmâ ile caizdir. Öyleyse bu ikisinin illeti bir değildir." şeklinde formüle eder.<sup>69</sup>

Mantıkî kıyasın şer'î delillerden olduğunu söyleyenler "Bütün nebizler sarhoş edicidir. Bütün sarhoş edici maddeler haramdır. Öyleyse nebiz haramdır." önermesini iktirânî kıyas; "Nebiz sarhoş edici ise haramdır. Fakat o sarhoş edicidir. Öyleyse o mubah değildir. şeklindeki yargıyı da istisnâî kıyas için örnek gösterirler.<sup>70</sup> Bazı usul eserlerinde istisnâî kıyas için "Büyük keler ya helaldir ya da haramdır, fakat o helaldir, -zira insanlar onu Hz. Peygamber'in sofrasında yemişlerdir.<sup>71</sup> - öyleyse o haram değildir"<sup>72</sup> ve "İhramda olan kişinin tuttuğu av ya helaldir ya da haramdır. Fakat bu av haramdır. -çünkü ihramlı avlanmak yasaklanmıştır- öyleyse ihramlının avı helal değildir."<sup>73</sup> tarzındaki önermeleri örnek olarak gösterilir.

68 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtî fî usûli'l-fıkıh*, V, 46.

69 Şîrâzî, *el-Mulahhâs fî'l-cedel fî usûli'l-fıkıh*, s. 89-90.

70 el-Ensârî, *Hâşiyetu Şeyhi'l-İslam Zekeriyâ el-Ensârî 'alâ şerhi'l-İmam el-Mahallî 'alâ Cem'icevâmi'*, IV, 6-7.

71 Buhârî, "ez-Zebâih ve's-Sayd", 33.

72 İbnü'n-Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münir el-Müsemmâ bi Muhtasari't-Tahrîr*, IV, 399.

73 Merdâvî, *et-Tahbir şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, I-VIII, 3141.

Fıkhî meselelerde kıyasu'l-aks ile istidlalin sahih olduğu görüşünü savunanlardan Ebu İshâk eş-Şîrâzî, Şâfiî mezhebine göre kahkahanın abdesti bozmadığını bu kıyasla şu şekilde istidlalde bulunur: “Şayet kahkaha namazdayken abdesti bozsaydı abdesti bozan diğer şeyler gibi namazın dışında da bozardı. Çünkü namazdayken abdesti bozan durumlar namazın dışında da abdesti bozar. Zina iftirasında bulunma (kazf), sövme gibi nedenler namaz dışında abdesti bozmadığı gibi namazdayken de bozmaz.”<sup>74</sup>

Yukarıda geçtiği üzere Mâlikîlerden Tilimsânî kıyasu'l-aksin istidlal yollarından biri olduğunu söyledikten sonra bu yolla çözüme kavuşturulabilen birkaç şer'î amelî meseleyi zikreder. Mesela; bu mezhebe göre fazla olan kusma (ağız dolusu) ile abdestin bozulmayacağı ile ilgili olarak “idrarın aksine fazla kusmayla abdest vacip olmaz. Çünkü idrar az olsa bile abdesti bozarken kusma az olursa abdesti bozmaz. İdrarla kusma arasındaki bu farktan dolayı idrar için sabit olan hükmün -ki o da ister az olsun isterse çok olsun abdesti bozmasıdır.- aksi (o da sadece fazla olmasıdır) kumaya verilmiştir.”<sup>75</sup> Mâlikîler, fıkhî meselelerin hükmünü tespit etmede genellikle istisnâî kıyasa başvururlar. Onlar buna “Büyük keler ya helaldir ya da haramdır. Fakat o haramdır. -çünkü o yasaklanmıştır- Öyleyse keler helal değildir.” öncüllerini örnek gösterirler.<sup>76</sup>

Mâlikîler, vitir namazının nafîle olması hususunda mantıkî kıyasın yüklemli şeklini kullanırlar. Onlar, “Vitr namazı binek üzerinde kılınabilir, binek üzerinde kılınabilen bütün namazlar nafîledir. Öyleyse vitir nafîledir.” şeklinde mantıkî kıyasla vitir namazının hükmünü ispat ederler.<sup>77</sup>

Şu hususu belirtmekte fayda vardır: Görüldüğü üzere usulcü ve fakihler bir takım meseleleri çözüme kavuşturmak için mantıkî kıyası kullanırlar. Ancak onu fıkıh usulünde ele alan ve onun şer'î bir hüccet olduğunu savunanların bir kısmı fûru-i fıkıhla ilgili yazmış oldukları eserlerde meseleleri çözümlerken ona çok az dayandıkları ya da hiç dayanmadıkları söylenebilir. Örneğin; Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalîl* adlı usul eserinde burhânu'l-hulf dediği kıyasu'l-aksi ele almakla birlikte fıkıhla ilgili eserlerinde fıkhî meselelerin hükmünü belirleme noktasında -yaptığımız araştırmalara göre- mantıkî kıyasa başvurmaz. Ancak *Şifâ 'ü'l-ğalîl* adlı usul ese-

74 Şîrâzî'nin kıyasu'l-aks ile istidlalde bulunduğu şer'î amelî meseleler ile ilgili bilgi için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 819.

75 Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, s. 732.

76 Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, I-VIII, 3741.

77 Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, s. 735.

rinde hükmüne mantıkî kıyas ile ulaşılan şer'î amelî meselelerden ve bunların mantıkî kıyas formatında nasıl ifade edileceğinden, hatta öncülleri için söz konusu edilebilecek eleştirilere nasıl cevap verilebileceğinden söz eder.<sup>78</sup>

## SONUÇ

Mantıkî kıyas, genel olarak öncüllerden sonuç çıkarma yöntemi şeklinde tanımlanır. Fıkî kıyastaki illet gibi bundaki hadd-i evsat denen orta terimin de özel bir işlevi vardır. Orta terim olmadan mantıkî kıyası kurmak mümkün değildir. Fıkî kıyastaki illet, hükmün sonuçlandırılmasının sebebi olduğu gibi, orta terim de mantıkî kıyasla sonuca varabilmenin sebebidir. Bununla beraber mantıkî kıyas, fikhî kıyasla aynı yapıda değildir. Çünkü fikhî kıyas mantıkta bir akıl yürütme tarzı olan temsilin (analoji) karşılığıdır. Mantıkî kıyas ise, küllîden yola çıkarak cüz'îlere ilişkin hükümleri ortaya koyan akıl yürütme yöntemini ifade eder. Buradan hareketle onun fikhî meseleleri hükme bağlama noktasında İslam'ın temel prensiplerinden hareket edilerek çözümlerin üretildiği bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu akıl yürütme, küllîden ciz'îye ulaşma anlamında bir temellendirme ve cüz'înin elde edilmesi ya da cüz'îye ait hükmün açığa çıkartılması anlamında bir tür kanıtlamadır. Mantıkî kıyas, her ne kadar akıl yürütmenin bir süreci olarak mantık ilminin temel mevzularından olsa da hükmüne Kitap, sünnet, icmâ ve fikhî kıyasla varılamayan meselelerin hükmünü belirleme noktasında bir metod olarak fıkî usulünün de temel ana konularından birini oluşturur. Bu kıyas çeşidinin İslam'ın genel prensiplerinden anlaşılan genel esaslarla paralel bir çizgi seyrettiği görülür. Böylece bu yöntem, hükmü ortaya konmak istenen şer'î amelî meselenin genel prensipler altında değerlendirilmesine dayanır.

Mantıkî kıyas bir tümdengelim faaliyetidir. Çünkü mantıkî kıyas “Her insan ölümlüdür” önermesinden “O halde Sokrates de ölümlüdür” önermesini elde etmedi olduğu gibi insan zihninin küllîden cüz'îye intikal etmesidir. Hatta genel prensipler ve ilkeler mantıkî kıyasta kullanılır. Mantıkî kıyasta mantıksal geçerliliği olan bir çıkarım söz konusudur. Öncüller hem içerik hem şekil bakımından doğru olduğu zaman sonuç ta geçerli ve doğru olur. Dolayısıyla fakih, hükmü Kitap veya sünnette bulunmayan ya da icmâ ve fikhî kıyasla da çözüme kavuşturulamayan bir meselenin hükmünü yerine göre mantıkî kıyasla da çözebilir. Nitekim bazı fıkî usulü eserlerinde mantıkî kıyas bir tür istidlâl yöntemi olarak ele alınır.

78 Gazzâlî'nin fikhî meseleleri mantıkî kıyas tarzında ifade ettiği örnekler için bk. Gazzâlî, *Şifâ'ül-ğalil fi beyâniş-şebeh ve'l-muhil ve mesâlikî't-ta'îl*, s. 435-55.

Her ne kadar mantikî kıyas bazı usulcü ve fakihler tarafından tamamen formel olmasından ve insana yeni bir bilgi sağlamadığından hareketle onun sağlam bir metot olmadığı tarzında eleştirilmişse de bazı usul eserlerinde istidlâl başlığı altında incelenir, hatta bazı fikhî meselelerin çözüme kavuşturulmasında kendisine bir metot olarak başvurulur. Bu bağlamda mantikî kıyas aynı formatla yer yer şer'î amelî meselelerin çözüme kavuşturulmasında bir yöntem olarak kullanılır. Mantikî kıyas da dini bir hükmü ispat etmez, yani müsbet değildir, aksine haddi zatında var olan bir hükmü ortaya çıkarır, yani mantikî kıyas muzhirdir. Buna göre fikhî kıyas gibi mantikî kıyasla da yeni bir hüküm ortaya konulmaz, var olan hüküm ortaya çıkarılmış olur. Bu kıyasın işleyişi, küllînin hükmünü cüz'îye nakletmek tarzındadır. Fıkıh usulü şer'î delillerden hüküm istinbâtının yöntemlerini ele alan bir ilim dalı olduğu için hükmü Kitap, sünnet, icmâda bulunmayan ve fikhî kıyasla da tespit edilemeyen meselelerin hükmünü belirme noktasında usulcülerin istikrâ, mantikî kıyas gibi akıl yürütme yollarını ele almaları makul karşılanmalıdır.

## Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Riyad, Dârü's-Samî'i, Riyad, 2003, I-IV.
- Aslan, Bedri, "Şâfiî Usulcülere Göre İstidlâl", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sy. 13 (Nisan 2015), 120-38.
- Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah, *Hâşiyetu'l-Bennânî 'alâ şerhi'l-Celâl Şemsuddîn Muhammed el-Mahallî (Mahallî'nin, el-Bedrü't-tâli'i ile birlikte)*, Dârü'l-Fikir, 1982, I-II.
- Bihâri, Muhibbullah b. Abdüşşekür, *Müsellemü's-sübût (Leknevî'nin Fevâtihu'r-rahamût'ü ile birlikte)*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I-II.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevki Hüseyin Mahmud, Matbaatu İsa Elbânî el-Halebî, Kahire, 1979.
- Çaldak, Hüseyin, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 11/1 (2007), 235-262.
- Duman, Soner, "er-Redd Ale'l-Mantıkiyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fikhî Kıyas İle Mantikî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri", *Hikmet Yurdu*, c. 3, Sy. 6 (Temmuz-Aralık 2010), 193-210.
- Durusoy, Ali, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXII, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, 525-529.
- Ece, Nasih, "Aristoteles ve Fârâbî'nin Kıyas Tanımları Üzerine İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün Çözömlerleri", *IX. International Multidisciplinary Congress Of Eurasia*, Prag, 2019, 249-260.
- Elbâhüseyin, Yakup Abdulvehhab, *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtuhâ 'inde'l-menâtika ve'l-usûliyyin*. 2. bs. Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 2001.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, 5. bs. Elis Yayınları, Ankara, 2009.

- Ezherî, Halid b. Abdullah, *es-Simâru'l-yevânî 'alâ Cem'i'l-cevâmi' li's-Sübkî*, thk. Muhammed b. el-Arabî el-Hilâlî, Dâru Ebi Rakkâk, el-Memleketu'l-Mağribiyye, 2006, I-II.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantik*, 2. bs. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Şifâ'ü'l-ğalîl fî beyânîş-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikî't-talîl*, thk. Hamr el-Kubeysi, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat, 1971.
- \_\_\_\_\_, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zubeyr Hafız, y.y., t.y., I-IV.
- Hasırcı, Nazım. "Mantıkî Kıyas ile Fikhî Kıyasın Karşılaştırılması", *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı: 2 (Güz 2010): 59-73.
- İbn Hallâq, Wael. "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi" (Çev.: Bilal Aybakan), *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. 16-17 (1999 1998), 195-236.
- \_\_\_\_\_, "Sünnî Fikhî Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar" (Çev.: Bilal Aybakan), *İLAM Araştırma Dergisi*, c. 3, Sy. 2 (Temmuz-Aralık 1998), 167-181.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Efrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y. I-XV.
- İbn Teymiyye, Takıyüddîn Ebu'l-Ebbâs Ahmed Abdulhalim el-Harrânî, *er-Rad 'ale'l-mantıkıyyîn*, thk. Abduddemir Şerefuddîn el-Kebîti ve Muhammed Talha Bilal, Mektebetu'r-Reyyân, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivasî, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, Mustafa Elbânî el-Halebî, Mısır, 1351.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz el-Fetühî, *Şerhu Kevkebi'l-münîr el-Müsemmâ bi Muhtasari't-Tahrîr*, Mektebetu'l-'Abikân, Riyad, 1993, I-IV.
- Koca, Ferhat, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-IV İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi Sempozyumu Bildirileri* (ed. İlyas Çelebi ve Mehmet Bilgen), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, 201-315.
- \_\_\_\_\_, "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIII, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, 323-325.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn, *el-Bedrü't-tâlî 'fî halli Cem 'i'l-cevâmi'*, Dâru'l-Fikir, 1982, I-II.
- Merdâvî, Alaüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, thk. Ahmed b. Muhammed es-Serâh, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2000, I-VIII.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 5. bs. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.
- Suyûtî, Celâlüddîn, *Şerhu'l-kevkebi's-sâmi'*, thk. Muhammed İbrahim el-Hefnâvî, Mektebetu'l-İman, Kahire, 2000, I-II.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkıh*. 5. bs. thk. Abdulmun'im Halil İbrahim Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2017.
- Şenkîti, Abdullah b. İbrahim el-Alevî, *Neşru'l-bunûd 'alâ Merâkîs-Su'ûd*. t.y, I-II.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkıh*, 6. bs. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2014.
- \_\_\_\_\_, *el-Mulahhâs fî'l-cedel fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Yusuf Ahmedcan Niyazî, y.y., 1407.

- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid et-Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1998, I-II.
- Şirbinî, Abdurrahman b. Muhammed, *et-Takrîrât (Mahallî'nin el-Bedrû't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi' i ile birlikte)*, Dâru'l-Fikir, 1982, I-II.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâ'l-fürû' ale'l-usûl*, Müessesetu'r-Reyyân, Mekke, 1998.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed es-Süneykî el-Hazrecî, *Hâşiyetu Şeyhi'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî 'alâ şerhi'l-İmam el-Mahallî "alâ Cem'i'cevâmi"*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 2007, I-IV.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 2. bs. Dâru Safve, Kahire, 1992, I-VI.
- \_\_\_\_\_, *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâciddîn es-Sübkî*, el-Mektebetu'l-Mekkiye, Mekke, 1998, I-IV.



## İSTİHSAN TANIMINA YENİ BİR BAKIŞ: EL-AMEL Bİ'Ş-ŞEBEHEYN UYGULAMASI VE İSTİHSANLA İLİŞKİSİ\*

Bahaddin KARAKUŞ\*\*

**Özet:** Bazı fer'i meselelerin birden çok asla benzediği durumlarda, özelde Ebu Hanife (v. 150/767) ve genelde Hanefi fakihler iki benzer yön ile de amel etmiştir. Bu durum hicri V. asırdan itibaren "el-amel biş-şebeheyn" kavramıyla ifade edilmiştir. Bir fer'de birbirine benzeyen ve şer'an muteber sayılabilecek birden fazla vasfın bulunmasıyla bu vasıfların hükmünün fer'in hükmüne tesir etmesi olarak tanımlayabileceğimiz şebeheyn ile amel kaidesi, birçok hükmün arka planını anlaşılır kılmaktadır. Kaidenin en dikkat çekici yönü ise istihsan uygulamalarıyla olan bağlantısıdır. Zira kaidenin işletildiği birçok örnekte fakihler istihsana da atıfta bulunmuştur. Buralardaki istihsan tatbikatı dikkate alındığında usûlde tanımı yapılan istihsan ile fûrûdaki istihsan örneklerindeki farklılaşmalar dikkat çekmektedir. İstihsan, başka bir delil sebebebiyle açık kıyastan rucu' etmek olarak tarif edildiğinde açık kıyası terk manası akla gelse de, verilen örnekler dikkatle incelendiğinde aslında açık kıyasın gerektirdiği hüküm de mümkün olduğu kadar sonuçtaki hükme tesir ettiği görülecektir. Şebeheyndeki iki benzer yönün dikkate alınmasıyla açık kıyasın gerektirdiği hüküm terk edilmeden, kıyas ve istihsanın gerektirdiği hüküm bir arada yansıtılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefi Fıkhı, Fıkıh Usûlü, İstihsan, el-Amel biş-şebeheyn, Fûrû-i Fıkıh, Şebeh Kıyası

### نظر جديد إلى تعريف الاستحسان: تطبيق العمل بالشبهين واتصاله بالاستحسان

الملخص: عمل فقهاء الحنفية ولا سيما الإمام أبو حنيفة بالشبهين في بعض المسائل الفقهية التي يشبه الفرع أكثر من أصل. ومنذ قرن الخامس الهجري أفيد عن هذا المفهوم بـ«العمل بالشبهين». من الممكن أن نصف العمل بالشبهين بأنه أوصاف متماثلة وجدت في الفرع ومعتبرة شرعا، يؤثر حكم تلك الأوصاف إلى حكم الفرع. وتوضح هذه القاعدة كثيرا من الأحكام. وألفت جانب لهذه القاعدة علاقتها بتمرن الاستحسان. لأنه كثيرا ما نوه الفقهاء عن الاستحسان في الأمثلة التي استعملت القاعدة فيها. وإذا نظرنا بالإمعان يلاحظ الفرق بين الأمثلة في استحسان الفروع واستحسان الذي عرّف في الأصول. إن الاستحسان، إذا عرّف بأنه رجوع عن القياس الجلي بسبب خارجي، يتبادر في الذهن ترك القياس الجلي. ولكن يرى بتدقيق النظر في الأمثلة المذكورة أن القياس الجلي يؤثر بالحكم كما يؤثر بسبب خارجي. وفي العمل بالشبهين يعمل سويا بالقياس الجلي والاستحسان مع مراعاة الوجهين المتماثلين، ولم يترك حكم القياس الجلي.

الكلمات المفتاحية: الفقه الحنفي، أصول الفقه، الاستحسان، العمل بالشبهين، فروع الفقه، قياس الشبه.

\* Bu makale 25-26 Ekim 2019 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen V. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nda sunulan "İstihsan Tanımına Yeni Bir Bakış: el-Amel Biş-Şebeheyn Uygulaması ve İstihsanla İlişkisi" başlıklı tebliğin genişletilmiş halidir.

\*\* Necmettin Erbakan Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, bahaddinkarakus42@gmail.com

## GİRİŞ

Fıkıh ilmi, değişen hayat şartları karşısında asıllarına bağlı kalarak tahric, tercih gibi bünyesinde barındırdığı birçok kurumsal yapıyı işleterek problemlere aksiyoner çözümler üretmiştir. Bu çözümlerde önceliğin fıkıh usûlüne verilmesi gerektiği hemen akla gelse de, ilk asırlardan beri gerek nevâzil türü, gerekse fetâvâ türü eserlerde yeni karşılaşılan meseleler ele alınırken çözümde fûrû fikhın öncelendiği dikkat çekmektedir. Hanefi mezhebinin usûl geleneği olan Fukahâ Metodu'nda da bunu iyiden iyiye hissetmek mümkündür, çünkü fıkıh usulü eserlerinde, kaideler, mümkün olduğunca fûrû örnekleriyle bağlantılı olarak inceleterek adeta fûrûnun usûle yön verdiği îmâ edilmiştir. Ayrıca daha önce nas ile hükmü belirtilmemiş yahut kurucu imamlardan sarih bir nakil olmayan durumlarda hükme ulaşılrken, ilk bakılan şey ilgili fûrû meselenin fikhın hangi babında ele alınacağı ve bu konuda fûrûdaki asılların/davabitların neler olduğudur. Fıkıh usûlünün genel kabulleri, küllî kaideler ve şeriatın ruhuna uygunluk-mekâsîd gibi daha umumi denetleyiciler dikkate alınmakla birlikte, elde edilmeye çalışılan yeni hükmü, öncelikle fûrûdaki esaslar belirlemektedir.

Özellikle ibadât ve ukubât dışında kalan muâmelât gibi alanlarda akli ilkelerin tespiti daha kolaydır. Bundan dolayı akitlerin yapısı, akdin mahalli olan eşyanın vasfı gibi ta'lîlî özelliği bariz olan birçok fûrû meselede hükme ulaşırken asıllar ve fer' arasındaki bağlantıyı kurmak çok zor olmamaktadır. Ancak hükme tesir edecek kadar kuvvetli, birden fazla bağlantı olduğu durumlarda, mezheplerin bunlardan birini diğerine tercih etmek yahut ikisini de dikkate alarak bir sonuca ulaşmak gibi eğilimler barındırdığı görülmektedir.

Hanefi mezhebinin eğilimi, kuruluşundan itibaren, birden çok delil olması durumunda mümkün olduğu kadar hepsiyle amel etme yönünde olmuştur. Bazı fer'î meselelerin birden çok asla benzediği durumlarda da, özelde Ebu Hanife (v. 150/767) ve genelde Hanefi fakihler bu iki benzer yön ile de amel etmiş ve hicri V. asırdan itibaren konu "el-amel biş-şebeheyn" kavramıyla ifade edilmiştir. Ebu Yusuf (v. 182/798) ve Şeybânî (v. 189/805) ise bu konuda daha rahat bir yöntem takip etmiş, harici karinelere bağlı olarak genelde bu yönlerden birini tercih ederek hükme ulaşmaya çalışmışlardır. Ancak gerek hükme ulaşmada sağladığı esneklik ve rahatlık gerekse Ebu Hanife'nin mezhep içindeki otoritesi dolayısıyla "el-amel biş-şebeheyn" uygulaması mezhebin ittifakla kabul ettiği bir yöntem olagelmıştır. Çalışmamızda bir kısmını zikrettiğimiz ancak çoğunu buraya alamadığımız el-amel biş-şebeheyn'e dair örnekler İslam Hukuk tasavvurunun, sınırlarının ne denli geniş olduğunu ispat eden uygulamalardandır.

Kaidenin anahtarı konumundaki “şebah” terimi islami ilimlerin birçok dalında kullanılmaktaysa da, konumuza bakan yönü itibarıyla fıkıh ıstılahı olarak incelenecektir. Hanefi fûrû-i fıkıh eserlerinde ve nadiren usûl eserlerinde zikredilen “el-amel biş-şebeheyn” kaidesinin örnek uygulamalarının çoğunlukla fûrû-i fıkıh eserlerinde bulunması ve yapısı itibarıyla daha çok fûrû-i fıkıhın işleyişine uygun olması, konuyu fûrû-i fıkıhtaki tatbikatı üzerinden anlatmayı gerekli kılmaktadır. Ancak konu bütünlüğü sağlamak amacıyla yeri geldikçe usûl eserlerinde kaidenin nasıl ele alındığına da değinilecektir. Çünkü kaide, her ne kadar fûrû-i fıkıh eserlerinde yer alsa da, usûl eserlerinde geçen kıyas çeşitleri, illet, tearuz-tercih gibi konularla da bağlantısı bulunmaktadır. Kaidenin dikkat çekici bir yönü de istihsan uygulamalarıyla olan bağlantısıdır. Zira kaidenin işletildiği birçok örnekte fakihler istihšana da atıfta bulunmuş, buralardaki istihsan tatbikatı dikkate alındığında usûlde tanımı yapılan istihsan ile fûrûdaki istihsan örneklerindeki farklılaşmalar dikkat çekmektedir. Çalışmamızda, usûldeki istihsan tarifininden daha şümüllü bir kullanıma sahip olan istihsan örneklerinin şebeheyn ile amel bağlantısının kurulabilmesi için, öncelikle şebeheynin mahiyetinin belirlenmesi, örnekler üzerinden şebeheyn ile amel kaidesinin tatbikatının yapılması ve istihsanla bir arada kullanımını incelenerek, fûrû üzerinden istihsanın farklı yönleri ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır.

Doğrudan şebeheyn istihsan ilişkisine temas eden bir eser bildiğimiz kadarıyla yoktur. Ancak Ürdün üniversitesinde Arif İzzeddin Hassune tarafından yapılan *el-Amel biş-şebeheyn 'inde'l-hanefiyye* isimli yüksek lisans tezinde şebeheynin mahiyeti ve şartları incelenmiştir. Ayrıca Mayyâde Muhammed Hasan tarafından Suud Üniversitesinde *et-Ta' lîl biş-şebah ve eseruhu fi'l-kıyas 'inde'l-usûliyyîn* adıyla yapılan yüksek lisans tezi daha sonra Mektebetü Rüşd tarafından kitap olarak da basılmıştır.

## 1. EL-AMEL BİŞ-ŞEBEHEYN: MAHİYETİ VE ŞARTLARI

### 1. 1. Tanımı ve Mahiyeti

İslam hukukunda kıyasın yapısı ve buna bağlı olarak hangi tür kıyasın muteber sayılacağı ilk dönemlerden itibaren fukaha arasında ihtilaf konusu olmuştur. Konuyla doğrudan ilgisi olan istihsan ve şebah kıyası kavramları Hanefi ve Şâfi mezheplerinin ayrışma noktası haline gelmiş, bu arada “asıl ile fer’ arasında şekli benzerlik” diyebileceğimiz “şebah” kavramı gündeme gelmiştir. Nihayetinde bu benzerliğin hangi ölçüde muteber sayılacağı ve hükme tesir edeceği, kıyasta kul-

lanılıp kullanılmayacağı ve fer‘in hükmünde bir olayın benzeştiği iki asıl varsa bunların aynı anda dikkate alınıp alınmayacağı gibi birçok meselenin delillendirilmesi konusunda kilit bir noktadadır.

el-Amel bi’ş-şebeyn kavramına geçmeden önce şebeh kavramının anlaşılması önem arz etmektedir. Zira şebeh kıyasını kabul eden mütekellimîn usûlcülerin şebeh kavramına yüklediği anlama nazaran, şebeh kıyasını kabul etmediği halde şebeyn/iki benzeşen ile amel eden Hanefi fakihlerin bu kavrama yüklediği anlam çok daha nitelikli ve işlevseldir. Bu fark dikkate alınmadığında Hanefilerin şebeh kıyasını kabul etmediği halde şebeyn ile amel etmeleri bir çelişki gibi algılanabilir.

Şebeh kelimesinin sözlükte şibh ve şebîh gibi okunuşları mevcut olup hepsi misil, benzer, benzemek/benzeşmek gibi mânâlara gelmektedir.<sup>1</sup> Usûlcülere göre şebeh en genel manasıyla, illeti tespit etmenin yollarından biridir.<sup>2</sup> Bu terim belâgattan, kelim ve fıkıh ilmine kadar birçok dalda geniş bir kullanım alanına sahiptir. Ancak konumuzla ilgisi açısından özellikle usûl ve fûrû-i fıkıh alanındaki kullanımları irdelenecektir.

Tarihsel süreçte usûlî bir muhtevaya sahip olarak şebeh kavramının açıkça fıkıhla ilk olarak ilişkilendirilmesi Şâfiî fıkıhında gündeme gelmiştir. Şebeh kıyasının kullanımı dikkate alındığında, İmam Şâfiî’nin (v. 204/820) er-Risale isimli eserinde bu lafzı doğrudan kullanmasa da sonraki mütekellimîn usûlcülerin şebeh kıyası olarak isimlendirdiği kıyas türüne işaret ettiği söylenmiştir.<sup>3</sup> Şâfiî’nin ifadesine göre: “Kıyas iki çeşittir: birinde meydana gelen fer‘ aslın manasını barındırır. Bu durumda kıyasta farklılık olmaz. Diğerinde, fer‘in benzediği birden çok asıl vardır. Bu durumda o, daha ilkten olan ve daha çok benzerlik gösteren asla katılır.”<sup>4</sup> “İctihad, ancak ihtiyaç duyulan konularla ilgili olur. Bu şeye de kendisine delalet eden mevcut bir şeyle veya mevcut olan hükümlerden birine benzetmek suretiyle ulaşılır.”<sup>5</sup> Daha sonra Şâfiî fakihler açısından daha da netleşen şebeh kıyası “Hükümün illeti olmadığını itiraf ettiğimiz bir vasıf sebebiyle (o vasa bazı yerlerde Şari‘ iltifat ettiği için) fer‘ ile aslın arasını birleştirmektir.”<sup>6</sup> şeklinde tanımlanmış-

1 İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XIII, 503;

”شبه: الشُّبُهَةُ والشَّبِيهَةُ: المِثْلُ، وَالْجَمْعُ أَشْبَاهٌ. وَأَشْبَهَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ: مَاطَلَهُ“

2 Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî’l-Fünûn ve’l-ulûm*, II, 1004.

3 Aydın, “Hanefi Fûrû Fıkıh Literatüründe Şekli Benzerlik”, s. 86.

4 Şâfiî, *er-Risale*, s. 479.

5 Şâfiî, *er-Risale*, 503; Candan, “İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebeh Yöntemi”, s. 123.

6 Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 267; Kısıkkaya, *İslâm Hukuk Usûlünde Kıyas-ı Şebeh ve Bir Hüküm Çıkarma Yöntemi Olarak Değeri*, s. 14.

tır. Şebeh öyle bir vasıftır ki, derinlemesine araştırma yaptığımızda hükmün illeti olacak münasip bir vasfı bulunmadığı halde Şari'in bazı durumlarda bu vasma itibar ettiği görüldüğünden; münasip vasıfla, şerî açıdan asla muteber olmadığından tard olunan vasfın<sup>7</sup> arasında bir konuma sahiptir. İşte bu ara geçiş formu özelliği dolayısıyla illetin iki vasma da benzemekte ve şebeh kıyası adını almaktadır.<sup>8</sup>

Usûl eserlerinde şebeheyn ile amel konusunun öncelikli olarak işlendiği bağlam delillerin tearuzu konusudur. Buna göre iki delil tearuz ettiğinde takip edilecek yöntem fukaha ve usûlcüler arasında geniş bir tartışma alanına sahip olmuştur. Günümüz hukuk sistemlerinde de eğer iki normatif düzenlemenin hükümleri arasında çelişki (teâruz) varsa bu durumun çözümlenmesi gerekir. Yasal düzenlemeler sayesinde genellikle önceki ve genel düzenlemelerin sonraki ve özel düzenlemelerle çelişik hükümlerin yürürlükten kalkacağı savunulmuştur. Bu yapı klasik fıkıh metodolojisinde nesh ve tahsis yöntemiyle paralellik arz etmesinin yanında çağdaş hukuk yönteminin Ebu Hanife'nin yöntemine yaklaştığını akla getirmektedir.<sup>9</sup>

Sadrüşşeriâ'nın (v. 747/1346) da içinde bulunduğu cumhur ulemaya göre delillerin teâruzu anında, önce neshin vâki olup olmadığına bakılması gerekir. Bu tespit edilemiyorsa bir gerekçeye bağlı olarak tercih yoluna gidilir. Eğer bu da mümkün değil ise yani deliller kuvvet bakımından eşitse, delillerin ikisiyle de amel edilir. Aksi durumda iki delil birbirine zıt olduğu için yok sayılarak hiçbirleriyle amel edilmeyecektir. Delillerin imali ise ihmaline tercih edilir. İşte bu cem metoduna *el-amel biş-şebeheyn* denilmiştir.<sup>10</sup> Her ne kadar Sadrüşşeriâ burada el-amel biş-şebeheyn kavramını kullansa da usûl eserlerinde genel olarak bu durum için *cem ve tevfiik* terimlerinin kullanımı daha yaygındır.<sup>11</sup> Çalışmamızın konusu fûrû-i fıkıh eserlerinde delilden değil fer'in yapısından kaynaklanan benzerlik olduğu için bu kavram da örneklendirmelerde dışarıda bırakılacaktır.

Hanefi fakihler, şebek kıyası ile ilgili tanım ve örneklerin neticesinde konunun sınırları ve varılmak istenen nokta net bir şekilde ortaya konulmadığı için, yöntemin sıhhati hususunda tereddütler yaşamış, hatta bazı Hanefi kaynaklarında bu yöntem, kıyasın iptali şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>12</sup> Ancak her ne kadar şebek

7 Tard: Münasib olmayan ve gizli bir münasebeti içermeyen vasıftır; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, s. 728.

8 Hamed, *el-Furûk fi usûli'l-fıkıh*, s. 357.

9 Koçak, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefi Uygulaması)*, s. 72.

10 Teftâzânî, *Şerhu't-telvih ale't-Tavzih*, II, 208.

11 Şükrü Özen, "Teâruz", *DİA*, XL, 210.

12 Aydın, "Hanefi Fûrû Fıkıh Literatüründe Şekli Benzerlik", s. 124.

kıyasını doğrudan muteber bir kıyas türü olarak kabul etmeseler de<sup>13</sup>, nasslardaki şekli benzerliği dikkate alarak ve “lafzın i'mali, ihmalinden evladır”<sup>14</sup> gibi kaideler ışığında, mümkün olduğu kadar şebeheyn ile amel etmişlerdir.<sup>15</sup> Özellikle; vacip ve tahrimen mekruh gibi ara geçiş hükümleri, fasit akit ve fasit nikâh gibi sahihlik ve batıllık yönü bir arada bulunan akitler, hukuken hem insana hem mala benzeyen kölelikle ilgili durumlar, yemin ve nezirin bir arada bulunması gibi lafzı ve manası açısından farklı sonuçlar doğuran tasarruflar, şebeheynle ile amel kaidelerinin çokça işletildiği konulardır. Kavramsallaşmasının hicri V. asırdan itibaren meydana geldiğini düşündüğümüz kaidenin, uygulamalarının aslında kurucu imamlar dönemine kadar gittiğini söylemek mümkündür.

Görebildiğimiz kadarıyla şebeheyn ile amelin açık örneğini ilk zikreden fakih Kudûrî'dir. Konuyla ilgili örneklerden biri kölenin diyeti bahsindedir. Kölenin hatâen hür biri tarafından öldürülmesi halinde diyetinin ne olacağı müçtehitler arasında tartışma konusu olmuştur. Köle insan olması hasebiyle ibadetlerle mükelleftir ancak mal olması hasebiyle alınıp satılarak ticari muamelelere mahal olmaktadır.<sup>16</sup> Buna binaen, tazmin edilecek bedelin tespitinde mal olma vasfı dikkate alınması bir sonuca götürürken, insan olma vasfı bir başka sonuca götürecektir. Kölede mal olma vasfını ön plana çıkararak Şâfiî'ye ve Ebu Yusuf'a göre kölenin kıymeti diyet olarak belirlenir, ancak hür insan diyetini geçse bile bu miktara bir üst sınır konulamaz. Ancak Ebu Hanife ve Muhammed'e göre, kölenin mal olma vasfıyla birlikte insan olma vasfı da hesaba katılarak, hür insan gibi köle için de diyet ödenmesi gerektiği öngörülürken, diyetin miktarı kölenin kıymeti olarak belirlenir, ancak bu kıymetin miktarı hür insanın diyetini geçmemelidir. Çünkü aksi halde bir kölenin bedeli hür insanın bedelinden daha yüksek olur ki, insanlık vasfı kölede de hürde de eşittir. Dolayısıyla diyet verilmesi ve diyetin hür insan diyetini aşmaması açısından insaniyet vasfı, diyetin kendi kıymetini aşmayacak miktarda verilmesi açısından da maliyet vasfı dikkate alınarak şebeheyn ile amel edilmiştir.<sup>17</sup>

Aynı meselede şebeheyn ile amelin ortaya çıktığı bir başka hüküm de cinayeti işleyeninin cezası olan diyeti âkilenin paylaşmaları konusundadır. Fer'de bulunan ilk asıl, âkilenin, hür bir insan öldürüldüğünde cinayeti işleyen kişinin cezası

13 el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, III, 22.

14 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, s. 114.

15 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, 393.

16 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, X, 355.

17 Kudûrî, *et-Tecrid*, XI, 5490.

olan bedeli paylaşmalarıdır. Köle de aslı itibarıyla insandır ve âkilenin bu diyeti paylaşmaları gerektiği akla gelmektedir. İkinci asıl, kölenin kıymeti karşılığında satılmasından dolayı hayvanlara benzemesidir. Hayvanların herhangi bir uzvu sakatlandığında suçlunun ödeyeceği tazminatı âkile paylaşmaz. Buna göre, âkilenin köleye karşı işlenen cinayetlerde durumunun ne olacağı bu iki asıldan yola çıkarak çözüme kavuşturulmuştur. Kölenin öldürülmesi halinde, diyeti ödeme konusunda kölenin insaniyet vasfı dikkate alınarak âkilenin diyeti paylaşmasına hükmedilirken, kölenin uzvunun yaralanması durumunda mala benzeme yönü dikkate alınarak tazmin yükümlülüğü âkileye yüklenmemiştir. Bu şekilde, bir fer'in iki farklı suretinde, farklı asıllar esas alınarak şebeheyn ile amel edilmiştir.<sup>18</sup>

Şebeheyn kaidesine yapılan vurgu zaman içinde artmış, hatta mezhebin en temel metinlerinden Hidaye<sup>19</sup> ve şerhlerinde<sup>20</sup> bu kaideyi tatbik etmenin önemine işaretlerle, “*fıkıhta teâruz eden birçok meselenin çözümünün bu ilke etrafında dönüp dolaştığı*” söylenmiştir. Çünkü ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere birden çok benzer vasfın bulunduğu durumlarda tek bir benzer yön tercih edilmesi halinde (galebetü'l-eşbah) diğer benzer yönler ihmal edilecektir. Ayrıca zaten kendisi zanni olan kıyas delili üzerine bundan daha fazla zannılığı gerektiren, benzer yönlerden sadece birinin kabulü, hükme ulaşmadaki munzabıt/objektif olma iddiasını sorgulanabilir hale getirecektir.

Konuyla ilgili müstakil bir tanım yapan fakihlerden Mahmud Esad'ın tanımı “*Amel biş-şebeheyn; bir şeyin diğer iki şeye vecheyn-i muhtelifeynden dolayı müşabeheti olduğu surette her birine olan müşabehetin hükmüyle amel etmektir.*”<sup>21</sup> şeklindedir. Ancak bizce yukarıdaki tanım da yeterince kapsamlı görünmemektedir.

Bu tespitler ışığında el-amel biş-şebeheyn kavramını “*bir fer'de birbirine benzeyen ve şer'an muteber sayılabilecek birden fazla vasfın bulunmasıyla bu vasıfların hükmünün fer'in hükmüne tesir etmesi*” şeklinde tanımlayabiliriz. Bu tanımda bahsedilen fer'in hükmüne tesiri aşaması ise, kimi zaman fer'in tek bir suretinde kimi zaman da fer'in iki farklı suretinde tatbik edilmektedir. Oldukça kompleks görünen bu tanımın unsurları ve Hanefilerce muteber kabul edilen benzerlik yönleri tek tek izah edilecek ve ikinci bölümde detaylı bir şekilde ele alınan örneklerle konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

18 Kudûri, *et-Tecrid*, XI, 5735.

19 Merginânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyetü'l-mübtedit*, II, 311.

20 Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, V, 10; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, VI, 81; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 8.

21 Seydişehri, *Telhis-i Usûl-i Fıkıh*, s. 20.

## 1. 2. Unsurları

el-Amel biş-şebeheyn kaidesinin esas kullanım alanı fürû-i fıkıh kaynakları olduğu için kaidenin bölümleri ile ilgili doğrudan yapılmış bir taksime rastlamak mümkün olmamıştır. Ancak tümel bir yaklaşımla kaidenin geçtiği yerler dikkate alınınca, fer'in vasfındaki benzerlik ve suretinde/şeklinde benzerlik olarak iki farklı başlık altında toplamak mümkündür.

### 1. 2. 1. Fer'in Vasfındaki Benzerlik

Fer'in yapısı itibariyle birden fazla asla kıyas edilebileceği durumda şebeheynle amel eden fakihler buradaki izahı kimi zaman fer'deki münasip vasfın bulunmasıyla kimi zaman da mana/şekil itibariyle benzemesi gerekçesiyle izah etmişlerdir.

Yukarıda belirtilen fer'in asla çeşitli benzerlik yönlerinden en yaygın olanı müsanip vasıfta benzerliktir ki bu Hanefi usûlcülerin ittifakla kabul ettiği illet kıyasının temelini oluşturur.<sup>22</sup> Genelde bu şart kıyasın şeran muteber sayılması için aranan öncelikli şarttır ve çeşitli usul eserlerinde salâhu'l-vasf veya mülâemet gibi isimlerle de anılmaktadır.<sup>23</sup> Münasip vasıfta benzerlik, kıyas yapılacak asıldaki illetin geçerli kabul edilebilmesi için illetin vasfının kıyas edilen şeye herkesçe kabul edilebilir ve hükme tesiri olan açık bir benzerliğinin bulunmasıdır.<sup>24</sup> Aslı itibariyle illet kıyasının konusu olan bu benzerlik, şebeheyn ile amel uygulamalarında kullanıldığı için kaidemizi doğrudan ilgilendirmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Hanefiler şebek kıyasını reddettiği halde şebehten çok daha güçlü olan illet kıyası ile amel etmek mümkün iken, nasıl oluyor da illet kıyasına muarız olan hükümde ya da manada benzerliği dikkate alıyorlar? Mütakellim usûlcülerin kabullerini düşündüğümüz zaman bu soru anlamlıdır, çünkü onlara göre illet kıyası şebek kıyası gibi kıyas türlerinden daha güçlüdür, dolayısıyla onlar, teâruz anında illet kıyasının diğerlerine tercih edileceği konusunda ittifak halindedirler.<sup>25</sup> Ancak Hanefiler şebek kıyasında dikkate alınan benzer yönleri, illet kıyasındaki münasip vasıftan daha düşük görmemekte, dahası bu benzerlikler ve vasıflar arasında hiyerarşik bir sıralama gözetmemektedirler.<sup>26</sup> Benzerlik yönünün çok olduğu durumlarda birinin daha çok benzediği durumları tercihi ifade eden

22 el-Buhâri, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevi*, III, 352.

23 Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, s. 304.

24 el-Buhâri, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevi*, III, 352.

25 Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, VII, 298.

26 Hassûne, "el-Amel biş-şebeheyn inde'l-Hanefiyye", s. 444.



*galebetü'l-eşbâhın* tercih sebebi olmayacağı açıkça dile getirilmiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla şebah kıyası ile amel etmeleri, diğer vasıfların ihmal edilerek sadece birinin hükme tesirini gerektirecektir ki, bu durum yeterli sebep olmadan delillerin bir kısmını ihmal etmek demektir. Oysa şebeheyn ile amel edildiğinde deliller, bütünüyle hükme dahil edilmiş olacaktır.

Başka bir benzerlikle birlikte, münasip vasıfta benzerlik bir arada bulunduğu durumda, şebeheyn ile amelin örneğini buluşa ermemiş çocuğu babası ya da dedesi gibi aslen veli olan birinci derece yakını dışında, kardeşi veya amcası gibi yakın akrabası olan velilerin, baba ya da dedesi hayatta olmadığına yaptıkları nikâhın geçerli sayılıp sayılmayacağı meselesi oluşturmaktadır. Buna göre, çocuğun amcası ya da erkek kardeşi nikâh akdini yapsa, nikâh geçerli sayılacak ancak çocuk buluşa ulaştığında nikâhı devam ettirmeme hakkına (*hıyâru'l-bulûğ*) sahip olacaktır. Amca ya da kardeş gibi velilerin akrabalık bağı dolayısıyla duyacakları şefkatlerinin tam olması (*vufûru's-şefka*) illetinin bulunması hasebiyle bu veliler baba ve dedeye benzemekte, dolayısıyla buradaki vasıf münasip vasıf olarak isimlendirilmektedir. Ancak bu velilerin baba ve dededen farklı olarak çocukların mallarında tasarruf hakkı yoktur. Bu hüküm itibarıyla, akraba olmayan kimselere benzemektedirler.<sup>28</sup> Görüldüğü üzere babaya, münasip vasa benzeme yönü olan şefkat ile mali haklarda tasarruf yetkisinin olmaması açısından akraba olmayanlara hükümde benzeme yönü bir arada bulunmuş, münasip vasıf dikkate alınarak nikâh akdi geçerli sayılmış ancak hükümde benzerlik dikkate alınarak çocuğa buluşa ulaşınca muhayyerlik hakkı tanınmıştır.

### **1. 2. 2. Fer'in Suretinde/Şeklinde Benzerlik**

Fer' ile ilgili diğer bir durum da suret/şekil açısından fer'in birden çok asla benzemesidir. Kaidenin bu unsurunda suretten kasıt büyük ölçüde fer'de cari olan lafızlar ya da yapılan muamelelerin şekliyle ilgili durumudur. Münasip vasfı tespit ederken bir tür ta'lil yapılmasına rağmen burada daha farklı bir işlem yaparak olayın suretini dikkate alıp fer'deki asıllardan biri tespite çalışılmaktadır. Dolayısıyla münasip vasıftakinden farklı olarak, bu manayı ikinci bir olaya taşıyıp kıyas yapılması mümkün değildir. Ancak yine de bir olayda iki farklı mana/şekil benzeşmesi bulunması durumunda bu iki mana da ihmal edilmeden mümkün olduğu kadar şebeheyn ile amel edilmektedir.

27 Semerkandî, *Mizanü'l-usul fî Netâicü'l-ukul*, II, 1011.

28 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 275.

Bu benzerliğin örneğini, muamelattaki ivazlı hibede görmekteyiz. Buna göre, taraflardan biri, malını hibe etmeyi karşı taraftakinin de kendisine bir malı hibe etmesi şartıyla teklif etmiş olsa, her ne kadar akitte hibe lafızları kullanılsa da, şekli itibariyle bey' akdine benzemektedir. Bu yüzden ivazlı hibe için başlangıcı itibariyle hibe, sonucu itibariyle bey' akdi hükmündedir denilmiştir. Hibeye benzeme yönü dikkate alınarak, akdin hüküm ifade etmesi için bedellerin kabzedilmiş olması ve şâyi hissesi olan bir malda hibe edilmemiş olması gerekli görülmüştür. Bey'e benzeme yönü dikkate alınarak, ayıp muhayyerliği ve ru'yet muhayyerliğiyle ve üçüncü şahıslar için şuf'a hakkı bulunması gibi sonuçlar doğurmuştur.<sup>29</sup> Yani şebeheynle amel edilerek akitte hükümler, bütün yönlerden dikkate alınmış, en ihtiyatlı sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

### 1. 3. İlgili Kavramlar

#### 1. 3. 1. *el-Amel bi'd-delileyn*

el-Amel bi'-şebeheyn kavramına ismen benzerlik gösteren ilk kavram *el-amel bi'd-delileyn* kavramıdır. Daha doğrusu çalışmamızın odağında yer alan ve tatbikatı yapılacak kaide, delillerin birlikte amel ettirilmesinden öte bir fer'deki yapısal ve şekli benzerliklerin birlikte amel ettirilmesidir. Ancak el-amel bi'd-delileyn kavramının kullanımları incelendiğinde kimi zaman şebeheyn ile aynı anlamda kullanıldığı kimi zaman ise iki farklı şer'i delille bir arada amel edilmesiyle meydana geldiği yani yeknesak bir kullanımı olmadığı görülür.

Buna göre el-amel bi'delileyn yani iki delille birlikte amel etmekten kasıt ayetlerin, hadislerin ya da kıyas ve örf gibi delillerin eserinin farklı hükümler ifade etmesi durumunda amelin, iki delilin de tesirini dikkate alarak yapılan uygulamadır. Bunun örneklerini kendisinde bolca görebildiğimiz Kâsânî (v. 587/1191), ivazlı hibenin başlangıcı itibariyle teberruya benzerken nihayeti itibariyle bey' akdine benzediğini ifade etmekte ve bu durum için "amelen bi'd-delileyn" ifadesini kullanmaktadır<sup>30</sup> ki bu örnek şebeheyn ile amelin de örneğidir. Kitabının başka bir yerinde ise, atların zekatıyla ilgili bölümde Hz Ömer'den (r.a.) gelen, atlardan zekat alınacağına dair rivayeti ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen, atların zekatının alınmayacağına dair rivayeti zikretmiş ve hükmün aslı ihtiyaç olan atlarda zekat olmayacağı, ihtiyaç fazlası olan atlarda zekat olacağı yönünde hükmederek delileyn/iki delil ile amel edildiğini söylemiştir.<sup>31</sup>

29 Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, V, 706.

30 Kâsânî, *Bedâ'i uş-sanâ'i fi tertîbiş-şerâ'i'*, VI, 132.

31 Kâsânî, *Bedâ'i uş-sanâ'i fi tertîbiş-şerâ'i'*, II, 35.

Benzer bir kullanım İbnü'l-Hümâm'da (v. 861/1457) da mevcuttur. Erkeğin karısına geçimini sağlayacak nafakasını ödemesi bir yönden yakın akrabaya yapılan teberruya yani hibeye benzerken diğer yandan kadının kocayla birlikte yaşaması, evinin ve çocuklarının bakımını üstlenmesi gibi yükümlülüklerinin karşılığı olması açısından ivazlı ve bağlayıcı bir akde benzemektedir. Burada erkeğin belirli bir müddet geçmesine rağmen nafakasını kadına teslim etmemesi durumunda akdin şeklen iki tarafa da benzer yönü dikkate alınarak, hüküm verirken delileyn ile amel ettiğini söylemiştir ki hükme ulaşılırken takip edilen yöntem şebeheyn ile amel kaidesiyle aynıdır.<sup>32</sup> Çünkü nafaka, hibeye benzemesi açısından her şartta bağlayıcı olan bir borç kılınmamıştır. Ancak ivazlı bir akde benzemesi açısından da kadın hâkim kararıyla hakkını tescil ederse yahut kocasıyla sulh yaparsa hakkının sabit olacağına, değilse hakkının iptal olacağına hükmedilmiştir.

Örneklerden de görüldüğü üzere el-amel bi'd-delileyn kavramı için tekdüze bir kullanım şeklinden bahsetmek zordur.

### 1. 3. 2. *el-Amel bi'l-Emrayn*

Bu kullanım, adından da anlaşılacağı üzere doğrudan hakkında nass bulunan ve yapılması emredilen iki durum teâruz ettiğinde iki delille de amel etmenin gerektiğini ifade eder. Bu yönüyle delillerin tearuzu kısmında anlatılan cem ve tevfiik yöntemiyle birebir örtüşmektedir.

Bu kaidenin örneğini Cuma namazında hutbe esnasında salavat getirme meselesi yansıtmaktadır. Haskefi'nin (v. 1088/1677) ifadesine göre, Kur'an-ı Kerim okunduğu zaman susup, dinlemeyi emreden ayetin (el-Araf 7/204) kapsamına cuma hutbesinin okunduğu vakit de girmektedir. Çünkü Cuma hutbesi namazın iki rek'atlık kısmının yerine meşru kılınmıştır ve o anda birkaç istisna dışında namazdaki gibi hareket edilir. Buna göre cemaat, dua ve tesbih gibi ibadetler için bile olsa konuşmaması gerekir. Ancak hutbe esnasında Hz. Peygamber'e (sa.) salavat getirmeyi emreden ayetteki (el-Ahzâb 33/56) emir, salavat dille yapılacağı için, konuşmayı gerektirmektedir. Bu iki farklı emir dikkate alınarak mümkün olduğu kadar iki emirle de amel edilmiş, kişinin ses çıkarmadan, içinden salavat getirmesi güzel görülmüştür.<sup>33</sup>

32 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 393.

33 Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, I, 545.

### 1. 3. 3. *Galebetü'l-eşbâh*

Galebetü'l-eşbâh, bir fer'ın iki asılla ilişkilendirildiği durumlarda hükmün illeti olabilecek sığata benzerliği sayıca ya da kuvvetçe fazla olan asla dahil edilecek hükmün kıyas yoluyla tespit edilmesidir.<sup>34</sup> Şâfiî usûlcülerin kabul ettiği şebek kıyasının bazı uygulamaları<sup>35</sup> Hanefi usûl eserlerinde bu başlık altında değerkendirilmiştir. Hanefi usûlcüler bu tercihi kabul etmemelerinin birçok gerekçesini öne sürmüşlerdir. Bunlardan biri şebeklerin yani benzeme yönlerinin çok olması hükümdeki kesinliği değil zannı arttırmasıdır. Oysa kıyas ameliyesi bizzat zann-ı galibin meydana gelmesini gerektirir. Dolayısıyla böyle bir tercih ittifakla kabul edilen illet kıyasından daha zannî bir kıyas şekli olur.<sup>36</sup> İkinci bir problem Hanefilerin delillerin tearuzunda takip ettikleri yöntemle ilgilidir. Buna göre, bir hadis iki hadisle yahut bir ayet iki ayetle teâruz ettiğinde sadece sayısal çokluğa bakılarak tercih yapılamaz. Zira nice bir olan vardır ki, binden daha kuvvetlidir.<sup>37</sup>

### 1. 3. 4. *Zü'ş-şebeheyn*

Teklifi hükümler incelenirken, usûlcüler vâcibi vaktine göre çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Buna göre mukayyed vâcipler, vâcibin edâsı bakımından tayin edilen vakit hem ona hem de o cinsten başka bir ibadete imkân verecek genişlikteyse geniş zamanlı (müvessa'), değilse dar zamanlı (mudayyak), bir yönüyle birincisine, diğer yönüyle ikincisine benziyorsa her ikisiyle benzeşen vacip müşkil zamanlı vacip ya da zü'ş-şebeheyn vâcip olarak adlandırılır.<sup>38</sup> Hac böyle bir vaciptir. Hac için tayin edilen vakit bir yönden dar zamanlı ibadetlere benzer, çünkü bir senede hac için belirlenmiş vakitlerde ancak bir hac yapılabilir. Bir yönden de geniş zamanlı ibadetlere benzer, çünkü haccın rükünleri tayin edilen vaktin tamamını kaplamaz.<sup>39</sup> Haccın niyeti mutlak olarak yapıldığında, farz haccın yerine gelip gelmeyeceği konusunda hükme ulaşırken bu iki benzer yön dikkate alınmıştır. Dar zamanlı ibadetlere benzemesi açısından ramazan orucu gibi mutlak niyetle gerçekleşeceği, geniş zamanlı ibadetlere benzemesi açısından da nafîle niyetiyle yapılırsa namazda olduğu gibi, farz olan haccın yerine getirilmiş olmayacağı hükmüne ulaşarak aslında şebeheyn ile amel edilmiştir.<sup>40</sup>

34 el-Hamed, *el-Furûk fi usûli'l-fikh*, s. 357.

35 İbn Vekil, *el-Eşbah ve'n-nezâir indeş-Şâfiîyye*, s. 172.

36 Molla Hüsrev, *Mirâtü'i-usûl*, s. 368.

37 Hadimi, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 326.

38 Dönmez, "Vâcip" *DİA*, XLII, 412; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s. 142.

39 Civen, *Nûru'l-envâr şerhu Risaleti'l-menar*, I, 189.

40 İbn Emîru'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, II, 134; Civen, *Nûru'l-envâr şerhu Risaleti'l-menar*, I, 192.

## 1. 4. Şartları

Şebeheyn ile amel etmenin şartları, Hanefi mezhep usûlü içinde açıkça zikredilmese de örnekler ve fakihlerin ifadeleri dikkatle incelendiğinde, bazı kurallar dahilinde gerçekleştiği görülmektedir. Bunlardan bir kısmına şebeheynin tanımında işaret edilmiş ise de daha genel bir bakış açısıyla aşağıdaki şartların bulunması gerektiğini söylemek mümkündür.

### 1. 4. 1. İki Farklı Asla Benzerliğinin Bulunması

Şebeheyn ile amelin tanımından da anlaşılacağı üzere zorunlu olarak fer'de iki farklı asla benzeme yönünün bulunması gerekir. Benzeme yönlerinden münasip vasıf, hüküm ya da mana benzerliklerinden herhangi birinin ya da iki farklı çeşidin bulunması zorunlu değildir. Örneklerden de anlaşılacağı üzere kimi zaman bu üç yönden bir fer'de iki asla benzerlik olarak bulunabileceği gibi, kimi zaman da birden fazla benzerlikle bir fer'de amel edilmektedir.

### 1. 4. 2. İki Zıt Hükmü İçermemesi

Bu şart, yapısı gereği bir yönüyle varlığı bir yönüyle yokluğu gerektiren yahut bir hakkı hem ispat hem de iptal eden olaylarda gündeme gelmektedir. İki zıt hükmün bir arada bulunması mümkün olmadığından, şebeheyn ile amel etmek imkânsız olmaktadır.

Bu şartı açıkça zikreden İbn Nüceym (v. 970/1563) mükâteb câriyenin efendisinden çocuk sahibi olması durumunda câriyenin kitabete devamı ya da ümmü veled olması bağlamında konuyu tartışmıştır. Cârîye mükâteb olarak kalırsa konuşulan kölelik ücretini ödemekle hür olabilecektir, ancak ümmü veled olması durumunda mükâtebe ücretini ödemesi de efendisinin ölümüne kadar köleliği devam edecektir. Dolayısıyla bu benzer yönlerden biri efendisinin ölümüne kadar köleliği devam etmeyi diğeri ise mükâtebe ücretini ödemekle hürriyeti gerektirecektir. Bu ise iki zıttın bir arada bulunmasını gerektirdiğinden, şebeheyn ile amel edilememiştir. O halde cârîye, dilerse mükatebe bedelini ödeyip derhal azat olacak, dilerse de mükatebe akdinden vazgeçip cârîyeliğe geri dönerek ümmü veled olarak efendisinin vefatıyla azat olacaktır.<sup>41</sup>

41 İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, VIII, 91.

### 1. 4. 3. *Bir Fer‘in Tek Suretinde İki Aslın Birleştirilmesi*

Farklı örnekler bir arada düşünüldüğünde şebeheyn ile amel edilirken kimi zaman fer‘in tek suretinde şebeheyn ile amel edildiği kimi zaman ise iki farklı sureti ile amel edildiği görülmektedir. Bu da ihtimallerden birinin vucubunu ya da imkânını gündeme getirmektedir.<sup>42</sup> İbnü'l-Hümâm konuyu gündeme getirerek şebeheyn ile amelde vacip olanın fer‘in tek suretinde iki benzer yönü birleştirmek olduğunu, ancak bu mümkün olmadığı durumlarda fer‘in iki suretinde amel edilerek şebeheynin yine de tatbik edileceğini belirtmektedir.<sup>43</sup>

Şebeheynle fer‘in iki suretinde amel edilmesinin örneğini mühâyee akdinde görmek mümkündür. Mühâyee yapısı itibariyle hem ifraz hem de mübadele manasını barındırmaktadır.<sup>44</sup> Zamanen mühâyee mübadele yönü galiptir. Şöyle ki; bir hissedarın kendi nöbetindeki menfaati, diğer hissedarın nöbetindeki menfaatiyle mübadele etmesi halinde zamanen mühâyee, icare hükmündedir. Buna binaen zamanen mühâyee şu kadar gün veya şu kadar ay gibi bir müddet şeklinde tâyin gerekir ki, mühâyee fâsit olmasın. Mekânen mühâyee ise, ifraz yönü galiptir. Şöyle ki; iki hissedarın, mesela bir müşterek konakta olan menfaatleri şâyi, yani o konağın her cüzüne şâmil iken mühâyee ile iki hissedardan birinin menfaati o konağın bir bölümünde, diğerinin menfaati de diğer bölümünde cem edilmiş olur. Buna binaen mekânen mühâyee müddet tâyini lâzım değildir. Çünkü bu mühâyee menfaatlerin mekânı malûm olduğundan menfaatler de malûm olur, ayrıca müddet tâyinine ihtiyaç yoktur.<sup>45</sup> İfraz ve mübadele manasını bulundurma-sıyla şebeheynle amel edilen mühâyee akdi de, kıyasen caiz olmaması ancak nas sebebiyle kıyastan dönülmesi hasebiyle istihsanen caiz görülmüş bir akit tipidir.<sup>46</sup>

### 1. 4. 4. *Şebeheynden Birini Tercih İmkânına Rağmen İkişile Birlikte Amelin Vacip Olması*

Bu şartı müteahhîr ulema şart koşmasına rağmen mütekaddimûnun daha esnek davrandığı söylenebilir. Çünkü kurucu imamların aynı meseleye verdiği bazı hükümlerde iki farklı benzerlik yönünden birini tercih ettiği halde bazılarında şebeheyn ile amel ettiğini görmek mümkündür. Ancak daha sonraki dönemlerde

42 Hassune, "el-Amel biş-şebeheyn inde'l-hanefiyye", s. 10.

43 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, X, 365.

44 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, III, 182.

45 Bâberti, *el-İnâye*, IX, 456; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, III, 189; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, VII, 156.

46 Merginânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyetü'l-mübedî*, IV, 334.

bu esneklik yerini *mümkün olduğu kadar şebeyn ile amel etmenin vacip olduğu* ilkesine bırakmıştır.<sup>47</sup>

İmam Ebu Hanife ile talebeleri Ebu Yusuf ve Muhammed'in ikâlenin hükümünde içtihat farklılığına bağlı olarak ortaya koydukları tercihler ilk asırlardaki esnekliği yansıtmaktadır. Buna göre, ikâle şekli itibariyle hem feshe hem de yeni bir bey' akdine benzemektedir. Bu benzerliğin iki yönünü de dikkate alan Ebu Hanife, ikâlenin akdin tarafları için feshe, üçüncü şahıslar açısından yeni bir bey' akdine benzediğine hükmederek şebeheynle amel etmiştir. Ebu Yusuf ikâlenin bey'e benzerlik yönünün fazla olduğunu tercih etmiş (tağlib) ve hem feshin tarafları hem de üçüncü şahıslar için bey' akdi hükmünde olduğuna hükmetmiştir. Muhammed ise bütün taraflar açısından feshe benzeme yönünü tercih etmiştir.<sup>48</sup> Ebu Yusuf ve Muhammed'in dileselerdi Ebu Hanife'nin yaptığı gibi şebeheyn ile amel edebilecekleri halde benzer yönlerden birini tercih etmiş olmaları, kurucu imamlar açısından şebeheyn ile amelin vacip olmadığını düşündürmektedir. Bunun gibi birçok meselede de Ebu Hanife mümkün olduğu kadar şebeheynle amele yönelirken Ebu Yusuf ve Muhammed bir tarafı tercihe yönelmişlerdir.<sup>49</sup>

Ancak ilerleyen dönemlerde Ebu Hanife'nin mezhepteki otoritesi ve kurucu imamların eğilimleri de dikkate alınarak şebeheyn ile amelin vacip olduğuna dair kanaat ağır basmış, mümkün olduğu ölçüde yani şebeheyn ile amel edilerek, tenâkuz doğurmadığı durumlarda bu ilkedен taviz verilmemiştir.<sup>50</sup>

## 2. EL-AMEL BİŞ-ŞEBEHEYN UYGULAMALARI VE İSTİHSANLA İLİŞKİSİ

Şebeheyn uygulamalarına dair örnekleri illetleriyle birlikte zikreden mutavvel fıkıh eserleri birçok yerde şebeheynle amel edildiğini belirttikten sonra bu durumu istihsanla ilişkilendirmektedir. Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz husus usûl kitaplarında zikredilen teorik istihsan tanımı ile fûrûdaki istihsan örneklerinin farklılaştığı noktadır. Aslında bu örnekler istihsanın usûl kaideleriyle tanımlanarak kuşatılamayacak kadar çok çeşidinin olduğunu düşündürmektedir. Günümüzde istihsanla ilgili araştırmalar genelde sadece usûl kitapları üzerinden anlatılmaya çalışıldığı için birbirini tekrar eden ve fûrûdaki örnekleriyle her zaman uzlaşmayan sonuçlar doğurmaktadır.

47 Hassune, "el-Amel biş-şebeheyn inde'l-hanefiyye", s. 17.

48 el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr*, II, 11.

49 Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, XIII, 299; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, X, 354.

50 Kâsânî, *Bedâ'i' uş-sanâ'i' fî tertibiş-şerâ'i'*, VII, 313; İbn Maze, *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mâni*, IV, 119; Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, IX, 49; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, IX, 49.

Bilindiği üzere istihsanda açık kıyasın terkedilme gerekçesinin nass, zaruret ve örf gibi kısımları vardır. Bu kısımlardan biri de konumuzla yakından ilgili olan hafi kıyastan dolayı yapılan istihsandır.<sup>51</sup> Hanefi fakihlerin birbirine yakın çeşitli istihsan tanımlarını genel olarak dar ve geniş manada istihsan olarak iki başlık altında toplamak mümkündür.<sup>52</sup> Bunlardan Cessas'ın tanımı şebeheyn ile ilişkisi dolayısıyla dikkat çekicidir. Cessas, istihsanı, ikiye ayırarak ikinci şekilde illetin tahsisi yoluyla yapılan istihsandan bahsetmektedir. Birinci istihsan şekli ise, bir fer'in iki asla benzemesi sonucu, bunlardan birinin delaleti dolayısıyla diğerine tercih edilmesidir.<sup>53</sup> Fer'in iki asla benzemesinden kastı birinin celî kıyası ikincisinin ise hafi kıyası gerektiren gerektirmesi hali olduğu, konuyu izah ederken verdiği örnekten açıkça görülebilmektedir. Asıl ile fer' arasındaki benzerlik şebeh kelimesiyle ifade edilse de istihsanın yaygın uygulamasında olduğu üzere şebeheyn ile amel edilmesi gündeme gelmeyip, hafi kıyasın tercih edildiğine işaret edilmesi izah etmeye çalıştığımız, celî kıyastan aslında tam olarak dönülmediği, bilakis celî kıyasın hükme tesiri konusuna doğrudan örneklik teşkil etmektedir.

Hafi kıyasın mahiyeti mütekellim usûlcüler tarafından da irdelenmiş, hatta İbn Hâcib hafi kıyası doğrudan şebeh kıyasıyla bir tutarak adeta, şebeh kıyasını kabul etmeyen Hanefilerin aslında hafi kıyasla amel ederek kendileriyle aynı çizgiye geldiği vehmettirmeye çalışmaktadır.<sup>54</sup> Ancak Hanefilerin baştan beri şebeh kıyasına karşı net tavrı ve hafi kıyasla amel ettikleri örnekler dikkate alındığında bu eksen kaymasının yaşandığını kabul etmek zordur. Çünkü Hanefiler şebeh kıyasıyla amel eden Şâfîlerin fûrûdaki birçok hükmünü tenkit ederek farklı hükümlere varmışlardır. Ayrıca çalışmamızda serdedilen örnekler incelendiğinde hafi kıyas istihsanı yapılan birçok yerde tek başına hafi kıyasla amel edilmemiş, celî kıyas ve hafi kıyasın gerektirdiği hükümler dikkate alınarak şebeheyn ile amel edilmiştir. Kimi zaman örf ve zaruret gibi gerekçelerle açık kıyastan dönüldüğü durumlarda da şebeheyn ile amel edilmişse de, hafi kıyas istihsanı ile şebeheyn arasındaki bağ daha kuvvetlidir.

Hafi kıyastan dolayı istihsanda, celî kıyas fer'de bir hükmü gerektirirken hafi kıyas başka bir hükmü gerektirmektedir. Bu yüzden fer'de iki hükmü bir arada uygulamak genelde mümkün olmamaktadır. Ancak usûl ve fûrû kitaplarında verilen örnekler incelendiğinde kimi zaman bir fer'in bir suretinde iki hükmün bir arada

51 el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, IV, 5; Özer, "Pirizâde'nin Risâle Fi Ma'ne'l-İstihsân ve'l-Kiyâs Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", s. 15.

52 Muharrem Önder, *Hanefi Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, s. 72-78.

53 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usul*, IV, 234.

54 Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 322.



uygulandığı kimi zaman da bir fer'ın iki farklı suretinde hem açık hem kapalı kıyasın bir arada uygulandığı görülmektedir. Yani her ne kadar açık kıyastan kapalı kıyasa dönülse de, açık kıyas tamamen terk edilmemiş, açık kıyasın da hükme tesiri ihmal edilmemiştir ve bu durum istihsan olarak sunulmuştur. Zaten kıyas ya da istihsan, tek başına tercih edildiği durumlarda da, illetinin zahir olması değil hükme tesirinin ne derece bulunduğu dikkate alınmıştır.<sup>55</sup>

Fıkhın hemen her babında örneklerinin görülebileceği şebeheyn, fıkhın beş farklı alanında örnekleri sunularak istihsanla ilişkileri zikredilecektir. Ancak hemen belirtelim ki hem uygulama sahasının genişliği sebebiyle hem de günümüze bakan pratik yönü açısından muamelat alanındaki uygulamalar özel bir ilgiyi hak etmektedir.

## 2. 1. İbadetlerde

Cenaze namazı manası/sıfatı itibariyle duaya benzemektedir. Mevta, kendisi namaz kılamayacağı için bu namaz, geride kalan Müslümanlara, mevtanın ardından bir vazife addedilmiştir. Bu namazın diğer namazlardan farklı olarak vakti, farz olan kıraâti, rukû ve secdesi yoktur ve son bölümünde de mevta için dua edilmektedir. Bunların hepsi bir arada düşünüldüğünde namazdan çok, dua vasfı olduğu akla gelmektedir. Hükümleri itibariyle düşünüldüğünde de namaza benzemektedir. Çünkü namazdaki abdestli olma, kibleye yönelme, iftitah tekbiri gibi şartlar bütünüyle cenaze namazında da bulunmaktadır.<sup>56</sup> Mevtanın yıkanmadan defnedilmesi durumunda nasıl hareket edileceği bu iki benzer yön açısından bir problem doğurmaktadır. Çünkü mevtanın definden önce yıkanması onun için hükmen taharet/abdest sayılmıştır. Bu yüzden, yıkanmadan defnedildiğinde kabri yanında cenaze namazı kılınmasının caiz olup olmayacağı tartışılmıştır. Diğer yandan, kabrine konulmuş bir mevtanın, aramızdan ayrılarak Allah Teâlâ'ya teslim edildiği kabul edildiğinden, zaruri bir hal olmadıkça kabrinden çıkarılması hoş görülmemiştir.

55 Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, II, 203;

الحاصل فأحد نوعي القياس ما ضعف أثره وهو ظاهر جلي والنوع الآخر منه ما ظهر فساد واستتر وجه صحته وأثره، وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعا ما تكون مؤثرة وضعيف الأثر يكون ساقطا في مقابلة قوي الأثر ظاهرا كان أو خفيا بمنزلة الدنيا مع العقبى.

56 Bâberti, *el-İnaye şerhu'l-Hidâye*, II, 127.

Bu durumda yukarıda saydığımız benzerlikler dikkate alınarak şebeheyn ile amel ederek çözüm yoluna gidilmeye çalışılmıştır. Henüz üzerine toprak atılmadıysa, mezardan çıkarıp yıkanmasına mani bir durum olmadığından, namaza benzerlik yönüyle amel edilerek, yıkanması gerekli görülmüştür. Namaza benzemesi açısından kıyas bunu gerektirmektedir. Ancak, mevta yıkanmadan defnedilip, üzerine toprak atıldıysa, bu haliyle kabri yanında cenaze namazı caiz olacaktır. Çünkü üzerine toprak atılan mevtanın tekrar kabrinden çıkarılması uygun görülmediğinden, cenaze namazı duaya benzetilerek, mevta açısından taharetsiz şekilde geçerli olacağına hükmedilmiştir. Yani adeta açık kıyasın gereği olan duaya benzeme yönü ile kapalı kıyasın gereği olan namaza benzeme yönü iki farklı şartta dikkate alınarak yeni bir hüküm vaz edilmiştir. Kerhi'nin de tercihi olan bu cevaz yönü istihsan olarak isimlendirilerek, bu iki durumda şebeheyn ile amel edilmiştir.<sup>57</sup>

Benzer bir durum cenaze namazının binek üzerinde kılınmasının cevazında da gündeme gelmiştir. Duaya benzeme yönüyle kıyasen binek üzerinde kılınması caizdir. Namaza benzeme yönü dikkate alındığında ise, farz-ı kifaye olan bu namazın binek üzerinde kılınması istihsanen caiz değildir, çünkü bu durumda kıyam ruknü terk edilmiş olacaktır. Ancak yağmur ve çamur gibi özür halleri bulunduğu binekte kılınmasına cevaz verilmiştir. Normal hallerde ise mutlaka ayakta kılınması gerektiği belirtilerek şebeheyn ile amel edilmiştir.<sup>58</sup>

## 2. 2. Nikâh-Talakta

Bu konunun örneği kadının boşandığında, hayız gibi sadece kendisinin bilebileceği durumlarda, sözünün geçerli sayılıp sayılmayacağıyla ilgilidir. Buna göre erkek kadına “*eve girersen boş olursun*” ya da “*Zeyd ile konuşursan boş olursun*” dese, kadın eve girdiğini, koca ise girmedğini iddia etse, kocanın sözü kabul edilir. Ancak kadına, kocası kendisiyle ilişkiye girmek istediğinde, hayızının bitip bitmediği sorulduğunda, kadının sözü muteberdir. Yukarıdaki şartlı boşama şekline farklı olarak koca, karısına “*hayız olduğunda boşsun*” yahut “*hayız olduğunda diğer hanımım boştur*” diyerek talak şartını kadının hayız olmasına bağladığı durumlarda ise, kadının sözünün muteber olup olmayacağı istihsan bağlamında örnek olarak verilmiştir. Burada bir fer'de yani kadının sözünün talakta muteber olup olmamasında iki asıl yani iki farklı benzer yön vardır ve bu fer'in iki farklı şekli bulunmaktadır. Bu talak lafızlarından, kadının talakı hayız şartına bağlandığında, kadının sözü muteber sayılmış, yani hafi kıyas hükümde belirleyici olmuş-

57 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, II, 121.

58 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, II, 127.

tur. Çünkü hayız, ilişkinin cevazını tespit örneğinde olduğu gibi, sadece kadının bilebileceği, dışarıdan tespit edilemeyen bir durumdur. Ancak diğer hanımının talakı, hitap edilen kadının talakına bağlanması gibi başkasının hakkını ilgilendiren durumlarda ise, kadının sözü esas alınmamış ve böylece açık kıyas hükümde belirleyici olmuştur. Çünkü bu durumda talakın başkalarının muttali olabileceği şarta bağlı olan lafzındaki gibi hüküm verilerek, başkasının hakkı korumaya çalışılmıştır. Sonuç olarak her ne kadar iki farklı şekilde iki farklı benzerlik dikkate alınsa da, üst başlık olan fer'î olayda yani kadının sözünün şartlı talakta geçerliliği konusunda iki farklı benzer yön ile amel edilmiştir.<sup>59</sup>

### 2. 3. Yargı Hukukunda

Merginânî (v. 593/1197) borçlunun borcu dirhem olduğu halde elinde dinar olması durumunda alacaklının bunu zorla tahsil edemeyeceğini ancak hâkimin borçlunun elindeki dinarları satıp, dirhem olarak borcu oranında alacaklıya vermeye yetkili olduğu hükmünü zikretmektedir. Ancak elinde dirhem yani borcun cinsinden para olsaydı, alacaklı, alacağı oranda parayı, borçluyu bulduğunda, mahkeme kararı olmadan tahsil etme hakkına sahip olacaktı. Eğer elindeki ticari eşya olsaydı hâkimin bu eşyayı satmaya yetkisi olmayacaktı. Dirhem ve dinar ise her ne kadar farklı cins olsa da, zekat nisabının hesabı gibi durumlarda para olma vasıfları dikkate alınarak tek bir cins gibi kabul edilmiştir. Ancak hâkim, dirhemi satıp yerine borcu oranında dinar alınca sarf akdi yapmış olur ki bu da ticari eşyanın satışına benzediğinden hâkimin yetkisini aşmaktadır. Çünkü hâkimin de alacaklının da ticari eşyaları satıp borcu tahsil etmeye yetkisi yoktur. Bu açıdan farklı cins nakitlerin tahsilinde bunlara aynı cins nakdin tahsili gibi mi yoksa ticari eşya gibi mi muamele yapılacağı gündeme gelmektedir. Açık kıyasa göre farklı cins paraların değişimi sarf işlemi olması yönüyle hüküm açısından ticari mallara benzeyeceğinden alacaklının borçluyu bulduğu yerde cebren dinarı satıp dirhem olarak borcunu tahsil etmeye hakkı olmayacaktır. Ancak istihsanen dirhem ve dinar, para olma vasıflarında birleştiğinden, tek bir cins para gibi kabul edilerek, hâkim dinarları satıp dirhem alma yetkisini kullanabilir. Yani sarf işleminden dolayı paraların mala benzemesi açısından alacaklının yetkisi kısıtlanırken, para vasfını bulundurmaları açısından da hâkime sarf işlemi yapma, yani bir tür satış yapma yetkisi tanınmış olmaktadır. İşte buradaki istihsanın da şebeheyn ile amel tatbikatı olduğu müellif tarafından açıkça belirtilmiştir.<sup>60</sup>

59 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 236.

60 Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, III, 282; Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, XI, 118.

## 2. 4. Miras Hukukunda

Ölmeden önce yapılan bazı tasarruflar bir yönüyle ikrara bir yönüyle de vasiyete benzediği için ne ölçüde dikkate alınacağı ve hükme nasıl bir tesirinin olacağı tespiti zor bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu tasarrufları ikrar bağlamında değerlendirirsek murisin borcu gibi kabul edilecek ve mirasın tamamını varislerin elinden çıkarabilecektir. Eğer vasiyet bağlamında değerlendirilirse, mirasın en fazla üçte birlik kısmına etki edecektir. Çünkü murisin tasarrufları ancak mirasın üçte birinde geçerlidir.

Buna binaen, muris ölmeden evvel “*filan şahıs, gelip benden alacağı olduğunu iddia ederse, ona istediğini verin*” dese, bu tasarrufu ancak mirasın üçte birine kadar geçerlidir. Bu hükmün izahı, murisin sözünün bir yönden ikrara bir yönden de vasiyete benzediği ve şebeheyn ile amel edildiği şeklinde yapılmıştır.<sup>61</sup> Kıyasen bu sözün geçersiz sayılması gereklidir, çünkü ikrar meçhul bir şey üzerine yapılmıştır ve delil olmadan da geçerli olmaz. Gelen kişinin tasdik edilmesi de uygun değildir, çünkü bu kişi iddia sahibidir ancak delili yoktur. Bu açıdan ikrar hükümlerine tabi olması uygun değildir. Ancak istihansen bu kişi tasdik edilir. Çünkü bu kişinin tasarrufu lafzen ikrar olsa da, manen vasiyet kastedilmiştir. Lafzına itibarla bu tasarrufu ikrar saymak, gelen kişinin tasdik edilmesini gerekli kılacak ve ikrar da murisin borcu olarak kabul edileceğinden, alacaklının mirasın tamamını elde etmesine, dolayısıyla belki de varislerin mirastan pay alamamasına sebep olacaktır. Bu durum da, olayı muhtemelen taraflar arasında tartışmaya götürecektir. Vasiyet hükümleri dikkate alınır da kişinin malında tasarrufu ancak üçte bir oranında geçerli olacaktır. Sonuç olarak lafzen ikrar sayılıp zorunlu bir borç olarak varislerin bu kişiyi tasdik etmesi gerekmesi yönüyle ve bu ikrarın ancak üçte bir oranında geçerli olmasıyla tasarrufun iki asla da benzerliği dikkate alınarak şebeheyn ile amel edilmiştir.<sup>62</sup> Çünkü eğer lafzın ikrar olmasına itibar edilmeseydi bu tasarrufu tamamen geçersiz saymak gerekecekti ve alacaklı hiçbir şey elde edemeyecekti. Eğer tasarrufun ikrar lafzı olmasına itibarla tamamen ikrar hükümleri uygulanırsa, alacaklının mirasın tamamını dahi istemeye hakkı olacaktır. İşte iki tarafın da hak kaybını önlemek için lafzen ikrar sayıp tasarrufu geçerli kılarken, manen vasiyet sayıp mirasın üçte birine kadar geçerli kabul edilmiştir.

61 Bâbertî, *el-İnaye şerhu'l-Hidâye*, X, 454.

62 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, X, 355; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, X, 454; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, VIII, 481.

### 3. EL-AMEL Bİ'Ş-ŞEBEHEYN UYGULAMASININ MUAMELAT ALANINDA TATBİKİ

Muamelat sahasında ta'lilin/akliligin galip olması ve günümüzde oldukça kompleks hale gelen akit tiplerindeki karmaşa, bazı problemlere şebeheyn yönteminin çözüm getirebileceğini düşündürmektedir. Nitekim geçmişte de bu yolla İslam devletlerinin iktisadi buhranlardan çıkış yolları ürettiği görülmektedir. Muhtevasinin genişliği itibariyle muamelat alanındaki şebeheyn-istihsan ilişkisi ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir.

Asr-ı saadetten beri tatbik edilen bazı uygulamalar vardır ki, bunların cevazı tartışma konusu olmasa da, bu akitlerin tali hükümleri tespit edilirken şebeheyn ve dolayısıyla istihsanla ilişkilendirilmiştir. İstisnanın kıyasen fasit akde, istihsanen bey' ve icarenin karışımı olan bir akde benzediği düşünülmüştür. Çünkü istisna, maldaki belirsizlik dolayısıyla kıyasen akdin fasit olmasını gerektirmektedir.<sup>63</sup> Aynı zamanda da, başlangıcı itibariyle yapılan işçilik esas alınarak icareye, sonucunda ortaya çıkan malın satılmış olması itibariyle bey' akdine benzetilmiştir.<sup>64</sup> İstisna, kıyasen caiz olmamasına rağmen, teamül gerekçesiyle istihsanen caiz kabul edilmiş, kıyasen caiz olmadığı için de malın tesliminden önce gayri lazım hükmü verilmiştir.<sup>65</sup> Bu durum da bize istihsanla hükmedildiği halde açık kıyastan bütünüyle dönülmediğini yani açık kıyasın da hükme tesir ettiğini gösteren bir başka örnektir. Ancak daha sonra tarafların zararını önlemek için Ebu Yusuf'un kavli tercih edilerek iki taraf için de bağlayıcı olduğu kabul edilmiştir.<sup>66</sup> İcare akdi mali mübadelelerden farklı olarak menfaat ile malın değişimi olduğu için ecir ancak ameli tamamlayınca ücreti hak eder. İstisnada da buna benzer bir yön bulunduğundan ücretin malın tesliminden sonra ödenmesi gerekli görülmüştür.<sup>67</sup> Ayrıca bey akdinin bir özelliği olan ru'yet muhayyerliği de bu akitte tatbik edilerek çıkan ürünün müşteri tarafından onaylanmasıyla akdin tamamlanacağına hükmedilmiştir.<sup>68</sup>

Birden fazla akdi bünyesinde barındıran bir başka akit tipi olarak mudarebe de, akdin safhaları itibariyle bu farklı akit tiplerinin hükmünü alması açısından şebeheynin güzel bir örneğidir. Mudarebe akdi, bir emanet akdi olduğundan, helak olması durumunda tazmini gerektirmezken, kötüye kullanım durumunda

63 Kâsânî, *Bedâ'i' uş-sanâ'i' fi tertîbiş-şerâ'i'*, V, 3.

64 İbn Maze, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, VII, 135.

65 Kâsânî, *Bedâ'i' uş-sanâ'i' fi tertîbiş-şerâ'i'*, V, 3.

66 Mecelle, md. 392.

67 Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri*, s. 137.

68 Kâsânî, *Bedâ'i' uş-sanâ'i' fi tertîbiş-şerâ'i'*, V, 2.

tazmini gerekli kılmaktadır. Mudaribin tasarrufuyla ücretli vekalet akdine benzerken, malın helak olması durumunda eğer kâr edilmemişse, mudarib ecr-i misil hak etmektedir. Ayrıca mudarebede kâr elde edildiği andan itibaren şirket akdine benzediği için ancak şirket akdinin sahih olduğu dirhem ve dinar gibi para vasfı taşıyan mallar sermaye olarak kabul edilmiştir.<sup>69</sup> Kıyasen meçhul hatta ma'dum olan bir ücret üzerine akit yapıldığı için caiz olmaması gerekirken naslar ve icma dolayısıyla istihsanen caiz kabul edilmiştir.<sup>70</sup> Aslen caiz olmayan diğer akitler gibi mudarebe de bu yönü itibariyle lazımi olmayan akitlerdendir.

Şebeheyn ile amelin istihsanla bir arada uygulanmasını görebildiğimiz bir muamele de, henüz müşteri malı kabzetmeden satıcı ile müşteri, malın fiyatında ihtilaf ederse kimin yemin etmesi gerektiği, usûl eserlerinde istihsanın örneği olarak zikredilmiştir.<sup>71</sup> Müşteri malı bin liraya aldığını, satıcı ise iki bin liraya sattığını iddia etmiş olsun. Açık kıyasa göre satıcı, müşterinin iddia ettiği miktarı zaten kabul ettiği için her hangi bir şeyi inkâr etmemiştir. Müşteri ise satıcının fazladan iddia ettiği bin lirayı inkâr etmekte, dolayısıyla yemin sadece müşteriye gerekmektedir. Ancak gizli kıyasa göre müşteri başka bir şeyi daha iddia etmektedir ki, o da malın bedeli olan bin lira teslim edildiğinde malın teslim edilmesi gerektiğidir. Satıcı ise bu iddiayı reddetmektedir. Bu açıdan satıcı hem iddiada bulunan hem de reddeden konumundadır. Sonuç olarak hem müşteri hem satıcı bir yönden iddiada bulunan bir yönden de inkâr eden hükmünde olmaktadır. İlke olarak, tarafların ihtilafı durumunda delil getirme yükümlülüğü iddia sahibine, yemin etme yükümlülüğü de iddiayı inkâr edene aittir. Satıcının da müşterinin de bir yönden inkâr etmeleri dolayısıyla, şebeheyn ile amel edilerek tarafların ikisinin de yemin etmeleri gerekli görülmüştür.<sup>72</sup>

Sonradan ortaya çıkan ve hükmü tartışılan akit tiplerinden biri de *bey' bi'l-vefâ/vefâen satım* akdidir. Kaynaklarımızda *bey'ül-emâne* ismiyle de anılan akit tipi kısaca "*bedeli iade edilince geri almak üzere bir malı satmaktır*"<sup>73</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Yaklaşık 5. asırdan itibaren tartışıldığını gördüğümüz<sup>74</sup> bu akit şeklinin hükmü konusunda sekiz farklı görüş zikredilmiştir.<sup>75</sup> Bu kadar tartışılmasının temel nedeni ise akdin sahih mi, fasit mi sayılacağı ya da rehin hükmünde mi olacağı gibi durumlardan dolayı akdin yapısının birden çok akdin hükmünü

69 İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, VII, 449.

70 Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertibiş-şerâ'i'*, V, 2.

71 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 206.

72 Civen, *Nûru'l-envâr şerhu Risaleti'l-menar*, II, 64.

73 *Mecelle*, md. 118

74 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, XI, 45.

75 İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, VI, 11.

çağrıştırmasıdır. Konuyu bu açıdan zürafanın deve, sırtlan ve inek gibi hayvanlara benzemesiyle özdeşleştiren İbn Nüceym (v. 970/1563), hem bey akdini hem rehini andıran bu akit tipine birden çok akde benzerliği bulunan hükümlerde uygulanan yöntemi uygulamıştır. İvazlı hibede ve ölüm hastalığında yapılan ikrarda olduğu gibi birden çok akdin hükmünün bir arada verilmesi gerektiğini belirterek konuyu şebeheyn ile amel kaidesiyle ilişkilendirmiştir.<sup>76</sup>

Konuyla ilgili bir analiz yapan Mahmud Esad, şebeheyn ile ameli yöntem mahiyetli usûl kaideleri arasında zikrettikten sonra bey' bi'l-vefâyı örnek olarak vermiştir. Mecelle'deki tanımını esas alarak, bu akdin hem sahih akde hem fasit akde hem de rehine benzediğinden, sahih akde benzediği için müşterinin maldan istifade edebileceğine, fasit akde benzediğinden iki tarafın da bu akdi feshe yetkili olacağına, rehine benzemesi yönüyle de müşterinin malı başkasına satamayacağına hükmetmiştir.<sup>77</sup> Akitlerde asolanın yasaklılık olması ilkesi ise burada gündeme gelmemiştir. Çünkü yasaklılık ilkesinde kastedilen akdin meşru sayılan ve hukuken hak iddia edilebilen akit tiplerinden hiçbirine benzememesi halinde akdin oturabileceği bir zemin olmamasıdır. Burada ise akit birden çok akit tipine benzediğinden, bu benzerlik yönlerinin hükümlerinden ortak bir hüküm meydana getirilmiştir. Nitekim insanların ihtiyacına binaen bu akde cevaz verildiği belirtildiğinden, şebeheynle ilgili olan bu durum istihsanla da ilişkilendirilmiştir.<sup>78</sup> Kıyasen bu akit tipi akde münafi bir şart barındırdığı için fasit olması gerekirken, insanların ribaya meyletme endişesinden dolayı ihtisansen cevaz verilmiştir.<sup>79</sup> Ancak açık kıyasın fesat yönü de dikkate alınarak taraflara feshetme yetkisi tanındığından kıyastan istihsana dönülürken kıyasın hükmü terk edilmemiş, sonuca yansıtılmıştır. Yani yukarıdaki örneklerde olduğu gibi istihsan, açık kıyası tamamen terk manasına gelmemiştir.

#### 4. SONUÇ

Bir amelin sadece şeklini ya da vasfını değil, hükme tesiri olabilecek bütün yönlerini dikkate almak müctehidin, doğruya isabet etme ihtimalini de fazlasıyla arttıracaktır. Bu açıdan şebeheynle amel etmenin en temel maksatlarından birisi de, fakihin, asıl ile fer' arasında hükme tesir etme ihtimali bulunan tüm benzerlikleri hesaba katarak hata payını azaltmaya çalışmaktır. Şebeheyn ile amel edilen uygulamaları ayrıcalıklı kılan yönlerinden birisi de istihsanla olan bağlantısıdır.

76 İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, VI, 12.

77 Seydişehri, *Telhis-i Usûl-i Fıkıh*, s. 20.

78 Samar, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, s. 239.

79 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, s. 68; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, VI, 12.

Kısaca başka bir delil sebebebiyle açık kıyastan rucu' olarak tarif edildiğinde, açık kıyası terk manası akla gelse de, verilen örnekler dikkatle incelendiğinde aslında açık kıyasın gerektirdiği hüküm de mümkün olduğu kadar sonuçtaki hükme tesir etmiştir. Dolayısıyla usûl kitaplarında sıkça tekrar eden ve açık kıyasın terk edilmesi şeklinde yapılan istihsan tanımı fûrudaki örneklerin büyük bir kısmını yansıtırsa da, yukarıda verdiğimiz örneklerde olduğu gibi, açık kıyasın hükmünün tamamen terk edilmediği uygulamalar da vardır. Biz burada her istihsanın bu şekilde olduğunu ya da her şebeheyn uygulamasının aslında istihsanla bağlantılı olduğunu söylemiyoruz. Ancak istihsanın işletildiği birçok örnek, yapısında birden çok delili/hükmü barındırması hasebiyle şebeheyn kaidesiyle birlikte uygulandığında daha açık ve anlaşılır hale gelmektedir. Ayrıca istihsanın usuldeki tanımında yaşadığı bu anlam daralmasına rağmen fûrudaki örnekleri düşünülünce, aslında kapsamının ne kadar geniş olduğu görülecektir. Muhtemeldir ki, geniş fûrû fıkıh kitaplarında yapılacak daha hacimli çalışmalarla, istihsanın usuldeki manasının dışına taşan daha farklı kullanımlarına da rastlanacaktır.

Günümüzde de başta akit tipleri olmak üzere birçok alanda çözüm bekleyen sorunlar şebeheynle amel çerçevesinde çözüme kavuşturulabilir. Çünkü fer'in birden çok asla benzediği durumda birini tercih etmenin zorluğuna nazaran hepşiyle bir arada amel etmenin daha kolay ve problemlerin çözümünde daha işlevsel olacağı açıktır. Nitekim tarihsel süreçte de Hanefi fakihler konuyu bu minvalde çözüme kavuşturarak yeni çıkan akit tiplerini bu şekilde çözümlemiş ve istihsanla da bağlantısını kurarak sağlam bir usûl zeminine oturtmuşlardır.

## Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, trc. Fehmî el-Hüseynî, Daru'l-Cil, y.y. 1991, I-IV.
- Apaydın, Hacı Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2016.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2000, I-XIII.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-Înâye*, Daru'l-fıkr, t.y, I-X.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul t.y., I-VIII.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usul*, Kuveyt Vakıflar Dairesi, Kuveyt 1994, I-II.
- Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî, *Nûru'l-envâr şerhu Risaleti'l-menar*, Mektebet Büşra, Karaçi 2015, I-II.
- Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri*, Tekin Kitabevi, Konya 2016.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Vâcip", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 410-414.



- El-Hamed, Abdullatif b. Ahmed, *el-Furûk fî Usulî'l-fikh*, Dâr İbn Hazm, Demmam 2010.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd, *Teysîru't-Tahrîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, I-IV.
- Hadimi, Ebu Said Muhammed b. Muhammed, *Mecâmiu'l-Hakâik*, Müessesetür-risale, Dımaşk 2016.
- Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefi ed-Dımaşkı, *ed-Dürri'l-muhtâr ve Haşiyetü İbn Âbidîn*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, I-VI.
- Hassune, Arif İzzeddin, *el-Amel bi'ş-şebeheyn inde'l-Hanefiyye*, Ürdün 2014.
- İbn Emîru'l-Hâc, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tahrîr*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, y.y. 1983, I-III.
- İbn Maze, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhî'n-Nu'mânî*, Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2004, I-IX.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *Bahru'r-râik şerhu Kenzîd-dekâik*, Mektebetü Reşidiyye, Pakistan t.y., I-IX.
- \_\_\_\_\_, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- İbn Vekîl, Muhammed b. Mekki, *el-Eşbah ve'n-nezâir inde'ş-Şâfiîyye*, Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2002.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr*, Daru'l-Fikr, y.y. t.y, X.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fî tertibiş-şerâ'i'*, Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, y.y. 1986, I-VIII.
- Kısıkkaya, Ömer Hakan, *İslâm Hukuk Usulünde Kıyas-ı Şebeh ve Bir Hüküm Çıkarma Yöntemi Olarak Değeri*, Kayseri 2010.
- Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefî Uygulaması)*, Erzurum 2004.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrid*, Daru's-salam, Kahire 2006, I-XII.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Ferganî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedâ*, Dâr İhyâü't-turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., I-IV.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz, *Mirâtü'l-usul*, Daru Sâdir, Beyrut 2011.
- Önder, Muharrem, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, Konya 2000.
- Özen, Şükrü, "Teâruz", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 208-211.
- Özer, Hasan, "Pirizâde'nin Risâle Fî Ma'ne'l-İstihsân ve'l-Kıyâs Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2019, XXXIII, 1-18.
- Samar, Mahmut, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2019.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizanü'l-usul fî netâici'l-ukul*, Daru'n-Nûru'l-mübîn, Ürdün 2017, I-II.
- Serahsi, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsi*, Daru'l-marife, Beyrut t.y, I-II.
- Seydişehri, Mahmud Esad, *Telhis-i Usul-i Fıkıh*, M. Nikolaydi Matbaası, İzmir 1313.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu't-telvih ale't-Tavzih*, Mektebetü Sabih, Mısır t.y.



## HANEFÎ (FUKAHÂ) USÛLÜNDE BEYÂN TEORİSİ\*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet CENGİZ\*\*

**Özet:** Şâri' Allah Teâla, makâsîdini son Kitâb'ı Kur'ân ve son elçisi Hz. Muhammed (s.a.s.) üzerinden beyân etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân ve Sünnet beyân'ın bizâtihi kaynağıdır. Ancak Kur'ân'ın, kendisini ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Sünnet'inin Kur'ân'ı nasıl beyân ettiği ile ilgili olarak Fıkıh usûlü tarihinde temelde iki ekol ortaya çıkmıştır. Bunların ilki, adına Fukahâ denilen Hanefî usûlcülerin temsil ettiği ekoldür. İkincisi de adına Müttekellimîn denilen Cumhûr'un temsil ettiği ekoldür. Bu makalemiz, Hanefîlerin temsil ettiği beyân teorisinin epistemolojisi üzerine kurulmuştur. Beyânı "zuhûr" değil, bir "izhâr" ameliyesi olarak kabul eden Hanefî usûlcüler, onu takrîr, tefsîr, tağyîr, tebdil ve zarûret olmak üzere beşli bir tasnifle incelerler. Sözdeki mecâz ve husûs ihtimallerini ortadan kaldırarak söze kuvvet kazandırması yönüyle beyân'ı-takrîr, kapalı olan sözün kapallılığını ortadan kaldırarak onu açıklığa kavuşturması yönüyle beyân'ı- tefsîr, sözün başı ile sonunu birbirine bağlayarak bütüncül bir anlam ortaya çıkarması yönüyle beyân'ı-tağyîr, sonraki bir sözle önceki sözün hükmünün kısmen veya tamamen ortadan kaldırılması yönüyle beyân'ı-tebdil, izâha muhtaç bir sözün aslında dil kuralları açısından izâh sayılmayan bir tarzda izâh edilmesi yoluyla beyân'ı-zarûret Hanefî usûlü'nün beşli beyân teorisidir. Bu teoriye göre İslâm'ın iki ana kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet nass'larında açıklanmayan veya anlaşılmayan hiçbir söz yoktur. Yine bu teoriye göre Şâri' Allah Teâla, makâsîdini şer'î hitabıyla mükellef tuttuğu kulları için Kur'ân ve Sünnet bütüncüllüğü üzerinden izhâr etmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Fıkıh Usûlü, Hanefî, Beyân, Şâri', Makâsîd

### The Theory of Beyan in the Method Of Hanafi Sect (Fuqaha)

**Abstract:** Shâree (Şari) Allah SWT, declared His intentions through His last book, the Qur'an, and the last messenger Prophet Muhammad (pbuh). Therefore, the Qur'an and Sunnah are actually the source of beyan. However, in the history of fiqh method there basically came out of two ecoles which are related to how the Qurân itself and Prophet Muhammad's sunnahs stated. The first of these is the school represented by Hanafî methodologists called Fukahâ. The second is the school represented by Cumhûr who is called Müttekellimîn. This article is based on the epistemology of the ban theory represented by Hanafis. The Hanafî methodologists, who accept the ban as a "izhâr (Disclose)" operation, not "Zuhur (Occurrence)", examine it with five classifications, namely, takrîr (declaration), tafsîr (exegesis), tağhyîr (alteration), tebdil (translation) and ve zarûret (obligatory). There are the five declaration theories in the Hanafî Methodology; beyân'ı-takrîr (declaration- statement) in terms of giving strength to the word by eliminating the possibilities of the metaphors and issues in the word, beyân'ı-tafsîr (declaration- exegesis) in terms of eliminating the closedness of the closed word and clarifying it, beyân'ı-tağyîr (declaration- alteration) by connecting the beginning and the end of the word with a view to bringing a holistic meaning, beyân'ı-tebdil (declaration-translation) in terms of partial or complete elimination of the previous word's verdict with a subsequent word and beyân'ı-zarûret (declaration- obligatory) by saying that a word in need is explained in a way that is not deemed in terms of language rules. According to this theory, there are no words that are not explained or understood in the two main sources of Islam, the Qur'an and Sunnah nasses. Again, according to this theory, Shari 'Allah Teâla has explicitly explicitly the Qur'an and Sunnah for his servants, whose maqam is obliged by his address.

*Keywords:* The Method of Fiqh, Hanafî, Declaration, Sharee (Şari'), Intention

- \* Bu makale, Prof. Dr. Orhan ÇEKER danışmanlığında tamamladığımız İslâm Hukuku Usûlünde Beyân Teorisii isimli doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.
- \* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, amidicengiz@gmail.com

## GİRİŞ

Kur'ân, kendini kendi usûlünce beyân eder. Sünnet de aynı usûlü takip ederek hem Kur'ân'ı beyân eder hem de kendisinin Kur'ân'a ait olduğunu beyân eder. Nasıl? Fıkıh Usûlünde temelde Kur'ân ve Sünnet'in beyânına dair oluşan ve adına “fukahâ” ile “mütekellimîn” denilen bu iki ana usûlün teorisi işte bu soruya cevap aramıştır. Biz de tek kelimelik bu soruya Hanefîler'in temsil ettiği fukahâ usulüyle cevap vermeye çalıştık, nihayetinde ortaya çıkan bu makalemizde görüldüğü üzere Hanefî usûlünün Kur'ân-Sünnet bütüncüllüğü üstüne kurulu beyân teorisi, Şâri' Allah Teâlâ'nın makâsıdına ulaşmada bir anahtar vazifesi görmektedir.

### I. BEYÂN'IN TANIMI

#### A. Lugavî Anlamı

(بَانَ يَبِينُ) veya (يَبِينُ يَبِينُ) fiilinin mastarı olan (بَيَانًا) ismi, “âşikâr olmak, açık olmak, açılmak, belli olmak, açık seçik olmak, vâzih olmak, fasîh olmak, güzel konuşmak veya âşikâr kılmak, açmak, açıklamak, belli etmek, açık seçik yapmak, vâzih etmek” anlamlarına gelir<sup>1</sup>

İster lâzımî ister müteaddî formda gelmiş olsun lugavî olarak beyân, genel itibarla; (الْفَصَاحَةُ وَاللَّسْنُ)<sup>2</sup> “açık olmak, ortaya çıkmak,” (الْوُضُوحُ وَالْإِنْكَشَافُ) “açık olmak, güzel konuşmak,”<sup>3</sup> (الكشف والتوضيح) “açmak/ortaya çıkarmak, açıklamak/belli etmek,”<sup>4</sup> (الْمَنْطِقُ الْفَصِيحُ الْمَرْبُ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ)<sup>5</sup> “söz ile kalptekini apaçık ortaya çıkarmak”<sup>5</sup> (الْفَهْمُ وَذَكَاءُ الْقَلْبِ مَعَ اللَّسَنِ)<sup>6</sup> “güzel konuşmakla beraber bilmek/anlamak ve kalbin zekâsıyla kavramak,”<sup>6</sup> (الاطهار والايضاح) “ortaya çıkarmak, belli/âşikâr etmek”<sup>7</sup> anlamlarını taşıyan bir mastardır/kaynaktır.

1 Cevherî, *es-Sihâh*, “b-y-n”, 5/2082; Râzî, *Muhtârû's-Sihâh* “b-y-n”, s. 43.

2 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğaribiş-Şerhi'l-Kebîr*, I, 70.

3 Râzî, *Muhtârû's-Sihâh* “b-y-n”, s. 43.

4 Tahânevî, *Mevsuât Keşşâf İstîlâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, II, 349:

(البيان الكشف والتوضيح، وقد يستعمل بمعنى الإثبات بالدليل انتهى. وبالجملة فهو إما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور، أو مصدر يَبِين وهو قد يكون لازماً كقولهم في المثل قد بَيَّن الصبح لذي عينين، أي بان، وقد يكون متعدياً بمعنى الإظهار، قال الله تعالى ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ أَي إظهار معانيه وشرائه على ما وقع في بعض الكتب.)

5 Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*, XXXIV, 304: )

وَيُسَمَّى الْكَلَامُ بَيَانًا لِكَشْفِهِ عَنِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ وَإِظْهَارِهِ نَحْوَ {هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ}؛ وَيُسَمَّى مَا يُشْرَحُ بِهِ الْمُجْمَلُ وَالْمُبْهَمُ مِنَ الْكَلَامِ بَيَانًا نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ}

6 Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, XV, 358.

7 Kal'acî-Kanibî, *Mu'cem lugatî'l-fukahâ*, s. 111.

## B. İstîlâhî Anlamı

Fikhî farklı mezheplere müntesip usûlcüler teknik olarak beyânı, ya hükmün tebyinidir (kaynağına vurgulu beyân, İzhâr) veya delilden hasıl olan hükmün bilgisidir (elde edilmiş sonucuna vurgulu beyân, ‘ilim) ya da hükmün bizâtihi delilidir (maksûd’a ulaştıran metodolojiye vurgulu beyân, delil) şeklinde üç farklı teoriyle tanımlamışlardır.<sup>8</sup> Bunlardan birinci tanımlama, Hanefî usûlcülerin kabul edip savunusunu yaptıkları önemli ve kapsamlı bir teoridir ki bu makalemizin konusunu teşkil etmektedir.<sup>9</sup> İkinci tanımlama, Mu’tezile’nin önde gelen âlimlerinden Hanefî hukukçusu Ebû Abdullah el-Basrî’ye (v. 369/979-80) aittir, ancak ilmî çevrede rağbet görmemiştir.<sup>10</sup> Üçüncü tanımlama ise, çoğunluğunu Şâfiî usûlcülerin oluşturduğu Mütekellimîn usûlüne ait önemli bir tanımlamadır ki<sup>11</sup> Bunu müstakil başka bir çalışmanın konusu olarak ele alıp inceleyeceğiz.

Hanefî usûlünde beyân, istîlâhî olarak kök/kaynak mânası esas alınarak tanımlanır. Şâfiî’nin (v. 204/820) beyân tanımını, beyânın mâhiyetini ve sıfatlarını belirtmediği için meçhul kalmış bir tanım olarak yetersiz bulup çeşitli yönlerden eleştiren Hanefî mezhebi erken dönem usûlcüsü Cessâs (v. 370/981) beyânı şöyle tanımlar: “Beyân, anlaşılması zor olan ve birbirine karışan şeyleri birbirinden ayırıp muhâtab olan kişi için mânayı açıklamak, onu ortaya çıkarmaktır.”<sup>12</sup>

Pezdevî’ye göre de (v. 482/1089) beyân, (الظُّهُور) “açılmak, ortaya çıkmak” değildir. Beyân, (الْإِظْهَارُ) “açmak, ortaya çıkarmak”tır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.), “beyânın bir kısmı sihîr’dir.”<sup>13</sup> sözü de “izhâr/açığa çıkarmak” anlamındadır.<sup>14</sup>

Yine Serahsî (v. 483/1090) de Pezdevî gibi beyânın “zuhûr” değil, “izhâr” anlamında olduğunu ve bu şekildeki tanımlamanın çoğunluk Hanefiler’in görüşü olduğunu aktarır. Ona göre beyânın izhâr anlamında olması kaçınılmazdır, çünkü mübeyyen/açıklanan husus anlaşılmak için açığa çıkarılmaya ihtiyaç duyar.<sup>15</sup>

8 Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 6; Şirâzî, *el-Luma’ fi usûli’l-fıkh*, s. 52; İbnü’l-Arabî, *el-Mahsûl fi usûli’l-fıkh*, s. 47; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, (Usûlü’l-Pezdevî), III, 104; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, III, 25-26.

9 Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, III, 104-105; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, III, 25-26.

10 Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, III, 25-26.

11 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, s. 191:

(إِنَّ الدَّلِيلَ الْمَوْصُلَ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ بِمَا هُوَ دَلِيلٌ عَلَيْهِ)

12 Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/6:

(الْبَيَانُ إِظْهَارُ الْمَعْنَى وَإِضْاحُهُ لِلْمَخَاطَبِ مُنْفَصِلًا مِمَّا يَلْتَبَسُ بِهِ وَيَسْتَبِيهِ مِنْ أَجْلِهِ)

13 Buhârî, “Tıb”, 50:

(إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا، أَوْ: إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ).

14 Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, (Usûlü’l-Pezdevî), III, 104.

15 Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 26.

Beyân'ın “zuhûr” değil, “izhâr” mânasıyla alınmasının gerekli olduğunu isabetli delillerle ortaya koyan Hanefî usûlcü Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330), konuyu şöyle izâh eder: “Beyân, “zuhûr” mânasıyla kabul edildiğinde mükellef kulun, şer'î nass'ların birçoğunun üzerinde düşünmesinin ve açık olmayan âyetlere imân etmesinin gerekli olmadığı sonucu ortaya çıkar. Çünkü, “zuhûr”, bilginin kendiliğinden açılıp kendisini kendisine talip olan mükellefe sunması anlamına gelir ki bu kabul edilemez/fâsîd bir düşüncedir.”<sup>16</sup>

Diğer Hanefî usûlcülerden farklı olarak Debûsî (v. 430/1039) ise, beyân'ın “izhâr” değil, “zuhûr” mânasını taşıdığını düşünmektedir,<sup>17</sup> ancak hem erken hem geç dönem Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu tarafından beyân, genel çerçevesiyle “zuhûr” değil, bir “izhâr” ameliyesi olarak benimsenip kabul edilmiştir.<sup>18</sup>

## II. BEYÂN'IN TASNÎFİ

Beyân, Hanefî usûlcüler tarafından temelde beş kısımda incelenmiştir. Erken-geç dönem Hanefîler'in neredeyse tümü sayılabilen çoğunluk, aynı sistematik tasnifle beyânı ele alıp temellendirmeye çalışmıştır. Debûsî ise takrîr, tefsîr, tağyir ve tebdîl olmak üzere beyânı dört kısımda ele almıştır:<sup>19</sup> Ona göre beyân'ı- tağyir'de istisnâ konusu, beyân'ı-tebdîl'de ise şart'a ta'lik konusu incelenir.

Serahsî, ilk tasnife bir çeşit daha ekleyerek beyânı sayısal olarak beşe çıkarmış: Takrîr, tefsîr, tağyir, tebdîl ve zarûret.<sup>20</sup> Başta Pezdevî (v. 482/1089) olmak üzere sonradan gelen Hanefî usûlcüler bu tasnifi dikkate alarak beyânı incelemişlerdir. Beyânı beşli tasnifle ele alanlara göre, beyân'ı-tağyir'de istisnâ ve şart'a ta'lik konusu, beyân'ı-tebdîl'de ise nesh konusu incelenir.<sup>21</sup>

Hanefî usûlunde beyân, tafsilatlı olarak şu beş şekilde tasnif edilmiştir:

16 Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, II, 104-105.

17 Bk. Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, s 221:

(البيان في اللغة: عبارة عن الظهور يقال: بان لي معنى هذا الكلام أي: ظهر بيئاً وبانت المرأة عن زوجها بينونة أي: حرمتا وبان الحبيب بيئاً أي: بعد وكلها ترجع إلى معنى واحد وهو: الامتياز ولكن على أنحاء مختلفة ففرق بين أنواعها بالمصادر.)

18 Beyân'ı “izhâr” olarak kabul eden Hanefî usûlcülerin tanımına benzer bir tanım da Zâhiri usûlcü İbn Hazm'dan (v. 456/1064) gelmektedir: Beyân'ı, “talep eden kişi için zâtı itibariyle mümkün olan bir şeyin hakikatının bilinmesidir. 'İbâne ve tebyîn', mübeyyin'in fiilleridir ki mânayı, anlaşılmazlıktan kurtarıp anlaşılır olma imkânına kavuşturur. Buna aynı zaman da 'mübeyyen' de denilir, dolayısıyla 'tebyîn', bir şeyin fehmedilmesini sağlama çabasıdır.” olarak tanımlayan İbn Hazm'ın, çoğunluk Hanefîler'in düşündüğü gibi beyân'ın “izhâr” olduğuna vurgu yapması dikkat çekicidir. İbn Hazm, “*el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/40-41: (والبيان كون الشيء في ذاته ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه والإبانة والتبيين فعل المبين وهو إخراج المعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة)

19 Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, s. 221.

20 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 26-50.

21 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marîfeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), 3/154; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, III, 110.

## A. Beyân'ı-Takrîr

Erken dönem Hanefî usûlcülerinden olan Şâşi (v. 344/955), beyân'ı-takrîr'i şöyle tanımlamaktadır: “Başka bir anlama dayanma ihtimaliyle birlikte temelde zâhir (açık) olan lafzı te’kitle açıklayıp ondan mûrâd edilenin, onun zâhir anlamı olduğunu ortaya koyan beyân’a denilir. Meselâ, ‘Yanımda bir emanet var’, denildiğinde cümlede geçen ‘yanımda’ kelimesi, emaneti kapsadığı gibi onun dışındaki şeyleri de kapsamış olur, ancak hemen ardından kullanılan ‘emanet’ kelimesi, lafızdan kastedilen hususun emanet olup başka bir şey olmadığını ortaya koyan bir beyân'ı-takrîr'dir.”<sup>22</sup>

Şâşi'den sonra gelen diğer Hanefî usûlcüler tarafından ise genel itibarıyla beyân'ı-takrîr şu şekilde tanımlanmıştır: “Sözdeki “mecâz” ve “husûs” ihtimallerini ortadan kaldırarak sözü kuvvetlendiren beyâna denilir. Beyân'ın bu kısmının iki boyutu vardır: Şayet kuvvetlendirilen sözden murâd, onun hakikati ise beyân, sözdeki mecâz ihtimalini ortadan kaldırır. Eğer kuvvetlendirilen sözden murâd, onun âmm olması ise bu durumda da beyân, husûs ihtimalini ortadan kaldırır.”<sup>23</sup>

Birinci duruma örnek olarak, (وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ) “Kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki.../İki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa...” âyetinde<sup>24</sup> geçen (بِجَنَاحَيْهِ) “iki kanadıyla uçan...” ifadesi verilebilir. Bu lafız, kuşun, hakikî anlamda bilinen kuş olduğunu ortaya çıkarıp mecâzi anlamda başka bir şeyin anlaşılmasını ortadan kaldırdığı için bir beyân'ı-takrîr'dir.

İkinci duruma örnek olarak ise, (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) “Bütün melekler hep birlikte secde ettiler. /Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler.” âyetinde<sup>25</sup> geçen (كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) “bütün” ifadesi verilebilir. Bu lafız, umûm ifade eden “melâike/melekler” kelimesinin husûs'unu yani “bir kısım melekler” olarak anlaşılmasını ortadan kaldırdığı için bir beyân'ı-takrîr'dir.<sup>26</sup>

22 Şâşi, *Usûlü's-Şâşi*, s. 245:

(فَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لَكِنَّهُ يَتَحَدَّلُ غَيْرَهُ فَبَيْنَ الْمُرَادِ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَتَقَرَّرُ حَكْمُ الظَّاهِرِ بَبَيَانِهِ).

23 Debûsi, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, s. 221; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), s. 209: (أَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيرِ فَتَفْسِيرُهُ أَنْ كُلَّ حَقِيقَةٍ يَحْتَمِلُ الْمَجَازَ أَوْ عَامٌّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ إِذَا لَحِقَ بِهِ مَا يَقْطَعُ الْإِحْتِمَالَ كَانَ بَيَانًا تَقْرِيرِيًّا); Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 27-28; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, III, 105-106.

24 Enâm 6/ 38.

25 Hicr 15/30.

26 Bk. yukarıda a.g. mlf. ler, a.g. eserler. Ayrıca Bk. Dönmez, “Beyân”, *DİA*, VI, 24.

Hanefî usûl kitaplarında beyân'ı-takrîre örnek olmak üzere furû' fikhından şöyle bir örnek verilir: Koca, karısına (أَنْتِ طَالِقٌ) “Boş ol!” dedikten sonra, (عَيْنٌ بِهِ الطَّلَاقِ مِنَ النِّكَاحِ أَيْ رَفَعَ قَيْدَ النِّكَاحِ) “Ben bu sözümle evlilik bağıni ortadan kaldırmayı/boşamayı kastettim.” derse, onun ikinci olarak söylediği sözü, zaten açık bir şekilde sabit olmuş hükmün sahîh olduğuna dair bir beyân'ı-takrîr'dir ki artık bu sözü değiştirme (hata ile söylemiş olma gibi) imkanı dahi yoktur.<sup>27</sup>

Beyân çeşitleri içerisinde en kuvvetli ve en açık olan beyân'ı-takrîr'in hükmü şudur ki hem mevsûlen (anında/birleşik) hem de mefsûlen (gecikmeli/ayrı) olarak gelmesi sahihtir. Yani beyân'ın, anında/hemen mübeyyen'le birleşik olarak gelip onu açıklığa kavuşturması mümkün olabileceği gibi gecikmeli/ondan ayrı yani daha sonra gelip onu açıklaması da mümkündür. Bir başka ifadeyle beyân'ı-takrîr için hem tâcîl hem terâhî câizdir.<sup>28</sup>

## B. Beyân'ı-Tefsîr

Beyân'ı-tefsîr, “gayesi, kapalı olan lafızdaki kapalılığı ortadan kaldırıp onu açıklığa kavuşturmak olan beyân çeşididir. Meselâ, ‘üzerimde bir şey var.’ denilip, sonrasında o şeyin ‘elbise’ olduğu açıklandığında bu bir beyânı-tefsîr olur.”<sup>29</sup>

Kısa bir tanımla, “kendisinde kapalılık (hafâ) olan sözü açıklığa kavuşturmak”<sup>30</sup> olan beyânı-takrîr'in en kapsamlı tanımını Molla Hüsrev'de (v. 885/1480) görmekteyiz: “Birer lafız olan müsterek, müşkil, mücmel veya hafî'deki var olan hafâ'yı/kapalılıkları bertaraf edip her birini vudûh'a/açıklığa kavuşturan beyân türüne beyânı-tefsîr denilir.”<sup>31</sup>

Beyân'ı-tefsîr Hanefî usulünde müsterek, müşkil, mücmel ve hafî lafızlarda beyân olmak üzere beşli bir tasnifle incelenmiştir:

### 1. Müsterek Lafızda Beyân'ı-Tefsîr

Müsterek lafız, “birbirinden farklı mânalar taşıyan bir lafız veya isimdir ki ondan temelde bir mâna kastedilir. ‘Ayn, kelimesinin göz, güneş, terazî, pınar, al-

27 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), s. 209; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/28; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, III, 107.

28 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 28; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr 'ale't-Tahrîr*, III, 36; Emîr Pâdişâh, *Teysîriü'l-Tahrîr*, III, 172; Dihlevî, Mahmûd, *İfâdetü'l-Envâr fi İdâeti Usûli'l-Menâr*, s. 342

29 Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, s. 245: . (فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفٍ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بَيَانَهُ).

30 İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkh*, s. 235.

31 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâti'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 185.



tın anlamlarını içinde barındırması gibi.”<sup>32</sup>Başka bir tanımlamayla müşterek lafız, “İlk vaz’da birbirinden farklı iki veya daha fazla hakikat için konulmuş lafızdır.”<sup>33</sup>

Beyân’ı-tefsirle açıklığa kavuşturulan müşterek lafza örnek olarak şu âyet verilebilir: “Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehir’in yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvâ’ya daha uygundur. Aranızda lutufkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.”<sup>34</sup>

Âyette geçen (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) “nikâh bağı elinde olan” ifadesindeki kişinin, “koca” ya da “veli” olma ihtimalleri var olduğu için söz konusu lafız müşterek bir lafızdır. Buna göre âyetten mûrâd edilen kişi eğer koca ise, birinci görüşe göre sonuç şöyle olur: Sahih bir nikâh akdiyle evlenen kadın, mehri belirlendikten (müsemmâ) sonra ama birleşme (zifâf/duhûl) olmadan önce boşanırsa mehri yarısını hak eder, ancak kadın, hakkından vazgeçip onu kendisini boşayan kocasına bağışlarsa bu durumda herhangi bir şey almaz. Boşayan kocanın kendi hakkından vazgeçip mehri kadına bağışlaması durumunda ise kadın, mehir’in tümünü hak etmiş olur. Âyetten murâd edilen kişi eğer veli ise, o zaman da ikinci görüşe göre sonuç şöyle olur: Sâhîh bir nikâh akdiyle evlenen kadın, mehri belirlendikten (müsemmâ) sonra ama birleşme olmadan önce boşanırsa, mehri yarısını hak eder ancak kadın, tasarruf ehliyetine sahip ise (küçük olmaması, hacr altına alınmaması gibi) kendi yetkisiyle hakkı olan mehri yarısından vazgeçip onu kendisini boşayan kocaya bağışlayabilir. Kadının tasarrufa ehil olmaması durumunda ise velisi, onun adına hak ettiği miktar olan mehri yarısını karşı tarafa bağışlayabilir.<sup>35</sup>

Ebu Hanîfe (v. 150/767), Şâfiî (v. 204/820), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), âyette geçen, “nikâh bağı elinde olan” ifadesinden kastın, “koca” olduğu görüşünde bulunurken, Mâlik b. Enes (v. 179/795), kastedilenin “veli” olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>36</sup>

32 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), s. 7.

33 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 57.

34 Bakara 2/237:

(وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيُضْفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)

35 Muhammed Edib, *Tefsirü'n-nusûs*, I, 265-266.

36 en-Nemle, *el-Mühezzebe fî ilmi usûli'l-fikhi'-mukâren*, III, 1222.

Rivayetler açısından, İlk görüş sahipleri (Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî) sonuca giderken, Cübeyr b. Mut'im'in (v. 59/678-79) evlendiği bir kadını -daha birleşme olmadan- boşadıktan sonra Bakara 237. âyetine dayanarak 'ben ondan/kadından daha hak sahibiyim. Benim mehri hoş görmem daha uygundur.' deyip önceden verdiği mehrin tümünü boşadığı kadına bağışlaması rivâyetine,<sup>37</sup> ayrıca Hz. Ali'nin (v. 40/661), bir sahâbiye "âyette geçen (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) "nikâh bağı elinde olan" sözünden kasıt kimdir? şeklinde sorduğu soruya, 'kadının velisidir.' cevabını aldıktan sonra, 'Hayır, kastedilen kişi, koca(sı)dır.' diyerek cevap vermesi rivâyetine<sup>38</sup> dayanmışlardır.

İkinci görüş sahipleri (Mâlikî) ise, İbn Abbâs'ın (v. 68/687-88), (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) âyetini tefsir ederken "bu, ya kadının hoş görmesi/bağışlaması ya da الَّذِي بِيَدِهِ (عُقْدَةُ النِّكَاحِ) nikâh bağı elinde olan velinin hoş görmesi demektir." şeklindeki rivâyetine<sup>39</sup> dayanmışlardır.

Hanefî usûlcü Cessâs, âyetteki (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) "nikâh bağı elinde olan kişi"nin "veli" olma ihtimalini keskin cümlelerle reddeder ve bundan kastedilenin "koca" olduğu görüşünü usûlî bir temellendirmeyle şöyle savunur:

"Âyetteki bu lafız birkaç anlam ihtimalini taşıdığına göre bunu usûl/fıkıh yöntemiyle çözmek gerekir. Şöyle ki babanın, kendi kızının malından bir şeyi onun kocasına veya bir başkasına hibe etmesinin câiz olmadığı tartışmasız bir hükümdür. İşe mehir de böyledir. Yani mehir de kızın malıdır ve babanın onda tasarruf hakkı yoktur. Aksini iddia etmek usûle aykırılıktır. (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) "nikâh bağı elinde olan kişi" ifadesi ne hakikaten ne de mecâzen hiçbir şekilde veliyi kapsamaz, çünkü bu ifade, mevcut bir bağın varlığından bahseder, bu bağ da elinde olan (olması gereken) kişinin elindedir. Bağ mevcut olmadığına onu mutlak bir tarzda birisinin elindeymiş gibi görmek caiz değildir. Buna göre ne nikahtan önce ne de sonra babanın elinde mevcut olan bir bağ yoktur. Bu bağ boşamadan önce

37 Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 422 (no: 3716):

(تَزَوَّجَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ امْرَأَةً فَطَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَقَرَأَ آيَةَ [إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ] فَقَالَ: «أَنَا أَحَقُّ بِالْعَفْوِ مِنْهَا، فَسَلِّمْ إِلَيْهَا الْمَهْرَ كَامِلًا فَأَعْطَاهَا إِيَّاهُ»)

38 Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 420 (no: 3713):

قَالَ: سَمِعْتُ شُرَيْحًا يَقُولُ قَالَ لِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: «الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ؟» قُلْتُ: «وَلِيُّ الْمَرْأَةِ» قَالَ: «لَا بَلْ هُوَ الزَّوْجُ»

39 Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 424 (no: 3719):

(عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ [إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ] قَالَ: «أَنْ تَعْفُوَ الْمَرْأَةَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ الْوَلِيُّ»)

elinde bulunduran kişi kocadır. Dolayısıyla âyetteki söz konusu ifade, kocayı kapsadığına göre hükmü kocaya hamletmek babaya hamletmekten daha evlâdır.”<sup>40</sup>

Lugavî ve istilâhî anlamları arasında ortak kullanım alanına sahip müşterek lafızda asıl olan onun lugavî anlamının değil, şer’î-istilâhî anlamının dikkate alınmasıdır. İki tarafa da çekilmesi muhtemel olan müşterek bir lafzın şer’î anlamının öncelenmesi, onun beyân’ı-tefsîr’i olur. Meselâ, Kur’ân ve Sünnet nasslarında geçen namaz, oruç, zekât, hac lafızlarından kastedilen, temelde onların şer’î anlamlarıdır, lugavî anlamları değildir. Şâri’ Allah, bu lafızları mükellefinde takdim ederken öncelikli olarak onlardan bu lafızların şer’î-istilâhî anlamlarının esas alınıp buna uygun amel etmelerini mûrâd etmiştir. Ancak müşterek lafzı, şer’î-istilâhî anlamından çekip lugavî anlamına sevk eden bir karîne’nin var olması durumunda lafzın şer’î istilâhî anlamı değil, lugavî anlamı esas alınır. Meselâ, (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) âyetinde<sup>41</sup> geçen “salât” lafzıyla murâd edilen, şer’î-istilâhî anlamı olan namaz değil, lugavî anlamı olan duadır; çünkü lafzî karine, müşterek lafızla bu ikincil anlamını gerektirir, dolayısıyla onun beyân’ı-tefsîr’i de bu yönde olur.<sup>42</sup>

Şayet şer’î nasslarda geçen ve birden fazla anlam ihtimalini taşıyan müşterek lafız için Şâri’, özel bir kullanım alanı belirlememişse bu durumda fakihler, lafızla ilgili karineleri ve makâsidü’ş-şeri’a ile ilgili ilkeleri esas alarak nassın hükmünü beyân’ı-tefsîr’le tespit ederler.<sup>43</sup> Meselâ, “Üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük günahdır” âyetinde<sup>44</sup> Şâri’in, (مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) “üzerine Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanlar...” ifadesiyle ne kastettiği hususu kat’î değildir. Âyetten kastedilen, Allah’tan başkası adına kesilen hayvanların etlerinin yenmesinin haram olduğu mudur yoksa hayvan kesilirken Allah’ın adının/besmelenin zikredilmesinin şart olduğu mudur?

Âyeti tefsîr edip Şâri’ Allah teâlâ’nın mûrâdını beyân etme çabası içine giren fakihler, özellikle lafzın karinesinin taşıdığı anlamlardan hareketle farklı sonuçlara ulaşmışlardır: Hanefiler, âyetin, (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) cümlesinde geçen و / vâv harfinin

40 Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 153.

41 Ahzâb 33/56: “Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun.”

42 Sâd, Mahmûd, *Mebâhisü’l-beyân ‘inde’l-usûliyyîn ve’l-belâğiyîn*, s. 194-195.

43 Sâd, Mahmûd, *Mebâhisü’l-beyân ‘inde’l-usûliyyîn ve’l-belâğiyîn*, s. 195.

44 Enâm 6/121:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

sözbaşı vâvı (vâv'i-isti'nâfiye) olduğunu söyleyerek, etinin yenilmesi yasaklanan hayvanın -Allah için kesilsin veya kesilmesin fark etmez- üzerinde bismelenin/ Allah'ın adının zikredilmediği hayvan olduğu görüşünü tercih ederler. Bundan dolayı onlara göre kesilirken üzerinde bismelenin kasten terk edildiği hayvanın etini yemek haramdır.<sup>45</sup>

Şâfiîler ise âyetin, (وَأَنَّهُ لَفِشَقٌ) cümlesinde geçen و / vâv harfinin, cümle olan hâlin başına gelip hâli hâl sahibine bağlama görevi gören vâv (vâv'i-hâliye) olduğunu söyleyerek, etinin yenilmesi yasaklanan hayvanın Allah'ın dışında başka bir varlık- putlara adamak gibi- için kesilip üzerinde Allah'ın adının zikredilmediği hayvan olduğu görüşünü tercih ederler. Bundan dolayı onlara göre kesilirken üzerinde bismelenin kasten terk edildiği hayvanın etini yemek haram değil, helâldir.<sup>46</sup>

Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri başta olmak üzere birçok fakih, âyetten çıkarılan iki farklı görüşten Hanefîlerin tercih ettiği görüşü kabul etmiştir.<sup>47</sup>

## 2. Müşkil Lafızda Beyân'ı-Tefsîr

"Müşkil, lafzında bulunan aşırı derecedeki kapalılık ve gizlilik nedeniyle mânasının ancak bir delil yardımıyla veya derin düşünme yoluyla anlaşıldığı söz kalıbına denilir."<sup>48</sup> Tanımında da geçtiği gibi mecâz yoluyla birden fazla manayı müşterek bir şekilde barındıran müşkil lafzın en temel manasının ne olduğu ilk bakışta belli değildir, ancak karîneler ve deliller yardımıyla kapalı/gizli kalmış yüzü aydınlanır ve onunla ilgili hükümsel bir sonuca ulaşılır.

Beyân'ı tefsîrle açıklığa kavuşturulan müşkil lafza örnek olarak şu âyet verilebilir:

(نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ. وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنكُمُ )<sup>49</sup>

45 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 345; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 1/295-296; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, IX, 362, 490, 491; Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-beyân 'inde'l-usûliyyîn ve'l-belâğîyyîn*, s. 195.

46 Zencânî, *Tahrîcü'l-furâ' 'ale'l-usûl*, s. 361; Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, I, 334; 3/857; Mârdînî, *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ halli elfâzi'l-Varakât fi usûli'l-fikh*, s. 172-173; Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-beyân 'inde'l-usûliyyîn ve'l-belâğîyyîn*, s. 195.

47 Bk. Sinâvinî, *el-Aslu'l-câmi' li idâhi'd-dureri'l-Manzûmeti fi silki Cem'i'l-cevâmi'*, 1/83; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, II, 289.

48 Şâşi, *Usûlü'ş-Şâşi*, s. 81:

(وَأَمَّا الْمُشْكَلُ فَهُوَ مَا أزدَادَ خَفَاءَ عَلَى الْحَفِي كَأَنَّهُ بَعْدَمَا حَفِيَ عَلَى السَّمْعِ حَقِيقَةً دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ حَتَّى لَا يَنَالُ الْمُرَادَ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنِ أَمْثَالِهِ); Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 168 (وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال)

49 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli'ş-şerâi'*, II, 104; Emîr Pâdişâh, *Teysîrüt-Tahrîr*, I, 158.

“مَلَاقُومٌ وَيَبْشُرُ الْمُؤْمِنِينَ” “Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseñiz öyle varın. Kendiniz için önceden hazırlık yapın. Allah’tan korkun, biliniz ki siz O’na kavuşacaksınız. (Yâ Muhammed!) müminleri müjdele!”<sup>50</sup>

Bu âyette geçen (أَنْتِ) lafzı müşkil bir lafızdır. Hangi anlamda kullanıldığı müşkil olan bu lafız, (يَا مَرْيَمُ أَنْتِ لَكِ هَذَا) “Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?” âyetinde<sup>51</sup> “nereden?” anlamında kullanılırken, (أَنْتِ يَكُونُ لِي غُلَامٌ) “benim nasıl oğlum olabilir?” âyetinde<sup>52</sup> ise (كَيْفَ) “nasıl?” anlamında kullanılmıştır.<sup>53</sup>

Sahâbe ve Tâbiîn’in cumhûru ile ve bu iki kuşaktan sonra gelen âlimlerin çoğunluğu, “kadınlarınız sizin için bir tarladır, tarlanıza nasıl dilerseñiz öyle varın.” âyetinde Şâri’in, sahîh bir nikah akdiyle kurulan evlilik birliği içinde kadının üreme organından (ferc) olmak şartıyla karı-koca arasında her şekildeki cinsel birleşmenin helalliğinin sınırlarını geniş tutmayı ve böylece dinde zorluğu değil, kolaylığı esas almayı mûrâd ettiğini ittifakla kabul ederler.<sup>54</sup>

Buna göre âyette geçen (أَنْتِ) müşkil lafzı, karı-koca arasındaki cinsel ilişkide şekilsel/pozisyonel muhayyerliği ve serbestliği bildirir ve genel itibarla (كَيْفَ) “nasıl isterseniz?” anlamını taşır.<sup>55</sup> Dolayısıyla Kur’ân’ın bu âyeti, cinsel ilişkinin yolunu değil, şeklini bildirir. Çünkü cinsel ilişkinin tek bir yolu vardır, o da kadının neslin üreme mahalli olan cinsel organı yoluyla yapılanıdır.<sup>56</sup> Bu haliyle âyetin anlamı şöyle olmaktadır: “Ön yoldan/üreme organından (ferc) olması şartıyla dilediğiniz tarzda, nasıl isterseniz, kadınlarınıza öyle varın: Ayakta, uzanarak, diz üstü, önden, arkadan öne! Bu tarzlardaki yaklaşımlar size helaldir. Ancak, kadına, onun hayız/ay başı halinde iken veya ona arka yoldan (dübür) yaklaşmak ise size haramdır.”<sup>57</sup>

50 Bakara 2/223.

51 Âli-İmrân 3/37.

52 Âli-İmrân 3/40.

53 (أَنْتِ) lafzı, Arapçada yukarıda ifade ettiğimiz iki anlamı dışında, (مَتَى) “ne zaman?” ve (حَيْثُ) “nerede, yerde, vakitte, e, a kadar, şekilde” anlamlarında da kullanılmaktadır. Bk. Sicistâni, *Garibü’l-Kurân*, s. 52; İbnü’l-Hâim, *et-Tibyân fi tefsiri ğaribi’l-Kurân*, s. 107; Sâfi, *el-Cedvel fi i’râbi’l-Kurâni’l-Kerîm*, II, 466.

54 Mâturîdî, *Tefsîrü’l-Mâturîdî (Te’vilâtu Ehli’s-Sünnet)*, 2/138; İlkiyâ el-Herrâsi, *Ahkâmü’l-Kurân*, I, 140; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 266; İbn ‘Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsiri’l-Kitâbi’l-Azîz*, I, 299; Firûzâbâdî, *Tenvîrü’l-mikbâs min Tefsiri İbn ‘Abbâs*, s. 31.

55 Ferrâ, *Meâni’l-Kurân*, 1/144; İbn Kuteybe, *Te’vil Müşkili’l-Kurân*, s. 280; a.g. mlf. *Garibü’l-Kurân*, s. 85; Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vil âyi’l-Kurân*, IV, 416.

56 Nehhâs, *el-Kat’u ve’l-îtinâf*, s. 103; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kurân*, 1/425; İbn Abdüsselâm, ‘İzzüddîn), *İhtisârü Tefsiri’n-Nüketi ve’l-‘Uyân (Tefsiri’l-Kurân)*, I, 215.

57 Nehhâs, *Meâni’l-Kurân*, I, 185; Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihü’l-ğayb*, VI, 422; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-*

Şâri' Allah Teâlâ'nın, müşkil bir lafız olduğu için kapalı ve örtülü olan (أَنْتَى)laf-zıyla karı-koca arasındaki cinsel ilişkide; kocanın, karısına yaklaşırken ona sadece ön yoldan yaklaşmayı helal kılıp, arka yoldan yaklaşmayı ise haram kıldığına dair murâdını açığa çıkararak üç delil sunabiliriz:

Birincisi, incelediğimiz âyette Allah, (حَرْثٌ) “tarla/ekinlik” kelimesini kullanmakla kadının rahmini bir tarlaya/ekinliğe benzetmiştir ki buradan çocuk doğar, zürriyet oluşur ve nesil devam eder. Yani karı-kocanın cinsel birleşmesinde erkeğin spermi tohuma, kadının yumurtası ve rahmi de tarlaya benzetilmiştir. Cinsel birleşmede kadın için kullanılan (حَرْثٌ) lafzı, kadına yaklaşmanın mutad yolu ve mahalli olan önden (ferc) yaklaşmanın dışındaki arkadan (dübür) yaklaşmanın haram olduğuna delâlet etmektedir. Helal olan cinsel birleşmenin yolu, bir önceki âyette geçen, (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) “onlara/kadınlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın.”<sup>58</sup> İfadesiyle de zaten belirlenip ortaya konulmuştur.<sup>59</sup>

İkincisi, Allah'ın, (فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) “Âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.”<sup>60</sup> âyetindeki hitabı, kadınlara ön yolun/üreme organının dışında başka bir yoldan/arkadan yaklaşmanın haramlığını ortaya koymaktadır. Yani Allah, hayız/âdet zamanlarında kadınlarla cinsel ilişkiyi tümüyle yasakladığına göre önden/üreme organı yolundan başka, ikinci bir cinsel birleşme yolu/arkadan yaklaşma yok demektir. Ayrıca birinci durumda (ön yolda) hayız'dan/necasetinden kaynaklı ezâ/rahatsız edicilik hali geçici iken bile kadına yaklaşmak haram kılındığına göre ikinci durumda (arka yolda) kadına yaklaşmak (öncelikli olarak) haramdır. Çünkü bu ikinci durumdaki ezâ/rahatsız edicilik hali diğeri gibi geçici de değildir, dâimidir ve kaçınılmazdır.<sup>61</sup>

Üçüncüsü, hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen birçok hadis, cinsel ilişkide kadına arkadan yaklaşmanın haramlığını çok açık ifadelerle ortaya koymaktadır. Örnek kabilinden birkaçını aktaracağız:

*Kur'an* III, 92; İbn Hacer el-Askalânî, *el-'Ucâb fi beyâni'l-esbâb*, I, 558, 560, 561, 574; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûliş-şerâi'*, I, 176.

58 Bakara 2/222

59 Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 186; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/39; İlkiyâ el-Herrâsi, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 140; Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-nusûs*, I, 260.

60 Bakara 2/222.

61 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 239; Ayrıca Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, III, 740; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 41.

“مَنْ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبْرِهَا، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” – “Karısına arkasından yaklaşan bir kimseye Allah, kıyamet gününde (rahmet nazarıyla) bakmayacaktır.”<sup>62</sup>

“مَلْعُونٌ مَنْ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبْرِهَا” – “Karısına arkasından yanaşan kimse mel’ûn’dur.”<sup>63</sup>

“مَنْ أَتَى حَائِضًا، أَوْ امْرَأَةً فِي دُبْرِهَا، أَوْ كَاهِنًا فَصَدَقَهُ بِمَا يَقُولُ، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ – (مَنْ أَتَى حَائِضًا، أَوْ امْرَأَةً فِي دُبْرِهَا، أَوْ كَاهِنًا فَصَدَقَهُ بِمَا يَقُولُ، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) – “Kim hayızlı bir kadına veya bir kadına arkasından yanaşırsa veya bir kâhine gidip onun sözünü tasdik ederse, Allah’ın Muhammed’e (s.a.s.) indirdiğini inkâr etmiş sayılır.”<sup>64</sup>

Âyetin dilsel yapısı ve hadisin uyarıcı ifadesi sonucunda müşkil (أَتَى) lafzının, karı-koca arasındaki cinsel ilişkide helal olan tek yolun kadının üreme organından/ön yoldan/ferc’ten yapılan yol olduğu; ayrıca, kadına -hayız halinde ve arka yoldan yaklaşmak hariç -ön yoldan yaklaşırken -bu yoldan sapmamak şartıyla- tüm yaklaşma biçimlerinin de aynı şekilde helal olduğu bilgisini bize takdim ettiği ortadadır.

Buna göre âyette geçen müşkil (أَتَى) lafzı, ister (كيف) “nasıl?” ister (اين) “nereden?” ister diğer edatlar (متي) “ne zaman?” ve (حيث) “nerede, vakitte, kadar, şekilde” anlamında olsun sonuç aynıdır. O da karı-koca arasında tek helâl yolun kadına ön yoldan yaklaşmak olduğudur. Çünkü bu konudaki âyet ve hadis nassları dolaylı ve direkt olarak hükmünü verdikten yani meseleyi müşkillikten kurtarıp sahîh bir zeminde temellendirdikten sonra edatlar üzerinden anlam karmaşasına gitmek isabetli bir duruş değildir. Başka bir ifadeyle, varılacak yol tek olduktan sonra o yola nasıl ve nereden gidileceği kulların takdirine bırakılmıştır. Bu durumda (أَتَى) lafzı, (اين) “nereden?” anlamında anlaşılabilir, bu soruya karşılık verilen cevap; “kadına ister önden yaklaş ister arkadan.” cevabı değildir, bilakis bu sorunun tek bir doğru cevabı vardır. O da şudur: “Karı-koca arasındaki cinsel birleşmede helâl olan, kadına neslin üreme mahalli olan ön yoldan yaklaşmaktır sadece. Bu ön yoldan sapmadıktan sonra oraya nereden yaklaşırsan yaklaş!” Nitekim imam Şâfiî’nin, kendine ait ahkâm tefsirinde bu âyeti incelerken Allah’ın, kadının ön yolunun, (حَرْثٌ) “tarla/ekinlik” özelliğiyle çocuğun doğum mahalli olduğunu bildirip, cinsel birleşmenin de sadece bu ön yoldan yapılmasını mûrâd ettiğini açıkladıktan

62 Dârimî, “Tahâret”, 111; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 111 (no: 7684):

(إِنَّ الَّذِي يَأْتِي امْرَأَتَهُ فِي دُبْرِهَا، لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ): Beyhaki, *Şa’bü’l-İmân*, VII, 275 (no: 4991).

63 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XV, 457 (no: 9733); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 46.

64 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/142 (no: 10167); Tirmizî, “Tahâret”, 111; Dârimî, “Tahâret”, 111.

sonra âyetteki (أَنْتِي سِتُّنْم) ifadesini (مِنْ أَيْنَ سِتُّنْم) “nereden isterseniz!” ekinde tefsir etmesi<sup>65</sup> de bizim vardığımız sonucun hülasası mahiyetindedir.

### 3. Mücmel Lafızda Beyânı-Tefsir

Hanefî usûlcüler, mücmel lafzı farklı birkaç yönden şöyle tanımlamışlardır:

“Mücmel lafız, mütekellim (sözün sahibi) tarafından açıklaması yapılmadığı sürece taşıdığı birkaç mânadan hangisinin kastedildiği anlaşılmayan lafızdır.”<sup>66</sup>

Ya da “mücmel lafız, vaz’ yoluyla konulan lugatın/siganın veya isti’âre yoluy-lakonulan mânanın yabaniğinden dolayı aklın ancak derin bir araştırma neticesinde ulaştığı lafızdır ki dilciler buna ‘garîb’ derler.”<sup>67</sup>

Daha kapsamlı bir tanımla, “mücmel lafız, tek başına ‘ibâre’den anlaşılmayan, birbirine sıkışıp girift hale gelen mânalardan mûrâd edilen hususun, ancak derin araştırma, talep ve tefekkürle elde edildiği lafızdır.”<sup>68</sup>

Yukarıdaki tanımlar bir araya getirilip harmanlandığında mücmel lafzın icmâlinin üç sebepten kaynakladığını söyleyebiliriz: Mücmellik ya lafzın garabeti sebebiyle mânanın anlaşılmasından veya lafızda var olan mânaya Şâri’in başka özel bir anlam yüklemesinden ya da aralarında tercih yapmayı sağlayacak bir karine olmadığı için tek bir lafız üzerinde güçlük oluşturan birden fazla mânanın varlığından kaynaklanmaktadır.<sup>69</sup>

Mücmel lafza örnek olarak, (الصَّلَاة) “dua/namaz” kelimesi verilebilir. (و ص ل) kökünden gelen “salât” kelimesi, lugatte “dua” anlamında kullanılmış-

65 Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân liş-Şâfi*, I, 194:

قَالَ: وَبَيَّنَ: أَنَّ مَوْضِعَ الْحَرْثِ: مَوْضِعُ الْوَلَدِ وَأَنَّ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) أَبَاحَ الْإِثْيَانَ فِيهِ، إِلَّا: فِي وَقْتِ الْحَيْضِ. وَ (أَنْتِي سِتُّنْم): مِنْ أَيْنَ سِتُّنْم.;

Ayrıca Bk. Askerî, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, s. 101; Vâhidî, *el-Veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, s. 168.

66 Şâfi, *Usûlü'ş-Şâfi*, s. 81:

(الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وَجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بَيَّانٍ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ).

67 Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, s. 118:

(المجمل: وهو الذي لا يعقل معناه أصلاً لتوحش اللغة وضعاً، أو المعنى استعارة، وهو الذي يسميه أهل اللسان: الغريب، إلا عن استفسار).

68 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), I, 54:

(الْمُجْمَلُ، وَهُوَ مَا اِزْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرِكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْإِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ)

69 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli'ş-şerâi'*, I, 99.



tır.<sup>70</sup> Bu genel anlamıyla kullanımını hem cahiliye devri şiirlerinde geçmiş hem de Kur’ân ve Sünnet dilinde nâzil ve vârid olmuştur.

Cahiliye devri şairlerinden Aşâ (v. 7/629 [?]), “salât” kelimesinden gelen “sal-leyti” kelimesini “dua ettin” anlamında, aşağıdaki şiirinde kullanmıştır:<sup>71</sup>

(عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتُ) “Dua ettiğin gibi yine dua et bana!”

Şâri’ Allah Teâlâ, Kur’ân’ın bazı âyetlerinde “salât” kelimesini “dua” anlamında şu şekilde kullanmıştır:

– “...ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (onları yatıştırır). ...”<sup>72</sup>

– “Bedevîlerden öylesi de vardır ki, Allah’a ve ahiret gününe inanır, (hayır için) harcaacağını Allah katında yakınlığa ve Peygamber’in dualarını almaya vesile edinir. ...”<sup>73</sup>

Hz. Peygamber de (s.a.s.) bazı hadislerinde “salât” kelimesini “dua” anlamında şu şekilde kullanmıştır:

– “Sizden biriniz (yemeğe) çağrıldığında (davete) icabet etsin. Eğer oruçlu değilse (yemeği) yesin, eğer oruçlu ise (davet edene) dua etsin.”<sup>74</sup>

– “Oruçlu bir kimsenin yanında yemek yenildiği zaman onlar (yemek yiyenler yemeği) bırakıncaya kadar melekler ona (oruçluya) dua ederler.”<sup>75</sup>

Yukarıda örnek kabilinden verdiğimiz Kur’ân ve Sünnet nasslarında geçen ve genel anlamıyla “dua” anlamına gelen “salât” kelimesinin bu ilk anlamı dışında sonradan kazanıp temel seviyesine çıkan özel bir anlamı vardır ki bu da onun

70 İbn Kuteybe, *Garibü'l-Hadis*, I, 167: (أصل الصَّلَاةِ الدُّعَاءُ); İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, II, 1077: (الصَّلَاةُ: الدُّعَاءُ)

71 Zecâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbu*, II, 466:

(تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَحِلًا ... يَا رَبِّ جَنَّبَ أَبِي الْأَوْصَابَ وَالْوَجَعَا  
عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتُ فَأَعْتَوِضِي ... تَوَمَّا فَإِنَّ لِحَبِّ الْمَرْءِ مُضْطَجِعًا)

“(Şöyle) diyordu kızım sefer bineğime yaklaştığımda:

Uzak tut ya Rabbi, dertleri ve kederleri babamdan!

(Şöyle dedim ben de ona,) ‘Dua ettiğin gibi yine dua et bana

ve bırak uykuya gözlerini, çünkü vardır yiğit için bir yatma yeri yan tarafında!”

72 Tevbe 9/103: (وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ).

73 Tevbe 9/99: (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُبْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ).

74 Ebû Dâvûd, “Savm”, 75; Müslim, “Nikâh”, 106: (إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيُصَلِّ، وَإِنْ كَانَ إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيُصَلِّ). (Tirmizî, “Savm”, 64: (مُفْطِرًا، فَلْيَطْعَمْ)

75 Dârimî, “Savm”, 32 (no: 1779): (إِنَّ الصَّائِمَ إِذَا أَكَلَ عِنْدَهُ، صَلَّتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ حَتَّى يَفْرُغُوا).

“namaz” anlamına gelmesidir. Şeriat’ın sahibi Allah, lugavî olarak “dua” anlamına gelen “salat” kelimesini bu genel formdan çıkararak onu şer’î olarak “namaz” anlamına gelen özel bir forma dönüştürmüştür. Böylece “salât” kelimesi, İslam şeriatında temel şekliyle kıyâm, rükû, secde ve selâm ana rükünlerinden oluşan özel bir ibadetin yani namaz ibadetinin adı olmuştur.

Salât/Namaz ibadetini İslam dininin temel unsurlarından biri olarak kabul eden Şâr’î Allah Teâlâ, kendi rubûbiyetine en üst derecede boyun eğip itaat etme ve ona teslim olma mânasını taşıyan bu ibadete çok özel bir ehemmiyet vermiş ve onun her gün tekrar edilerek belirlenmiş beş vakit içerisinde kılınmasını son Peygamber’in (s.a.s.) nübüvvet çağrısına aklını ve kalbini veren Müslümanlara farz kılmış ve ayrıca büyük bir ihtimamla muhafazasını onlardan istemiştir.

Allah’ın, husûsi bir ibadet olan “namaz” ı mûrâd ederek kullandığı “salât” kelimesini Kur’ân’ın birçok âyetinde görmek mümkündür.<sup>76</sup> Şâr’î Allah Teâlâ, kullarından namazın kılınmasını emredici, ancak icmâlî (ayrıntıya girmeksizin) bir beyân tarzında talep etmiştir.

Allah’ın ısrarla ve sayısız defa zikrederek ehemmiyetini vurguladığı salâtı/namazı, detaylarını vermeden mücmel bir tarzda ifade etmesi hakikatte bu ibadetin çok ehemmiyetli yapısını ortaya koymaktadır. Yani Şâr’î Allah Teâlâ, namazın inci hazinesi gibi kıymetli oluşu nedeniyle onun önce bir mahfazada saklı tutulup korunmasını, ardından da mükemmel bir biçimde uygulamalı olarak onu hem ruhun hem de bedenine letafetine sunan, böylece kulluk zevkinin en tepesine çıkmada öncülük yapan ve içimizden çıkıp bizden biri olan Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kavliyle-fiiliyle mücmel kapalı perdesinin altından çıkarılıp beyân açık sofrasına numûne’i-imtisâl olarak konulmasını murâd etmiştir.

Allah, salât lafzında olduğu gibi Arapçada daha önce lugavî anlamlarıyla kullanılan birçok lafzı istilâhî şer’î anlamlarıyla değiştirdikten sonra bunları kavliyle ve fiiliyle öğretmesi için Hz. Peygamber’i (s.a.s.) tayin etti ve rahmet için gönderip adına İslâm dediği bu yeni şeriatı diğer konularda olduğu gibi namaz konusunda da icmâlî olan nass’ı tebyîn etmek üzere O’nu ümmeti için öncü/rol model olarak belirleyip takdim etti.

Allah, bir mübeyyin olarak gönderdiği İslam Peygamberinin Kur’ân’la ilişkisini şu âyetiyle ortaya koydu: “(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur’an’ı indirdik.”<sup>77</sup>

76 Meselâ bk.: İsrâ 17/78, Nisâ 4/103, Bakara 2/43, Rûm 30/17, 18, Bakara 2/238, Hüd 11/114, Tâhâ 20/130, Kâf 50/39, 40, Hac 22/77.

77 Nahl 16/44: (بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لُبَيْنًا لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.)

Bu âyetin sevkiyle harekete geçen Hz. Peygamber (s.a.s.) ümmetine din'i-mübîn'i-İslâm'ı öğretti. Rabbe samimi bir kulluk için onları kavlu fiiliyle eğitti ve bu dinin beş temel sütunundan biri olan salât/namaz ile ilgili tüm detayları bizzat kendisi günde beş defa ümmetine imamlık yaparak onlara öğretti.

Hz. Peygamber (s.a.s.), namaz konusundaki mübeyyin vasfını ümmetine şöyle duyurdu: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي) “Namazı beni namaz kılıyor olarak gördüğünüz gibi kılınız.”<sup>78</sup> Yine Hz. Peygamber (s.a.s.), yeni yaptırdığı üç basamaklı minberin üstüne çıkıp tekbir getirdikten sonra geri geri indi ve minberin dibinde secde yaptıktan sonra tekrar çıktı ve ashabına şöyle hitap etti: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي صَنَعْتُ هَذَا لِتَأْتُمُوا بِي، وَلِتَعْلَمُوا صَلَاتِي) “Ey insanlar, işte ben böyle yaptım ta ki bana uyasınız ve namazımı öğrenesiniz!”<sup>79</sup>

Bu iki hadiste görüldüğü gibi Rasûlullah (s.a.s.), Kur'ân'da farz bir ibadet olarak mü'minler'den talep edilen “salât” lafzının mahiyetini/nasıllığını tayin ederek onun artık lugavî olan “dua” anlamının dışında özel bir ibadete isim olarak yani ıstılâhî/şer'î bir anlam ve kimlik kazanmış olarak kulluk hayatımızdaki varlığını ortaya koydu. Bu, mücmel “salât” lafzının Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kavlu fiiliyle tebyîn edilmiş olarak vuzûha kavuşması demektir.

Bu tebyîn aşamasından sonra mücmel lafız ile amel etmek artık gereklilik arz etmektedir. “Çünkü mücmelin hükmü kendisinden kastedilen mânanın hakikatine inanmaktır. Belki sözün sahibi tarafından kastedilen mâna beyân edilene kadar mücmel lafız için bir bekleme (tavakkuf) halinden bahsedilebilir. Ancak beyân'ın ortaya çıkması veya ortaya çıkan beyânın yeterli olması için de derin bir araştırmanın (istifsâr) yapılması gerekir.”<sup>80</sup>

78 Buhârî, “Edeb”, 27: عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ، قَالَ: أَتَيْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَحْنُ سَبِيَّةٌ، وَكَانَ رَفِيقًا مُتَقَارِبُونَ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عَشْرِينَ لَيْلَةً، فَظَنَّ أَنَا اشْتَقْنَا أَهْلَنَا، وَسَأَلْنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا فِي أَهْلِنَا، فَأَخْبَرَنَا، وَكَانَ رَفِيقًا رَحِيمًا، فَقَالَ: «ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ، فَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ، وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي، وَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ، فَلْيُؤَدِّدْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ، ثُمَّ لِيُؤَمِّكُمْ أَكْبَرُكُمْ» (Ebû Süleymân Mâlik b. El-Huveyrîs'ten (r.a) rivayet edilmiştir: ‘Biz (yaşları) birbirine yakın bir grup genç olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına geldik. O'nun yanında yirmi gece kaldık. Rasûlullah (s.s.s) ailelerimiz özlediğimizi anlayarak bize kimleri geride bıraktığımızı sordu. Biz de ona söyledik. O, çok şefkati ve merhametliydi. (Bize şöyle) dedi: ‘Ailelerinize dönün, (öğrendiklerinizi) onlara öğretin, onlara (İslâm'ı) emredin ve namazı beni namaz kılıyor olarak gördüğünüz gibi kılın. Namaz vakti girdiğinde sizden biriniz size müezzinlik yapsın ve en büyüğünüz de size imamlık yapsın.”

79 Müslim, “Salât”, 44.

80 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 168.

#### 4. Hafî Lafızda Beyânî-Tefsîr

Pezdevî (v. 482/1089), hafî lafzı şöyle tanımlar: “Sığası dışındaki bir sebepten dolayı -inceleme/ictihad olmaksızın- mânası tam açık olarak anlaşılmayan ve kendisinden ne kastedildiği kapalı/gizli olan her isme hafî denilir.”<sup>81</sup>

Hafî lafzın Serahsî’deki tanımı ise şöyledir: “Sığasındaki- mânaya ulaşmayı engelleyen- bir sebepten dolayı- inceleme/ictihad olmaksızın- mânası tam açık olarak anlaşılmayan ve kendisinden ne kastedildiği kapalı/gizli olan isme hafî denilir.”<sup>82</sup>

İki tanım arasında dikkat çeken farklılık, birincisinde hafî lafızdaki mânayı kapalı hale getiren sebebin sîga dışından, ikincisinde ise sîgadan kaynaklanmasıdır Genel itibariyle tercih edilen, hafî lafızdaki kapalılık sebebinin sîga dışından kaynaklanan bir sebepten olmasıdır.<sup>83</sup>

Hafî lafza örnek olarak Hz. Peygamber’in (s.a.s.), (الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ) “Kâtil mirasçı olamaz.”<sup>84</sup> hadisi verilebilir. Hadiste geçen “kâtil” kelimesinin lafız olarak öldürme fiilinde bulunan şahsı ifade ettiği açıktır ancak; mâna olarak mirastan mahrumiyetin vâki olması için öldürme fiilinin sadece ‘amden/kasten öldürmeye mi özgü olduğu yoksa diğer vasıflardaki (hatâen veya tessebbüben gibi) öldürmeleri de mi içinde barındırdığı hususu kapalıdır. İşte lafzı dışındaki sebep veya sebeplerden dolayı “hafî” bir lafız olan “kâtil” ifadesiyle Şâri’in kimleri kastederek mirâstan mahrum bıraktığı ancak fakihler’in araştırmaları ve ictihadları sonucunda açıklığa kavuşmuştur:

Hanefiler’e göre mirastan mahrum bırakan katil/öldürme, kisası veya keffareti gerektiren öldürmelerdir ki bu da ‘amden (kasıtlı), şibh’i-‘amden (kasta benzer) veya hatâen (yanlışlıkla) şeklindeki öldürmelerdir. Çünkü ‘amden öldürmede kisas gerekir, şibh’i-amd ve hatâen öldürme türlerinde ise keffaret gerekir. Bir başka ifadeyle Hanefiler’de kâtil’in mirastan mahrum bırakılmasını gerektiren ölçü, onun haksız bir şekilde mübâşeretle öldürme suçunu işlemesidir. Bu açıdan öl-

81 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, 1/51:

(فَالْخَفِيُّ اسْمٌ لِكُلِّ مَا اشْتَبَهَ مَعْنَاهُ وَخَفِيَ مُرَادُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصَّبِيغَةِ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ)

82 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 167:

(وَأَمَّا الْخَفِيُّ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا اشْتَبَهَ مَعْنَاهُ وَخَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ فِي الصَّبِيغَةِ يَمْنَعُ نَيْلَ الْمُرَادِ بِهَا إِلَّا بِالطَّلَبِ).

83 Debûsî, *Takvimü'l-rdille fi usûli'l-fikh*, s 117:

(فالخفي: اسم لما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه فبعد عن الوهم بذلك العارض حتى لم يوجد إلا بطلب)

84 İbn Mâce, “Diyât”, 14, “Ferâiz”, 8, “Diyât”, 14: (لَيْسَ لِقَاتِلٍ مِيرَاثٌ); Ebû Dâvûd, “Diyât”, 20: (وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ);

(لَيْسَ لِقَاتِلٍ مِيرَاثٌ). (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, I, 424 (no: 348); شَيْبَانِي)

dürmenin kasten veya hatâen olması arasında fark yoktur. Tesebbüben (Kazdığı kuyu sebebiyle bir başkasının ölümüne sebebiyet vermek şeklindeki gibi) katli ise hakikî bir öldürme sayılmadığı için mirastan mahrum bırakmayı gerektiren bir sebep olarak görülmemiştir. Aynı şekilde çocuğun veya delinin öldürme fiilleri de mirastan mahrumiyete bir engel sayılmaz.<sup>85</sup>

Sonuç itibariyle “Hanefiler mirastan mahrumiyette mücerret kastı değil mübâşeretini esas alıp öldürmenin haksız olması ve mükellef bir kimse tarafından işlenmesi şartını arar, öldürmenin kasten veya hatâen olmasına önem vermezler. Bunun için kasten de işlense tesebbüben öldürme mirasa engel görülmez.”<sup>86</sup>

Beyân’ı-tefsîr ile ilgili son olarak şu hususu söylemek mümkündür: Hanefî fakihler’e göre fikhî meselelerde kullanılan kinevî/kinâyeli lafızlar beyân’ı-tefsîr ile açıklığa kavuşur. Kocanın, karısına “benden ayrıl” veya “bana haramsın” demesinden sonra “bu söz ile boşamayı kastettim.” demesi bir beyân’ı-tefsîr’dir. Çünkü ayrılık ve haramlık farklı mânalara gelen müşterek lafızlardandır. Kişinin bunlarla boşamayı kastettiğini söylemesi lafızlar üzerindeki ibhâm’ı/belirsizliği ortadan kaldırır, bu tefsirden sonra da sözün aslıyla amel etmek gerekli hale gelir. Yani ayrılık ve haramlık vaki olur.<sup>87</sup>

Beyân’ı-tefsîrin hükmü beyân’ı-takrîr gibidir. Hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (gecikmeli) olarak gelmesi sahihtir.<sup>88</sup>

### C. Beyân’ı-Tağyîr

Beyân’ı-tağyîr, “açıklamasıyla kendi sözünün mânası değişen beyân”<sup>89</sup> demektir. Bir başka tanımlamayla, “sözün sadrını/başını değiştiren beyân’a denilir.”<sup>90</sup> Yani “Sözün başından (sadr’ı- kelâm) anlaşılan mânayı değiştirecek şekilde ve yine o söze bitişik olarak yapılan açıklamaya denir.”<sup>91</sup>

Beyân’ı-tağyîr, lafızdan kastedilenin anlaşılması ve herhangi bir çelişkinin meydana gelmemesi için sözün başı ile sonunu birbirine bağlayarak bütüncül bir

85 Şeybânî, *el-Asl*, VI, 120; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîl’l-Muhtâr*, V, 116; Aynî, *el-Binâye şerhü’l-Hidâye*, XIII, 69; İbn Âbidin, *Reddül-Muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, VI, 767; Muhammed Edîb, *Tefsîrü’n-nusûs*, I, 245.

86 Bardakoğlu, “Katil”, *DİA*, XXV, 48.

87 Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, III, 107-108.

88 Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî*, s. 245: . (وَحَكْمٌ هَذَيْنِ التَّوَعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يَصْحَحَ مَوْصُولًا وَمَفْصُولًا).

89 Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî*, s. 249: . (فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ).

90 Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, III, 117:

(أَيُّ الْبَيَانِ الَّذِي فِيهِ تَغْيِيرٌ لِمَوْجِبِ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ)

91 Leknevi, *Fevâtihü’r-rahâmût bi şerhi Müsellemi’s-sübût*, II, 50-51; Dönmez, “Beyân”, *DİA*, VI, 24.

mânaortaya çıkarmayı amaçlar. Tahsis, şarta ta'lîk, istisnâ, sıfat, bedelü'l-ba'd ve ğâyet/nihâyet gibi.<sup>92</sup>

Hanefî usûl eserlerinde beyânı-tağyîr'e örnek olarak genellikle şarta ta'lîk ile istisnâ üzerinde durulmuştur. Şarta ta'lîk'e örnek olarak, (كَأَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ) "Eğer eve girmişsen boş oldun." cümlesi, istisnaya örnek olarak da (لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا مِثْلَهُ) "Ben ona yüz hariç bin borçluyum." cümlesi verilebilir.<sup>93</sup>

Şart'a ta'lîk örneğinde, eğer cümlenin sonu olan "eve girmişsen..." kısmı olmazsa "boşama" hemen gerçekleşir. İstisnâ örneğinde de yine cümlenin sonu olan "yüz hariç..." ifadesi olmazsa kişi "bin" borçlu olur. Böylece şartın getirilmesiyle boşama askıda bırakılmış, istisnânın getirilmesiyle de borç miktarında değişiklik meydana gelmiştir.<sup>94</sup>

Aslında şart'a ta'lîk ve istisnânın beyân sayılması mecâzîdir. Çünkü şart cümledeki mânayı iptal ederek onu yemine çeviriyor, istisnâ da yine sonuç açısından cümlenin mânasını değiştiriyor. Ancak şart'a ta'lîk'te sözün tamamı bozulurken, istisnâ'da bir kısmı bozuluyor.<sup>95</sup>

Beyânı-tağyîr vasıtalarından olan İstisnâ'ya Kur'ân'ın şu âyeti örnek verilebilir: "Nûh (a.s), bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı."<sup>96</sup> Âyette, istisnâ edatı ve sonrası zikredilmeden önceki lafza göre Hz. Nûh'un (a.s.) kendi kavmi arasında bin sene yaşadığı anlaşılıyor, ancak, (إِلَّا) istisnâ edatıyla birlikte önceki mâna değişerek asıl başka bir mâna ortaya çıkıyor: Bu da Hz. Nûh'un (a.s.) kavmi arasında bin sene değil, dokuz yüz elli sene yaşadığıdır. İşte (أَلْفٌ) lafzınının gerektirdiği mânanın değiştirilerek başka bir mânanın ortaya çıkarılması istisnâ yoluyla gerçekleşen bir beyânı-tağyîrdir.<sup>97</sup>

Yine beyânı-tağyîr vasıtalarından olan şarta ta'lîk'e de Kur'ân'ın şu âyeti örnek verilebilir: "Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse onlara karşılığını ödeyin."<sup>98</sup> Bu âyet, emzirme olmadığı sürece akitten sonra ücretin verilmesinin

92 Molla Hüsrev, beyânı tağyîr'in kendileriyle gerçekleştiği diğer unsurlara da şu örnekleri vermektedir: "Uzun olan Benî Temîmliler'e ikrâm et." [sıfat], "Onlara, onlar girinceye ve girenler de çıkıncaya kadar ikram edin." [ğâyet/nihâyet], "Yoluna gücü yetenlerin o evi hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır." Âl-i-İmrân 3/97 [bedelü'l-ba'd]. (Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, s. 185-186).

93 İbn Kutluboğa, *Hümlâsetü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 153.

94 Muhammed Edîb, *Tefsirü'n-nusûs*, I, 34.

95 İbn Kutluboğa, *Hümlâsetü'l-efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 153; Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-Beyân 'inde'l-Usûliyyin ve'l-Belâğiyin*, s. 205.

96 Ankebût 29/14: (فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا.)

97 Serahsî, *Usûlûs- Serahsî*, II, 35.

98 Talâk 65/6: (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ.)

vâcip olmadığını ortaya koyuyor. Yani annenin süt emzirme ücretinin akitle birlikte verilmesinin vâcip olabileceği mânasını yalnızca, süt emzirmeden sonra vâcip olduğu mânasına çevirerek şart lafız üzerinden mânada bir tağyir yaparak ona son şeklini veriyor.<sup>99</sup>

Şart'a ta'lik'in (şarta bağlamanın) fikhî hükümlere etki edip etmemesi konusunda Hanefîler'le İmam Şâfiî arasında geçen icthâd farklılığını Hanefî usûlcü Şâsî, eserinde şöyle aktarıyor: "Bu konuda fakîhler iki görüşe ayrılmıştır. Bize (Hanefîler'e göre) şarta ta'lik, şartın mevcudiyetinin vakti için bir sebeptir, öncesi için değil. Şâfiî'ye göre ise ta'lik, o anda var olan bir sebeptir, ancak şartın yokluğu hükme de mâni olur. Bu ihtilâf sonucunda, örnek olarak bir erkek, yabancı bir kadına, 'seninle evlendiğimde boşsun.' dediğinde, ya da bir kişi, bir köleye 'sana sahip olduğumda hürsün.' dediğinde, Şâfiî'ye göre bu ta'lik batıldır. Çünkü ta'lik'in hükmü, sözün başının bir illete bağlanmasıdır. Ona göre burada geçen boşama da hürriyete kavuşturma da (o an vaki olan) bir yere (mahal) dayanmadığından illete bağlanmış sayılmamaktadır. Bize göre ise ta'lik sahihtir. Çünkü bu şekilde söz söyleyen kişinin sözü, şartın mevcûdiyeti vaktindeki illete dayanıyor ve ayrıca şartın varlığı vaktinde mülk de sabittir. Bundan dolayı erkek, yabancı bir kadına, 'seninle evlendiğimde boşsun.' dedikten sonra onunla evlenirse talâk vaki olur/ boşama gerçekleşir. İşte biz bu mânadan dolayı şunu diyoruz: mülkün yokluğu suretinde ta'likin sahih olmasının şartı, onun mülke veya sebab'i-mülke dayanmasıdır. Öyle ki meselâ, bir erkek, yabancı bir kadına, eğer eve gidersen boşsun, dedikten sonra onunla evlenirse, daha sonra da şart gerçekleşse (kadın eve girse) talâk vaki olmaz/boşama gerçekleşmez."<sup>100</sup>

Beyân'ı-tağyîr'in hükmü, onun sadece mevsûlen sahih olup mefsûlen sahih olmamasıdır. Yani beyân'ı-tağyîr, derhal/anında hüküm bildirir, te'hiri/gecikmeyi kabul etmez.<sup>101</sup> Çünkü şart ve istisnâ kendi başına var olan müstakil birer ifade şekilleri değildirler. Öncesi (mâ kabli) olmadan bir anlam ifade etmezler. Bundan dolayı mevsûlen/anında hüküm bildirmesi esastır.<sup>102</sup> Ayrıca şart veya istisnâ'nın nâsih/neshedici konumuna düşmemesi için gecikmeli olarak değil derhal vârid olmaları gerekir.<sup>103</sup>

99 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 35.

100 Şâsî, *Usûlü's-Şâsî*, s. 249-250.

101 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), III, 117.

102 Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-Beyân 'Inde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâğîyyîn*, s. 204.

103 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), III, 119.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.), "Kim bir hususta yemin eder de ondan başkasını daha hayırlı görürse hayırlı olanı yapsın ve yemini için de keffâret versin."<sup>104</sup> hadisini bu çerçevede anlamak mümkündür. Yani eğer istisnâ'nın mefsûl olması/gecikmesi câiz olsaydı yeminin iptal olması gerekirdi, oysa ki hadiste yeminin bozulmasına karşılık keffâretin yerine getirilmesi öngörülmüştür.<sup>105</sup>

Hanefî usûlcülerden bir kısmı -Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî gibi- beyânî-tağyîr kapsamında sadece istisnâyı kabul etmişlerdir. Onlara göre şarta ta'lik beyânî-tağyîr'in değil, beyânî-tebdîl'in konusudur.<sup>106</sup> Diğerlerine göre ise istisnâ'nın konumu şarta ta'lik'in konumu gibidir. Çünkü istisnâ'nın, cümlenin bir parçasında sözün bağlayıcılığına engel olması gibi şarta ta'lik de iki hükümden birisinin oluşmasını engeller. Bu yönüyle ikisi de aynı kısımda değerlendirilir ve beyânî-tağyîr'den sayılır.<sup>107</sup>

Yine Hanefî usûlcüler, amm'ın tahsis'ini ve mutlak'ın takyid'ni genel olarak beyânî-tağyîr kapsamında kabul etmişlerdir.<sup>108</sup>

#### D. Beyânî- Tebdîl

Hanefî usûlünde genel itibariyle beyânî-tebdîl, "nesh" olarak kabul edilmiştir.<sup>109</sup> Bu yönüyle beyânî-tebdîl, "sonraki bir beyân ile önceki beyânın hükümlerinin kısmen veya tamamen kaldırılması"<sup>110</sup> anlamını taşımaktadır.

İlk dönem Hanefî usûlcülerinden iki önemli isim olan Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî ise beyânî-tebdîl kapsamında sadece "şarta ta'lik'i" esas almışlardır. Bundan dolayı onlar, beyânî-tağyîr'de olduğu gibi beyânî-tebdîl'in de hükmünün sadece mevsûlen sahih olup mefsûlen sahih olmadığını ifade etmişlerdir. Yani beyânî tebdil de fevren/anında hüküm bildirir, te'hiri/gecikmeyi kabul etmez.<sup>111</sup>

Debûsî ve Serahsî, klasik Hanefî çizgisinden farklı olarak beyânî-tebdîl'i, nesh sayan görüşü kabul etmemişlerdir. Şarta ta'lik'i bu konuda örnek olarak zikreden

104 İbn Mâce, "Keffârat", 7; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXX, 186 (no: 18251):

"مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ."

105 Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-beyân 'inde'l-usûliyyin ve'l-belâğiyîn*, s. 204.

106 Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, s. 221; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 35.

107 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), III, 120.

108 Emir Pâdişâh, *Teysirü't-Tahrîr*, III, 172.

109 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), III, 154; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdîh*, II, 62; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, s. 380.

110 Dönmez, "Beyân", *DİA*, VI, 24.

111 Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, s. 222; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 47.



bu iki usûlcüye göre beyân'ı-tebdîl, nesh değildir. Daha doğru bir ifadeyle nesh, beyân'dan sayılmaz. Çünkü beyân, var olan bir hadisenin hükmünü ilk olarak açığa çıkarmaktır. Nesh ise, sabit olduktan sonra bir hükmü (tümüyle) ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla şartın varlığı anında hükmün sabit olması bir nesih/kaldırma değil, bir tebdil/değiştirmedir.<sup>112</sup>

Bu görüştekilere göre nesh, hükmü yürürlükten kaldırmaktır (ref'). Hükmü açığa çıkarmak değildir (izhâr). İkinin tanımları arasında bile bir örtüşme yoktur. Nesh'in beyân sayılması belki şu yönüyle mümkündür: Nesh, hükmün müddetinin sona erdiğini bildirmesi açısından Şâri' Allah Teâlâ için açık bir beyândır. Çünkü Allah her şeyi hakikatleriyle bilmektedir. Hiçbir şey ona gizli değildir. Fakat, Allah'ın kulları için nesh, sabit bir hükmü ortadan kaldırmaktır. Meselâ, "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler." âyetinden<sup>113</sup> dolayı öldürülen kişi (maktûl) şüphesiz kendi eceliyle ölmüştür. Ancak öldüren kişi (kâtil), bu fiilinden dolayı -kasten öldürmüştü kısâs, hatâen öldürmüştü diyet- cezasına maruz kalır. İşte Şâri'in, kâtil için verdiği bu hüküm -kısâs veya diyet- onun için daha önce var olan ya hayat hakkının kısâs yoluyla ortadan kaldırılması veya onun için daha önce var olan mülkiyet hakkının bir kısmının diyet yoluyla ortadan kaldırılması demektir. Dolayısıyla, Kur'an'la indirilen kısâs veya diyet hükmü, Şâri' Allah Teâlâ açısından bir beyândır, onun kulları için ise bir nesh'tir.<sup>114</sup>

Hanefîler'in Cumhûr'una göre ise nesh, tebdîl'den ibarettir.<sup>115</sup> Şâri', "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir-..." âyetinde<sup>116</sup> geçtiği gibi nesh'i tebdîl olarak isimlendirmiştir. Tebdîl ise bir şeyin yok olup yerine başka bir şeyin gelmesidir. "نَسَحَتْ الشَّمْسُ الظَّلَّ" Güneş, gölgeyi neshetti" denilmesi bundandır.<sup>117</sup>

Yukarıda verilen kâtil-maktûl örneğini Serahsî'yle aynı şekilde açıklayan Pezdevî, işin sonuç kısmında farklı bir şey söyler. Ona göre, Katl (öldürme), mak-

112 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi usûlî'l-fıkh*, s 222; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 35; Nesih'i beyân olarak kabul etmeyen Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî (v. 483/1090)'ye geç dönem Hanefî usûlcüsü olan Muhibbullâh b. Abdışşekûr el-Bihârî (v.1119/1707) de katılmaktadır. (Bk. Bihârî, *Müsellemi's-sübût*, 2/51).

113 Arâf 7/34: (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ).

114 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 54.

115 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marîfeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), III, 155-156; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, s. 198; İbnü's-Sââti, *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl)*, II, 515; Leknevî, *Fevâtihi'r-rahâmât bi şerhi Müsellemi's-sübût*, II, 51.

116 Nahl 16/101: (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ)

117 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marîfeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), III, 155.

tul (öldürülen) hakkında Şer'at sahibi Allah'ın mahz (açık) beyânıdır, ama kâtil (öldüren) hakkında ise bir tebdîl ve tağyîrdir.<sup>118</sup>

Lafız üzerinden yürütülen bu tartışmayla ilgili değerlendirmeler yapan Teftâzânî (v. 792/1390) şu sonuca varır: “Eğer beyân'dan kastedilen, sadece maksûd'u açığa çıkarmak ise nesh, beyân sayılır. Ancak beyân'dan kastedilen, önceden geçen (kelâm'ı-sâbık) sözü açığa çıkarmak ise nesh, beyân sayılmaz.”<sup>119</sup>

Nesh'in <sup>120</sup>(النَّسْخ) lugat olarak nakl, iptal ve izâle gibi mânalar taşıdığına karşı çıkan Serahsî, tüm bu lugavî anlamların mecâzî olduğunu ve neshin hakiki mânasının “tebdîl” olduğunu savunur.<sup>121</sup> Çoğunluk usûlcüler ise, neshin lugavî açıdan, “izâle/yok etme” ve “ref'/ortadan kaldırma” mânasını taşıdığını ifade ederler.<sup>122</sup> Şer'î açıdan ise neshi, “Allah'ın yanında malum olan mutlak'ın müddetin beyânı”<sup>123</sup> veya “sonradan (muterâhin) gelen şer'î bir delilin var olan şer'î bir hükmün hilâfına/zıddına delâlet etmesi”<sup>124</sup> şeklinde tanımlarlar ve nesh'in var olduğu hakikatiyle ilgili olarak da Bakara 2/106, Nahl 16/101 âyetlerini temelde delil getirirler.<sup>125</sup>

Hanefî usûlünde beyân'ı-tebdîl kapsamında alınıp incelenen nesh, sonuç olarak genel çerçevesiyle beşer için bir bekâ/tebdîl, Allah için ise bir beyân olarak kabul edilmiştir.<sup>126</sup>

## E. Beyân'ı-Zarûret

Zarûri bir sebepten dolayı ortaya çıkan beyân'a denilir. Şöyle ki; “Herhangi bir konunun hükmünü bildirmek için ortaya konulmadığı halde hükmü, konunun sebebi yoluyla zarûri olarak açığa çıkaran beyân'a denilir.”<sup>127</sup> Diğer bir ifadey-

118 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), III, 155.

119 Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, II, 33.

120 Nesh konusunda geniş bilgi için Bk. Şimşek, M. Sait, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, s. 235-248.

121 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 53-54.

122 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), III, 154; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, s. 379; Dihlevî, *İfâdetü'l-envâr fi idâet usûli'l-Menâr*, s. 353.

123 Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-musannif 'ale'l-Menâri'l-envâr*, II, 139.

124 Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, s. 198.

125 Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, s. 228; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 54; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), III, 154; Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-musannif 'ale'l-Menâri'l-envâr*, II, 139; Sadrüşşeria, *Tenkîhü'l-usûl*, II, 63.

126 Neseî, *Keşfü'l-esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr*, 2/139; Dihlevî, *İfâdetü'l-Envâr fi İdâeti Usûli'l-Menâr*, s. 357).

127 Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, III, 147:

(بَيَانَ الضَّرُورَةِ أَيَّ الْبَيَانَ الَّذِي يَبْعُ بِسَبَبِ الضَّرُورَةِ فَكَأَنَّهُ أَضَافَ الْحُكْمَ إِلَى سَبَبِهِ بِمَا لَمْ يُوَضَّعْ لَهُ)

le, “Açıklanmaya muhtaç bir hususun, esasen dil kuralları bakımından açıklama sayılmayacak bir yolla izahına beyân’ı zarûret adı verilir.”<sup>128</sup>

Beyân’ı-zarûret dört şekilde meydana gelir:

a. Mantûk hükmünde olması sebebiyle oluşan beyân’ı-zarûret:

Söylenmiş (mantûk) olan sözün söylenmemiş söze (meskûtün ‘anh) delâlalet etmesi şeklinde olur. Buna şu âyet örnek verilebilir: *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلَا مِيرَاثَ لَهُ مِنْهُمَا* “...Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir...”<sup>129</sup> Âyetin başında geçen *(وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ)* “anne babası ona vâris olmuşlarsa” ifadesi, herhangi bir pay belirlemeden anne-babanın mirasta ortak olduklarını bildirir, ancak sonrasında gelen, *(فَلَا مِيرَاثَ لَهُ مِنْهُمَا)* “annesinin hakkı üçte birdir” ifadesi, babanın mirastaki payının geri kalan kısım olan üçte iki olduğunu beyân eder. Böylece annenin payının açıklanmasıyla birlikte babanın payı da açığa çıkıp beyân edilmiş olur. Yani meskût olan babanın payı, mantûk olan annenin payıyla ortaya çıkmış olur.<sup>130</sup>

Yine beyân’ı-zarûret’in bu çeşidine mudârebe, muzâraa, vasiyet fikhî konuları örnek olarak verilebilir; ticârî ortaklık olup mal-iş (sermaye-emek) birlikteliğine dayanan mudârebe’de, zirâî ortaklık olan muzâraa’da, ve kişinin, malını ölüm sonrasına bağlayarak teberru yoluyla başkasına temlik etmesi olan vasiyet’te taraflardan birisi için pay belirlenip açıklama yapıldığında, bu beyân, zarûrî olarak kendisiyle ilgili herhangi bir açıklama yapılmayan diğer tarafın da geriye kalan paya sahip olduğunu ortaya çıkarmış olur.<sup>131</sup>

b. Mütakellim’in hâlinin delâleti sebebiyle oluşan beyân’ı-zarûret:

Şeriat sahibi Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir işle ilgili kavli veya fiili herhangi bir değiştirme cihetine gitmeden sükût etmesi, beyân sayılır ve o işin meşruiyetine delâlet eder. Çünkü vakt’i-hâcette beyân vâciptir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) o işi beyân etmeyip susması onun şer’an mahzurlu bir iş olmadığını ortaya koymaktadır.

128 Dönmez, “Beyân”, *DİA*, VI, 24.

129 Nisâ 4/11: *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلَا مِيرَاثَ لَهُ مِنْهُمَا*.

130 Şâşi, *Usûlü’s-Şâşi*, s. 261; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), III, 147; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 50.

131 Şâşi, *Usûlü’s-Şâşi*, s. 261; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*, (*Usûlü’l-Pezdevî*), III, 147-148; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 50; Nesefî, *Keşfü’l-esrâr şerhü’l-musannif ‘ale’l-Menâri’l-envâr*, II, 134-135.

Sahâbe'nin kudreti yettiği halde şahit olduğu bir fetvaya veya kazâen verilen bir hükme susması da beyân sayılır. Sahâbe'ye düşen görev, o hususta açıklama yapmasıdır, ancak onların vâcib olan beyân'da sükût etmeleri başka bir beyân'dır.<sup>132</sup>

Yine bâkire kızın, nikâhta kendisini evlendiren velisine karşı sükût etmesinin rızasına delâlet etmesi, aynı şekilde, dâvalının (muddeâ 'aleyh) yeminden kaçınmasının ikrâr'ına delâlet etmesi beyân'ı-zarûret'in bu türüne verilebilecek örnekler arasındadır.<sup>133</sup>

#### c. Ğurûr'u/aldanmayı defetme zarureti sebebiyle oluşan beyân'ı-zarûret:

Şüf'a hakkı sahibinin (şefi'), satımdan haberi olduğu halde müşteriden haram olan ğurûr'u/aldanmayı defetme zaruretinden dolayı suskun kalması veya kölesinin alışveriş yaptığını gören sahibin, alış-veriş yapan insanların ğurûrlarını/aldanmalarını defedip zarara uğramalarını önlemek için zaruri olarak sükût etmesi<sup>134</sup> bu kısma örnek verilebilir.<sup>135</sup>

#### d. Kelâm'ın zarûreti sebebiyle oluşan beyân'ı-zarûret.

Hanefi usûlünde “yanımda yüz ve (bir) dinar var”, veya “yanımda yüz ve (bir) dirhem var” denildiğinde, “matuf” olan kelimelerin (dinar, dirhem), “matuf aleyh” (yüz) cinsinden olduğuna dair bir beyân vardır. Dolayısıyla “dirhem” ve “dinar” lafızları, “yüz” lafzının tefsiri mahiyetindedir. Çünkü insanlar bu sözcükleri çok kullandıklarından dolayı talepleri kısa yollardan iletmek için “matuf aleyh” lafzının tefsirini hafzetmeyi ve sadece “matuf” lafzının tefsirini zikretmekle yetinmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir.<sup>136</sup>

132 Bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marîfeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), III, 149-150; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 50-51; Neseî, *Keşfü'l-esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr*, II, 135; Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmât bi şerhi Müsellemiş-sübût*, II, 51.

133 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marîfeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), III, 150; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 51.

134 İmâm Şâfi'ye göre bu sükût'un beyân sayılmadığı ifade edilmiştir. Çünkü bu sükût, iznin olduğu ihtimaliyle beraber iznin olmadığına dair ihtimaller de taşımaktadır. Bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih 'ale'l-Tavdih*, II, 80.

135 Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-musannif 'ale'l-Menâri'l-envâr*, II, 136; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, III, 151:

(وَهُوَ السُّكُوتُ الَّذِي جُعِلَ بَيَانًا صَرُورَةً دَفْعَ الْعُرُورِ فَوَيْلُ الْمَوْلَى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي فَسَكَتَ عَنِ النَّهْيِ كَانَ سُكُوتُهُ إِذْنًا لَهُ فِي التَّجَارَةِ عِنْدَنَا لِأَنَّ سُكُوتَهُ عَنِ النَّهْيِ مُحْتَمِلٌ قَدْ يَكُونُ لِلرَّضَاءِ بِبَصْرَتِهِ وَقَدْ يَكُونُ لِقَرْطِ الْعَيْظِ وَقَلَّةِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى تَصَرُّفِهِ لِعَلِمِهِ أَنَّهُ مَحْجُورٌ عَنِ ذَلِكَ سَرْعًا)

136 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marîfeti'l-usûl*, (Usûlü'l-Pezdevî), III, 152:

(فَوَيْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - فِي رَجُلٍ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِينَارٌ أَوْ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ أَنْ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْأَوَّلِ وَجُعِلَ مِنْ جِنْسِ الْمَعْطُوفِ);

Şâfiîler'de ise “matuf” lafız, “matuf aleyh” lafzı için beyân sayılmaz. Yani “dirhem” veya “dinar” lafızları, “yüz” lafzının tefsîri değildir. Çünkü “vâv'ı-âtime” yoluyla gerçekleşen atıf, dil açısından öncesi için tefsîr olmaya uygun bir yapıda değildir. Dolayısıyla, “yüz” lafzı mücmel bir lafız olduğundan söz sahibinin kasettiği ne ise o esas alınır.<sup>137</sup>

## SONUÇ

Lugavî olarak ya lâzımî (بَانَ يَبِينُ) veya müteaddî (يَبِينُ يَبِينُ) formunun master ismi olan beyân, ya âşikâr olmak, açılmak, ortaya çıkmak veya âşikâr etmek, açmak, ortaya çıkarmak anlamlarını taşımaktadır.

Usûlcüler arasında ya hükmün tebyîni veya delîlden hasıl olan hükmün bilgisi ya da hükmün bizâtihi delîli şeklinde üç teoriyle istilâhî tanımı yapılan beyân'ın Hanefî usûlcüler nezdinde kabul edileni, ilk anlamı taşıyan teoridir ki buna kaynak/kök vurgulu teori denilir. Yani Hanefî usûlcülere göre beyân, (şer'î) hükmün tebyînidir/açıklamasıdır. Cessâs, Pezdevî, Serahsî gibi erken dönem Hanefî fakihleri başta olmak üzere genel itibarla Hanefîler, beyânı bir “zuhûr” (açılmak/ortaya çıkmak) değil, bir “izhâr” (açmak/ortaya çıkarmak) ameliyesi olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre beyân, “anlaşılması zor olan ve birbirine karışan şeyleri birbirinden ayırıp muhatap kişi için mânayı açmak, açıklamak, onu ortaya çıkarmaktır (izhâr).

Beşli bir tasnifle temellendirilen beyân'ın türleri arasında en açık olanı, beyân'ı-takrîr'dir. Temel işlevi, hakikat murâd edildiğinde mecâz ihtimalini, âmm murâd edildiğinde hâss ihtimalini ve mutlak murâd edildiğinde mukayyed ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Hükümleri hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (ertelemeli) beyân etmesi sahihtir. Başka bir ifadeyle beyânı-takrîr için hem ta'cîl hem terâhî caizdir.

Beyân'ı-tefsîr, kıymet açısından beyân'ı-takrîr'den sonra yerini alan beyândır. Temel işlevi, kapalı lafızları vuzûha kavuşturmadır. Yani Hanefî usûlüne göre müşterek, müşkil, mücmel, hafî lafız ancak beyân'ı-tefsîr yöntemiyle vuzûha kavuşturulur. Bu beyân türünün de beyân'ı-takrîr'de olduğu gibi hükümleri hem mevsûlen (anında) hem de mefsûlen (ertelemeli) beyân etmesi sahihtir.

Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 52; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fıkh*, s. 241; Sa'd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-beyân 'inde'l-usûliyyîn ve'l-belâğiyîn*, s. 273.

137 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 479; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (*Usûlü'l-Pezdevî*), III, 152; Muhammed Edib, *Tefsîrü'n-nusûs*, II, 161.

Beyânı-tağyîr'in temel işlevi, lafzın zâhir mânasını başka bir yöne doğru de-ğiştirmektir. Hükümleri beyân etmesi sadece mevsûlen sahihtir, mefsûlen beyân etmesi sahih değildir. Yani beyânı-tağyîr, anında hüküm bildirir, gecikmeyi kabul etmez. Bu yönüyle tahsîs ve takyîd hallerinde hitâb vaktinden sonraya te'hîri câizdir, ancak istisnâ ve şart'a ta'lik hallerinde te'hîri câiz değildir, yine Hanefî usûlünde amm'ın tahsîs'i ve mutlak'ın takyîd'i genel itibarla beyânı-tağyîr kapsamında değerlendirmeye alınmıştır.

Hanefîlerin çoğunluğuna göre beyânı-tebdîl, nesh'tir. Denilebilir ki Hanefî usulünde temel çerçevesiyle nesh, beşer için bir tebdîl, Allah için ise bir beyân olarak kabul edilmiştir. Debûsî ve Serahsî gibi Hanefî önemli iki usûlcü ise beyânı-tebdîl kapsamına sadece şart'a ta'lik'i kabul etmişlerdir.

Beyân tasnifinin derece açısından son sıralamasında yerini alan ve murâdın -beyân için olmaksızın- izhârı anlamını taşıyan beyânı-zarûret, mantûk hükmünde olması sebebiyle, mütekellim'in hâlinin delâleti sebebiyle, ğurûru/aldanmayı defetme zarureti sebebiyle, kelâm'ın zarûreti sebebiyle oluşan beyân olmak üzere dört şekilde hükümleri açıklığa kavuşturma vazifesini görmektedir.

Ezcümle, İslâm Hukuku Usûlü'nde bir aydınlanma ve aydınlatma ameliyesi olarak kabul edilen beyân teorisi, dini sahih bir şekilde anlamak ve yaşamak için, fakîhlerin nass'lar üzerinde derinleşme çabalarını beraberinde getirmiştir. Bu çabanın sonucunda adına fukahâ ve mütekellimûn denilen iki usûl ortaya çıkmıştır. Bu iki usûlden birisi olan ve bizim de makalemizin konusu yaptığımız Hanefî (fukahâ) beyân teorisine göre Şâr'i Allah Teâlâ, makâsıdını Kur'anı ve son peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Sünnet'i üzerinden beyân etmiştir. Beyân teorisi yoluyla nasslar incelendiğinde görülür ki Şârî, dine ve onun şer'î hükümlerine ait her şeyi mükemmel bir bütünlük içinde açıklığa kavuşturarak tebyîn etmiştir ve ayrıca Şârî'in maksûdu olan din, beyân teorisiyle kuşatıcı bir tarzda insana ve hayata dair her şeyi tayin ve tanzim ederek nihâi sözünü söylemiştir. Bu teori, Kur'an ile Sünnet arasında muazzam bir bütünlüğün varlığının izhârıdır.

## Kaynakça

'Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (v. 855/1451), *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, Dârü'l-Kütübü'l-'ilmiyye, Beyrut 1420/2000, I-XIII.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (v. 241/855), *el-Müsned* (thk. Şu'ayb Arnavût, Adil Mürşid ve diğerleri), Müessesetür-Risâle, y.y., 1421-2001, I-XLV.

- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (v. 631/1233), *el-İhkâm fi usûli'l- ahkâm* (thk. Abdurrezâk 'Afîfî), Mektebü'l-İslâmî, t.y., Beyrut, I-IV.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (v. 400/1009), *el-Vucûh ve'n-nezâir* (Muhammed Osmân), Mektebetü's-Sakâfeti'd-diniyye, Kahire 1428/2007.
- Bardakoğlu, Ali, "Katil", *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 45-48.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Mûsâ (v. 458/1066), *Şuabü'l-îmân* (thk. Abdül'alî Abdülhamîd Hâmid), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003, I-XIV.
- \_\_\_\_\_, *Ahkâmü'l-Kur'an liş-Şâfiî* (tkd. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1414/1994, I-II.
- Bihârî, Muhibullâh b. Abdişşekür el-Bihârî (v. 1119/1707), *Müsellemü's-sübût*, Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1423/2002; I-II.
- Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Darül-Kütübî'l-İslâmî, t.y., y.y., I-IV.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (v. 256/870), *el-Câmiü's-sahih -Sahihü'l-Buhârî-* (thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir), Dâr Tavki'n-necât, y.y., 1422/2001, I-IX.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (v. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, y.y., 1414/1994, I-IV.
- \_\_\_\_\_, *Ahkâmü'l-Kur'an* (thk. Ahmed Sâdik el-Kamhâvî), Dâr İhyâit-turâsî'l-Arabiyye, 1405/1985, I-V.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâd (v. 400/1009), *es-Sihâh Tacu'l-Luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr), Dârü'l-İlmi li'l-melâyîn, Beyrut 1407/1987, I-VI.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (v. 385/995), *es-Sünen* (thk. Şu'ayb Arnavut, Hasan Abdulmun'im Şibli, Abdullatif Hirzullâh, Ahmed Berhûm), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424-2004, I-V.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed (v. 255/869), *es-Sünen/el-Müsned* (Hüseyn Selîm Esedü'd-Dârânî), Dârü'l-Müğni li'n-neşri ve't-tevzi', Suudi Arabistan 1412/2000, I-IV.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (v. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh* (thk. Halil Muhyiddin el-Mîs), Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, y.y., 1421/2001.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê (v. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi'l-kebîr*, Dârü'l-Fikr, y.y., t.y., I-IV.
- Dihlevî, Mahmûd b. Muhammed (v. 891/1486), *İfâdetü'l-envâr fi idâeti usûli'l-Menâr* (thk. Hâlid Muhammed Abdülvâhid), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1426/2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Beyân", *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 23-25.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünen Ebî Dâvûd* (thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed kâmil Kara belelî), Dâr Risâleti'l-alemiyye, Dimaşk-Hicâz 1430/2009. I-VII.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (v. 987/1579), *Teyrirü't-Tahrîr*, (nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, I-IV.
- en-Nemle, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed, *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fikh -mukâren-*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1420, I-V.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (v. 370/980), *Tehzibu'l-luga* (thk. Muhammed 'İvad), Dâr İhyâit-turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1422/2001, I-XV.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (v. 606/1210), *Mefâtiühü'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-Kebîr)*, Dâr İhyâit-turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1420/1999, I-XXXII.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (v. 505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi), Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye, y.y., 1413/1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Absî (v. 207/822), *Me'âni'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâil eş-Şelebî), Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîfi ve't-terceme, Mısır, t.y., I-III.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî (v. 770/1368-69), *el-Misbâhü'l-münîr fi ğaribiş-Şerh'il-kebir*, Mektebetü'l-'İlmiyye, Beyrut yy, t.y., I-II.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817/1415), *Tenvîrû'l-mikbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*, Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye, Lübnan t.y.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (v. 541/1147), *el-Muharrerü'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut 1422/2001, I-VI.
- İbn Abdüsselâm, 'İzz(üddîn), Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkı (v. 660/1262), *İhtisâr Tefsîri'n-Nüketi ve'l-'uyûn -Tefsîrû'l-Kur'ân-* (thk. Abdullâh b. İbrâhîm el Vehibî), Dâr İbn Hazm, Beyrut 1416/1996, I-III.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkı (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I-VI.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî (v. 321/933), *Cemheretü'l-Luga* (thk. Remzî Münîr Ba'lebekî), Dârü'l-İlm lil-melâyîn, Beyrut 1407/1987, I-III.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el Halebî (v. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr 'ale't-Tahrîr*, Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye, yy., 1403/1983, I-III.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed (v. 852/1449), *el-'Ucâb fi Beyâni'l-Esbâb* (thk. Abdülhekîm Mahammed el-Enîs), Dâru İbni'l-Cevzi, yy, t.y., I-II.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (v. 456/1064), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, Beyrut, t.y., I-VIII.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (v. 620/1223), *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, Müessesetü'r-Reyyân li't-tibâe ve'n-neşr ve't-tevzi, y.y., 1423/2002, I-II.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (v. 276/889), *Te'vil Müşkili'l-Kur'ân* (thk. İbrâhîm Şemsüddîn), Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye., Beyrut t.y.
- \_\_\_\_\_, *Garibü'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Sakar), Dârü'l-Kütübî'l-'ilmiyye, y.y., 1398/1978.
- \_\_\_\_\_, *Garibü'l-hadis* (thk. Abdullâh el-Cebûrî), Matba'atü'l-'Anî, Bağdat 1397/1977, I-III.
- İbn Kutluboga, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboga b. Abdillâh es-Südüni el-Cemâli el-Mısırî (v. 879/1474), *Hülâsetü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr* (thk. Hâfiz Senâullâh ez-Zâhidî), Dâru İbn Hazm, y.y., 1424/2003.



- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 273/887), *es-Sünen* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, y.y., t.y. II.
- İbn Melek, Mevlâ Abdüllatif (v. 821/1418), *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh*, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, y.y., t.y.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Me'âfirî el-İşbîlî (v. 543/1148), *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh* (thk. Hüseyin Ali el-Yederî, Sa'îd Favda), Dârü'l-Beyârik, Amman 1420/1999.
- \_\_\_\_\_, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1424/2003, I-IV.
- İbnü'l-Hâim, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. İmâd el-Karâfi el-Misrî (v. 815/1412), *et-Tibyân fi tefsiri ğaribi'l-Kur'an* (Dâhî Abdülbâki Muhammed), Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1423/2002.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (v. 861/1457), *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, Matba'at Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, y.y., 1451/1932.
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Fikr, t.y., y.y., I-X.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Taġlib el-Ba'lebekkî el-Baġdâdî (v. 694/1295), *Bed'ü'n-nizâm -Nihâyetü'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl-* (thk. Sa'd b. Ğerîr b. Mehdi e-Süllemî), y.y., 1405/1985, I-II.
- İlkiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülislâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Herrâsî et-Taberî (v. 504/1110), *Ahkâmü'l-Kur'an* (thk. Musâ Muhammed Ali, İzzet 'Abdün 'Atiyye) Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1405/1985, I-V.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs ve Kanibî, Hâmid Sadık, *Mu'cem lugati'l-fukahâ*, Dârü'n-Nefâis, y.y., 1408/1988.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (thk. Ahmed el berdûni, İbrâhîm Etfeyiş), Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1384/1964, XX.
- Leknevî, Bahrü'l-Ulûm Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî (v. 1225/1810), *Fevâtihü'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1423-2002, I-II.
- Mardinî, Şemsüddîn Muhammed b. Osmân b. Ali (v. 871/1466), *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ Halli Elfâzi'l-Varakât fi Usûli'l-Fikh* (thk. Abdülkerîm b. Ali Muhammed b. En-Nemle), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1420/1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkanî (v. 333/944), *Tefsîrî'l-Mâtürîdî -Te'vilâtu Ehli's-Sünne-* (thk. Mecdî Bâslûm), Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1426/2005, I-X.
- Mevsilî, Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, Matba'atü'l-Halebî, Kahire 1356/1937, I-V.
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed (v. 834/1431), *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'* (thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil), Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1427/2006, I-II.
- Molla Hüsrev, Mehmed (v. 885/1480), *Mir'âtü'l-usûl fi şerh Mirkâtî'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Şirket-i Sahâfiye-yi-Osmâniye, Dersaadet 1321/1903.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (v. 261/875), *el-Câmi'u's-sahîh* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Dârü't-turâsi'l-'Arabiyye, t.y., Beyrut, I-V.

- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî (v. 338/950), *Me'âni'l-Kur'ân* (Muhammed Ali Sâbûnî), Câmî'at Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1409/1989, I-VI.
- \_\_\_\_\_, *el-Kat'u ve'l-İ'tinâf*, (Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî), Dâr 'Alemlî'l-kütüb, Su-udi Arabistan 1413/1992.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-musannif'ale'l-Menâri'l-envâr* Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, t.y., Beyrut, I-II.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (v. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl -Usûlü'l-Pezdevî- (Keşfü'l-esrâr 'an Usûl Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî* eseri içinde), Darül-Kütübî'l-islami, t.y., y.y., I-IV.
- Râzî, Ebü Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî (v. 666/1268), *Muhtârû's-Sihâh* (thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1420/1999.
- Sâd, Mahmûd, *Mebâhisü'l-beyân 'inde'l-usûliyyîn ve'l-belâğîyyîn*, Münşeâtü'l-Me'ârif, İskenderiye, t.y.
- Sadrüşşeria, Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrüşşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (v. 747/1346), *Tenkîhü'l-usûl*, (*Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh* adlı eserle birlikte), Mektebet Sabîh, t.y., Mısır, I-II.
- Sâfi, Mahmûd b. Abdurrahîm (v. 1376/1956), *el-Cedvel fi i'râbî'l-Kurâni'l-Kerîm*, Dârü'r-Reşîd, Dı-maşk 1418/1997, I-XXXI.
- Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîrû'n-nusûs*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1413/1993, I-II.
- Serahsî, Ebûbekîr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v. 483/1090[?]), *Usûlü's-Serahsî*, Dârü'l-Marife, t.y., Beyrut, I-II.
- Sicistânî, Ebü Bekr Muhammed b. Uzeyr el-Uzeyzî (v. 330/941), *Garîbü'l-Kur'ân -Nüzhetü'l-Kulûb-* (thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân), Dâr Kuteybe, Suriye 1416/1995.
- Sînâvîni, Hasan b. Ömer b. Abdullâh (v. 1347/1928), *el-Aslu'l-Câmî' li idâhi'd-dureri'l-manzûme fi Silki Cem'i'l-cevâmi'*, Matbaatü'n-Nahda, Tunus, 1347/1928, I-II.
- Sübki, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (v. 771/1370), *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1416/1995, I-III.
- Şâşi, Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşi (v. 344/955), *Usûlü'ş-Şâşi*, Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, t.y., Beyrut.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl* (thk. Ahmed 'Azû 'Înâye), Dârü'l-Kütübî'l- 'Ara-biyye, Dımaşk 1419/1999, I-II.
- Şeybânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad (v. 189/805), *el-Asl -el-Mebûsât-* (thk. Mu-hammed Boynukalın), Dâr İbn Hazm, Beyrut 1433/2012, I-XII.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, 1986.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (v. 476/1083), *el-Luma' fi usûli'l-fık'h*, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, y.y., 2003/1424.
- \_\_\_\_\_, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, y.y., t.y., I-III.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî (v. 310/923), *Câmî'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâr Hicr li't-tibâeti ve'n-neşri ve't-tevzi' ve'l-i'lân, y.y., 1422/2001, I-XXVI.

- Tahânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdi Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî (v. 1158/1745), *Mevsuâtu keşşâf İstîlâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm* (thk. Ali Dahrûc), Mektebet Lübnan Nâşîrûn, Beyrut 1417/1996, I-II.
- Teftâzânî, Sâdüddin Mes'ûd b. Ömer (v.792/1390), *Şerhü't-Telviḥ 'ale't-Tavdiḥ (et-Telviḥ ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh)*, Mektebetu Sabîh, Mısır, ty., I-II.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhâk (v.279/892), *el-Câmi'u's-Sahîh*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhîm 'Atve 'Avd), Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, I-V.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri (v. 468/1076), *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (Safvân 'Adnân Dâvûdî), Dârü'n-Neşr, Dımaşk 1415/1994.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (v. 1205/1791), *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kamûs* (thk. Heyet), Dâru'l-Hidâye, yy., ty. XL.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl (v. 311/923), *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, (thk. Abdülcelîl Abduh Şiblî), 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, I-V.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (v. 538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tevîl*, Dârü'l-kütübî'l-'Arabî, Beyrut 1407/1987, I-IV.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr (v. 656/1258), *Tahrîcü'l-Furû' 'ale'l-Usûl*, (thk. Muhammed Edîb Sâlih), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1398/1978.



# İSLÂM HUKUKUNDA KAMU OTORİTESİNİN MUBAHI SINIRLANDIRMAYA YÖNELİK TASARRUFLARININ İCTİHAD TEORİSİNDEKİ YERİ\*

Doç. Dr. İbrahim YILMAZ\*\*

**Özet:** Mubah, tikel açıdan mükellefin yapma ve terk etme arasında muhayyer bırakıldığı hukukî serbest alanları ifade etmektedir. Tümel açıdan ise mubah, dinen korunması zorunlu olan beş temel esastan (zarûrât-i hamse) biriyle ilgili olması, zarar içermesi, başkalarının hakkını ve kamu yararını ilgilendirmesi, dinen yapılması veya terk edilmesi istenilen bir fiile vesile olması gibi durumlarda farklı hükümler de alabilmektedir. Dolayısıyla tümel açıdan bakıldığında, kamu otoritesinin -emretme veya yasaklama ya da kullanılmasını bazı kayıtlara bağlama şeklinde- mubahı sınırlandırması söz konusu olabilmektedir. İslâm hukuk metodolojisinde icthad, genel olarak *lafza ve manaya* dayalı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Lafza dayalı icthad yönteminde, dil unsuru esas alınmakta ve hüküm doğrudan nassın lafzından çıkarılmaktadır. Manaya dayalı icthad yönteminde ise nastaki hükmün illeti (kıyas icthadı) veya Şâri'nin genel maksadı (makâsîd icthadı/maslahat icthadı) esas alınarak yeni bir meselenin şer'i/dini hükmü tespit edilmektedir. Klasik İslâm hukuku doktrininde cumhura göre devlet başkanında bulunması gereken şartlardan biri de prensip olarak icthad ehliyetine sahip olmasıdır. Diğer taraftan, "Raiyye yani tebe'a (toplum) üzerine tasarruf maslahata menuttur" (*Mecelle*, md. 58) kaidesi gereğince İslâm hukukunda yöneticilerin tasarruflarının kamu yararına (maslahata) uygun olması gerekmektedir. Bu şartlar dikkate alındığından kamu otoritesinin mubah (hukukî serbest) alanı sınırlandırmaya yönelik tasarrufları "siyasi" olduğu kadar aynı zamanda "icthadı" bir faaliyet olmaktadır. Buna göre kamu otoritenin (devletin/devlet başkanının) mubahın sınırlandırılmasına yönelik tasarruflarının, icthad teorisinde maslahata dayalı olarak yapılan icthad türü (makâsîd icthadı/maslahat icthadı) ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sivil otoritenin (ulema/müctehid) maslahata dayalı icthad faaliyeti ile siyasi otoritenin (umera/devlet başkanı) maslahata dayalı icthadı tasarrufu arasında meşruiyet ve geçerlilik açısından bir fark bulunmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İctihad (Yorum), Kamu Otoritesi, Siyasi Otorite, Hukukî Serbest Alan (Mubah)

## The Place of the Applications of the Public Authority (President) on the Restriction of the Legal Free Area (Mubah) in İjthad Theory in the Islamic Law

**Abstract:** Mubah expresses the legally free areas in which human beings are left to make a difference between making and leaving. In general terms, mubah can take different provisions in cases such as being related to one of the five basic principles (zarûrât-i hamse) that are obligatory to be protected religiously, containing harm, involving the right and public interest of others, conducting a religious act or leaving a deed. Therefore, from a general point of view, public authority may restrict the prosperity - in the form of ordering or prohibition or the use of it under certain conditions. In Islamic law methodology (usûlül-fiqh), ijthad is generally divided into two parts based on word and meaning. In the word-based method of ijthad, the language element is taken as the basis and the verdict is directly derived from the wording of the nass. In the meaningful method of ijthad, the religious decree of a new issue is determined based on the justification of the judgment in the text (verse or hadith) or the general purpose of Shari (Legislator). According to the classic Islamic law doctrine, one of the conditions that should be present in the head of state is the fact that it possesses a license to icthad. On the other hand, In accordance with the rule of law, "The practices of the head of state on society must be based on the common good" (*Mecelle*, art. 58), the practices of the administrators in Islamic law must be in accordance with the public good. As this conditions are taken into account, the public authority's practices for limiting the legal free area (mubah) are political as well as an activity of ijthad. According to this, it is possible to say that the political authority's practices towards limiting the mubah have a close relationship with the type of ijthad which is based on the conscience in the theory of ijthad. From this point of view, there is no difference between the ijthad of the civil authority (ulema/islamic jurists) based on the public good (maslahat) and the ijthad of the political authority (umera/head of state) based on the public good (maslahat) in terms of legitimacy and validity.

**Keywords:** Islamic Law, İjthad (Legal Review), Public Authority, the President, the Restriction the Legal Free Area (Mubah)

\* Bu makale, 11-12 Nisan 2019 tarihlerinde Malatya'da düzenlenen *Uluslararası İslâm ve Yorum III (Din, Bilim ve Medeniyet) Sempozyumu*'nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

\*\* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, [ibrh.yilmaz@hotmail.com](mailto:ibrh.yilmaz@hotmail.com)

## GİRİŞ: “MUBAH” VE “MUBAHIN SINIRLANDIRILMASI” KAVRAMLARINA GENEL BAKIŞ

İslâm hüküm teorisinde teklîfi hükümlerden<sup>1</sup> biri olan mubah, mahiyeti itibarıyla yapma ve terk etme arasında mükellefin muhayyer bırakıldığı “hukukî serbest” alanları ifade etmektedir. Mahiyeti/yapısı itibarıyla mubah, Şâri’in hitabı ile sabit olup olmaması yönüyle “şer’î ibaha” ve “aslî ibaha” olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır. Prensip olarak *şer’î ibaha*; Şâri’in hitabı (nass) ile doğrudan veya dolaylı (karine) olarak sabit olan ibaha şekli<sup>2</sup>; *aslî ibaha* ise Şâri’in sükût ettiği (meskûtün anı), itibar ve ilga ettiği ile ilgili herhangi bir nasın bulunmadığı ibaha şekli<sup>3</sup> ifade etmektedir. Usulcülere göre aslî ibaha da şer’î ibaha hükmündedir.<sup>4</sup>

Diğer taraftan mubah olan fiillerin, biri “tikel (cüz’î/özel)”, diğeri “tümel (külli/genel)” olmak üzere iki yönü bulunmaktadır.<sup>5</sup> Tikel açıdan mubah, yapılması veya yapılmaması mükellef açısından iki tarafı eşit olan konumu ifade etmektedir. Tümel açıdan ise mubah, dinen korunması zorunlu olan beş temel esastan (zarûrât-i hamse)<sup>6</sup> biriyle ilgili olması, zarar içermesi, başkalarının hakkını ve kamu yararını ilgilendirmesi, dinen yapılması (vâcip-mendup) veya terk edilmesi (haram-mekruh) istenilen bir fiile vesile olması (yani kullanılma gaye ve sonucuna itibar edilmesi) gibi haricî ve ârizî bazı sebeplerden dolayı farklı hükümler alabilmektedir.<sup>7</sup> Buna göre tümel açıdan mubah şartlara ve ihtiyaçlara göre -yapılması veya terkedilmesi yönünde- farklı hükümler de alabilen “değişken” bir konumu ifade etmektedir.<sup>8</sup> Dolayısıyla herhangi bir şart ve kayıt olmaksızın İslâm hukukunda bir fiilin mutlak olarak mubah olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>9</sup>

1 İslâm hüküm teorisinde hüküm teklifi ve vaz’î hüküm diye temelde ikiye ayrılır. Teklîfi hükümler ise farz/vacip, mendup, mubah, mekruh ve haram olmak üzere temelde beşe ayrılır. Hükümün tanımı ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. Beyânünî, “Hüküm/Fıkıh”, XVIII, 466-468. Ayrıca bk. Şaban, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-fıkıh), s. 225-271; Zeydan, *el-Veciz fi usûli’l-fikh*, s. 23-40.

2 Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Giriş)*, s. 73; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, “İbâha”, I, 132; Dönmez, “Mubah”, XXX, 342.

3 Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Giriş)*, s. 73; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, “İbâha”, I, 132.

4 Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 213-214; Bihârî, *Müsellems-şübât*, I, 91.

5 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I, 130, 142.

6 Bu beş temel maksat, İslâm hukukunda “zarûrât-ı hams” veya “zarûrât-ı külliye” olarak bilinen “dinin, aklın, malın, nefsin/canın ve neslin/nesebin” korunmasıdır. (Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 8-9; Ebû Zehra, *Usûlü’l-fikh*, s. 366-369; Zeydan, *el-Veciz*, s. 300.)

7 Bk. Karâfî, *el-Furûk*, II, 61 (Fark: 58); Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I, 130, 142, 147, 313-314; II, 204. I, 130, 142, 147. Ayrıca bk. Bâcî, *el-Hudûd*, s. 55, 56; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, I, 275.

8 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I, 142, 147; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît*, I, 275. Ayrıca krş. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, II, 248; IV, 70-71.

9 Krş. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I, 130, 142, 147.

Şu halde; *teşrî kılınma maksadına aykırı olarak kullanılması, zarar içermesi, başkasının hakkını ilgilendirmesi ve kamu yararının gerektirmesi* gibi durumlarda, kamu otoritesinin “emretme”, “yasaklama” ve “kullanılmasını bazı şartlara bağlama” şeklinde mubahı sınırlandırması söz konusu olabilmektedir.<sup>10</sup> Nitekim İslâm hukuk nazariyesinde yer alan “hak/hakkaniyet”, “adalet”, “kul hakkına riâyet/başkasının hakkını gözetmek”, “kamu yararının gözetilmesi”, “zarar vermektan kaçınma”, “zararın izale edilmesi”; “makâsîdü’ş-şerîa (Şâri’in maksatlarının gözetilmesi)”, “sedd-i zerîa (şer’an meşru olmayan sonuçlara vesile kılınan mubah fillerin yasaklanması)”, “istihsan (hakkaniyet ve adaletin öncelenmesi)”, “istislâh (maslahatın/kamu yararının gözetilmesi)”, “hakkın kötüye kullanılmasının önlenmesi” ve “örfe itibar edilmesi” gibi esas ve ilkeler de, zamanın şart ve icaplarına göre, siyâset-i şer’iye<sup>11</sup> prensibinden hareketle kamu otoritesinin mubahı sınırlandırılmasına imkân vermektedir. 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin esbâb-ı mûcibesinde yer alan: “*Umûr-i câizede veliyyü’l-emr’in selâhiyeti kaidesi müsellemtandır/Mubah (câiz) olan bir konuda devlet başkanının tasarruf yetkisine sahip olması herkesin kabul ettiği bir kaidedir*”<sup>12</sup> fıkıh kaidesi de bunu ifade etmektedir.

Buna göre herhangi bir şart ve kayıt olmaksızın, İslâm hukukunda bir fiilin yapılmasının mutlak olarak mubah olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>13</sup> Zira mubah filler/hükümler esas itibarıyla temel hak ve hürriyetler içerisinde yer almaktadır.<sup>14</sup> Temel hak ve hürriyetlerin kullanımında ise objektif iyi niyet, yani dürüstlük ilkesi esastır ve başkasına zarar vermediği sürece kişi, kanunun (Şâri’in) verdiği bir hakta kendi maslahatına uygun olarak istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir.<sup>15</sup> Nitekim İslâm hukukunda yer alan; “*Mubahtan faydalanmak, ancak başkasına zarar vermediği zaman câiz olur.*”<sup>16</sup>; “*Mubah filler, başkasına za-*

10 İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisi ile ilgili bk. Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü*, s. 104-155; Mansurizâde Saîd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dâir”, s. 295-303; Medkûr, *Nazariyyetu’l-ibâha* s. 317-369; Abdüllâvi, Beşir el-Mekkî, *Sultatü veliyyi’l-emr fi takyidi’l-mubâh*, Dâru Mektebeti’l-Maârif, Beyrut 2011. Konuyla ilgili ayrıca bk. *Mecelle*, md. 1192, 1197, 1200, 1254; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 81-83.

11 Siyâset-i şer’iye: “*Hâkimin (devlet başkanının), hakkında cüz’î bir delil bulunmamış olsa da, gördüğü bir gerekçeden dolayı bir meselede maslahata uygun tasarrufta bulunmasıdır.*” (Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, V, 118; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, (Kitâbü’l-Hudûd / fi’l-kelâm ale’s-siyâse), VI, 20-21, 126-127. “Siyâset-i şer’iye” hakkında geniş bilgi için bk. Apaydın, “Siyâset-i şer’iye”, XXXVII, 299-303.

السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي

12 Bk. Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 276.

13 Krş. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 130, 142, 147.

14 Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 81. Ayrıca bk. Dirinî, *Hasâisü’t-teşri’l-islâmî*, s. 262-263.

15 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 188. Ayrıca bk. *TMK* (4721 sayılı), md. 2; Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, s. 146-147; Edis, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 290-291.

16 Haskefi, *Dürri’l-muhtâr*, (İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâ*), X, 13.

*rar vermeme şartı ile câizdir*<sup>17</sup> gibi fikhî kaideler de mubah olan fiillerin (hakların) kullanılmasında esas olanın teşri kılınma maksadına uygun olarak başkasının hakkını ihlal etmeden ve kamuya zarar vermeden *objektif iyi niyet (dürüstlük)* kuralı içerisinde kullanılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>18</sup>

İslâm hukuk tarihinde erken dönemlerden itibaren “mubahın sınırlandırılması düşüncesi” İslâm hukukçularının gündeminde olmakla birlikte bir nazariye olarak bu konunun gündeme gelmesi son dönemlerde olmuştur. Son dönemlerde teknik ve hukukî bir terim olarak mubahın sınırlandırılması düşüncesini ifade etmek için farklı terkipler/tabirler kullanılmakla birlikte<sup>19</sup> bu konuda genel olarak “تقييد المباح / *takyidü'l-mubâh*” terkinin kullanılması tercih edilmiştir.<sup>20</sup>

Son dönem İslâm hukukçularından Muhammed Fethî Dirinî, “*takyidü'l-mubâh/mubahın sınırlandırılması*” terimini şöyle tanımlamaktadır:

“Şartların ve ihtiyaçların gerekli kılması halinde zararın giderilmesi veya kamu yararının gerçekleşmesi gayesi ile yerine göre mubah ile amel edilmesinin askıya alınarak (durdurularak/yasaklanarak) veya mubah ile amel edilmesinin zorunlu hale getirilerek (vacip kılınarak/emrederek) bu konuda mükellefin seçim hakkının kaldırılmasıdır.”<sup>21</sup>

Tanımda geçen “mubah” kavramını, hakkın kullanılması dâhil “tüm kamu hürriyetleri” olarak açıklayan Dirinî, mubahın sınırlandırılmasının *zararın giderilmesi ve kamu yararına* dayanması gerektiğine dikkat çekmektedir. Dirinî, tanımda mubahın sınırlandırılmasının kim tarafından yapılması gerektiğine açıkça vurgu yapmasa da konuyla ilgili açıklamalarında, bu sınırlamayı yapacak mercii olarak kamu otoritesini (veliyyü'l-emr/devlet başkanını) kastettiğini ifade etmektedir.<sup>22</sup>

İslâm hukukunda mubahın sınırlandırılması düşüncesine dayanıklık teşkil eden Kur'an ve Sünnet'ten bazı örnekler bulunmaktadır. Nitekim Kur'an'da -hak-

17 Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 45 (Hâtime/Kavâid Külliye, md. 25).

الأفعال المباحة إنما تجوز بشرط عدم إيذاء أحد

18 Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 194, 195; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, VI, 519; Haskefî, *Dürri'l-muhtâr*, (İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*), X, 13; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 133; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, (Kitabü'l-cinâyet/Babü'l-küdümâ düne'n-nefs/Faslün fi'l-fi'leyn) X, 219; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 45 (Hâtime/Kavâid Külliye, md. 25); *Mecelle*, md. 1254; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, VII, 186; Dirinî, *el-Hak*, s. 208-209.

19 Son dönem İslâm hukuku ile ilgili çalışmalarda “mubahın sınırlandırılması” kavramını ifade etmek için “*ikâfî'l-amel bi'l-mubâh/mubah ile amel etmenin askıya alınması*”; “*men'u'l-mubâh/mubahın yasaklanması*”; “*takyidü'l-mubâh/mubahın sınırlandırılması*”; “*ta'tilü'l-mubâh/mubahın atıl bırakılması=uygulanmaması=askıya alınması*”; “*tahdidü'l-mubâh/mubahın sınırlanması*” ve “*el-imtinâü mine'l-mubâh/mubahı uzak durma*”; “*ikâfî't-tenfiz/yürütmenin askıya alınması*” gibi farklı terkipler kullanılmıştır.

20 Örnek olarak bk. Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 282; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 195.

21 Dirinî, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî*, s. 262 (2 nolu dipnot).

22 Dirinî, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî*, s. 262.



kın kötüye kullanılması ile de bağlantılı olarak- kocanın ric'at (boşadığı karısına iddet içerisinde dönme) hakkını<sup>23</sup> ve ebeveynin vasiyette bulunma hakkını<sup>24</sup> kullanmasının **zarar vermeme şartına** bağlanması, mubah olan bir hakkın kötüye kullanılmasının sınırlandırılmasıyla ilgili tipik örnekleri oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Yine Hz. Peygamber (as), arızî ve harici bazı sebeplerden dolayı aslen mubah olan *kurban etlerinin üç günden fazla biriktirilmesini*<sup>26</sup>, *sığır etinin yenilmesini*<sup>27</sup> ve *kabir ziyaretlerini*<sup>28</sup> geçici olarak yasaklaması; kokusuyla çevreye rahatsızlık veren *sarımsak vb. şeyleri kendisinin yememesi*<sup>29</sup> ve *bunları yiyen kişileri de mescide gelmekten men etmesi*<sup>30</sup> gibi örnekler de, başkalarının hakkına tecavüz etmesi ve onlara zarar vermesi halinde mubahın sınırlanabileceğini göstermektedir.<sup>31</sup>

Temel dayanakları Kur'an ve Sünnet'te yer alan mubahın sınırlandırılması düşüncesinin, kamu yararı veya zararın giderilmesi bağlamında Hulafâ-i Râşidin döneminde de devam ettiğini görmekteyiz. Bu dönemde mubahın sınırlandırılması düşüncesinin tipik örneklerini ise Hz. Ömer'in (ra) bazı uygulamaları oluşturmaktadır. İlgili kaynaklar incelendiğinde Hz. Ömer'in (ra), zararın giderilmesi veya kamu yararı gereği Şâri'in maksadı doğrultusunda mubahın sınırlandırılmasına yönelik birçok (ictihâdî) tasarruflarının bulunduğu görülmektedir.<sup>32</sup> Nitekim Hz. Ömer (ra) hilâfeti döneminde *temettu haccını*<sup>33</sup> yasaklayarak *ifrad haccını*<sup>34</sup> emretmiş<sup>35</sup>; Hz. Huzeyfe (ra) ve diğer bazı sahabileri Ehl-i kitap kadınlarla evlenmekten men etmiş<sup>36</sup>; kadınların dengi olmayan erkeklerle evlenmesini yasak-

23 Bk. Bakara, 2/228, 231.

24 Bk. Nisa, 4/12.

25 Ric'at ve vasiyet hakkının sınırlandırılması ile ilgili bk. Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 123-127; 127-131.

26 Konuyla ilgili rivayetler için bk. Buhârî, "Edâhî", 16; Müslim, "Edâhî", 5; Muvatta, "Edâhî", 4, 6; Muvatta, "Dahâyâ", 4.

27 Halîmî, *el-Minhâc fî şubâi'l-imân*, II, 31.

28 Konuyla ilgili rivayetler için bk. Müslim, "Cenâiz", 36; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 77; İbn Mâce, "Cenâiz", 48.

29 Ebû Dâvûd, "Et'ime", 40; Müslim, "Eşribe", 31; İbn Mâce, "Et'ime", 59.

30 Ebû Dâvûd, "Et'ime", 40. Ayrıca bk. Buhârî, "Ezân", 160.

**"Her kim şundan yerse -ilk önce sarımsak dedi sonra sarımsak, soğan ve pırasa dedi- mescitlerimize yaklaşmasın."** (Ebû Dâvûd, "Et'ime", 40.)

31 Krş. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 147, IV, 60.

32 Hz. Ömer'in ictihad ve tasarrufları ile ilgili müstakil çalışmalar için bk. Biltâcî, *Menhecü Ömer İbnü'l-Hattab fî't-teşri : Dirâse müstev'ibe li fîkhi Ömer ve tanzîmihî*, Daru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1970; Koçak, *Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, s. 6-97.

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

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

35 Bk. Tirmizî, "Hac", 13. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, I/II, 46-47; Biltâcî, *Menhecü Ömer fî't-teşri*, s. 338-342.

36 Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, III, 456 (Bakara, 2/221); Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 323. Ayrıca bk. Biltâcî, *Menhecü Ömer fî't-teşri*, s. 301-306; Dirîni, *Nazariyyetü't-teassif*, s. 166-169.

lamış<sup>37</sup>; sahabenin ileri gelenlerinin Medine'den ayrılarak başka yerlere gitmesini yasaklamış (ikamet hürriyetini sınırlandırmış)<sup>38</sup> ve haftada iki gün üst üste et yemilmesini yasaklamıştır.<sup>39</sup>

Hız. Ömer'in yukarıda zikredilen uygulamaları göstermektedir ki, kamu otoritesinin mubahın (hukukî serbest alanın) sınırlandırılmasına yönelik tasarrufları İslâm'ın ilk günlerinden itibaren hep gündemde olmuş ve konuyla ilgili örnekler de klasik fıkıh kitaplarında yerini almıştır.<sup>40</sup> Fıkıh usulü ile ilgili eserlerin *istihsan*, *maslahat* (-ı mürele), *sedd-i zerâi* ve *örf* bahislerinde de mubahın sınırlandırılmasıyla ilgili örneklerin yer aldığı görülmektedir.<sup>41</sup>

Diğer taraftan mubahın, özellikle de “şer’î ibaha” kapsamında yer alan fiillerin kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması, İslâm hukukunun en hassas konularından birini oluşturmaktadır.<sup>42</sup> Bu bağlamda kamu otoritesinin mubahı sınırlandırması ile ilgili; 1) şer’î açıdan meşruiyeti; 2) “helal-haram kılma” ve “nesh” kavramları ile ilişkisi; 3) ictihad teorisindeki yeri; 4) şer’î niteliği ve şer’î/hukûkî açıdan bağlayıcılığı gibi konuların şer’î yönünün tespiti önem arz etmektedir.

Bu makalede yukarıda sayılan konulardan “kamu otoritesinin (devlet başkanının) mubahı sınırlandırmaya yönelik tasarruflarının ictihad teorisindeki yeri” üzerinde durulacaktır.

## I . İCTİHAD: TANIMI, ALANI, TÜRLERİ VE KAPSAMI

### A. İctihadın Tanımı, Alan ve Türleri

#### 1. Tanımı

Sözlükte “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” gibi anlamlara gelen “cehd” kökünden türeyen “ictihad” , “bir konuda elden gelen tüm çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak”<sup>43</sup> demektir.

37 Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 196.

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

39 İbnü'l-Cevzi, *Menâkibü (Emîru'l-Mü'minin) Ömer İbnü'l-Hattab*, s. 79.

40 Konuyla ilgili örnekler için bk. Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 57, 63, 91-105; Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 223-229; 317-321; İbn Kayyim, *et-Tururuk'l-hükmiyye*, I/II, 29-48; 620-645; Şâtibi, *el-Muvâfakât*, II, 348-364.

41 Örnek olarak bk. Ebû Zehra, *Usûl*, s. 262-295; Zeydan, *el-Veciz*, s. 181-207; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 71-75, 79-93, 99-101.

42 Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 28; Şâtibi, *el-Muvâfakât*, IV, 195; İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâmî'l-ictimâi*, s. 177.

43 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 133; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 418, 419; Şaban, *Usûlü'l-fıkh*, s. 437; Apaydın, “İctihad”, XXI, 430.

Bir fıkıh usulü terimi olarak ise icthad, “*fakihin herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması*”<sup>44</sup> veya “*fakihin, şer’î-amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koyması*”<sup>45</sup> olarak tanımlanmaktadır.<sup>46</sup>

İslâm hukuk terminolojisinde icthadî faaliyette bulunma ehliyetine sahip olan kişiye müctehid denir.<sup>47</sup> İctihadın tanımından da anlaşılacağı üzere müctehid, “*şer’î delillerden amelî hükümleri çıkarabilme melekesine/ehliyetine sahip olan kişi*”<sup>48</sup> demektir.

İslâm hukukçuları (usulcüler), müctehidin icthadı sonucunda ulaştığı hükümün, ilahî iradenin bir keşfi olduğunu ve şer’î hüküm kapsamında yer aldığını söylemektedirler.<sup>49</sup> Dolayısıyla bir meselenin şer’î açıdan muteber ve meşru olmasında icthad da şer’î bir delil/dayanak olmaktadır.<sup>50</sup> Ancak icthadî hükümler zan bildirdiği için, mansûs olan (nass ile belirtilen) şer’î hükümler gibi bağlayıcı değildir.<sup>51</sup> Nitekim usulcüler, İslâm hukukunda hükümlerin büyük bir çoğunluğunun (onda dokuzu) icthadî hükümlerden oluştuğunu ve bağlayıcılık açısından zan bildirdiğini söylemektedirler.<sup>52</sup>

## 2. Geçerli Olduğu Alanlar

Fıkıh usulünde icthadın geçerli olduğu alanlar; “müctehedün fih (مجتهد في)”, yani “icthadî meseleler” olarak isimlendirilmektedir.<sup>53</sup> *Mecelle*’de icthadın geçerli olduğu veya olmadığı alanlarla ilgili şu fikhî kaide yer almaktadır:

“Mevrid-i nassda icthada mesâğ yoktur/ لا مساغ للاجتهاد في مورد النص”<sup>54</sup>

44 İzmirli, *İlm-i Hilâf*, I, 213; Apaydın, “İctihad”, XXI, 430.

45 Şaban, *Usûlü’l-fıkh*, s. 437; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 52.

46 Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, s. 323.

47 İctihad ehliyetine sahip olmanın şartları ile ilgili bk. Şaban, *Usûlü’l-fıkh*, s. 438-442; Apaydın, “İctihad”, XXI, 437-439.

48 Şaban, *Usûlü’l-fıkh*, s. 437.

49 Devâlibî, *İslâmda Devlet ve İktidar*, s. 42.

50 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 7.

51 Apaydın, “İctihad”, XXI, 435.

52 Bk. Cüveynî, *Burhân*, II, 768.

İذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر  
Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 17-18; Apaydın, “Re’y”, XXV, 37; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 26.

53 Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 323; Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi*, s. 27.

54 *Mecelle*, md. 14.

Bu kaidenin ifade ettiği temel hüküm şudur: sübutu ve delaleti kat'î olan naslar tarafından belirlenmiş hükümlerde ictihad cari değildir. Bunun dışında “taabbudî”<sup>55</sup> olarak ifade edilen ta'lile kapalı naslar/hükümler de ictihada kapalıdır. Bu bağlamda ibadetler (ibâdât), Kur'an'ın sarîh hükmüyle sabit olan evlenilmesi yasak olanlar (muharramât), had cezaları (hudûd), miktarlar (mukadderât), keffaretler, vs. de bu gruba girmektedir.<sup>56</sup> Şafiilere göre ise keffâretler ve hadlerde kıyas (ictihad) caridir.<sup>57</sup>

Kaynaklarda ictihadın geçerli olduğu alanlar (müctehedün fih/ictihâdî meseleler) ise şu şekilde sıralanmaktadır<sup>58</sup>;

1) Hakkında sübut bakımından kat'î, delâlet bakımından zannî nass bulunan hükümler/meseleler. (Bu madde Kur'an ve mütevatir sünnetle ilgilidir.)

2) Hakkında sübut bakımından zannî, delâlet bakımından kat'î nass bulunan hükümler/meseleler. (Bu madde âhad sünnet/haber-i vahid ile ilgilidir.)

3) Hakkında hem sübut hem de delâlet açısından zannî nass bulunan hükümler/meseleler. (Bu madde sünnetle ilgilidir.)

4) Hakkında nass veya icmâ' bulunmayan ve dinin herkes tarafından bilinmesi zorunlu (temel) hükümleri çerçevesinde sayılmayan hükümler/meseleler. Bu nev'iden meseller ile ilgili hükümler; *kıyas*, *mesâlih-i mürsele* (*maslahat*), *örf ve istishab* (*aslî ibaha*) gibi fakihlerin/müctehidlerin hüküm verirken başvurdukları ictihad yöntemlerinden biriyle belirlenir.

İctihadın geçerli olduğu bu alanları (müctehedün fih/ictihâdî meseleler); “hakkında kat'î delil bulunmayan ve kesin bağlayıcı olmayan şer'î hükümler” ve “hakkında nass bulunmayan hukukî serbest alanlar (meskûtün anh/aslî ibaha)” olmak üzere temelde ikiye ayırmak mümkündür.<sup>59</sup>

Diğer taraftan İslâm hukukunda şer'î hükümler, kaynağı *nass ve ictihad* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>60</sup> Kaynağı nass olan şer'î hükümler herkes için

55 İslâm hukukunda gerekçesi (illeti/hikmeti) tam olarak akıl ile kavranılamayan, bir diğer ifade ile ta'lil edilemeyen hükümlere *taabbüdî* hükümler denilmektedir. Taabbudî hükümler ile ilgili geniş bilgi için bk. Kahraman, “İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabudiyâtın Sahası Üzerine”, s. 25-57.

56 Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 61; Apaydın, “Kıyas”, 537; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 276; Yaman-Çalış, *İslam Hukuku*, s. 85-86.

57 Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 700.

58 Konuyla ilgili bk. Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 443-445; Apaydın, “İctihad”, XXI, 437; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 309-310.

59 Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 310.

60 Hallâf, *Târihü teşri'i'l-islâmî*, (*Usûl* içerisinde) s. 281-282; Zeydan, *el-Veciz*, s. 320-321; Rafet Osman, *Riyâsetü'd-devle*, s. 369-371; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 176.

kesin olarak bağlayıcıdır. İctihâdî olan hükümler ise genel olarak şer'î hükümler içerisinde değerlendirilmekle birlikte bizatihi, yani belirli bir müctehidin görüşü olarak bağlayıcı değildir. Dolayısıyla fıkıh usulü açısından müctehidin icthadı sadece kendisini ve mukallidini bağlamaktadır.<sup>61</sup>

### 3. Türleri

İslâm hukuk metodolojisinde (fıkıh usulü) icthad, genel olarak *lafza ve manaya* dayalı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır<sup>62</sup>;

**Lafza dayalı icthad yönteminde**, dil unsuru esas alınmakta ve lafız-mana ilişkisine bağlı olarak hüküm doğrudan nassın lafzından çıkarılmaktadır.<sup>63</sup>

**Manaya dayalı icthad yönteminde** ise nastaki hükmün illeti (kıyas icthadı) veya Şâri'in genel maksadı esas alınarak (makâsıd icthadı/maslahat icthadı) yeni bir meselenin şer'î/dinî hükmü tespit edilmektedir. Fıkıh usulünde “kıyas”, “istihsan”, “istislâh”, “sedd-i zerâ” gibi başlıklarda incelenen yöntemler esas itibarıyla mana icthadının çeşitleridir. Buna göre mana icthadı; kıyas icthadı (el-ictihâdü'l-kıyâsî) ve makâsıd/gayeci icthad (el-ictihâdü'l-istislâhî) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>64</sup>

Son dönem İslâm hukukçularından Muhammed Ma'rûf ed-Devâlibî (1909-2004), lafız ve manaya dayalı icthad türlerini; *beyan icthadı (el-ictihâdü'l-beyânî)*, *kıyas icthadı (el-ictihâdü'l-kıyâsî)* ve *istislâh icthadı (el-ictihâdü'l-istislâhî)* olmak üzere üç başlıkta ele almıştır.<sup>65</sup>

**1) Beyan icthadı (el-ictihâdü'l-beyânî):** genel olarak lafızların manaya delalet yolları esas alınarak hükmün doğrudan nassın lafzından çıkarılması yoluyla yapılan icthad türüdür.

**2) Kıyas icthadı (el-ictihâdü'l-kıyâsî):** müşterek illetten dolayı nasla sabit olan olayın hükmünün, hakkında nass olmayan meseleye uygulanmasını (tikelden tikele geçişi) ifade eder.

61 Zeydan, *el-Vecîz*, s. 322.

62 Apaydın, “İctihad”, XXI, 436-437; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 16-25.

63 Bu icthad türü, fıkıh usulü kitaplarında “lafzî mebhâsler/lafzî istidlâl metotları” başlığı altında incelenmektedir.

64 Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 16-25.

65 Devâlibî, *el-Medhal*, s. 422-450. Devâlibî'nin taksimini esas alan bu üçlü taksim için ayrıca bk. Dönmez, “Fıkıh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri”, s. 665-673.

Bu iki icthad türünde hüküm ya doğrudan (nassın lafzı) veya dolaylı (nassın illeti) olarak cüz'î bir nassa dayanmaktadır.<sup>66</sup>

**3) İstislâh icthadı (el-ictihâdü'l-istislâhi: Re'y icthadı)** (اجتهاد الرأي/ictihâdü'r-re'y)<sup>67</sup> ile de yakın ilişkisi bulunan<sup>68</sup> **istislâhî icthad** (الاجتهاد الاستصلاحي) doğrudan veya dolaylı olarak cüz'î bir nassa dayalı olmaksızın “maslahat/makâsîd” ilkesinden hareketle nasların tümünden elde edilen Şâri'in genel amacı doğrultusunda yapılan icthad demektir.<sup>69</sup> Bu anlamda istislâhî icthad, makâsîda dayalı icthad anlamında **el-ictihâdü'l-makâsîdî** (المقاصدي الاجتهاد)<sup>70</sup> veya **el-ictihâdü'l-ğâî** olarak da isimlendirilmektedir.<sup>71</sup> Buna göre **istislâhî icthad**, prensip olarak tüm nasların ortak illetini/gereğesini oluşturan “maslahat/makâsîd” ilkesinden hareketle, lafzen veya manen (illet) nasların kapsamına girmeyen yeni mesele hakkında “maslahat/makâsîd” ekseninde hüküm verilmesini (tümelden tikele geçiş) ifade etmektedir.

Diğer taraftan İslâm hukukçuları, maslahat ve makâsîd ekseninde yapılan icthad türünü, “genel prensip icthadı” olarak da isimlendirmektedirler. Genel prensip icthadı, müctehidin; nass, icma ve kıyas yolu ile çözüm bulamadığı meselelerde İslâm hukukunun genel amaçlarından hareketle (makâsîdü's-şerîa) fiillerin gaye ve sonucuna göre çözüm üretmesi demektir. Genel prensip icthadı dar anlamda “maslahat” ilkesine dayanmakla birlikte bu icthad türü, klasik usul literatüründe *aklî deliller veya icthadda başvurulanan yöntemler* şeklinde ifade edilen *istislâh (maslahat-ı mürsele), sedd-i zerîa, istihsân*, örf gibi delil ve yöntemleri de içermektedir.<sup>72</sup>

66 Apaydın, “İctihad”, XXI, 436-437; Abbâsî, *el-İctihâdü'l-istislâhî*, s. 66-72; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodu-nun Gelişimi*, s. 16-20. Ayrıca bk. Devâlibî, *el-Medhal*, s. 425, 433, 434.

67 Re'y icthadı: Hakkında nass bulunmayan bir konuda, hükmü nasla sabit olan her hangi bir asla bağlı olmaksızın (yani kıyas yönteminin dışında) nasların genel maksatları doğrultusunda maslahat, makâsîd, istihşan, istishab vs. gibi ilke ve esaslardan hareketle yapılan istidlâl yöntemine “re'y icthadı” denilmektedir. Re'y icthadı, kıyastan geniş olmakla birlikte icthadın bir türünü oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile re'y icthadı (ictihâdü'r-re'y), dar anlamda icthad demektir. Son dönem İslâm hukukçuları bu çerçevede yapılan icthadı “genel prensip icthadı/kıyâsü's-şer” olarak isimlendirmektedirler. (Dönmez, “Maslahat”, XXVIII, 89, 91; Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri”, s. 668; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 311; Koca, “İstidlâl”, XXXIII, 324.

68 Devâlibî, *el-Medhal*, s. 442; Apaydın, “Re'y”, XXV, 39.

69 Devâlibî, *el-Medhal*, s. 425, 434; Zerkâ, *el-İstislâh*, s. 58; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 107; Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, s. 362; Abbâsî, *el-İctihâdü'l-istislâhî*, s. 73; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 20. Makâsîda ve maslahata dayalı istislâhî icthad (الاجتهاد الاستصلاحي) hakkında bk. Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri”, s. 667-673; Abbâsî, *el-İctihâdü'l-istislâhî*, s. 73-339; Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 20-25, 85-155.

70 Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, s. 362.

71 Konuyla ilgili bk. Haçkalı, *Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, s. 20-25.

72 Bk. Dönmez, “Maslahat”, XXVIII, 89, 91; Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri”, s. 668; Koca, “İstidlâl”, XXXIII, 324.

Tikel olan cüz'î nasların tümünden istikra yoluyla elde edilen genel prensiplerin (küllî kaidelerin) kat'iyet bildirdiğini ve müctehidin, hüküm çıkarmada bu genel prensipleri göz önünde bulundurması gerektiğini ifade eden Sâtıbî (ö. 790/1388) ise, maslahat/genel prensip ictihadının İslâm hukukundaki yeri ve önemine şöyle dikkat çekmektedir:

“Hakkında muayyen/belirli bir nass bulunmayan, ancak şer'in tasarruflarına uygun olan ve manası şer'in delillerinden elde edilmiş olan her şer'i asıl (genel kural/prensip) sahih olup, hükümler kendisine bina edilir. Ancak bu şer'i aslın (genel prensibin), cüz'î delillerin tümünden istikra yoluyla elde edilmiş kesin bir kural olması gerekmektedir. (Böyle bir durumda bu genel prensibe itibar edilir ve üzerine hüküm bina edilir.) ... İmam Mâlik ve Sâfi'nin itimad ettikleri *mürsel istidlâl (maslahat-ı mürsele)* de bu türe dâhildir. Çünkü her ne kadar bu konu ile ilgili fer'i bir mesele hakkında muayyen/belirli bir asıl (cüz'î nass) bulunmasa da küllî bir asıl (genel bir prensip) bulunmaktadır. Kat'î olan küllî bir asıl (genel prensip) ise (hüküm koymada kuvvet açısından) muayyen/belirli olan (cüz'î) bir asla eşittir. Hatta muayyen/belirli olan aslın (cüz'î delilin) kuvvet ve zayıflık derecesine göre küllî olan asıl (genel prensip), bazan muayyen olan asıldan (cüz'î delilden) daha güçlü olur. Bazen de bazı meselelerde kuvvetli olan muayyen asıl (cüz'î delil) küllî asıla tercih edilir... İmam Mâlik'in görüşüne göre *istihsan* da bu şer'i asıl (genel prensip) üzerine bina edilir. (Yani istihsana göre hüküm vermek de genel prensip ictihadına dayanmaktadır.) Çünkü istihsan, 'mürsel maslahatlar' göz önüne alınarak yapılan istidlâl şeklinin kıyasa takdim/tercih edilmesi anlamına gelmektedir.”<sup>73</sup>

Sâtıbî'den yaptığımız yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere göre, istislâhî ictihadın; biri “maslahat-ı mürsele (maslahat)” diğeri “istihsan” olmak üzere iki temel fikhî dayanağının bulunmaktadır.

## B. İctihadın Kapsamı veya Nasların Kuşatıcılığı

Yukarıda zikredilen ictihadın türleri dikkate alındığında İslâm hukukunda ictihadın veya nasların tüm hayat olaylarını kuşattığı görülecektir. Nitekim İslâm hüküm teorisi açısından hükümsüz hiçbir mesele/hayat olayı yoktur. Dolayısıyla hayatın akışı içerisinde meydana gelen her bir hayat olayının şer'i açıdan “farz/vacip-mubah-haram” üçgeni içerisinde mutlaka bir hükmü bulunmak zorundadır. Nitekim İslâm hukukçuları/usulcüler, “nasların sınırlı, hayat olaylarının sınırsız” olmasından hareketle nasların; ya doğrudan (lafız/ibare) veya dolaylı (delalet/

73 Sâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 39-40.

mana) olarak tüm hayat olaylarını kuşattıklarını ve her meselenin şer’de (şeriatte) mutlaka bir hükmünün bulunduğunu söylemektedirler.<sup>74</sup> Usulcüler arasındaki tartışma; nasların tüm hayat olaylarını kuşatmasında değil, bu kuşatmanın yöntemi ile ilgilidir.<sup>75</sup>

Klasik fıkıh usulünde birçok usulcü ya doğrudan (tansîs) veya delâlet yoluyla nasların tüm hayat olaylarını kuşatıcılığını açıkça ifade etmekle birlikte bu konuyu ilk dile getiren İslâm hukukçusunun İmam Şâfiî (ö.204/819) olduğu söylenebilir.<sup>76</sup> Nitekim o *er-Risâle*’de şu tespiti yapmaktadır:

“Müslümanın karşılaştığı her bir mesele ile ilgili Allah’ın mutlaka (açık) bir hükmü (nass) vardır veya buna delâlet eden bir hüküm mevcuttur. Bu hüküm açıkça bildirilmiş ise ona aynen uymak gerekir. Eğer açık değilse ictihad yoluyla onun hak olduğuna delalet eden hükmün çıkarılması gerekir.”<sup>77</sup>

İmam Şâfiî’nin bu tespitinden anlaşıldığına göre; vahiy ürünü veriler (naslar), bir müslümanın dünyada ihtiyaç duyacağı bütün çözümleri ya açıkça (nass) ya da üstü kapalı bir şekilde (delâlet) içermektedir. Dolayısıyla gerekli ilmî donanımına sahip bir müctehid, naslar ve hayat olayları arasında kuracağı ilişkilerden hareketle her olayla ilgili (şer’î) hükümleri keşfedebilir.<sup>78</sup>

Hanefî fakih ve usulcü Cessâs (ö.370/980) da, *el-Fusûl fi’l-usûl* isimli eserinde hocası Ebû’l-Hasan el-Kerhî’den (ö. 340/952) şu görüşleri nakletmektedir:

74 Nasların tüm hayat olaylarını lâfzen veya delâleten kuşatması ile ilgili değerlendirmeler için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 19 (nr. 46, 48), 477 (nr. 1326); Bakillânî, et-*Takrîb ve’l-irşâd*, I, 312; Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, IV, 75-76, 81; Serahsî, *el-Usûl*, II, 139-140 (Kıyas Konusu); İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 134; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 743-744/r. 676-677 (kıyas konusuna giriş paragrafı); Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 20, III, 3; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 167, 169; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 173; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 347-348. Ayrıca bk. Apaydın, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, s. 328-331; Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, s. 192-195.

75 Nasların kuşatıcılığı hakkında İslâm hukukçularının yaklaşımı ile ilgili bk. Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, s. 42-45, 70, 166-168, 192-195; Apaydın, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, s. 328-331. Nasların zahirine bağlılığı esas alan İbn Hazm (ö. 456/1064) da, kıyas ve istihsana gerek bırakmayacak şekilde nasların tüm hayat olaylarını kuşattığını farklı bir yaklaşımla özetle şöyle izah etmektedir: “Nasların lafzu/ibaresi; ya vacip/farz ya haram veya mubah olmak üzere tüm hayat olaylarını kuşatmaktadır. Nasların sükkât ettiği şeylerden sorumlu değiliz. Onlar bizim için saktır. Affedilmiştir. Dolayısıyla re’ye, kıyasa, ta’lile, istihsana ihtiyaç yoktur.” (İbn Hazm, *İbtâlül’-kıyâs*, s. 45-46.)

76 Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, s. 192. Ayrıca bk. Apaydın, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, s. 329.

77 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477 (nr. 1326). Ayrıca bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 19 (nr. 46, 48).

78 Aybakan, “Şâfiî”, XXXVIII, 228.



“...Hiçbir hadise/olay olmasın ki onunla ilgili Allah Teâlâ'nın **hazr, ibaha veya icab** şeklinde bir hükmü bulunmasın. Buna göre her bir mesele ile ilgili mutlaka ya doğrudan nastan veya dolaylı olarak nastan elde edilmiş bir hüküm bulunmaktadır. Çünkü hadiseler/olaylar sınırsızdır, nasların tüm hadiseleri (hayat olaylarını) kuşatması ise mümkün değildir. Dolayısıyla tüm olayların doğrudan nassa dayanması mümkün değildir.”<sup>79</sup>

Ünlü Eş'arî kelamcısı ve Maliki fakihî Bâkılânî (ö. 403/1013) de *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fih* isimli eserinde bütün şer'î hükümlerin, ya **nutk (mantûk)** olarak veya **mefhum** olarak ya da bu ikisine tevdi edilmiş **ma'na (ma'kûl)** olarak Kitap ve Sünnet'te bulunduğunu söylemektedir.<sup>80</sup>

Nasların tüm hayat olaylarını kuşattığını ifade eden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) de bu konuda şöyle demektedir:

“Naslar sınırlıdır (Kitab'ın ve Sünnet'in nasları sınırlıdır. Hakkında icma olan konular ise sayılıdır). Biz kesin olarak biliyoruz ki hayat olayları sınırsızdır. Ve yine biz kesin olarak biliyoruz ki Allah'ın hükmü dışında kalan hiçbir mesele/hayat olayı yoktur. (Naslar sınırlı olduğuna göre) tüm bu hayat olaylarını Allah'ın hükmünün kuşatması kıyas ve buna bağlı olan nazar/ictihad ve istidlâl ile olacaktır.”<sup>81</sup>

İmam Şâfiî, Cessâs, Bakılânî ve Cüveynî gibi müctehidlerden yaptığımız yukarıdaki nakillerden anlaşılacağı üzere prensip olarak kıyası kabul eden tüm İslâm hukukçularına/usulcülerine göre naslar tüm hayat olaylarını kuşatmaktadır.<sup>82</sup> Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda başta kıyasa dayalı hükümler olmak üzere hakkında nass olsun olmasın ictihada dayalı hükümler, prensip olarak “şer'î hüküm” kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>83</sup>

Diğer taraftan İslâm hukukunda şer'î hükümler; “ictihâdî olan” ve “ictihâdî olmayan” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hakkında kesin bağlayıcı bir nass bulunan hükümler ictihada, dolayısıyla takdir yetkisini kullanmaya kapalıdır. Hakkında

79 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 75. Ayrıca bk. s. 76, 81. Benzer değerlendirmeler için bk. Serahsî, *el-Usûl*, II, 139-140; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 134; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 167, 169.

80 Bakılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 312.

أن جميع الأحكام الشرعية مودعة في الكتاب والسنة نطقاً أو مفهوماً أو معنى مودعاً فيها

81 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 743-744/r. 676-677 (kıyas konusuna giriş paragrafı).

82 Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, s. 42-45, 70, 192-193.

83 Serahsî, *el-Usûl*, II, 139-140. Müctehidin, hakkında nass olmayan veya kesin bağlayıcı bir nassın bulunmadığı alanda istinbât yoluyla elde ettiği hükmün (ictihâdî hüküm) “şer'î hüküm” olarak değerlendirilmesi ile ilgili bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477 (nr. 1326); Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 75-76, 81-82, 372; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 244-246, 292-293. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Vecîz*, s. 322; Apaydın, “İctihad”, XXI, 435; Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, s. 169; Türcan, “Şeriat”, XXXVIII, 572.

nass bulunmayan veya nassın delaletinin zan bildirip kesin bağlayıcı olmadığı (müctehedün fih) konular ise ictihada, dolayısıyla takdir yetkisine (beşeri müdahaleye) açık konulardır.<sup>84</sup>

Şer’î hükümlerin, “ictihâdî olan” ve “ictihâdî olmayan” şeklinde ikiye ayrılması, beşerin teşriye müdahalesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim İslâm hukukunun bu yönünü dikkate alan son dönem bazı İslâm hukukçuları İslâm hukuku (fıkıh) için, “hukukçular hukuku”<sup>85</sup>; “Müslümanların ortaya koyduğu hukuk”<sup>86</sup> ve “dîni/ilahî değil, dine uygun hukuk”<sup>87</sup> gibi değerlendirmelerde bulunmuşlardır.<sup>88</sup>

İctihadın tanımı ve kapsamı ile ilgili yukarıda verilen açıklamalar, İslâm hukukunda teşriin (yasamanın) beşeri müdahaleye kapalı olmadığını göstermektedir. Nitekim özellikle de mana (illet ve makâsad/maslahat) ekseninde yapılan “ictihad” faaliyeti, beşerin (dünyevi otoritenin) teşriye müdahalesi anlamına gelmektedir.<sup>89</sup> Bu bağlamda beşeri irade, “nasların uygulanması ve kesin bağlayıcı olmayan nasların yorumlanması”; “hakkında nass bulunmayan serbest alanlarda naslardan hareketle Şâri’in iradesine uygun yeni hükümlerin konulması” şeklinde teşriye müdahale etmektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse, nasların lafız ve mana (illet/maksad) açısından anlaşılması ve yeni hayat olaylarına aktarılmasında, temeli “şahsî akıl yürütme” zihni ameliyesine dayanan “ictihad” faaliyeti, beşeri ve aklî bir yöntemdir ve sivil otoritenin sınırlı ölçüde de olsa teşri’ye (yasamaya) müdahalesi anlamına gelmektedir.<sup>90</sup> Dolayısıyla İslâm hukukunda ictihâdî yorum faaliyetleri, vahiy terbiyesinden geçmiş insan aklının teşriye müdahale ettiği beşeri bir faaliyet olmaktadır.<sup>91</sup> Bu bağlamda kamu otoritesinin hukukî serbest alan (mubah) ile ilgili siyasî tasarruflarının ictihad (maslahat ictihadı) kapsamında değerlendirilmesi, mubahın kamu otoritesi tarafından sınırlandırılmasının meşruiyeti açısından önem arz etmektedir.

84 Serahsî, *el-Usûl*, II, 139-140; Zeydan, *el-Veciz*, s. 124, 320-321; Apaydın, “İctihad”, XXI, 437.

85 Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 13, 212. Ayrıca bk. Erdoğan, “Fıkıh Ya Da Müslümanların Hukuku”, s. 95; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 26.

86 Bardakoğlu, “Fıkıh Çözüm Mü Üretir Sorun Mu?”, s. 174; Dönmez, “Fıkıh”, *İlmihal*, I, 142; Erdoğan, “Fıkıh Ya Da Müslümanların Hukuku”, s. 98, 103.

87 Apaydın, “Sistem ve Terminoloji Sorunu”, s. 496.

88 Fıkıhın (İslâm Hukuku’nun) beşeri ve sivil müdahaleye açık olması yönüne dikkat çeken değerlendirmeler için bk. Bardakoğlu, “Fıkıh Çözüm Mü Üretir Sorun Mu?”, s. 147-178; Erdoğan, “Fıkıh Ya Da Müslümanların Hukuku”, s. 95-103.

89 Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 313.

90 Bk. Apaydın, “İctihad”, XXI, 436; Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 313-316, 324-326; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 25, 31.

91 Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 313.

## II. İSLÂM HUKUKUNDA DEVLET BAŞKANININ İCTİHAD YETKİSİ VE YASAMA FONKSİYONUNDAKİ YERİ

### A. Devlet Başkanının İctihad Yetkisi

Klasik İslam hukuku doktrininde cumhura göre devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişide bulunması gereken şartlardan<sup>92</sup> biri de ictihad derecesinde dinî ilimlere vakıf olmasıdır.<sup>93</sup> Nitekim ilk dönem müctehid âlimlerden Eş'arî kelamcı ve Şâfiî fakih İmamü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), İslâm anayasa hukuku ile ilgili konuları ele aldığı *Ğiyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem* isimli eserinde konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Devlet başkanında bulunması gereken şartlardan birisi de müctehidlerin mertebesine ulaşmış, **onlarda bulunması gereken şartları taşıyan bir müctehid olmasıdır. Bunun şart olduğu konusunda bir hilaf yoktur.** Çünkü dinle ilgili işlerin büyük çoğunluğu devlet başkanlarını ilgilendirmektedir. Bu konuda başkalarına müracaat etmesi (fetva sorması) onu istiklal (bağımsız) olma mertebesinden çıkarır. Ayrıca her mesele ile ilgili fetva soracağı âlim bir müctehidi her zaman bulması mümkün olmayabilir. Devlet başkanlığı din ve dünya işlerinde lider olmayı gerektirir. Buna göre nasıl ki dünya işlerinde müstakil olarak karar verme yetkisine sahip ise din konusunda da müstakil olarak hüküm verecek seviyede müctehid olması gerekir.”<sup>94</sup>

Ünlü Eş'arî kelamcısı ve fakihi Bakillânî (ö. 403/1013) de devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişinin kadı (hâkim) olacak seviyede İslâmî ilimlere vakıf olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>95</sup> İslâm siyaset bilimcisi Şâfiî fakih Mâverdî (ö. 450/1058) ise devlet başkanlığı (imâmet) görevini üstlenecek kişinin şer'î meselelerde ictihad edebilecek derecede ilim sahibi olması gerektiğini<sup>96</sup> ve İslâm hukukunda yargı görevini (velâyetü'l-kadâ') üstlenecek kişilerin usûl-i fikhî ve furû-i fikhî kapsayacak şekilde ahkâm-ı şer'iyyeyi bilmesi gerektiğini, bunu bilen kişinin ise dinde müctehid olduğunu, fetva ve hüküm vermesinin câiz olduğunu söylemektedir.<sup>97</sup>

92 İslâm hukukunda devlet başkanında bulunması gereken temel şartlar için bk. Bakillânî, *Temhid*, s. 471-474; Taftazânî, III, 480-487; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 6-7, 25. Ayrıca bk. Cadülmurâkibî, *el-Hilâfetü'l-islâmiyye*, s. 311-343; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 368-369, 391-407; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 87-90; Aydın, “İmâmet”, XXII, 205-206.

93 İslâm hukukunda devlet başkanının müctehid olması veya kadı olacak seviyede İslâmî ilimlere vakıf olması gerektiği ile ilgili bk. Bakillânî, *Temhid*, s. 471, 473; Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem*, s. 49-50, 65-66; Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, III, 480; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 6; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 393-394.

94 Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem*, s. 65-66. Ayrıca bk. Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 393.

95 Bakillânî, *Temhid*, s. 471, 473. Hâkimin müctehid olması ile ilgili görüşler hakkında ayrıca bk. Atar, *Adliye Teşkilatı*, s. 106-107.

96 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 6.

97 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 84-85.

Ebû İshak İbrahim eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) de devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişinin ictihad ve şer'î ilimlerde fetva verme mertebesine; yine aynı şekilde kaza/yargı (hâkimlik) görevini üstlenecek kişinin de ictihad mertebesine ulaşmış olması gerektiği konusunda İslâm âlimlerinin ittifak ettiklerini söylemektedir. Ancak bu şartları taşıyan birisinin bulunmaması halinde, şer'î hükümlerin uygulanması ve toplumda anarşinin hâkim olmaması için müctehid olmayan kişilerden bu göreve en uygun kişinin devlet başkanı ve kadı/hâkim olarak atanması gerekmektedir.<sup>98</sup> Devlet başkanının “müctehid” olmasını çok ağır bir şart olarak gören son dönem İslâm hukukçuları ise bu konuda devlet başkanının icmali olarak İslâmî ilimlere vakıf olmasının yeterli olacağını söylemektedirler.<sup>99</sup>

Günümüzde de ictihad şartlarının bir kişide bulunmasının zorluğundan dolayı özellikle kamuyu ilgilendiren konularda grup/şûrâ (kollektif) ictihadının yapılması gerektiği söylenmektedir.<sup>100</sup> Bundan dolayıdır ki ictihad şartlarını taşımayan devlet başkanının mutlaka şûrâyâ danışması gerekmektedir.<sup>101</sup> Buna göre devlet başkanı müctehid ise kendi ictihadına göre yasama faaliyetine katılma hakkına sahip olmaktadır.<sup>102</sup> Şayet müctehid değilse mevcut ictihadlardan birini tercih etmek veya müctehid âlimlerin (şûrâ meclisi) görüşünü almakla yükümlüdür.<sup>103</sup>

## B. Devlet Başkanının (Devletin) Yasama Fonksiyonu

İslâm hukukunda yasama fonksiyonu, “teşrî” veya “sultatü't-teşrî/es-sultatü't-teşrîiyye”<sup>104</sup> kavramıyla ifade edilmektedir. Fıkî bir terim olarak yasama ya da yasama yetkisi; “devlet yetkisini kullanarak toplumsal yaşamı düzenlemek amacıyla bağlayıcı ve maddi yaptırımla desteklenmiş hukuk kuralları (anayasa, yasa, kanun ve diğer ilgili hukuk normlarını) koyma yetkisi”<sup>105</sup> anlamına gelmektedir.

İslâm hukukunda yasama fonksiyonu (yasamanın kaynağı), ilahî ve beşerî unsurlardan oluşan birbiriyle ilişkili iki anlamdan oluşmaktadır;<sup>106</sup>

98 Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, III, 42-43.

99 Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 394.

100 Bk. Şerafî, *el-İctihâdü'l-cemâi*, s. 107-124. Kollektif ictihadın sakıncaları için bk. Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 355-357.

101 Dirini, *Hasâisu't-teşrî'l-islâmî*, s. 349, 353, 399.

102 Aydın, “Anayasa”, III, 159.

103 Zerkâ, *el-Medhal*, I, 195; Ayrıca bk. Dirini, *Hasâisu't-teşrî'l-islâmî*, s. 348-352; Allâl el-Fâsî, *Makâsidi's-şeria*, s. 61.

104 Örnek olarak bk. Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 41; Rafet Osman, *Riyâsetü'd-devle*, s. 369.

105 Hallâf, *Târihi't-teşrî'l-islâmî*, (Usûl içerisinde) s. 281; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 351; Allâl el-Fâsî, *Makâsidi's-şeria*, s. 56-57; Türcan, “Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi”, s. 145.

106 Hallâf, *Târihi't-teşrî'l-islâmî*, (Usûl içerisinde) s. 281-282; Rafet Osman, *Riyâsetü'd-devle*, s. 369-371.

**Birincisi:** Hükmün, ilk ve asıl olarak doğrudan Kur'an (ve Sünnet) tarafından ortaya konulmasıdır. Bu anlamda teşrî yalnızca Allah'a (ve Rasûlüne) mahsustur.<sup>107</sup> İslâm hukukunda “*yasamanın kaynağı Allah ve Rasûlüdür*” sözü ile kastedilen de bu anlamdır. Bu anlamda yasama fonksiyonu tamamen ilahî bir karakter taşımaktadır.

**İkincisi:** Müctehid hukukçular tarafından Kur'an ve Sünnet'te sabit olan şer'î hükümlerin nihâî tefsirinin yapılması veya hakkında nass olmayan konularda (*meskûtün anh*) Kur'an ve Sünnet'in temel esas ve gayelerine uygun hukukî düzenlemeler yapılmasıdır. Asıl kaynak olan Kur'an (ve Sünnete) bağlı olarak yapıldığı için bu anlamdaki teşrî, bir yönüyle ilahi olmakta; müctehid hukukçuların icthadına dayandığı için bir yönüyle de beşeri olmaktadır. Dolayısıyla ikinci anlamda teşrî kavramı; ilk olarak hüküm koyma olmayıp asıl kaynak olan Kur'an ve Sünnet'teki ilahi hükümlerin ortaya çıkarılması ve açıklanması anlamına gelmektedir.

Buna göre birinci anlamda teşrî *inşâî*dir. Yani ilk baştan Allah ve Rasûlü tarafından hüküm (norm) koymadır ve teşrîden kastedilen asıl anlam da budur. Klasik literatürde çoğunlukla “eş-şer’ (şeriat)” terimi ile ifade edilen bu anlama, *hakikî* anlamda teşrî denilmektedir. İkinci anlamdaki teşrî ise *izhârî*dir. Yani müctehid hukukçular tarafından Kur'an ve Sünnet'in temel ilkeleri ve maksatları çerçevesinde Şârî'nin maksadına uygun olan hükmün ortaya çıkarılmasıdır. Klasik literatürde “fıkıh (ictihad)” olarak isimlendirilen bu anlama, *mecazî* anlamda teşrî denilmektedir.<sup>108</sup>

Şu halde İslâm hukukunda hükümler; kaynağı nass olan, yani doğrudan nassa (ayet ve hadis) *dayanan hükümler* ve kaynağı nass olmayan veya nassın delaletinin zan bildirip kesin bağlayıcı olmayan *ictihâdî hükümler* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>109</sup> Bu taksimi bir başka ifade ile “*şeriat-fıkıh*” ayrımı şeklinde isimlendirmek de mümkündür.<sup>110</sup> Hükümlerin kaynağı açısından bu şekilde ikiye ayrılması, bağlayıcılık ve devletin yasama fonksiyonu açısından önem arz etmektedir.<sup>111</sup>

Yukarıdaki açıklamaları dikkate aldığımızda yasama fonksiyonu (yasamanın kaynağı) ve bağlayıcılık açısından İslâm hukukunda şer'î hükümlerin ikiye ayrıldığını söylemek mümkündür;

107 Örneğin Şûrâ, 42/13 ayetinde geçen “شَرَعَ / şeraa” kelimesi “teşrî/yasama” anlamında kullanılmıştır.

108 Âlim, *el-Makâsîdül-âmmeh* s. 21; Apaydın, “Siyasal Hayat”, *İlmihal*, II, 292. Ayrıca bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 118.

109 Zeydan, *el-Vecîz*, s. 320-321; Apaydın, “İctihad”, XXI, 437; Şemseddin, *Nizâmül-hükm*, s. 456.

110 Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kânûn-II”, s. 601-606; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 118.

111 Hükümlerin kaynağı açısından “şeriat-fıkıh” şeklinde taksime tabi tutulmasının hükümlerin değişime açık olup olmaması açısından önemi hakkındaki değerlendirmeler için bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 118-123. Bu konuda ayrıca bk. Mansurizâde Saîd, “Şeriat ve Kanun”, I, s. 530-535; II, s. 601-606.

### **Birincisi: Kaynağı doğrudan nass olan şer'î hükümler**

Bunlar, Kur'an ve Sünnet'in açık ve kesin olarak ifade ettiği şer'î hükümler olup hiçbir şahıs ve kurumun tasdikine muhtaç olmaksızın herkes için geçerli ve bağlayıcıdır. Devlet başkanından sıradan normal vatandaşa kadar her Müslüman bu hükümlere uygun davranmak zorundadır.<sup>112</sup> Bu hükümlere *şer'-i şerif* veya *şer'î hukuk* denilmiştir. Bunun anlamı; bunların dışındakilerin şer'î olmadığı değil, bağlayıcılık açısından kesin olan ve aksine hüküm koymanın mümkün olmadığı hüküm demektir. Bu konuda kamu otoritesi şer'î hükmü uygulamakla yükümlüdür. İslâm hukukunda yasama organı, Kur'an ve Sünnet'te kesin bağlayıcı olan hükümlere aykırı yasama faaliyetinde bulunamaz.<sup>113</sup>

### **İkincisi: Kaynağı icthâdî olan şer'î hükümler**

Kaynağı icthâdî olan şer'î hükümler, müctehidlerin üzerinde ittifak ettikleri ve/ya etmedikleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre üzerinde ittifak edilen (icma oluşan) icthâdî hükümler de bağlayıcıdır. Ancak ihtilaf edilen icthâdî hükümler hem iftâda (fetva vermede) hem de kazada (yargıda) bağlayıcı değildir. Yani hiçbir müftî veya hâkim ihtilaflı olan icthâdî hükümlerden biriyle fetva veya hüküm vermek zorunda değildir.<sup>114</sup>

İkinci gruba giren icthâdî hükümler, müctehid hukukçuların *istihsan*, *maslahat/istislâh*, *zerâi* (*sedd-i zerâ*), veya *örf ve âdet* kaidelerine dayanarak icthad yoluyla vermiş oldukları hükümler olup en önemli özelliği bağlayıcı olmamasıdır.<sup>115</sup> Dolayısıyla icthâdî olan bu alanda kamu otoritesinin emretme ve yasaklama şeklinde toplumun maslahatına uygun düzenlemeler yapması mümkündür.<sup>116</sup>

Diğer taraftan İslâm hukukunda yasama organının başında kamu otoritesini en yüksek anlamda temsil eden ve *ülü'l-emr* denilen *devlet başkanı* bulunmaktadır. Devlet başkanı, toplum ve devlet adına sahip olduğu bu yetkiyi yasama organı, diğer bir ifade ile *şûrâ meclisi*<sup>117</sup> ve/ya *ehlü'l-hal ve'l-akd*<sup>118</sup> gibi kurumlar aracılı-

112 Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 176; Apaydın, "İctihad", XXI, 437; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 320-321.

113 Şemseddin, *Nizâmü'l-hükm*, s. 456; Nebhan, *Anayasa ve İdare Hukuku*, s. 353 vd, 374-375; Akgündüz, *İslâm Anayasası*, s. 19-20;

114 Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 176; Akgündüz, *İslâm Anayasası*, s. 20.

115 Zeydan, *el-Vecîz*, s. 320-321; Apaydın, "İctihad", XXI, 437.

116 Şemseddin, *Nizâmü'l-hükm*, s. 456.

117 "Danışma kurulu" anlamına gelen "Şûrâ Meclisi" hakkında bk. Dirîni, *Hasâisü't-teşri'l-islâmî*, s. 350-371; Türcan, Talip, "Şûrâ", XXXIX, 230-235.

118 Ulemâ ve umerâdan oluşan, devlet başkanını seçme ve azletme/görevden alma yetkisine sahip olan "ehlü'l-hal ve'l-akd" kurumu için bk. Ensâri, Abdülhamid İsmail, "Ehlü'l-hal ve'l-akd", X, 539-541.

ğıyla kullanılmaktadır.<sup>119</sup> İslâm hukukunda ülü'l-emrin, yani devlet başkanının, yasama yetkisini kullanırken şûrâ meclisine başvurması keyfi bir uygulama olmayıp Kur'an'ın<sup>120</sup> devlet başkanından istediği bir emir olmaktadır.<sup>121</sup> Diğer taraftan devlet başkanı müctehid ise kendisi de doğrudan yasama faaliyetine katılabilmektedir.<sup>122</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse İslâm hukukunda yasama organı, kurumsal olarak müctehidlerden oluşan "şûrâ meclisinden/danışma kurulundan" oluşmaktadır ve bu kurulun temel iki görevi/fonksiyonu bulunmaktadır:<sup>123</sup>

**Birincisi**, hakkında nass bulunan konularda onları tedvin etmek ve nihâî hükmün ne olduğunu açıklamak,

**İkincisi** ise hakkında nass bulunmayan (*meskûtün anh*) ictihâdî konularda Kur'an ve Sünnet'in temel esaslarına ve ruhuna uygun icihadda bulunarak hukûkî/kanûnî boşlukları doldurmaktır.<sup>124</sup>

İslâm hukukunda kamu otoritesinin (devlet başkanının) sınırlı yasama yetkisini kullandığı esas alan, yukarıda ikinci maddede ifade edilen hakkında kesin bağlayıcı bir nassın bulunmadığı alanlardır.

Diğer taraftan İslâm hukukunda kamu otoritesinin (devletin) sınırlı yasama yetkisi ile siyâset-i şer'iyye kavramı arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır.<sup>125</sup> Nitekim İslâm hukukunun temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te, bütün hukukî meselelerin çözümleri ayrı ayrı tespit edilmemiş, sadece genel ilke ve esaslarını ortaya konularak nasların doğrudan düzenlediği alanlar dışında kalan bazı konuların ayrıntıları, değişen şartlara ve ihtiyaçlara göre ictihada ve zamanın kamu otoritesinin "siyâset-i şer'iyye" prensibine dayalı sınırlı yasama yetkisine bırakılmıştır.<sup>126</sup> Buna göre devlet başkanının (kamu otoritesinin) hakkında kesin bağla-

119 Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü'ş-şerîa*, s. 61; Cadülmurâkibî, *el-Hilâfetü'l-islâmîyye*, s. 423-433; Akgündüz, *İslâm Anayasası*, s. 21-22.

120 Şûrâ, 42/38; Âl-i İmrân, 3/159.

121 Bk. Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe*, s. 68-70; Dirînî, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî*, s. 349; Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü'ş-şerîa*, s. 61; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 101.

122 Cadülmurâkibî, *el-Hilâfetü'l-islâmîyye*, s. 412; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 105; Akgündüz, *İslâm Anayasası*, s. 20; Aydın, "Anayasa", III, 159.

123 Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 42; Dirînî, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî*, s. 349; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, I, 176-177; Cadülmurâkibî, *el-Hilâfetü'l-islâmîyye*, s. 411-412. Ayrıca bk. *Fıkhü'l-hilâfe*, s. 68-70; Dirînî, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî*, s. 349.

124 İslâm hukukunda "meskûtün anh" olarak isimlendirilen hukuk/kanun boşluklarının nasıl doldurulacağı ile ilgili bk. Hallâf, *Masâdirü't-teşrii'l-İslâmî fimâ lâ nassa fihî*, s. 19 vd.; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 299-301; Dönmez, *İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu*, s. 39-46.

125 Apaydın, "Siyâset-i şer'iyye", XXXVII, 299.

126 Zerkâ, *el-Medhal*, I, 30, 32, 45; Akgündüz-Cin, *Hukuk Tarihi*, I, 190. Ayrıca bk. Apaydın, "Siyâset-i şer'iyye", XXXVII, 299.

yıcı bir nass bulunmayan (müctehedün fiñ olan) ictihâdî konularda veya şeriatın boş bırakıp sürekli değişime açık olan konularda (meskûtün anñ) geniş takdir yetkisi bulunmaktadır.<sup>127</sup>

### III. DEVLET BAŞKANININ MUBAHİN SINIRLANDIRILMASINA YÖNELİK TASARRUFLARININ İCTİHAD TEORİSİNDEKİ YERİ

İslâm hukukunda devlet başkanı şer'î hükümleri uygulamakla yükümlü olduğu gibi yeni hadiselerle ilgili zamanın şartlarına ve ihtiyaçlara göre yapmış olduğu tasarrufları da Kur'an ve Sünnet'in hükümlerine; İslâm'ın temel gaye ve maksadına uygun olmak zorundadır.<sup>128</sup> Nitekim Kur'an'da yöneticilerin Kur'an ve Sünnet'in hükümlerini (şeriatı) uygulaması gerektiği ile ilgili birçok nass bulunmaktadır.<sup>129</sup> Diğer taraftan, "Tasarrufu'l-imam ale'r-raiyye menûtun bi'l-maslaha"<sup>130</sup>, bir diğer ifade ile "Raiyye yani tebe'a (toplum) üzerine tasarruf maslahata menuttur"<sup>131</sup> kaidesi gereğince İslâm hukukunda yöneticilerin tasarruflarının kamu yararına (maslahata) uygun olması gerekmektedir.<sup>132</sup>

Buna göre, prensip olarak devlet başkanının ictihad ehliyetine sahip olması gerektiği düşünülduğünde, kamu otoritesinin maslahat ilkesine dayalı olarak siyaset-i şer'iyye prensibinden hareketle yapmış olduğu tasarruflarının "ictihad (el-ictihâdü'l-istislâhî/el-ictihâdü'l-makâsîdî)" kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.<sup>133</sup> Ancak, Apaydın'ın ifadesi ile:

"Müctehidlerin re'yi (re'y ictihadı), genel olarak ictihad ve bir bakıma bunun açılımı olmak üzere *kıyas, istihsan, istislâh* isimlerini alırken devlet başkanının ve yetki verdiği bazı devlet görevlilerinin re'yi de (maslahata dayalı tasarrufları da) *siyaset* adını almaktadır. Bu yönüyle siyaseti re'yden (re'y ictihadından) bağımsız düşünmek mümkün değildir. Hatta *adalet, maslahat ve akılla* ilgili boyutu dikkate alındığında re'yin (yani maslahat ve istihsana dayalı ictihadın/el-ictihâdü'l-istislâhî), siyâset-i şer'iyyenin temellendirilebileceği en uygun zemin olduğu açıkça görülür."<sup>134</sup>

127 Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 42; Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-şer'iyye*, s. 141; Türcan, "Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi", s. 147.

128 Köse, "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", s. 181-182.

129 Örnek olarak bk. Nisa, 4/56, 59, 60, 65; Mâide, 5/44-50; Yusuf, 12/40; Ahzab, 33/36.

130 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 137; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", I, 129.

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

131 *Mecelle*, md. 58.

132 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 138; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 110-112; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 1050; Dirîni, *el-Hak*, 106.

133 Âlim, *Nazariyyetü's-siyâseti's-şer'iyye*, s. 41-43.

134 Apaydın, "Siyâset-i şer'iyye", XXVII, 300.

Siyâsetin (siyâset-i şer'iyye'nin), *istihsan, istislâh ve örf* ile olan ilişkisi hakkında bk. Apaydın, "Siyâset-i şer'iyye", *DİA*, XXVII, 300-301.



Nitekim devlet başkanının *siyâset-i şer'iyye* prensibinden hareketle *makâsîdü'ş-şer'ia, maslahat, istihsan, sedd-i zer'â, örf ve âdete itibar edilmesi* gibi benzeri esas ve ilkelere istinaden yapmış olduğu tasarrufları, "örfi icthad" olarak isimlendirilmekte<sup>135</sup> ve şer'e aykırı olarak kabul edilmemektedir.<sup>136</sup> Bu bağlamda Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçisi Tursun Bey'in (ö. 896/1491)<sup>137</sup> "**tavr-ı akl üzere kanun koyma**" olarak tanımladığı "örfi hukuk" ile Maliki fakih Şehâbeddin el-Karâfi'nin (ö. 684/1285) terimleştirdiği "örfi icthad" kavramı arasında bir benzerlik bulunmaktadır.<sup>138</sup>

Son tahlilde (günümüzde) "genel prensip icthadı" veya "istislâhî icthad/makâsîd icthadı" olarak isimlendirilen maslahata dayalı icthadlar da şer'i hüküm içerisinde yer almaktadır.<sup>139</sup> Nitekim İslâm hukukçuları; "تقدير القاضي كالشارع / hâkimin (kadı ve devlet başkanının) hüküm vermesi Şârî'in hüküm vermesi gibidir"<sup>140</sup> diyerek kamu otoritesinin icthadî alanda verdiği hükmün şer'i hüküm kapsamında olduğunu ifade etmişlerdir.

Diğer taraftan "nasların yorumu ve hâkimin takdir yetkisi de dâhil olmak üzere, hukukî olayın (şer'i) hükmünü tespit için gösterilen çabanın tamamı"<sup>141</sup> şeklinde yapılan icthad tanımına göre de devlet başkanının siyasî tasarrufları icthad kapsamında yer almaktadır. Nitekim hâkimin hüküm verdiğinde icthadında isabet ederse iki ecir, hata ederse tek ecir alacağını bildiren<sup>142</sup> ve Yemen'e vali olarak gönderilen Muâz b. Cebel'in (ra) "kendi re'yimle icthad ederim"<sup>143</sup> gibi rivayetlerde icthad, "kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşması için elinden gelen gayreti göstermesi" anlamında kullanılmıştır.<sup>144</sup>

Sonuç olarak, icthadın tanımı, kapsamı ve devlet başkanının icthad ehliyeti-ne sahip olması gerektiği ile ilgili şartı birlikte değerlendirdiğimizde İslâm hukukunda en yüksek kamu otoritesini temsil eden devlet başkanının mubahın sınırlandırılmasına yönelik siyasî tasarruflarının icthad (istislâhî icthad) kapsamda

135 Apaydın, "Siyâset-i şer'iyye", XXVII, 301; Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 326-327.

136 Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", XXIV, 398.

137 Asıl adı Tûr-i Sina olup bundan bozma Tursun veya Dursun Bey olarak söylenen Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçisi D/Tursun Bey hakkında bk. Tulum, Mertol, "Dursun Bey", X, 6-7.

138 Apaydın, "Siyâset-i şer'iyye", XXVII, 301.

139 Allâl el-Fâsi, *Makâsîdü'ş-şer'ia*, s. 45. Ayrıca bk. Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", XXIV, 398; Şerif, Muhamed b. Şâkir, "Takyîdü'l-mubâh evi'l-ilzâmü bihi", *Beyân*, London, sy: 253, Yıl: 2008, s. 18.

140 Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr* (İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr* ile birlikte), VIII, 414.

141 Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 284.

142 Buhârî, "İtisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 15.

143 Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11; Tirmizi, "Ahkâm", 3.

144 Apaydın, *Hukuk Usulü*, s. 323.

yer aldığını söylemek mümkündür.<sup>145</sup> Çünkü icthad, sadece nasların lafız veya illet ekseninde yorumlanması (tefsir) değil, Kur'an ve Sünnet'in (bilinçli olarak) boş bıraktığı yerlerin, toplumun ihtiyaçlarına göre müctehid hukukçular veya kamu otoritesi tarafından doldurulması da icthad faaliyeti olarak değerlendirilmelidir.<sup>146</sup> Bu işin özünü ise, "Allah ve Rasûlünün sarîh bir sözü (nass) bulunmasa da her nerede maslahat varsa Allah'ın şeriatı oradadır"<sup>147</sup> ilkesi oluşturmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse kamu otoritesinin, fıkıh usulünde muteber olarak kabul edilen usul ve yöntemlere uygun olarak mubah alanla ilgili yapmış olduğu icthâdî tasarrufları (el-ictihâdü'l-istislâhî/el-ictihâdü'l-makâsîdî), dinin temel esas ve hükümlerine uygun olduğu ve masiyet içermediği sürece "şer'i hüküm" kapsamında yer almakta ve *kazaen (hukuken) olduğu gibi diyaneten (şer'an)* de bağlayıcı olmaktadır.<sup>148</sup> Ancak kamu otoritesinin yasama yoluyla ortaya koymuş olduğu hükümlerin bağlayıcı olması, icthâdî olan bu hükmün "şer'îlik" vasfının kesinlik bildirmesinden dolayı değil, "... sizden olan ülü'l-emre (yetki sahiplerine/yöneticilere) de (itaat edin)"<sup>149</sup> ayetinin hükmü gereğince dayandıkları yetkinin pozitif karakterinden<sup>150</sup> kaynaklanmaktadır.<sup>151</sup>

## SONUÇ

"İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin (Devlet Başkanının) Mubahı Sınırlandırmaya Yönelik Tasarruflarının İctihad Teorisindeki Yeri" konulu bu çalışmamızda varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1) İslâm hüküm teorisinde mubah, tikel açıdan mükellefin yapıp yapmamakta muhayyer olduğu hukukî serbest alanları ifade etmektedir. Tümel açıdan ise mubah, dinen korunması zorunlu olan beş temel esastan (zarûrât-i hamse) biriyle ilgili olması, başkalarının hakkını ve kamu yararını ilgilendirmesi halinde farklı hükümler alabilmektedir.

145 Elmûs, el-Hüseyin, *Takyidü'l-mubâh*, Merkezü Nemâin li'l-buhûs ve'd-dirâsât, Beyrut/Riyad 2014, s. 201.

146 Devâlibî, *İslâmda Devlet ve İktidar*, s. 74-75.

147 Devâlibî, *İslâmda Devlet ve İktidar*, s. 77; Erdoğan, "İslâm Hukukunda Şer'îlik Kavramı", s. 151. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, VI, 513; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, I/II, 31-32.

فأينما وجدت المصلحة فثم شرع الله

148 Krş. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 275-276; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, s. 113-118; Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-şer'ia*, s. 45, 59; Medkâr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, s. 328-333, 338; Ebû Zehra, *el-Cerime*, s. 282-283; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 191-195; Nebhan, *Anayasa ve Idare Hukuku*, s. 369-373.

149 Nisa, 4/59.

150 Pozitif karakter ile kastedilen, kamu otoritesinin çıkarmış olduğu yasaların devletin yetki alanındaki tüm kişi ve kurumları bağlayıcı olmasıdır. (Türcan, "İslâm Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi", s. 147.

151 Türcan, "Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi", s. 145, 148.

2) İslâm hukukunda kamu otoritesinin, kamu yararının gözetilmesi veya zararın giderilmesi ilkelerinden hareketle emretme, yasaklama veya kullanılmasını bazı kayıtlara bağlama şeklinde mubah olan bir fiili sınırlama hak ve yetkisi bulunmaktadır.

3) İslâm icthad teorisinde üç türlü icthaddan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi nassın lafzını esas alan beyan icthadıdır. İkincisi ise nassın dayandığı illeti esas alan kıyas icthadıdır. Üçüncüsü ise belirli bir nassı veya belirli bir nassın dayandığı illeti değil de tüme varım yöntemi ile tüm naslardan elde edilen ortak bir maslahata (illete) dayanan maslahat icthadıdır.

4) Klasik İslam hukuku doktrinde cumhura göre devlet başkanlığı görevini üstlenecek kişide bulunması gereken şartlardan biri de icthad ehliyetine sahip olması olmasıdır. Dolayısıyla şayet müctehid ise devlet başkanı hukukî serbest alanlarda kendi içtihadı ile tasarrufta bulunabilir. Müctehid değilse mevcut içtihatlardan biri veya şura meclisinin içtihadı/kararı ile tasarrufta bulunmak zorundadır. Buna göre her iki durumda da devlet başkanının tasarrufları icthada dayanmak zorundadır.

5) Diğer taraftan İslâm hukukunda hakkında kesin bağlayıcı nassın bulunmadığı hukukî serbest alanlarda kamu otoritesinin tasarrufları maslahata, yani kamu yararına dayanmak zorundadır. Buna göre devlet başkanının icthâdî konulardaki tasarrufları, siyasî olduğu kadar aynı zamanda icthâdî bir tasarruf olmaktadır.

6) Kamu otoritesinin, kamu yararı veya zararın giderilmesi bağlamında mubah olan bir fiili *emretme, yasaklama veya kullanılmasını bazı kayıtlara bağlamaya* yönelik siyasî tasarruflarının “maslahat icthadı (el-ictihâdü'l-istislâhî/el-ectihâdü'l-makâsîdî)” kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

7) İslâm hüküm teorisinde icthad yöntemi ile elde edilen hükümler prensip olarak şer'î hüküm, yani şeriat kapsamında değerlendirilmektedir. Buna göre kamu otoritesinin mubahın sınırlandırılmasına yönelik icthâdî tasarruflarının da şer'î hüküm kapsamında yer aldığını söylemek mümkündür.

8) İctihâdî hükümler prensip olarak zan bildirmektedir ve bağlayıcı değildir. Ancak kamu otoritesinin siyasî/ictihâdî tasarrufları kanun hükmünde olduğu ve ilgili ayetin (Nisa, 4/59) hükmü gereğince şer'an devlet başkanına itaat de vacip olduğu için kamu otoritesinin mubahın sınırlandırılmasına yönelik tasarrufları kazaen olduğu gibi diyâneten de bağlayıcı olmaktadır. Buna göre ister kendi icthadı olsun ister diğer müctehidlerin icthadı olsun, ülü'l-emre itaatı emreden ayetin hükmü gereğince devlet başkanının icthâdî bir konudaki tasarrufu kazâen ve diyâneten bağlayıcı olmaktadır.

## Kaynakça

- Abbaşı, Nureddin, *el-İctihâdü'l-istislâhi: Mefhûmuhu-hucciyyetuhu-mecâlûhu-davâbituhu*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2007.
- Abdüllâvî, Beşir el-Mekkî, *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh*, Dâru Mektebeti'l-Maârif, Beyrut 2011.
- Akgündüz, Ahmet, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*, Timaş Yay., İstanbul 1995.
- Akgündüz, Ahmet-Cin, Halil, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 1990 (I-II).
- Âlim, Abdüsselam Muhammed eş-Şerif, *Nazariyyetü's-siyaseti's-şer'iyye: ed-davâbit ve't-tatbîkât*, Camiatü Karyûnûs, Bingazi 1996.
- Âlim, Yusuf Hamid, *el-Makâsîdü'l-âmmе li's-şeriatî'l-islâmiyye*, ed-Dâru'l-âlemiyye, Riyad 1993.
- Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü's-şeriatî'l islâmiyye ve mekârimühâ*, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmi, 1993.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 432-445.
- Apaydın, H. Yunus, "Karâfi, Şehâbeddin", *DİA*, XXIV, 394-401
- Apaydın, H. Yunus, "Re'y", *DİA*, XXXV, 37-40.
- Apaydın, H. Yunus, "Siyâset-i şer'iyye", *DİA*, XXXVII, 299-303.
- Apaydın, H. Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Bilay Yay., Ankara 2017.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, MÜİF Yay, İstanbul 1996.
- Apaydın, H. Yunus, "Siyasal Hayat", *İlmihal-II*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013, s. 252-328.
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 223-233.
- Aydın, M. Akif, "Anayasa", *DİA*, III, 153-164.
- Aydın, M. Akif, "İmâmet", *DİA*, XXII, 203-207.
- Aydın, M. Akif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1985.
- Bakillânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*, thk. Abdülhamid b. Halid Ebu Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998 (I-III).
- Bakillânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü Temhîdi'l-evâil ve telhîsîd-delâil*, thk. eş-Şeyh İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-kütübî's-sikâfiyye, Beyrut 1987.
- Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *EskiYeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, Sayı: 29, Güz 2014, s. 147-178.
- Biltâcî, Muhammed, *Menhecü Ömer İbnü'l-Hattab fi't-teşri: Dirâse müstev'ibe li fıkhi Ömer ve tanzîmihi*, Daru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1970.
- Cadülmurâkibî, Cemal Ahmed es-Seyyid, *el-Hilâfetü'l-İslâmiyye beyne nüzümi'l-muâsıra*, Camiatü ensâri's-sünneti'l-Muhammediyye, (Doktora Tezi, Danışman: Muhammed Hayri, Külliyyetü'l-hukûk-Camiatü'l-Kâhire,) Kahire 1414 h.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Nemşi, Kuveyt: 1994 (I-IV).
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Abdullah Yusuf, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulazim Muhammed ed-Dîb, Katar 1399 (I-II).
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Abdullah Yusuf, *Ğiyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem (Ğiyâsi)*, thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmun'im, Daru'd-da've, İskendiye 1979.

- Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fikh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1965.
- Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *İslâm'da Devlet ve İktidar*, trc. Mehmed S. Hatiboğul, Dergah Yay., İstanbul 1985.
- Dirîni, Muhammed Fethî, *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fî takyidihi*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984.
- Dirîni, Muhammed Fethî, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî fi's-siyaseti ve'l-hüküm*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Doktora Tezi, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi) İstanbul 1981.
- Dönmez, İ. Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese" *M.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 4, İstanbul 1986, s. 23-51
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi-I, Tartışmalı İlmî İhtisâs Toplantısı*, 1-15, Yayına Haz. İsmail Kurt-Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 661-673.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 79-94.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mubah", *DİA*, XXX, 341-345.
- Dönmez, İ. Kâfi, "Fıkıh", *İlmihal*, Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2008, I, 141-182.
- Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, Dâru'l-marife, Beyrut 1979.
- Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1974), *el-Cerime*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1986.
- Edis, Seyfullah, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, Ankara Üniv. Basımevi, 1 Ankara 993.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-islâmiyye, Kuveyt 1983, I, 132-135.
- Elmûs, el-Hüseyin, *Takyidü'l-mubâh: dirâse usûliyye ve tatbîkât fıkhiyye*, Merkezü Nemâin li'l-buhûs ve'd-dirâsât, Beyrut/Riyad 2014.
- Ensârî, Abdülhamid İsmail, "Ehlü'l-hal ve'l-akd", *DİA*, X, 539-541.
- Erdoğan, Mehmet, "Fıkıh Ya da Müslümanların Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, Yıl: 2003, Konya, s. 95-103.
- Erdoğan, Mehmet, "İslâm Hukukunda Şer'îlik Kavramı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, CİLT: 19, SAYI:1, 2006, sayfa: 145-151.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜFV. Yay., İstanbul 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine: ty. (I-IV).
- Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş ve Temel Hukuk Kavramları*, S-Yayınları, Ankara 1973.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, Etüd Yay., İstanbul 2004.
- Hâdimî, Ebu Saïd, (ö.1176/1762) *Mecâmiu'l-hakâik*, nşr. Şirketü Sahafiyye Osmaniyye müdürü el-Hâc Ahmed Hulûsî, Matbaa-i Âmire, 1308.
- Halîmî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Hasen, *el-Minhâc fî şuabi'l-îmân*, thk. Halîmî Muhammed Kûde, Daru'l-fikr, Beyrut 1979 (I-III).

- Hallâf, Abdülvahhab, *es-Siyasetü's-şer'iyye ev nizâmü'd-devleti'l-islâmiyye fi's-şuûni'd-dustûriyye ve'l-hâriciyye*, el-Matabaatü's-selefiyye, Kahire 1350.
- Hallaf, Abdülvahhab, *İlmü usûli'l-fıkh*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1984.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Dâru Alemi'l-kütüb, Riyad 2003 (I-XIII).
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Usûlü'n-nizâmî'l-ictimâi fi'l-İslâm*, eş-Şirketü't-Tünisiyye li't-tevzi', Tunis 1985.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, ty. (I-VIII).
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *İbtâlû'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklid ve't-ta'lil*, thk. Saïd el-Efgânî, Matbaatü Câmia, Dimeşk 1960.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-er'iyye*, thk. Nayif b. Ahmed el-Hamed, Mekketü'l-Mülerrame: Dâru Âlemi'l-fevaid, 1428 h, I/II.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, thk. Muhammed Mutî' el-Hafız, Dâru'l-fıkr, Dimeşk 1983.
- İbnü'l-Cevzi, Ebil Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *Menâkibü (Emîru'l-Mü'minin) Ömer İbnü'l-Hattab*, thk. Zeyneb İbrahim el-Karût, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ty.
- Kahraman, Abdullah, "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabudiyyâtın Sahası Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, yıl: 2003, s. 25-57.
- Karadâvî, Yusuf, *İslâm Hukuku: Evrensellik-Süreklilik*, çev. Ahmet Yaman-Yusuf Işıcık, Marifet Yay., İstanbul 1997.
- Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011 (I-III).
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yay. İstanbul 1987 (I-III).
- Koca, Ferhat, "İstidlâl", *DİA*, XXXIII, 323-325.
- Köse, Saffet, "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, Rağbet yay., İstanbul 2004, s. 151-210. *İLÂM Araştırma Dergisi*, c. 1, sy: 2 (Temmuz-Aralık 1996), s. 7-52.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İFAV Yay. İstanbul 1997.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, Hikmet Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2012.
- Mansurizâde Saïd, "Şeriat ve Kanun", *Daru'l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası (DFHM)*, I, sy. 6 (1332-1334), s. 530-535; II, sy. 8 (1332-1334), s. 601-606.
- Mâverdi, Ebil Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-diniyye*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ty.
- Medkûr, M. Sellâm, *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usuliyyin ve'l-fukâhâ*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1984.
- Nebhan, Muhammed Faruk, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, çev. Servet Armağan, Sönmez, İstanbul 1980.
- Rafet Osman, Muhammed, *Riyâsetü'd-devle fil fıkhî'l-islâmî*, Dâru'l-kitâbî'l-camii/Matabaatü's-saade, Kahire 1985.
- Raysûni, Ahmed, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-imâm eş-Şâtîbî*, el-Ma'hedü'l-âlemi li'l-fıkrî'l-İslâmî, Beyrut 1995.

- Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Cabir Feyyyâd el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty. (I-VI).
- Senhûrî, Abdürrazzak Ahmed, *Fıkhu'l-hilâfe ve tatavuruhâ*, thk. ve neşr. Tefvik Muhammed eş-Şâvî/ Nâdiye Abdurrazzak es-Senhûrî (Firansızcadan Arapça'ya tercüme), by., Beyrut 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü'l-s-Serahsî*, thk. Ebu'l-vefa el-Afgânî, Dâru'l- Beyrut: Kütübî'l-ilmîyye, 1993. (I-II).
- Seyyid Bey, Muhammed, *Fıkıh Usulü (Giriş)*, yay. haz. Hasan Karayiğit, İstanbul: Düşün Yay., 2010.
- Şaban, Zekiyyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh), çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi usûli's-şeriâ*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz, Dâru'l-marîfe, , t.y., Beyrut 1975 (I-IV).
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Süleyman, by.: Mektebetü't-tevhîd, ty. (I-IV).
- Şemseddin, Muhammed Mehdî, *Nizâmü'l-hüküm ve'l-idâre fi'l-İslâm*, Beyrut 1991.
- Şerafi, Abdülmecid Susuh, *el-İctihâdü'l-cemâi fi'teşrii'l-islâmî*, Vizâratü'l-efkâf ve's-şuûni'l-islâmîyye, Katar 1998.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Müessesetü'l-kütübî's-sikâfiyye, Beyrüt 1992.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd d. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. İbrahim Şemseddin, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001 (I-III).
- Telkenaroğlu, M. Rahmi, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Türcan, Talip, "İslâm Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, 2004, s.143-154.
- Yaman, Ahmet- Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, İFAV, İstanbul 2012.
- Yaman, Ahmet-Halit Çalış, *İslam Hukuku*, Bilay Yay., Ankara 2018.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve mesâlihü'l-mürsele*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1988.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fıkhi'l-âmm/el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevhî'l-cedîd*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1968 (I-III).
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır eş-Şâfiî (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî-Ömer Süleyman el-Aşkar, Vizârtü'l-evkâfi's-şuûniyye, Kuveyt 1992 (I-VI).
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2011.





# HALİFEDE ARANAN ŞARTLARDAN BİRİ OLARAK KUREYŞLİLİĞİN KAVMİYETÇİLİK İLE İLİŞKİLENDİRİLMESİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Dr. Abdurrahim ŞEN\*

**Özet:** Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatının ardından İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı ilk ihtilaf kimin halife olacağı meselesi idi.\*\* Hz. Peygamber'in (s.a.v) halefini ve İslam toplumunun halifesini seçmek üzere yaşanan bu ihtilafın mihrer konularından birisi halifenin Kureyşliliği meselesi olmuştur. İslam bilgileri de İslam toplumunun kamu otoritesine en üst düzeyde başkanlık eden hilâfet makamına verdikleri önemden dolayı, ümmetin işlerini siyaset edebilmesi ve yönetim sorumluluğunu deruhte edebilmesi için bu kurumun başında bulunacak halife ile ilgili bir takım şartlar belirlemişlerdir. Halifede Müslüman, mükellef ve erkek olma, ilim, adalet ve kifâyet sahibi olma şartlarının yanında bir de Kureyşli olma şartını aramışlardır. Bu şart halifede olmazsa olmaz şartlardan mıdır? Şayet öyle ise kıyamete kadar geçerli midir? Kureyşlilik şartı belirli bir kabileye mi yoksa belirli bir özelliğe mi işaret etmektedir? Bu konular bu çalışmada Mehmet Said Hatiboğlu'nun "Hilâfetin Kureyşliliği" adlı kitabında yer alan bazı iddialar çerçevesinde incelenecektir

*Anahtar Kelimeler:* Hilâfet, Kureyşlilik, Kavmiyetçilik, İktidar, Güç, Nüfuz.

## A Critical Approach to the Relationship between the Nationalism Claim and Being Qurayshi, Which is an Optional Condition of the Caliph(ate)

**Abstract:** Subsequent to the death of the Prophet (pbuh), the first controversy the Muslim nation had to deal with, was the issue of whom to assign as a Caliph. One of the pivotal topics in this controversy of electing the successor to the Prophet (pbuh) and the Caliph of the Muslim Nation was the issue of a Quraishian Caliph. Islamic scholars gave priority to the Caliphate since it is the highest leading position in the Muslim Nation's public authorities. Thus they determined a number of prerequisites required for the Caliph in office, in order to manage the Ummah's affairs and to fulfil his responsibilities in governing. In addition to the basic requirements of being a Muslim, liable and male, possessing knowledge, justice, and competence, they also demanded the prerequisite of being Quraishian. Is this prerequisite an obligatory requirement? If so, is it valid till Doomsday? Does the prerequisite of being Quraishian imply a certain clan or a certain feature? This work is going to examine these issues with regard to some assertions stated in Mehmet Said Hatiboğlu's book "Hilâfetin Kureyşliliği" (The Quraishian Caliphate)

*Keywords:* Caliphate, Quraishian, Nationalism, Government, Power, Influence

### مقاربة نقدية لربط القرشية باعتبارها شرطاً من شروط الخليفة بالقومية

الخلاصة: الاختلاف الأول الذي واجه المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي صل الله عليه وسلم كان مسألة من سيكون خليفة. كان احد مسائل المحورية لهذا الاختلاف الذي ووجه لاختيار خلف النبي صل الله عليه وسلم وخليفة المجتمع الإسلامي، ذلك مسألة القرشية. وبسبب إعطاء علماء الاسلام الاهتمام لمقام الخلافة التي يترأس السلطة العامة بمستوي العليا، حددوا شروطاً ليكافأ بها سياسة شؤون الأمة ويثدي مسئولية الولاية. إضافة مثل شروط اسلام، بلوغ، ذكور، العلم، عدالة وكفاية، شرطوا بأن يكون قرشياً. هل هذا الشرط شرط بإنعدامه ينعقد؟ إذا كان هكذا، هل نافذ الي قيام الساعة؟ أهذا الشرط تشير الي قبيلة معينة أم الي خاصية معينة؟ هذه المسائل والتساؤلات ستبحث عنها في هذه المقالة حول إدعائات التي اقترحها محمد سعيد خطيب أغلو في كتابه تحت عنوان « قرشية الخلافة ».

الكلمات المفتاحية: الخلافة، قرشية، قومية، الولاية العامة، قوة، نفوذ.

\* Meslek Dersleri Öğretmeni, İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi, abdurrahimsen@hotmail.com

\*\* Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 39.

## GİRİŞ

Mehmet Said Hatiboğlu'nun Hilâfetin Kureyşliliği adlı eseri giriş bölümü ile birlikte üç ana başlıktan oluşmaktadır. Mehmed Said Hatiboğlu giriş bölümünde özellikle "İslam'ın Hitap Çevresi" başlığı altında "nâs" ve "âlem" mefhumlarının açılımını yaparak İslam'ın bütün nâsı/insanlığı kuşatan ve âlemsümul bir din olduğuna vurgu yapmaktadır. "Seni nâsın hepsi için gönderdik"<sup>1</sup> ve "Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"<sup>2</sup> şeklindeki Kur'an ayetleri ilahi hitabın tüm insanlığı kuşatıcılık ve evrensellik yönüne işaret etmektedir.<sup>3</sup> "İslam Toplumunun Ana Değerleri" başlığı altında özetle; İslam toplumunun inanç toplumu olduğu<sup>4</sup>, Kur'an'ı Kerim'in kavim unsuruna herhangi bir değer vermediği, şu ya da bu kavim değil, müminler-kafirler, iyiler-kötüler, doğru sözlüler-yalancılar gibi değişik değerlere sahip manevi toplumları muhatap kabul eden bir hitap dili kullandığı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de benzer bir hitap dilini kullandığını<sup>5</sup> dolayısıyla İslam ümmetinde ırkın yeri olmadığı; ilahi terazide kavimlerin, sınıfların ve cinslerin tartışacağı tek değer ölçüsünün takva olduğu<sup>6</sup> vb. şeklinde İslam'ın temel değerlerini tespit etmektedir.<sup>7</sup> "Peygamberlik Makamı ve Nesep" alt başlığı altında, bir kimseyi peygamber kılma iradesinin sadece Cenab-ı Hakk'a ait olduğu,<sup>8</sup> ayrıca peygamberlerin zürriyetinden iyi-kötü kimselerin çıkabileceği,<sup>9</sup> salt nesep olarak peygambere yakınlığın kişiye ayrıcalık kazandırmadığı,<sup>10</sup> hususlarına dikkat çekmektedir. "İdare ve Nesep" başlığı altında, İslam'da her hangi bir işin başına getirilecek kimsede aranan temel şartın, işin mükemmelen yapılmasını sağlayacak ehliyeti haiz olmak<sup>11</sup> olduğunun altını çizmektedir.<sup>12</sup> Hz. Peygamber (s.a.v) ve Raşid halifeler dönemi uygulamaları içinde devlet idaresinde Kureyş'ten olmayanlara da çeşitli görevler verildiğini örnekleri ile vermektedir.<sup>13</sup>

1 Sebe, 34/28.

2 el-Enbiyâ, 21/107.

3 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 15-17.

4 "Müminler kardeşir" (el-Hucurât, 49/10)

5 "Aranızda adil davranmam emredildi." (eş-Şûrâ, 15/42)

6 "Allah katında en üstün olanınız, en mütteki olanınızdır." (el-Hucurât, 49/13)

7 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 21-32.

8 Âl-i İmrân, 3/179.

9 es-Sâffât, 37/113.

10 "Ey Muhammed'in kızı Fatıma, ey Abdulmuttalip kızı Safiye, ey Abdulmuttalipoğulları! Benim Allah'ın huzurunda size hiçbir faydam dokunmaz." (Nesâî, "Tefsir", 26, 11312)

11 "Başımıza eksik uzuvlu Habeşli bir köle dahi emir yapılmış olsa..." (Müslim, "İmâre", 36.)

12 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 42-52.

13 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 54-67.

Said Hatiboğlu'nun buraya kadar İslam'ın genel ilkeleri ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareketle konuyu ele alış biçiminde hiçbir tenkide medar olacak bir durum söz konusu değildir. Ancak bundan sonra "İslam Siyasi Tarihinde Kabilecilik" ve "Hadis Edebiyatında Kureyş" başlıkları altında tenkide medar olabilecek bazı iddialar ileri sürmektedir.

Hatiboğlu "*İmamlar Kureyş'tendir*" hadisini delil göstererek halifenin Kureyşli olması gerektiğini iddia eden İmam Mâturîdî'nin (ö. 333/944) görüşlerini naklettikten sonra onun böyle düşünmesinin nedeninin "*güya Hz. Peygamber'den menkul*" hükme dayanmakta olduğunu ifade etmektedir.<sup>14</sup> Kureyşlilik şartını efdaliyet şartı olduğu görüşüne sahip olan Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) görüşlerini zikrettikten sonra Hatiboğlu "*Öyle görünüyor ki, Bâkillânî'nin tarih kültüründeki noksanlık, onu, hadis denen bir takım kabile iddialarının mahkûmu haline getirmiştir*"<sup>15</sup> demektedir. Bir başka yerde "*sun'î hadis*"<sup>16</sup> ifadesini kullanan Hatiboğlu bu tür rivayetleri "*Kureyş'e hâkimiyet sağlamak için girişilmiş faaliyetler*"<sup>17</sup> olarak değerlendirmektedir.

M. Said Hatiboğlu'nun hadis edebiyatı içinde Kureyşlilik meselesi ile ilgili mezkûr rivayetlerin tümünü Kureyş'in saltanatının bekasını temin için üretildiği şeklinde bir kurgu içinde sunması hadis tarihine ve muhaddislere yönelik ağır bir bühtan içermektedir. Hatiboğlu daha da ileri giderek ilk Müslüman toplumunu "*cahiliyye devri kabilecilik zihniyetini yeniden diriltmek*"<sup>18</sup> gibi ağır bir dille itham etmektedir.

Hatiboğlu Hilâfetin Kureyşliliği ile ilgili hadisleri sahîhini-sakîminden ayırt etmeksizin ve telif, cem ve te'vil yoluna gitmeksizin yukarıda özetlenen İslam'ın genel ilkelerini dikkate alarak dirâyeten reddetmektedir. Bu çalışmada önce Kureyşlilik meselesi ile ilgili hadislerin sübutu ele alınacak, ardından bu hadislerin tahlili ve Kureyşlilik şartının aranmasındaki hikmet incelenecektir.

## 1. KUREYŞLİLİK İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN SÜBUTU

Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) başta olmak üzere birçok hadis kaynağında Kureyşlilik meselesi ile ilgili olarak nakledilen çok sayıda hadis-i şerif olmakla birlikte burada Kureyş'in doğrudan yönetimle ilişkilendirildiği bazı

14 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 98.

15 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 100.

16 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 117.

17 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 157.

18 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 157.

hadis-i şerifler değerlendirilecektir. Söz konusu hadis-i şeriflerde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır:

“Muhakkak ki bu iş (yönetim) Kureyş'tedir. Onlar dini ikame ettikleri sürece kim onlara düşmanlık ederse Allah onu yüzüstü süründürür.”<sup>19</sup>

“Kureyş'ten iki kişi kaldığı sürece bu iş onlardadır.”<sup>20</sup>

“Bu işte insanlar Kureyş'e tabidir. Müslümanları Müslümanlarına kafirleri kafirlerine (tabidir.)”<sup>21</sup>

“İmamlar Kureyş'tendir.”<sup>22</sup>, “Emirler Kureyş'tendir.”<sup>23</sup>

İbn Hibbân (ö. 354/965) “Kureyş'ten iki kişi kaldığı sürece bu iş onlardadır.” hadisinin senedinin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu zikretmektedir.<sup>24</sup> Heysemî (ö. 807/1405) “İmamlar Kureyş'tendir...” hadisi hakkında “*ricali sikadır*”<sup>25</sup> değerlendirmesinde bulunmaktadır. İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ise bu hadisin isnadı hakkında “ceyyittir”<sup>26</sup> demiştir. İbn Hazm (ö. 456/1064) hadisin tevatür yoluyla geldiğini kaydetmektedir.<sup>27</sup> Aclûnî (ö. 1162/1749), “İmamlar Kureyş'tendir” hadisinin tariklerinden onun hasen bir hadis olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir.<sup>28</sup> Ayrıca Tayâlisî (ö. 204/819),<sup>29</sup> İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849),<sup>30</sup> Bezzâr (ö. 292/905),<sup>31</sup> Ebû Ya'lâ (ö. 307/919)<sup>32</sup> Taberânî (ö. 360/971)<sup>33</sup> vb. muhad-disler bu hadisi tahric etmişlerdir. Elbânî (ö. 1420/1999) ise hadisin sahih ve mütevatir olduğunu ifade etmektedir.<sup>34</sup> “Emirler Kureyş'tendir” hadisi şerifi ile ilgili

19 Buhârî, “Menâkıb”, 2; Nesâî, “Siyer” 103, 8697; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 65.

20 Buhârî, “Menâkıb”, 2; Müslim'in rivayetinde “İnsanlardan iki kişi kaldığı sürece bu iş (yönetim) onlardadır.” şeklindedir. Müslim, “İmâre”, 4; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 141; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 446; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 438.

21 Buhârî, “Menâkıb”, 1; Müslim, “İmâre”, 1.

22 Buhârî, “Menâkıb”, 1; Müslim, “İmâre”, 1; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 113, 114-120, 211-215; Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 199; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 76; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, V, 348; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XXI, 49.

23 Buhârî, “Ahkâm”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIII, 26; Hâkim *Müstedrek*, IV, 501; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 445; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 144.

24 İbn Hibbân, *Sahih*, XIV, 162.

25 Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, V, 348.

26 İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hüküm*, II, 119.

27 İbn Hazm, *el-Faslü fi'l-milel*, IV, 152.

28 Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 54.

29 Ebû Dâvud, *Müsned*, II, 240.

30 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XVII, 286.

31 Bezzâr, *Müsned*, XII, 321.

32 Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 94.

33 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, IV, 26.

34 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaiife*, II, 202.

olarak ise İbn Hacer'in (ö. 852/1449) dikkat çeken bir değerlendirmesi şu şekildedir. “*Zamanımızda pek kıymetli bazı insanların, Ebû Bekir dışında başka bir sahâbe tarafından rivayet edilmediği iddiaları bana ulaştığında bu hadisin tariklerini kırk sahâbenin rivayet sayısına ulaştırarak bir kitapta topladım.*”<sup>35</sup>

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerle Hatiboğlu'nun “güya Hz. Peygamber'den menkul hüküm”, “hadis denen bir takım kabile iddiaları”, “sun'i hadis” ve “Kureyş'e hâkimiyet sağlamak için girişilmiş faaliyetler” dediği söz konusu rivayetlerin sahih hadis kitaplarında yer aldığını görmüş olduk. Bu hadislerin Sahîhain başta olmak üzere birçok hadis kitabında yer almış olması, muhaddis ulemânın hadislerin senedlerini “ceyyid” ve ricâlini “sika” olarak nitelemeleri Hatiboğlu nezdinde ilmi bir kıymet ifade etmemektedir. Zira bu rivayetler, kendisinin benimsemiş olduğu ve “Kur'an ve Sünnet zihniyetinin ışığında rivayetlere değer vermek”<sup>36</sup> şeklinde formüle ettiği usulüne aykırı düşmektedir. Hatiboğlu'nun baştan sona eserine hâkim olan bu bakış açısı en çarpıcı biçimde, Tirmizî ve diğer bazı hadis kaynaklarında geçen “*Kureyş hayırda ve şerde, kıyamete kadar insanların işlerini idare edecektir.*”<sup>37</sup> hadisi ile ilgili olarak yaptığı şu değerlendirmede görülebilmektedir. “

Tarihin tezkibine uğramış böyle bir haberin Hz. Peygamber'e ait olamayacağı âşikâr olmakla beraber, Arap dâhilerinden sayılan Amr gibi bir sahâbenin böyle konuşması akla uygun değildir. Bu çeşit rivayetler oturdukları makamın sallanmakta olduğunu fark eden Kureyşlilerin, istikballerini garantiye almakta başvurdukları çarelerdendir. Kureyş düşmanlarını tesirsiz kılmakta tutulacak en emin yol, herhalde Peygamber'e avukatlık yaptırmak olacaktır!<sup>38</sup>

Hatiboğlu bu hadisin hangi bağlamda söylendiği ve konuyla ilgili ihtilaflı gibi görünen tüm hadisleri cem' ve te'lif edip tevil yoluna gitmeksizin Kur'an ve Sünnet zihniyetine ve akla uygun olmadığı iddiasıyla reddetmektedir. Onun, tarihin tezkibine uğramış dediği “*kıyamete kadar insanların işlerini idare edecektir*” hadisi diğer bazı hadislerle birlikte değerlendirildiğinde hiçbir teâruz görülmemektedir. Zira Rasûlullah (s.a.v.) “*Dini ikame ettikleri müddetçe...*”<sup>39</sup> kaydını düşerek yönetimin kıyamete kadar onlarda olmayacağına zaten işaret etmiş olmaktadır.

35 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 114; (İbn Hacer sözünü ettiği hadisleri “*Lezzetü'l-ayş fi turuki hadisi E'immeti min Kureyş*” adlı kitapta topladığını ifade etmektedir. VI, 530)

36 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 117.

37 Tirmizî, “Fiten”, 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 342; Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, XV, 148.

38 Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 86.

39 Buhârî, Menâkıb, 2; Nesâî, “Siyer”, 103, 8697; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 65.

## 2. KUREYŞLİLİK İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ

İslam bilginlerinin önemli bir kısmı yukarıda zikri geçen hadisleri temel alarak Kureyşli olma şartını halifede aranan şartlardan birisi olarak kabul etmişlerdir.<sup>40</sup> Bu görüşlerden bazıları şu şekildedir:

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), insanlardan iki kişi kalıncaya kadar hilâfetin Kureyş'e ait olduğu görüşünü ileri süren fakihlerden birisidir.<sup>41</sup>

Kâdi İyâd (ö. 544/1149) (Nevevî'nin naklettiğine göre) şöyle söylemiştir. “*Kureyşlilik şartı ulemânın bütünün mezhebidir. Ebû Bekir ve Ömer Sakife günü Ensara karşı bunu delil olarak ileri sürmüştür. İslam bilginleri bu meseleyi icmâ hususunda örnek kabul etmişlerdir. Selef ulemasından hiçbirinin bu söyledigimize muhalif ne bir söz ne de tutum nakledilmiştir.*”<sup>42</sup>

İmam Nevevî (ö. 676/1277) Sahih-i Müslim'in şerhinde hilâfetin Kureyşliliği ile ilgili rivayetleri zikrettikten sonra şunları söylemektedir: “*Bu ve benzeri hadisler, hilâfetin Kureyş'e hâs bir durum olduğuna delildir. Onlardan başkalarına akdetmek caiz değildir. Sahâbe ve ondan sonraki devirlerde bunun üzerinde icmâ edilmiştir. Buna bidat ehlinden muhâlif olan kimselerin görüşleri, sahâbe tabiin ve sahih hadislerle red olunmuştur.*”<sup>43</sup>

Kureyşliliği hilâfet sözleşmesinin şartlarından birisi olarak gören İslam âlimlerinin görüşleri bu şekildedir. Bununla birlikte İslam âlimlerinin önemli bir kısmı<sup>44</sup> ve çağdaş hukukçuların büyük bir çoğunluğu<sup>45</sup> Kureyşliliğin vücûb değil efdaiyet şartlarından biri olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kureyşliliğin efdaiyet şartı olduğu görüşüne sahip olan fakihler konuyla ilgili nasların bütünlüğünden hareketle bunun zorunluluk olamayacağını ifade etmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) “*Başı kuru üzüm tanesi gibi Habeşli bir köle dahi yönetici tayin edilse dinleyin ve itaat edin.*”<sup>46</sup> “*Başınıza, sizi Allah'ın kitabı ile yöneten burnu kesik siyah bir köle emir tayin edilse bile onu din-*

40 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* s. 7; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 3-4; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 180; Bağdâdî, *Usûlü'l-Din*, s. 275; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, II, 319; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel*, I, 91-116; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 398; İbn Haldun, *Mukaddime*, IV, 247; Demicî, *el-İmâmetü'l-uzmâ*, s. 275.

41 Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 58.

42 Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 200.

43 Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 200.

44 Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 415, 416; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel*, IV, 152; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 335; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 189; Cevdet Paşa, *Kıyası Enbiyâ*, I, 282; Hallâf, *es-Siyasetü's-şer'iyye*, s. 27.

45 Rayyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyye*, s. 302, 303; Hâlidî, *el-İslâm ve usûlü'l-hüküm*, s. 376; Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, s. 125.

46 Buhârî, “Ahkâm”, 4.

*leyin ve itaat edin*<sup>47</sup> şeklindeki sözleri, Allah'ın kitabı ile yönettiği sürece Habeşli ya da başka herhangi bir kabileden olsun ona itaat etmeyi emretmekte ve devlet başkanının Kureyş'ten olmasının şart olmadığı hususunda karine olmaktadır. Bu hadis-i şerifler Kureyşlilik meselesi ile ilgili hadislerle birlikte düşünüldüğünde devlet başkanının Kureyşli olmasının bir zorunluluk olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta hadiste geçen "siyah bir köle" ifadesi, Müslümanların yöneticisinin Kureyşli olması bir kenara Arap olma zorunluluğunun dahi olmadığına dair güçlü bir karîne içermektedir.

Hilâfetin Kureyşliliği İle İlgili Hadislerin Sübutu başlığı altında da değinildiği gibi Hatiboğlu, benimsemiş olduğu ve "Kur'an ve Sünnet zihniyetinin ışığında rivayetlere değer vermek" şeklinde formüle ettiği usule dayanarak rivayetleri reddetmek yerine, rivayetler arasında, şayet bir çelişki, ihtilaf ve teâruz varsa bunları giderme yoluna gidebilirdi. Ayrıca "*İmâlû'd-delîl evlâ min ihmâlihâ*-Delili işletmek onu ihmal etmekten evladır"<sup>48</sup> kaidesi gereğince de Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vârid olduğu sabit olmuş bir hadis ihmal edilmeden önce, diğer hadislerle veya Kur'an ayetleri ile arasında bir çelişki ya da müteâruz bir durum varsa bunların giderilmesi yoluna gidilir. Nitekim hadis alimleri, hadisler arasında görülen ihtilafları giderme konusunda bir sistem ortaya koymuşlardır. Tahsis, takyîd ve haml yönteminin kullanıldığı cem' ve telif sistemi, nesh, tercih ve tevakkuf<sup>49</sup> şeklinde formüle edilen ve "Muhtelifü'l-Hadis İlmi" içinde incelenen bu sistemleri takip ederek Hz. Peygamber'den vârid olmuş hadislerin çelişkili gibi görülen yönlerini izale etmeye çalışmışlardır. Örneğin konumuz bağlamında, Nevevî, Allah Rasulü (s.a.v.)'nün "*İnsanlar hayırda ve şerde Kureyş'e tabidir*" hadisini şerh sadedinde şunları söylemektedir:

Hayırda ve şerde ifadesinin manası, cahiliyede olduğu gibi İslam'da da böyledir, demektir. Çünkü onlar cahiliye döneminde Arapların lideri konumunda idiler. Allah'ın evinin ashâbı ve Beytullah ehli idiler. Araplar onların İslam'a girmesini bekliyordu. Ne zaman ki, Müslüman oldular ve Mekke fethedildi insanlar onlara tabi oldular. Tüm cihetten Arap elçiler/delegasyonlar geldiler ve insanlar fevç fevç Allah'ın dinine girdiler. Aynî şekilde İslam'da da onlar hilâfet ashâbıdır. İnsanlar onlara tabidir.<sup>50</sup>

Hz. Peygamber'in "*Müslümanları Müslümanlarına kafirleri kafirlerine (tabidir.)*" sözleri hakkında benzer bir değerlendirmeyi İbn Hacer el-Askalânî'nin yaptığı görülmektedir:

47 Müslim, "Hac", 52.

48 Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâyi'*, II, 402.

49 Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, s. 362, 363.

50 Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 199.

Filhakika (bu söz) gerçekleşmiştir. Şöyle ki; Araplar cahiliye döneminde Kureyşe tazim ediyorlardı. Allah Rasulü (s.a.v.) gönderildiğinde ve onları Allah'ın dinine davet ettiğinde Arapların çoğu beklediler. Şöyle dediler: "Hele bekleyip görelim, kavmi nasıl tavrı alacak." Her ne zaman ki, Rasul (s.a.v.) Mekke'yi fethetti ve Kureyş Müslüman oldu Araplar da onlara tabi olarak fevc fevc Allah'ın dinine girdiler. Nebevî hilâfet de Kureyşte kalmaya devam etti. Böylece Müslümanlarının Müslümanlarına kafirlerini de kafirlerine tabi olacağı sözü gerçekleşmiş oldu.<sup>51</sup>

Bütün bunlardan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*İnsanlar hayırda ve şerde Kureyşe tabidir*" veya "*Müslümanları Müslümanlarına kafirleri kafirlerine (tabidir.)*" sözlerinde yer alan "tâbidir" ifadesinin talep içeren bir emir olmadığı bilakis vakıa/durum bildiren bir haber olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Münâvî (ö. 1031/1622) İbnü'l-Esir'den şu değerlendirmeyi aktarmaktadır:

*İmamlar Kureyş'tendir*" hadisinde geçen "*iyileri iyilerinin, kötülerini kötülerinin emirleridir*" ifadesi yönetimin onlarda olması gerektiğine dair hüküm içeren bir ifade değil aksine onlarla ilgili bir durumu haber veren bir ifadedir. Buna göre insanlar ıslah olup iyilik yaptıklarında en hayırlıları onların yöneticileri olur, fesada uğradıklarında ve kötü olduklarında kötülerini onların yöneticileri olur. Tıpkı Rasûl-i Ekrem'in "*Nasılmanız öyle yönetilirsiniz*" hadisinde olduğu gibi.<sup>52</sup>

İbn Âbidîn (ö. 1307/1889) ise buradaki ifade biçiminin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Nesillerin en hayırlısı benim içinde bulunduğum nesildir, sonra benim arımdan gelen sonra onların ardından gelen...*" hadisinde geçen ve gelecekte haber veren dolayısıyla emir ve talep içermeyen bir ifade olduğunu söylemektedir.<sup>53</sup> Buradaki "tâbidir" ifadesi talep içeren bir emir olarak değerlendirilecek olsa bile "*dini ikame ettikleri sürece*" şeklindeki ifadelerle takyîd edilmiştir. Bu sebeple İbn Âbidîn'e göre ilgili hadisler Kureyş'in dışında kimsenin yönetici olamayacağı manasına gelmemektedir.<sup>54</sup> Keza Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*dini ikame ettikleri sürece*" biçimindeki ifadeleri de iktidar görevini dini ikame etme koşuluna bağlamaktadır. Bu kayıt Kureyş'in ancak bir süreye kadar dini ikame etme ehliyetine sahip olma konumunu koruyabileceğine dair "*Peygamberâne bir öngörü*"<sup>55</sup> olmakla birlikte dini kim ikame ederse iktidarın onda olabileceğine dair bir işaret taşımaktadır.

51 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, VI, 530.

52 Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, III, 189.

53 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 281.

54 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 281.

55 Mahmud, "Hilâfet ve İngiltere", *Hilâfet Risaleleri*, V, 189.



Konuyla ilgili dikkat çekici değerlendirmelerden birisi Takıyüddin en-Nebhânî'ye aittir. Nebhânî haber kipinin kesin ve bağlayıcı bir emir ifade edebilmesi için talep içeren pekiştirici bir karine ile birlikte bulunması gerektiğini, imamların Kureyş'ten olması konusunda da talebi kesinleştiren hiç bir karinenin herhangi bir sahih rivayette geçmediğinden bu tür hadislerdeki talebin vucûba değil, mendûba delalet ettiğini ifade etmektedir. Keza Nebhânî hadislerde geçen "Kureyş" kelimesinin sıfat değil isim olduğunu, usul ilminde bu tür kullanımların "lakap" olarak adlandırıldığını, lakabın mefhumu olmadığı için onunla amel edilemeyeceğini ifade etmektedir. Nebhânî'ye göre Rasûlüllah'ın (s.a.v.) "*Bu iş Kureyş'tedir.*", "*Bu iş Kureyş'te devam eder*" gibi sözleri yöneticiliğin Kureyş'in dışında olamayacağı ya da olmasının doğru olmadığı anlamlarına gelmemektedir.<sup>56</sup>

Ayrıca Allah Rasulü'nün (s.a.v.) "*Mülk (idare) Kureyş'te, kaza (yargı) Ensar'da, Ezan Habeş'te, emanet Ezd'de yani Yemen'dedir*"<sup>57</sup> hadisi de Kureyşlilik meselesinin şart olmadığı noktasında karinedir. Zira hiç kimse hadiste geçtiği gibi yargı görevini icra etmesi için Ensar'dan birini, ezan okuması için Habeşli birini, bir emanet bırakmak için illa da Yemenli birini aramamaktadır. Peki, halife olması için neden Kureyşli aransın? Hadiste geçen "kaza (yargı) Ensar'da" ifadesinin, Müslümanlara, aralarında çıkan nizaları çözmek için kıyamete kadar Ensar neslinden birini bulmalarını talep ettiği şeklinde anlaşılamayacağı açıktır. Bu hadisi, söz konusu görevlerin mezkûr kabilelere hasrettiği şeklinde anlamak mümkün değildir. Hz. Peygamber belli özelliklerini öne çıkararak bu kabileleri taltif etmiştir. Ancak bu söz konusu görevlerin başka topluluklar tarafından eda edilemeyeceği anlamına gelmez. Buna göre fertler arasındaki anlaşmazlıkları hükme bağlamak için Ensar'dan, ezan okunması için Habeş'ten, emanet bırakmak için Yemen'den birini aramak söz konusu olmadığı gibi mülk (devlet başkanlığı) için illa da Kureyşli birini aramak söz konusu değildir.

Keza Hz. Ömer'den bir halife adayı önermelerini istediklerinde sahâbeye, "*Eğer sağ olsaydı, şüphesiz onu tayin ederdim*" dediği Huzeyfe'nin azatlısı Salim Kureyşli değildi.<sup>58</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) -değişik varyantları ile- "*Emirler/İmamlar Kureyş'tendir*" hadislerini bildikleri ve Kureyşli olmadıkları halde Ensar'ın, Sakife toplantısında, halifenin kendilerinden olması gerektiği düşüncesini ileri sürmeleri Kureyşli olmayandan da devlet başkanı olabileceğinin delili olmaktadır. Muhacirlerin

56 Nebhânî, *eş-Şahsiyye*, II, 34, 35.

57 Tirmizî, "Menâkıb", 64; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 368; Suyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, XXII, 195; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XVII, 291; Heysemî, "Hadisin ricali sikadır" demektedir. Bk. *Mecmeu'z-Zevâid*, IV, 344.

58 Taberî, *Tarih*, IV, 228.

karşı çıkmalarının nedeni Ensar'ın Kureyşli olmaması değil, Arapların Kureyş'ten başkasına tabi olmayacak olmalarıydı. Nitekim Hz. Ebû Bekir ilk halife seçimi sırasında bu durumu bizatihi bu şekilde gerekçelendirmiştir. “*Siz bu işe ehilsiniz. Lakin Araplar bu işin Kureyş'in bu boyundan başkasının hakkı olduğunu düşünmezler. Onlar nesep bakımından Arapların orta kesimini oluştururlar.*”<sup>59</sup> Görüldüğü gibi Hz. Ebû Bekir Ensar'ı Kureyşli olmamalarına rağmen hilâfet makamına ehil görmektedir. Ancak Kureyş dışında bir başka kabilenin Arapları birleştiremeyeceği ve istikrarlı bir siyasi yapının oluşturulamayacağı noktasında bir değerlendirilme bulunmaktadır.<sup>60</sup> Dikkatle incelendiğinde bu değerlendirmenin halifenin hangi kabileye mensup olduğuna değil Arap Yarımadasının o an içinde bulunduğu sosyo-politik durumuna odaklanan bir değerlendirme olduğu görülmektedir.

Dolayısıyla Hatiboğlu'nun eserinin başından sonuna hâkim olan iddiasında olduğu gibi halifenin Kureyşli olması noktasındaki gayretler, bir cahiliye adeti olan kavmiyetçiliği diriltme refleksi değil,<sup>61</sup> siyasi otoritenin başına toplumun istikrarını temin edebilecek nüfuzla sahip güçlü bir lider arayışıdır. Bundan sonraki bölümde Kureyşlilik meselesi güç olgusuna özellikle vurgu yapmış olan fakihlerin görüşleri çerçevesinde incelenecektir.<sup>62</sup>

### 3. KUREYŞLİLİKTE HİKMET; İKTİDARIN GÜÇ VE NÜFUZU

Hanefi fakihlerinden Cessâs'ın (ö. 370/981) Ebû Hanife'den (ö. 150/767) aktardığı bir anekdota göre Horasanlı muhaddis ve fakih İbrahim es-Sâîğ (ö. 131/748) Ebû Hanife'ye bey'at etmek istemiş. Bu teklif karşısında dünyasının karardığını söyleyen Ebû Hanife 'azim bir iş' dediği böyle bir göreve tek başına değil, kendisine yeterli derecede sadakatle bağlı destekçiler ve onlara öncülük edecek

59 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, III-IV, 659.

60 Doğrusu bu durum, iktidarı, toplumun sosyolojik yapısı gereği güç ve nüfuz sahibi olan kabile öncülerinin belirliyor olmasının doğal bir sonucudur. İlk bakışta iktidarın bir kabilenin olgusal gücüyle temellendiğini düşündürse de, Hz. Ebû Bekir'in bey'at alması ve sonrasında irad ettiği hutbesinde emir-itaat ilişkisini Allah'a itaat etmesi koşuluna bağlayan, O'na isyan etmesi durumunda itaat yükümlülüklerinin olmadığını ifade eden sözleri Kureyşliliğin sahip olduğu nüfuz ve prestij dinin meşruiyet çerçevesi içinde konumlandırıldığı ve normatif bir kurum olarak iktidara dönüştüğünü teyid etmektedir.

61 İlk halife seçimi sırasında Ensar ve Muhacir arasında yaşanan diyalogları kabilecilik refleksinin ve iktidarı ele geçirme hırslarının bir tezahürü olduğu şeklindeki yorumlara ilişkin detaylı eleştirel bir yaklaşım için bk. Şen, Abdurrahim, *Hulefa-i Raşidin Örneğinde İslam'da Devlet Başkanı Seçimi*, s. 67-83.

62 Bundan sonraki başlık büyük ölçüde, yazara ait olan “İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet” başlıklı yayınlanmış doktora tezinin ikinci bölümünde “Kureyşlilik-Güç İlişkisi” alt başlığı altında incelenmiştir. Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.

güvenilir kimseler olması halinde talip olunabileceği cevabını vermiştir.<sup>63</sup> Şükrü Özen Ebû Hanife'nin bu ifadelerine dayanarak onun “*Arap (ve dahası Kureyşli) olmadığı halde kendisini hilâfete ehil gördüğü, ancak konjonktürün elverişli olmamasından dolayı kabul etmediği*” değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>64</sup> Ayrıca Ebû Hanife'nin hilâfet gibi bir görevin ancak sadık destekçi kitlelerin olması halinde üstlenileceğine dair ifadeleri iktidarın sosyo-politik olarak toplum içi güç dengelerine dayanmakta olduğuna ve Kureyşlilik şartının aranmasındaki hikmetin de bu olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

İbn Haldûn (ö. 808/1406), şer'î hükümlerin muhakkak teşri gerekçeleri, hikmet ve maksatları olması gerektiğinden hareketle, Şâriin Kureyş/nesep şartını getirmesini, Rasûlullah'ın (s.a.v) akrabalarına teberrüken vaz' edilmiş bir şart olarak anlamamak gerektiğini, Kureyş'in o gün için Araplar arasında güçlü bir itibar ve nüfuza sahip olmasıyla ilgili olduğunu ifade eder.<sup>65</sup> İbn Haldûn'un “*Şayet (yönetim) onların dışında başkalarına verilmiş olsaydı ona karşı çıkmaları ve bağlılık göstermemeleri söz konusu olabilirdi, dolayısıyla birlikleri dağılırdı*”<sup>66</sup> sözü bu şartı ararken görüşünü, Kureyş'in etkin olduğu yarımada'nın sosyo-politik vakıası ve güç dengeleri üzerine yaptığı analize dayandırdığı anlaşılmaktadır.

Esasında yukarıda da işaret edildiği gibi devlet başkanında Kureyşliliği zorunluluk şartı olarak ileri süren fakihlerin de Kureyş'in, güç dengeleri içinde etkin konumuna işaret ettikleri görülmektedir. Örneğin Nevevî “*İnsanlar hayırda ve şerde Kureyşe tabidir*” hadisini şerh sadedinde bu olguya atıfta bulunarak Arapların Kureyş'in İslâm'a girmesini beklediklerini, onların İslâm'a girmesiyle Arapların da Müslüman olduğunu, Mekke'nin fethedilmesinin ardından da insanların Kureyşe tabi olduklarını söyler: “*Tüm cihetten Arap elçiler geldiler ve insanlar fevç fevç Allah'ın dinine girdiler. Aynı şekilde İslâm'da da onlar hilâfet ashabıdır. İnsanlar onlara tabidir.*”<sup>67</sup> İbn Hacer, cahiliye döneminde Kureyşe tazim eden Arapların birçoğunun Allah Rasülü (s.a.v) gönderildiğinde, kavminin nasıl tepki vereceklerini bekleyip görmek istediklerini, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mekke'yi fethedip Kureyş'in Müslüman olmasının ardından Arapların da onlara tabi olarak fevç fevç Allah'ın dinine girdiklerini söylemektedir. Bu sebeple “*Nebevî hilâfet de Kureyşte kalmaya devam etti. Böylece Müslümanlarının Müslümanlarına kâfirlerinin de*

63 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 319.

64 Özen, “Matüridi ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşliliği Meselesi”, s. 537.

65 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 370.

66 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 371.

67 Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 199.

*kâfirlerine tabi olacağı sözü gerçekleşmiş oldu.*<sup>68</sup> İslâm henüz gelmeden Kâbe hizmetlerinin yürütülmesi, hac ve panayır merkezi olması nedeniyle tüm yarımada- dan insanların geldiği Mekke'nin ticarî ve kültürel açıdan sahip olduğu imtiyazlar Kureyş'e özel bir statü kazandırmıştı. İçlerinden bir peygamberin çıkmasıyla birlikte itibarları daha da artan Kureyş'in bütün Arap Yarımadasında siyasî, sosyal, ekonomik ve dinî yönden gücüne denk bir güç yoktu.<sup>69</sup> Nitekim İlk halife seçimi sırasında Arap Yarımadasında mevcut güç dengelerinin tahlilini ifade eden ve bizatihi Hz. Ebû Bekir'in gündeme getirdiği "*Araplar Kureyş'ten başkasına tabi olmazlar*"<sup>70</sup> sözü sahâbe arasındaki tartışmayı nihayete erdirmiştir. Bu durum, genişleyen egemenlik alanına paralel iktidarın tüm yarımada ölçeğinde etki alanı geniş bir nüfuz odağına dayanmasının zorunluluk olduğunun herkesçe anlaşıl- mış olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca ilk halife seçiminden sonra halifelerin seçim süreçlerinde Kureyşlilik meselesinin gündeme dahi gelmemiş olması, Kureyş'in hilafsız Arap Yarımadasında etkin bir güç odağı olduğunun herkesçe kabul gör- düğü anlamına gelmektedir. Cevdet Paşa'nın ifadeleriyle "*Cumhûru sahâbenin hilâfeti Kureyş'e tahsis etmeleri mücerret sülâle-i Nebeviyyenin karâbet-i nesebiyye ile bilintisab teberrük ve teyemmün için olmayıp Kureyş'in o zaman satvet ve kuv- veti ve beyne'l-kabâil nüfuz ve itibarına mebni idi.*"<sup>71</sup>

Me'mûn'un, devlet başkanlığına Hz. Ali'nin soyunun daha layık olduğunu düşünerek Ali er-Rızâ'yı veliâht tayin ettiğinde Bağdat'ta yer yerinden oynaması<sup>72</sup> Abbâsî nüfuzunun toplum içi dengeler üzerinde ne ölçüde belirleyici güce sahip olduğunu göstermektedir. Keza Abbâsî devlet merkezi Bağdat'ı yağmalayan ve halifeyi katleden Moğolları mağlup etmiş büyük bir güç olmasına rağmen Mem- lüklerin dahi, ancak bir Abbâsî halifesinin liderliğinde iktidarlarına meşruiyet kazandırabileceklerine inanmaları, bu gücü dikkate almak durumunda oldukla- rını göstermektedir. Bu sebeple devletin kurucusu Baybars Moğol istilasından sağ kurtulan Abbâsî halifesini Mısır'a getirerek (1261) ona bey'at etmiştir.<sup>73</sup>

Fakat daha sonra iktidarın sosyolojik zemininde büyük bir değişim yaşanmış- tır. Artık Kureyş hilâfet görevlerini yerine getirme ve muhafaza etmede yetersiz kal-

68 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 530.

69 Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, s. 103.

70 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, IV, 312. Ayrıca yönetimin Kureyşlilikle ilgili hadislerin ilk halife seçimi sırasında gündeme geldiğine dair rivayetler için bk. Taberî, *Tarih*, III, 203; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 70.

71 Cevdet Paşa, *Kıssası Enbiyâ*, I, 282.

72 Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, s. 108.

73 Baybars, Abbâsilerden Halife Zahir'in oğlu olan ve Moğolların Bağdat'ı yağmalaması sırasında canını kur- tararak Dımaşka gitmiş bulunan Ahmed'i Kahire'ye getirerek halifeliğini ilan etmiş ve ona bey'at etmiştir. (9 Receb 659/ 9 Haziran 1261). Bk. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere*, 283; Yıldız, "Abbâsiler", *DİA*, I, 38.

mıştır. Kureyş'in yerini Arap olmayan unsurların alması, onların, imâmetin maksadı olan ahkâmın tatbiki, ümmetin birliği ve bunları temin edecek olan hilâfetin bekası ve güvenliğini sağlama gücüne sahip olmalarıyla olmuştur. İbn Haldûn'a göre "kudreti olmayanın ne hal etme ne de akdetme imkânı yoktur." İmâmet akdi kurabilme ya da mevcut akdi hal edebilme kudreti de ancak asabiyyete sahip olma mümkün olduğu için değişen durum gereği imâmet akdini yapmak Arap olmayan unsurların hakkı olmaktadır.<sup>74</sup> İbn Haldûn, İslâm beldelerinde sözünü etmiş olduğumuz güç dengelerinin değişimine tanıklık etmiş olan fakihlerin, "Başı kuru üzüm tanesi gibi Habeşli bir köle dahi yönetici olsa işitip itaat edin"<sup>75</sup> mealindeki hadisleri dikkate alarak Kureyşlilik şartını nefyettiklerini söyler. Örneğin Bâkillânî (ö. 403/1013) Kureyş kabilesinin nüfuz ve etkinliğinin maruz kaldığı parçalanma ve çöküntüyü ve Arap olmayanların yönetimin çeşitli kademelerini ellerinde buldurmalarını görünce, halifenin Kureyş'ten olma şartını iskat etmiştir.<sup>76</sup>

Abbâsiler döneminde Türklerin ordu içinde önemli kademelere geldikleri yıllarda yaşamış olan Câhiz'in (ö. 255/869) *Menâkıbü cündi'l-hilâfe ve fezâilü'l-etrâk* (Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkleri'in Faziletleri) adlı risalesinde naklettiği bilgiler,<sup>77</sup> Türklerin o dönemde dârü'l-İslâm'ın güvenliğini sağlayan güç ehli olduklarına tanıklık etmektedir. Dikkati calip olan daha önemli bir husus ise Câhiz'in, burada görüşlerini zikrettiğimiz teorisyenlerden de önce Kureyşli olmanın hilâfetin şartlarından olmadığı görüşünü dile getirmiş olmasıdır.<sup>78</sup>

Benzer bir durum Abbâsî devletinin zayıfladığı dönemlere tanıklık etmiş olan Cüveynî'de de görülmektedir. Cüveynî (ö. 478/1085) Kureyşe mensup olmanın hilâfet makamı için dikkate alınması gerektiğini düşünmekle beraber,<sup>79</sup> hilâfet kurumuyla amaçlanan şeylerin hiçbirinin -Müslümanların ve İslâm ahkâmının düzen bulmasının- neseple bir ilişkisinin bulunmadığını ifade eder:<sup>80</sup>

İnsanlar tehlikelerle dolu uçurumlara yuvarlanırken ve memleket içinde perişan bir vaziyette iken, biz imâmet için Kureyş'e mensup birini bekleyemeyiz. Nesebin olmaması kifayetli birinin tayin edilmesine engel değildir. Kureyşli birinin hükümleri geçerli olduğu gibi böyle bir kişinin de hükümleri geçerlidir.<sup>81</sup>

74 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 405.

75 Buhârî, "Ahkâm", 4.

76 İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 369, 370.

77 Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, I, 54, 86.

78 Câhiz, *el-Osmâniyye*, s. 201-202.

79 Cüveynî'ye göre icmâ oluşmuş olmasından dolayı devlet başkanında aranılan şartlar içerisinde sayı da Kureyşlilikle ilgili naslar zan içerdiğinden en azından ihtilâflıdır. Bk. *İrşâd*, s. 427-429.

80 Benzer bir değerlendirmeler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. 244, 245; Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, s. 55.56.

81 Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, s. 415, 416. Benzer bir yaklaşım için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 245.

Hilâfet kurumunun Kureyşli olmayan toplumların himayesinde olduğu Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde yaşamış olan fakih ve kelâmcıların da bu şartı zarureten iskat ettikleri görülmektedir. Hanefî fakihî Sadruş-şerîa (ö. 747/1346) İslâm dünyasının fiilen Kureyşli olmayan sultanlar tarafından idare edildiği gerekçesine dayanarak kendi devirlerinde Kureyşlilik şartının zaruret gereği sakıt olduğunu belirtmektedir.<sup>82</sup> Memlûkler dönemi Hanefî fakihlerinden Necmeddin Tarsûsî ise (ö. 758/1357) *Tuĥfetü't-türk* adlı eserinde tamamen bu konuya özel, “Beyânü sıhhati saltanalî't-Türk” (Türk'ün saltanatının geçerliliği) başlığı altında, devlet başkanında Kureyşli olma şartının bulunmadığına dair görüşlerine yer verir. Kureyşliliği zorunluluk şartı kabul edenlerin görüşlerini şu şekilde tenkit eder:

Bu (şart) ne Türk'te, ne Acem'de bulunmadığından onlara göre Türk'ün saltanatı sahih olur ve onların mezheplerine göre bir Türk'ten kadılık görevi almak da sahih olmaz. Zira sultan olmaya ehil olmayandan nasıl görev kabul edilebilir ki? Bu anlayışın içerdiği fesad aşikârdır.<sup>83</sup>

Tarsûsî bu anlayışın, “*Raiyyenin kendisinden yüz çevertilmesi, ordunun kendisine bey'at etmesinin engellenmesi vs. gibi sultana sayısız sıkıntı verecek*” bir anlayış olduğunu ifade ederek iktidarın bekasını koruyacak gücün çözülmesi ve *menea* niteliğini kaybetmesi sonucunda meydana gelebilecek tehlikelere dikkat çekmektedir.<sup>84</sup> Taşköprizade Ahmed Efendi (ö. 1495-1561) Kureyşlilik üzerine âlimlerin icmâi olduğunu belirttikten sonra bunun soylu bir kabilenin birliği ve dirliği sağlayabilme niteliğiyle gerekçelendirildiğini söylemekte ve imâmeti Kureyş'ten başkası için tecviz etme durumunda kalındığını ifade etmektedir.<sup>85</sup> Müteahhir dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn de Kureyşlilik şartından maksadın iktidarı koruma niteliği olduğuna işaret eder ve bu özelliğin değişkenliğine dikkat çeker.

Hz. Peygamber (s.a.v) hilâfetin Kureyş'e ait olduğunu söylerken Müslümanların birliğini sağlaması, garîb olarak başlayan bu dini koruma ve dünyanın dört bir yanına yayma gibi halifenin görevlerini bihakkın yerine getirebilme gücü olduğu için bunu emretmiştir. Nitekim öyle de olmuştur. Diğer Araplar onlara boyun eğmiş, birçok toplum İslâm şeriatının hükümlerine bağlı kalmışlardır. Kureyşliliğin şart koşulması bu kabilenin o gün için sahip olduğu güç ve izzet/itibar dolayısıyladır. Bu sebeple Kureyş'te var olan kuvvet ve izzet gibi özellikler hangi şahısta olursa Kureyş'ten olmasa da o kişi halife olabilir.<sup>86</sup>

82 Sadruş-şerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 1350, vr. 146.

83 Tarsûsî, *Tuĥfetü't-Türk*, s. 65.

84 Tarsûsî, *Tuĥfetü't-Türk*, s. 65.

85 Süruri, Taşköprizâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmi Görüşleri, s. 411.

86 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, II, 281.

Hilâfetin Abbâsîlerden Osmanlı'ya intikal ettiği dönemde yaşamış, I. Selim ve Kanûnî dönemlerinde vezir ve veziriazamlık yapmış bir devlet adamı olmasının yanı sıra bir ilim adamı olan Lütü Paşa (ö. 1564) *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme* adını verdiği eserinde Osmanlı hilâfetinin meşruiyetini, Kureyşlilik meselesi bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre:

İmamdan maksat dini ikame etmesi ve İslâm ülkesini adaletle idare etmesidir. Bir de "İmâmet Kureyş'tendir" denilmiştir. Hâlbuki imâmet, herhangi bir kimsenin umumi riyâset sıfatıyla, şer'î kanunları nebevî ölçülere göre uygulamada Allah'ın Rasulü'ne (s.a.v) niyâbet/vekâlet etmekten ibarettir. Hilâfetten maksat iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamaktır. Bu itibarla iyiliği emredebilme, kötülüğü yasaklayabilme, güç-kudretine ve umumi riyâset şartlarına sahip olan kimse imam, halife, vali ve emir unvanlarını hak eden bir sultandır.<sup>87</sup>

Lütü Paşa, Hanefî mezhebinin özellikle nevâzil ve fetâvâ literatürüne atıfta bulunarak kişinin imam olabilmesinin, kendisine bey'at edilmesi veya hükümünün geçerli olması olmak üzere iki yolunun olduğunu ifade eder. Söz konusu kaynaklarda âlimlerin bu iki şartın dışında "*halife Kureyş'ten veya Haşimoğullarından olur ya da Abbasoğullarından veya bir başka birisinden izinli olması gerekir*" gibi herhangi bir hüküm vermemiş olduklarını belirterek Kureyşlilik şartını tamamen nefyetmektedir.<sup>88</sup> Ona göre en büyük imam "*el-imâmü'l-a'zam*" Rum, Arap, Hicaz, Umman, Yemen, Irak, Diyârbekir, Mağrip gibi İslâm beldelerinin büyük bir kısmının idaresi altında bulunduğu, ihtilafların kararlarıyla çözüme kavuşturulduğu, dini ikame etme ve İslâm beldelerini koruma gibi şartları haiz kimsedir. Kimin halife olması gerektiği hususunda "*asil itibar edilmesi gereken şartlar*" bunlardır ve bunlar sadece Sultan Süleyman Han'da bulunduğu için ümmetin meşru halifesi odur.<sup>89</sup> Lütü Paşa bunu şu şekilde açıklamaktadır:

Sultan Süleyman vekilleri ve emirleri ile birlikte şeriatın koruyucusudur. Zamanın âlimleri, Arap, Türk, Kürt ve Acem sultanları onun hizmetindedir. İslâm beldelerinin büyük bir kısmı onun yönetimi altındadır. Bu sebeple dinin ikamesi hususunda Rasûlullah'ın (s.a.v) yerine geçen manasındaki imam tarifi ona uygun düşmektedir. Dolayısıyla bütün milletlerin ona ittiba etmesi vâciptir. Ona tabi olmanın vâcip olmasının delili nedir diye bir soru sorulacak olursa cevaben derim ki; eğer ona ve onun vasıflarında birine tabi olunmaz ise dünya ve ahiret işleri düzen bulmaz.<sup>90</sup>

87 Lütü Paşa, *Halâsü'l-ümme*, s. 5.

88 Lütü Paşa, *Halâsü'l-ümme*, s. 7-8. Lütü Paşa bu eserden altı yıl önce yazdığı "Zübdetü'l-mesâil" adlı kitabında Kureyşlilik şartını halifede aranılan şartlardan birisi olarak zikretmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Lütü Paşa konuyla ilgili görüşünü sonradan değiştirmiştir. Ayrıntılar için bk. Köksal, "Bir İslâm Âlimi Olarak Lütü Paşa", s. 45.

89 Lütü Paşa, *Halâsü'l-ümme*, s. 28.

90 Lütü Paşa, *Halâsü'l-ümme*, s. 28.

Lütfi Paşa din ve ahiret işlerinin Osmanlıların dışında kimse ile düzene girmeyeceğini belirttiikten sonra yaşadığı dönemin sosyo-pskolojisi üzerinde yaptığı önemli bir tespitle bunu şu şekilde gerekçelendirmektedir: “Çünkü insanlar Osmanlının dışından hiç kimse için birbirleri ile dayanışma içine girmez. Osmanlıların dini ikame etmek, adaletle hükmetmek ve cihad etmekte herkesin kabul ettiği konumları vardır.”<sup>91</sup> Bu ifadeler ilk halife seçiminde Hz. Ebû Bekir’in gündeme getirdiği “Araplar Kureyş’ten başkasına tabi olmazlar”<sup>92</sup> şeklindeki tespitiyle benzerlik taşımaktadır. Lütfi Paşa için ilk halife seçiminde Kureyşliliğin muteber bir şart olarak görülmesinin nedeni, Arapların ancak Kureyş gibi güçlü nüfuza sahip bir yöneticiye tabi olması ise bu durum şimdi Osmanlı sultanları için geçerlidir.<sup>93</sup> Bundan dolayı ümmetin meşru halifeleri onlardır. Sonuç itibarıyla Lütfi Paşa’ya göre hilâfetin meşruiyeti hususunda asıl itibar edilmesi gereken şartlar İslâm beldelerinde hükmünün geçerli olması ve üzerinde yaşayan insanlarıyla birlikte bu beldelerin güvenliğini sağlıyor olmasıdır. Kuşkusuz onun döneminde ve devam eden asırlarda bu şartlara sahip olan Osmanlı sultanlarıydı.

Osmanlı son dönemi âlimlerinden Abdülatif Harpûtî de Kureyşli olanların hilâfetin görevlerini yerine getirme hususunda aciz kalmaları fakat Osmanlının İslâm beldelerinde yaşayan çok sayıda Müslümanın bey’atını alarak şevketinin artmış olması sebebiyle bunu bir meşruiyet problemi olarak görmemektedir:

İmâm-ı Müsliminin Kureyşî olması şartı Abbâsilerden sonra umûr-i âimme-i İslâmiyeyi deruhte eden selâtin-i Osmâniyyenin imâmetlerinin ve emr-i hilâfetlerinin sıhhatini işkal ederse de hilâfet hakikatte, Allah Teâlâdan bir hilâfet olması, yed-i kudret-i ilâhîye beraberlerinde olan cemaatin bey’atıyla münâkid bulunması ve selâtin-i Osmâniyyenin de imâmet ve hilâfetleri İslâm’daki fütûhât-ı azimeleriyle müsliminden lâ-yu’add ve lâ-yuhsâ cemâ’âtin bey’atleriyle tahakkuk etmesi ve mezkûr olan imâmet ve hilâfet ve şevketleriyle de muâsırları bulunan bütün Kureyşilerin emr-i hilâfette aczleri, ‘ademi kifayetleri, ‘ademi iktidarlarının zâhir olması selâtin-i Osmâniyyenin imâmet ve hilâfetlerinin sıhhatle in’ikadları hakkında hiçbir işkal bırakmaz.<sup>94</sup>

Son Osmanlı ulemâsından İskilipli M. Âtîf Beyânî’l-hak mecmuasında, “Hilâfette Neseb-i Kureyşinin Şart Kılınmasında Hükümet ve Keyfiyeti Sükûtu” başlığıyla yayınlanan makalesine şu şekilde bir takdim ile başlar: “Hilâfetin mak-sadı aslı olan tenfîz-i ahkâm-ı şeriat ve tanzimi masalihi ümmet kuvvet ve iktida-

91 Lütfi Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 28.

92 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, IV, 312.

93 Lütfi Paşa, *Halâsü’l-ümme*, s. 8.

94 Abdülatif Harpûtî, *Tenkihü’l-keâm*, s. 367.



*ra mütevakkıf olduğundan şerait-i hilâfetin asıl ve akdemi kuvvet ve kudrettir.*<sup>95</sup> Kureyşlilik şartının İbn Haldun'un değerlendirmesine benzer biçimde tamamıyla nüfuz meselesi ve konjonktürel bir durum olduğunu ifade eden İskilipli Âtîf, Abbâsîlerin ahkâmı uygulama ve ümmetin maslahatlarını gözetme ve koruma gibi hilâfetin aslı görevlerini yerine getirmek için lazım olan güç ve kuvvetten yoksun kalmış olmaları ve bu kudretin Osmanlı'da olması sebebiyle Osmanlı sultanlarının ümmetin meşru halifeleri olduğu görüşündedir.<sup>96</sup>

## SONUÇ

Abbâsî halifesinin Büveyhîlerin esaretinden Tuğrul Bey'in sayesinde kurtulduğu 1055'ten, hilâfet merkezinin Moğollar tarafından istilâ edildiği 1258'e kadar yaşanan sıkıntılı süreçler, özellikle hilâfetin Osmanlılara intikal ettiği 1517'yi takip eden yıllar meşruiyet tartışmalarında bir kırılma noktasını oluşturmuştur. Çünkü 1055'ten itibaren hilâfet fiilen Kureyşli olmayan toplulukların ya himayesinde ya da uhdesinde varlığını sürdürebilmiştir. Dolayısıyla siyasi-fıkhi hükümleri havi eserlerin konu edindiği teorik birtakım şartları içeren meşruiyet anlayışı artık yerini Mekke-Medine'nin, hac yolunun, kutsal mekanların ve genel olarak İslâm beldeleri ve buralarda yaşayan toplulukların güvenliğini sağlama gibi güvenlik öncelikli bir meşruiyet anlayışına bırakmıştır. Kureyşlilik tartışmalarının bu bağlamda değerlendirilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

İktidarı sadece Kureyş'in hakkı olarak gören fakihler, Büveyhîler'in, adını hutbelerden kaldırdıklarında Abbâsî halifesinin itibarını iade eden Selçuklu dönemine, Haçlı ve Moğol istilaları gibi İslâm toplumunun tarihte karşı karşıya kaldığı iki büyük meydan okumayı defetmiş olan Memlük ve Osmanlı dönemine tanıklık etmiş olsalardı yine de hilâfetin Kureyşe ait olması gerektiğinde ısrarcı olurlar mıydı? Çağdaş tarihçilerden İmaduddin Halil'in deyişiyle, "*tarihin çağ-*

95 İskilipli, "Hilâfetde Neseb-i Kureyşinin Şart Kılınmasında Hükümet ve Keyfiyet Sükûtu", *Beyanülhak*, VI, 2556.

96 İskilipli, "Hilâfetde Neseb-i Kureyşinin Şart Kılınmasında Hükümet ve Keyfiyet Sükûtu", *Beyanülhak*, VI, 2556, 2557. Kureyşlilik meselesi Osmanlı hilafetinin meşruiyeti bağlamında incelenen bir konu olmakla birlikte 19. Yüzyıldan itibaren özellikle İngilizlerin de ilgi duyduğu bir mesele olmuştur. Osmanlı Devleti'ni parçalamak, devletin tebası durumunda olan farklı etnik kimliklere mensup milletleri bilhassa Arapları Osmanlıdan koparmak ve halifeye bağlılıklarını ortadan kaldırmak için Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tartışma konusu yapmışlardır. Kureyşli olmadıkları gerekçesi ile Osmanlı sultanlarının bütün Müslümanların meşru halifesi olmadığı iddiasını gündeme getirmişlerdir. Bu makalede konu fıkhi açıdan değerlendirildiğinden siyasi-tarihi yönden incelenmeyecektir. Konunun siyasi tarih açısından detaylı bir incelemesi için bk. Özcan Azmi, İngiltere'de Hilafet Tartışmaları, 1873-1909, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, 1998, 49-71.

*rısına icâbet eden genç ve dinamik bir aktör olarak ortaya çıkan*<sup>97</sup> Memlükler ve Osmanlılar var olma ve yok olma tehdidi karşısında Müslümanların ve beldelerinin güvenliğini sağlamak ve ahkâm-ı şer'iyeyi tatbik etmek üzere tarih sahnesine çıkmış olan aktörlerdir. Bu aktörler İslâm hukukçularının, bir dârın dârü'l-İslâm olabilmesi için gerekli gördükleri güvenliği sağlayıcı güçlerdir. Dârü'l-İslâm için gerekli görülen şer'î ahkâmın tatbiki ancak bir iktidarla mümkün olabilmektedir. Bir iktidarın uygulamalarının bağlayıcı olabilmesi ve egemen olduğu topraklarda kendisini bu yetkisinden de-facto yoksun bırakmak isteyen iç veya dış meydan okumalar karşısında bekasını koruması ancak sosyal ve fiziksel güçle mümkün olabilmektedir. Kureyşlilik belirli bir dönem iktidara, ihtiyaç duyduğu bu gücü tedarik etmiş, bu özelliğini kaybettiğinde de halifede aranan şartlardan birisi olma özelliğini kaybetmiştir.

İbn Haldûn'un asabiyet teorisini tam da bu bağlamda dinamik ve değişkenliği olan bir süreç olarak görmek gerekir. Onun mülk ve ümrana vücut veren olgu olarak asabiyet dediği şey sosyo-kültürel ve politik değişkenlere göre toplumdan topluma zamandan zamana farklılık gösterebilir. Esasında İbn Haldûn asabiyeti sadece kan bağı ile oluşan bir olgu olarak da ele almamıştır. Ona göre 'velâyet' ve 'ittifak' da asabiyeti doğuran sebeplerdendir. Bâdiyede yaşayanlar şehir hayatına taşındıklarında asabiyetleri dışında farklı asabiyetlerle kaynaşma sonucunda, ibtidaen kan bağı ile şekillenen koruma ve yardımlaşma refleksi, yerini diğerleri ile yazılı olmayan ortak bir sözleşmeye bırakabilir. Bundan dolayı asabiyeti vehmî (varsayımsal) bir olgu olarak değerlendiren İbn Haldûn'un 'hîlf' şeklinde tanımladığı sözleşmeye dayalı 'iltihâm' da (birliktelik) asabiyetin oluşmasına sebep olabilir.<sup>98</sup> Bu sebeple asabiyeti toplumların sosyo-kültürel durumuna göre değişkenlik arz edebilecek dinamik bir olgu olarak değerlendirmek ve sosyo-politik sistemleri anlamaya çalışırken, dönemlerin değişmesiyle birlikte toplumların tabiatının da değişebileceğini göz önünde bulundurmak gerekir.<sup>99</sup> Asabiyeti kolektif aksiyom olarak tanımlayan ve onu toplumun yapısını karan harca benzeten Ümit Hassan'a göre bu aksiyom statik değil değişkendir, sosyal ilişkileri etkilerken aynı zamanda etkilenir. Buna bağlı olarak siyasal gelişmeler için katalizörlük işlevi görür.<sup>100</sup> Dolayısıyla katalizörlük işlevi-

97 İmadüddin Halil, *İslâm Tarihine Giriş*, s. 96.

98 İbn Haldun teorisini temellendirirken Hz. Peygamber'in (s.a.v) "*Neseplerinizi, sizi birbirinize bağlayacak derecede öğrenin*" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 456) sözüne atıfta bulunarak asabiyetten hedeflenen şeyin "*birliktelik/bağlılık*" olduğunu söyler ve bir toplumun fertlerinin kan bağının (nesepe asabiyeti) dışında birbirlerine bağlı hareket etmelerini sağlayacak her türlü unsuru asabiyet (sebepe asabiyeti) olarak değerlendirir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 256.

99 Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, s. 215, 247, 248.

100 Kayapınar, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", s. 85.

ni yitirdiği zamanlarda Kureyş ya da herhangi bir asabiyetin iktidar için zorunluluk olarak değerlendirilmemesi gerektiği anlaşılmış olacaktır.

Bütün bu değerlendirmelerden hilâfetin Kureyşe hâs olmadığı, Allah'ın kitabı ve Rasulü'nün sünnetine uygun yönettiği sürece hangi ırk, aşiret ve boydan olursa olsun kişinin devlet başkanı olabileceği anlaşılmaktadır. Buna göre İslam bilginlerinin halifede aranılan şartlardan birisi olarak kabul ettikleri Kureyşlilik şartı, in'ikad şartı değil efdaliyet şartıdır. Aynı zamanda bu şart, iktidarın, içinden çıktığı toplumda mevcut olan sosyo-politik güç dengelerine dayandığına, bu dengelerin değişmesiyle birlikte iktidarın da değişebileceğine işaret etmektedir.<sup>101</sup>

Hiz. Peygamber'den (s.a.v.) vârid olduğu sabit olmuş olan Kureyşlilik ile ilgili rivayetler "*İ'mâlûd-delîl evlâ min ihmâlihâ*-Delili işletmek onu ihmal etmekten evladır"<sup>102</sup> kaidesi gereğince ihmal edilmeksizin cem edilerek telif edilebilir. Böylece söz konusu rivayetlerin belirli bir kavme değil iktidarın velayet görevini yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu güç ve nüfuza işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Kureyşliliği in'ikad şartı olarak gören muhaddis ve fakihler dahi ilgili hadislerin şerhleri sadedinde Kureyşin nüfuz ve etkin gücüne işaret etmişlerdir.

Hiz. Peygamber (s.a.v) henüz vefat etmeden, egemenlik alanı Arap Yarımadasını içine alacak şekilde genişleyen İslam devleti, bir site devletinin güvenliğini sağlayan Evs-Hazrec'in sunduğundan daha geniş bir güvenlik şemsiyesine, tüm yarımada da etkin olabilecek nüfuza sahip bir güce ihtiyaç duymuştur. İlk halife seçimi sırasında Arap Yarımadasında mevcut olan güç dengelerinin derin ve gerçekçi bir tahlili sonucu olarak Hiz. Ebû Bekir'in gündeme getirdiği "*Araplar Kureyş'ten başkasına tabi olmazlar*"<sup>103</sup> sözünün sahâbe arasındaki tartışmayı nihayete erdirmesi, genişleyen egemenlik alanına paralel iktidarın tüm yarımada ölçeğinde etki alanı geniş bir güce dayanmasının zorunluluk olduğunun herkesçe anlaşılmış olduğunu göstermektedir. İlk halife seçiminden sonra diğer halifelerin hiçbirinin seçim süreçlerinde Kureyşlilik meselesinin gündeme dahi gelmemiş olması da bunu desteklemektedir. Bütün bu süreçlerde sahâbe ne kavmiyet ne de iktidar davası gütmemiştir. İlk halife seçimi sırasında taraflardan her birinin diğerine bir defa olsun "Medineliler" veya "Mekkeliler" şeklinde yurtlarına ya da "Evs-liler", "Hazreçliler" ve "Kureyşliler" şeklinde kabilelerine vurgu yapacak şekilde hitap etmemiş olmaları kavmiyetçilik refleksleri ile hareket etmediklerini gösterir.

101 İslam siyasi tarihinde değişen güç dengelerinin serencamı hakkında detaylı değerlendirme için bk. Şen, Abdurrahim, "İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet", Klasik Yayınları, İstanbul, 2020." s. 103-111.

102 Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâvi*, II, 402.

103 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, IV, 312.

Bu görüşmelerde bir taraf diğerine yurtlarını açıp İslam'ı himaye ederek uygulama imkanı sunmaları ve düşmanlık edenlere karşı Rasûle nusret vermeleri gibi tamamen dini yönden faziletlerini öne çıkararak bir adlandırma ile “Ey Ensar” şeklinde hitap ederken, Ensar da diğer tarafı İslam davasını o zorlu ilk günlerinde Peygamberle birlikte omuzlamış, cefasına katlanmış hatta bu uğurda yurtlarını terk etmek durumunda kalmış olmaları gibi faziletlerini öne çıkararak bir adlandırma ile “Ey Muhacirler” şeklinde hitap etmişlerdir. Hatta Üseyd b. Hudayr ve Uveyym b. Sâide gibi Evs kabilesinin; Beşir b. Sa'd ve Ma'n b. Adiy gibi Hazreç kabilesinin ileri gelenlerinin dahi desteğinin Muhâcirlerden yana olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kendi kabileleri dururken devlet başkanlığı görevine Muhacirleri ehil görmeleri sahâbenin kavmiyetçilik refleksleri ile hareket etmediklerini ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis ala elsineti'n-nâs* (nşr. Hüsamüddin el-Kudsî), I-II, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnâvût-Adil Mürşid), I-XXXXV, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1995.
- Akyüz, Vecdi, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi: Emevîlerin kuruluş devrinde İslâm Kamu Hukuku*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.
- Aliyyu'l-Kârî, Ali bin Muhammed bin Sultan el-Herevî, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker, fi'mustalahâti ehli'l-hadis* (thk. Abdülfettah Ebu'l-Ğudde), Dâru'l-Erkam, Beyrut ts.
- Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2004.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kâhir et-Temîmî, *Usûlü'd-Din*, Matbaatü'd-devle, İstanbul 1928.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Dâiratü'l-me'arifin-nizâmiyye fi'l-Hind, Haydarabat 1344.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsned* (thk. Mahfuz er-Rahman Zeynullah v.dğr.), I-XVIII, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hüküm, Medine 1988-2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiü's-sahîh*, Dâru tavki'n-necât, Beyrut 1422.
- Câhiz, Ebû Osman. *Resâilü'l-Câhiz* I-IV (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Mektebetü'l-hancı, Kahire 1964.
- \_\_\_\_\_, *el-Osmâniyye* (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Dâru'l-cil, Beyrut 1991.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-V (thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî), Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabi, Beyrut 1996.
- Cevdet Paşa, *Kıyası Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Giyâsi = Giyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem* (thk. Abdülazim ed-Dib), Dâru'l-minhâc, Beyrut 2014.

- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd* (thk. Muhammed Yûsuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdülhamid), Mektebetü'l-hanci, Mısır 1950.
- Ebû Davud et-Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. el-Carud el-Fârisî, *Müsnedü Ebi Davud et-Tayâlisî*, I-IV (thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki), Dâru'l-Hicre, Mısır 1999.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dimeşk 1984.
- ed-Demîcî, Süleyman, *el-Îmâmetü'l-uzmâ*, Dâru tayyibe, Riyad ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaife ve'l-mevzua ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme*, I-XIV, Dâru'l-Ma'ârif, Riyad 1992.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, (tsh. Muhammed Hâmid el-Fîki), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I-II, (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Dâru'l-Ma'fire, Beyrut ts.
- Eş'ari, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilaâfü'l-musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1990.
- Gazzâlî, Muhammed Ebû Hamid, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, Dâru'l-kütübî's-sekâfiyye, Kuveyt ts.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu usûli'l-fikh*, Mektebetü'd-da'vetü, ts.
- Hâlidî, Mahmûd, *el-İslâm ve usulü'l-hükm*, Âlemü'l-kütübî'l-hadis, İrbid 2005.
- Halil, İmadüddin, *İslâm Tarihine Giriş* (çev. Abdurrahim Şen), Mana Yayınları, İstanbul 2011.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkihü'l-kelâm fi 'akâ'idi ehli'l-İslâm*, Necm-i İstikbal Matbaası, Dersaadet 1330.
- Hassan, Ümit. *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- Hatiboğlu, M. Said, *Hilâfetin Kureyşliliği*, OTTO Yayınları, Ankara 2012.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, I-X (thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş), Dâru'l-fikr, Beyrut 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr 'aled-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr* I-VIII (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Riyad 2003.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef*, I-XXVI (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslamiyye, Cidde 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, I-XIII (thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz-Muhammed Fuâd Abdülbâki-Muhibbüddin el-Hatîb), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1379.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, I-II (thk. Abdullah Muhammed Derviş), Dâru Ya'rûb, Dimeşk 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Faslü fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I-IV (thk. Muhammed İbrâhim Nasir-Abdurrahman Umeyre), Dâru'l-cil, Byy. 1996.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-müsâyere*, Matbaatü'l-kübrâ'l-emiriyye, Mısır 1317.
- İbn Hibbân, Ahmed Ebû Hâtem et-Temîmî, *Sahih*, I-XVIII (thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esed), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984.
- İbn Hişâm, İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûbel-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-IV (thk. Mutafa es-Segâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şibli), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, I-II (thk. Şuayb el-Arnaut-İbrahim Bâcis), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1422/2001.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-keâm*, Âlemü'l-kütüb Beyrut, ts.
- İskilipli, M. Âtîf, "Hilâfette Neseb-i Kureyşinin Şart Kılınmasında Hükümet ve Keyfiyet Sükûtu", *Beyanülhak*, 143, (1327), VI, 2556.
- Kapar, Mehmet Ali, *İslâm'ın İlk Döneminde Beyât ve Seçim Sistemi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Me'sûd b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiü's-sanâi fî tertibiş-şerâi'*, I-V, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1986.
- Kayapınar, Akif, "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı, Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 15, (2006), 83-114.
- Köksal, Asım Cüneyd, "Bir İslâm Âlimi Olarak Lütü Paşa", *Osmanlı Araştırmaları*, The Journal of Ottoman Studies, L (2017), 29-72.
- Lütü Paşa, Abdülmuin Abdülhay, "Halâsü'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-e'imme", (Yüksek lisans tezi-thk. Muharrem) Rahja, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2003.
- Mahmud, Seyyid, "Hilâfet ve İngiltere", (çev. Azmi Özcan, haz. İsmail Kara), *Hilâfet Risaleleri*, I-V, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, (thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî), Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, Kuveyt 1989.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fuşûlü'l-bedâi' fî usûli ş-şerâyi'*, I-II (thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2006.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'arifin b. Nüriddîn Ali, *Feyzü'l-kadîr şerhi'l-Câmiü's-sagir*, I-VI Mektebetü't-ticâriyetil-kübrâ, Mısır 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri Nişâbüri, *Sahihi Müslim*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru'l-hadis, Kahire 1991.
- Nebhânî, Takiyüddin, *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, I-III, Dâru'l-ümme, Beyrut 2003.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ* I-X, (thk. Hasan Abdu'l-Münim Şelbi), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ, *el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1969.
- Azmi Özcan, İngiltere'de Hilafet Tartışmaları, 1873-1909, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 1998, 49-71.
- Özen, Şükrü, "Matüridi ve Siyaset, Hilâfetin Kureyşiliği Meselesi", -Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009 -İstanbul: İFAV, (2012), 524-548.

- Rayyis, M Ziyâeddin, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Dârü't-türâs, Kahire 1972.
- Sadruş-şerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *Ta'dilü'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 1350.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *Câmiu'l-ehâdis*, Dâru'l-fikir, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, *Târihu'l-Hulefâ*, Mektebetü'l-Eser, İstanbul, ts.
- Süruri, Ahmet, "Taşköprizâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmi Görüşleri", (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2011.
- Şen, Abdurrahim, *Hulefâ-i Râşidin Örneğiğinde: İslâmîda Devlet Başkanı Seçimi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, "İslam Hukuk Düşüncesinde "İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet", Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.1
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Muçemü'l-evsat*, I-X (thk. Tarık b. İvadu'd-Dîn Muhammed-Abdu'l-Muhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Dâru'l-Harameyn, Mısır 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, I-X, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru'l-maârif, Mısır, ts.
- Tarsûsî, Necmüddîn, *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*, (thk. Rıdvan es-Seyyid), Dâru't-talîa, Beyrut 1992.
- Teftâzânî, Sadüddîn, *Şerhu'l-Makâsîd fî ilmi'l-Kelâm*, 5 cilt. thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed bin İsa bin Sevre bin Musa bin Dahhak es-Sulemî, *Sünen*, I-V (thk. İbrahim Atva İvad v.dğr.), Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire 1975.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsiler", *DİA*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1988.





# HIRSIZLIK ÂYETİNDE 'EL KESME'NİN 'GÜÇ KESME VE ENGELLEME' ŞEKLİNDEKİ MODERN YORUMUNUN ANALİZİ

Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ\*

**Özet:** Mâide sûresinde hırsızlığın cezasını bildiren âyet asırlarca bütün âlimler tarafından, hakiki anlamı olan "ellerini kesin" şeklinde anlaşılmış olmasına rağmen günümüzde onun "insanları refah içinde yaşatmak suretiyle hırsızlık yapma güçlerini kesin, hırsızlık yapmalarını önleyin" anlamında mecâz olduğu iddiasında bulunanlar olmuştur. Bu çalışmada evvela sözkonusu âyetteki kelimelerin sözlük anlamları arasında böyle bir anlamın bulunma ihtimali, bulunduğu varsayılsa bile âyetteki ifadenin iddia edilen anlamda olma ihtimali üzerinde durulmuştur. Âyetin sözkonusu yorumunun ne denli isabetli olduğunu tespit için anlamı belirlemede önemli role sahip olan hırsızlık âyetlerindeki kârinelere başvurulmuş; iddia ayrıca "Sözde asl olan hakikattir"; "Mecazda kıyas geçersizdir" gibi temel dil ve fıkıh usulü kuralları ışığında incelenmiştir. Ayrıca sünnetteki verilere, Hz. Peygamber döneminden bu yana asırlar boyunca süregelen uygulamaya ve âlimlerin icmasına değinilmiştir. Nihayet, yorum sahiplerinin aklı argümanlardan ve mantık yürütme-lerden ibaret gerekçeleri değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

*Anahtar Kelimeler:* Ceza Hukuku, Hırsızlık, El Kesme Cezası, Naslar, Yorum.

مناقشة التأويل الحدائلي لقطع اليد في آية السرقة بأنها مجازية بمعنى منع الناس عن السرقة بجعلهم أغنياء الخلاصة: وبالرغم من فهم جميع العلماء عبر القرون «قطع اليد» في آيات السرقة في سورة المائدة بأنها «قطع اليد» حقيقة، ففي العصر الحاضر من قال بأنها مجازية والمعنى «اجعلوا الناس أغنياء فتمنعوهم من السرقة». ففي هذا المقال بحث أولاً في كتب المعاجم عن معاني كلمات القطع واليد، وعن المعنى عند استعمالهما معاً. ثم بحث على فرضية صحة هذا الزعم مدى احتمال كون الكلمات في الآية استعملت بالمعنى المجازي المذكور. وقد استعین في ذلك بقرائن كثيرة في آيات السرقة. كما نوقشت المسألة في ضوء بعض القواعد اللغوية والأصولية مثل قاعدة «الأصل في الكلام الحقيقة» وقاعدة «لا يجوز القياس في المجاز». وبالإضافة إلى ذلك، تم البحث عن السنة النبوية والتطبيق عبر القرون منذ عهد النبي. وأخيراً، تمت مناقشة أدلة أصحاب هذا الرأي التي ليست أدلة شرعية من القرآن والسنة النبوية، وإنما هي أفكار شخصية لأصحاب هذا الرأي. الكلمات المفتاحية: القانون الجنائي، السرقة، عقوبة قطع اليد، النصوص، التأويل.

## I. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim kendine has edebi üslûbu bulunan özgün bir kitaptır. Kendisini insanlara hakikâti ve doğru yolu gösterici<sup>1</sup>, gerçekleri hatırlatıcı<sup>2</sup>, müttakilere rehber<sup>3</sup> olarak tanımlayan Kur'an, insanların anlaması için hakikatleri türlü bi-

\* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr

1 Sebe 34/6.

2 Sâd 38/1.

3 Bakara 2/2.

çimlerde açıkladığını ifade etmiştir.<sup>4</sup> Kur'an anlatımlarında hakikat yanında mecaz ve istiare gibi edebi üsluplara da başvurmuştur.

Ana konuları inanç, ahlâk, ibâdet ve hukuk olan Kur'an bunlardan ibâdet ve hukuk alanlarında dahi salt bilgi veren düz bir metin, bir ilmihal kitabı veya maddeler halindeki kanun kitabı gibi değildir. Bu üslubu ona bıkmadan okunmasını, insanların düşüncelerine etki etme ve yüreklerine, ruhlarına nüfûz etmesini sağlamıştır. Ona anlam zenginliği sağlayan bu üslup farklı şekillerde tefsir edilmesine, ancak cahil veya kötü niyetliler tarafından kabul edilemez derecede şaz yorumlar yapılmasına da yol açmıştır. Bundan, ifade ettiği hükmün iptaline yol açan mecâzî yorumların yapıldığı ahkam âyetleri de nasibini almıştır.

Oysa âyetleri asırlarca anlaşıldan farklı yoruma giderken temkinli olmak, uzun araştırmalar yapıp üzerinde iyice düşünmek, geçmişte herkesçe verilen anlamı önemseyip göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak günümüzde Modernizmin etkisiyle Kur'an'ı çağa uydurma ve çağın mantığına göre yorumlama gayretiyle bazı âyetlere, lafızlarının kabul etmeyeceği ve bağlamlarıyla uyuşmayan şaz yorumlar yapılabildiği görülmektedir. Bu tür yorumlara konu olan âyetlerden biri de Mâide sûresindeki hırsızlık âyetidir.

Adnan Koşum 2001 yılında "İslam Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar" isimli makalesinde âyetin çeşitli modern yorumlarını genel olarak ele alıp bunlara cevaplar vermiştir.<sup>5</sup> Ancak o tarihten sonra âyete, benzer daha başka mecâzî yorumlar getiren ve farklı gerekçeler üretenler olmuştur. İşte makalemizde bu dönemde ortaya atılan ve tartışma konusu olan en yaygın yorumlardan bizzat biri delil ve gerekçeleriyle ele alınacak, görüş ve gerekçeler özellikle "anlam bilimi", "söz-anlam ilişkisi" ve "nassı doğru anlama" bağlamlarında irdele-nip tartışılacak, yorumun ne derece isabetli ve kabul edilebilir olduğu ortaya konulmaya çalışacaktır. Bu yönüyle çalışmamız Adnan Koşumu'unkinden tamamen farklı bir çalışmadır.

Makalede her ne kadar belli bir yorum ele alınsa da özellikle mecâz iddiasına yönelik değerlendirmelerimiz âyet hakkındaki her türlü mecâzî yorum için geçerli olacak niteliktedir.

4 En'am 6/65.

5 Bkz. *Diyanet İlmî Dergi* (37/3) 2001, 85-116.

## II. KUR'AN'DA HIRSIZLIK, HIRSIZLIK ÂYETİNİN TEFSİRCİLERCE ANLAMI VE HIRSIZLIĞIN FIKIHÇILARCA TARİFİ

Arapça'da "hırsızlık" anlamına gelen serika kelimesi (سرق) farklı türevleriyle Kur'an-ı Kerim'de dört yerde yedi defa geçmektedir. Bunlardan "iftial" veznindeki "istereka" fiili "sem" ile birlikte "kulak hırsızlığı yaptı" (استرق السمع) anlamında kullanılmıştır. Bundan kasıt "cinlerin göğün sırlarından bazı haberlere ulaşmak için kulak hırsızlığı yapmaları"dır.<sup>6</sup> Mal çalma anlamında ise üç yerde kullanılmaktadır. Yusuf'un (a.s.) Mısır Maliye Bakanı iken ağabeyleriyle birlikte gelen özkardeşini alıkoymak için başvurduğu hırsızlık ithamı kıssasında geçmekte olup kelime burada dört defa kullanılmıştır. Hz. Peygamber'e, kendisine biat için gelen kadınlardan biat alması emredilen ayette biat konusu büyük günahlar arasında hırsızlık da zikredilmiş olup âyet bir bakıma hırsızlığın da uhrevî hükmünün beyanıdır.<sup>7</sup>

Dünyevi müeyyideyi konu edinen tek âyet ise Mâide sûresi 38. ayettir. Ancak sonraki iki âyet de onu tamamlayıcı mahiyettedir. 38. ayette hırsızlığın dünyevî hükmü ve bu hükmün hikmeti beyan edilmiş, 39. ayette Allah'ın hırsızlıktan sonra tevbe edeni affedeceği ifade edilmiş, 40. ayette de tüm kainatın güç ve kudret sahibi Allah'ın mülkü olup azap veya bağışlama hususunda mülkünde dilediği gibi tasarruf hakkının bulunduğu ifade edilerek adeta hırsızın dünya ve âhiretteki hükmünün Allah'a yetkinde olduğuna işaret edilmiştir. (Makalede de "hırsızlık âyeti" ile sûrenin 38. ayeti, "hırsızlık âyetleri" ile 38-40. ayetleri kastedilecektir.)

Klasik tefsir kitaplarının genelindeki açıklamalara dayanarak âyetlerin anlamını şöyle verebiliriz: "Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının, hırsızlıkları ikrar veya şahitlik gibi yollarla ispat edilirse, işlemiş oldukları (suçun) karşılığı (=cezaen) ve Allah'tan "ibretlik-gözdağı mahiyetinde cezalandırma olarak" (nekalen) ellerini kesin. Şüphesiz Allah çok güçlüdür, çok hikmetlidir. Kim de zulmünden, yani hırsızlık yaptıktan sonra tevbe eder ve kendisini düzeltirse Allah onu affeder ve âhirette kendisine azap etmez. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir. Bilmiyor musunuz ki göklerin ve yerin mülkiyeti Allah'a aittir; -hırsızlığa belirlediği cezada olduğu gibi- dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar. Allah herşeye kadirdir". Müfessirlere göre buradaki emrin muhatabı yöneticilerdir. Çünkü bu tür hükümleri uygulama onların görev sorumluluğudur.<sup>8</sup>

6 Hicr 15/18.

7 Mümttehine 71/12.

8 Örneğin bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 631; Ebû Suûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm*, III, 34-36; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI, 189-192.

Tefsirlerde âyetin modern yorumlardan birine benzeyen bir tefsir ve yorumuna rastlamadık. Nitekim bazı ayrıntılar dışında hırsızın hükmünün elinin kesilmesi olduğu hususunda Hz. Peygamber'den itibaren farklı fırka ve mezhepleriyle tüm Müslüman alimlerin görüş birliği vardır. Öyle ki, icmayı konu edinen kitaplarda bu husustaki icmaya temas etme gereği dahi duyulmayıp bazı ayrıntılardaki icmalar zikredilmiştir.<sup>9</sup>

Fakihler hadislerle dayanarak âyette cezası elinin kesilmesi olarak belirlenen sârik ve sârika ile nitelikli hırsızın kastedildiğini söylemişlerdir. Fakihler hırsızlığı; “Mülkiyeti başkasına ait hırsız altındaki bir malı mülkiyet şüphesi olmaksızın izinsiz olarak gizlice almaktır” vb. şekilde tarif etmişlerdir. Buna göre çalınan malın belli bir değerde (örneğin Hanefiler'e göre on dirhem) olması gerekir; daha aşağısı için had cezası uygulanmaz. Malın koruma (hırsız) altında olması gerekir; herkesin ulaşabileceği yerde bulunan malın çalınması bu cezayı gerektirmez. Gizlice alınmış olması gerekir; herkesin ulaşabileceği yerde bulunan malın çalınması bu cezayı gerektirmez. Gizlice alınmış olması şarttır; açıktan, zorla almak had cezasını gerektiren hırsızlık kapsamında değildir. Malın alınmış olması gerekir; vermeme, el koyma, gasbetme şeklindeki bir eyleme âyetteki ceza verilmez. Ayrıca, “engelle-yici sebep bulduğunuz sürece had cezalarını düşürmeye çalışın”<sup>10</sup> ve benzeri hadisler gereğince diğer had cezaları gibi hırsızlıktaki el kesme cezası da şüpheli durumlarda düşer. Tarifteki hırsızlık şartları oluşmayan kimseye el kesme cezası yerine suçun büyüklüğüne uygun bir tazir cezası verilir.<sup>11</sup>

### III. ÂYETE GETİRİLEN MECÂZİ BİR YORUM VE GEREKÇELERİ

Günümüzde serika âyetindeki “kat'u'l-yed'in<sup>12</sup> yüzyıllar boyunca anlaşılardan farklı olarak mecâz olduğunu iddia edip genel olarak “hırsızlık yapmalarının engelleme, önleme, hırsızlık yapma güçlerini yok etme” ve benzeri anlamlarla yorumlayanlar olmuştur.<sup>13</sup> Bu yorumlardan biri aynen şöyledir: “Hırsızın elinin

9 Örneğin bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I,631; Ebû Suûd, *İrşâdu'l-'akli's-selim*, III,34-36; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI,189-192.

10 Tirmizi, “Hudud”, 2; **İbni Mace**, “Hudud”, 5.

11 Hırsızlığın tanımı ve hükümleri için bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, IV,102-104; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, IV, 229-232; Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, XX,75 vd; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX,103 vd.

12 Âyetteki kesmek emir kipinde (فأقطعوا), el ise çoğul kipte (أيدي) olmakla birlikte makalemizde konu “kat'/kesmek”, “yed/el” ve “kat'u'l-yed/eli kesmek” şeklinde masdar ve tekil olarak ifade edilecektir. Ayrıca, hırsızlığın cezası Maide sûresinin 38. âyetinde bildirilmiş olmakla birlikte sonraki 2 âyet de onu tamamlayıcı mahiyette olduğundan “serika âyeti” ifadesinden 38. âyet, “serika âyetleri” ifadesinden 38-40. âyetleri kastedilecektir.

13 Örn bk. Atay, Hüseyin, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi Ve Bir Örnek: Hırsızlık”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* (IV,1), 2016, 3-50; Bayraklı, Bayraktar, “Hırsızlıkta El Kesme Meselesi” <https://www.yo->

kesilmesi demek aslında hırsızlığın yapılamayacak bir duruma getirilmesi, yani gücünün kesilmesidir. Hırsızlık yapmak isteyen birinin bu imkandan yoksun bırakılmasını temin etmektir. Bunun için en iyi uygulama hırsızlık yapmayı gerektirecek bir ortam meydana getirmemektir. Herkesin karnının doyduğu bir ortamda herhangi bir hırsızlık olayı da yaşanmaz. Milleti aç bırakıp da sonra hırsızlık yaptı diye elini kesmek kadirşinas bir tutum değildir. Hırsızın elinin değil, hırsızlıktan gücünün kesilmesi lazım geldiğinin âyet-i kerimedeki asıl mesaj olduğunu, fa'ktau emrinin de böyle aslında mecâzî bir kesme manası verdiğini, eydiyehuma kelimesinin de iki el manasına değil, onların gücünü kesin anlamına hırsızlık yapmalarını engellemek manasına bir tedbirin önerildiğini düşünüyorum.”<sup>14</sup>

Yorumlarına getirdikleri gerekçeler özetle şunlardır:<sup>15</sup>

1. Arapçada “kat” kelimesi “yed” ile birlikte kullanıldığında iki anlama gelir. Biri “bir şeyi kesip ayırmak”, diğeri “iki şey arasındaki bağı koparmak, engellemek”tir. Kelimenin ikinci anlama gelebildiğini gösteren birçok örnek vardır. Dolayısıyla âyete ikinci anlamı vermek mümkün, hatta destekleyici başka gerekçelerden dolayı daha uygundur.

Kesmek kelimesinin Türkçede de benzer kullanımları vardır. Mesela, Türkçede ‘ayağını kesmek’ ifadesi “fiziki ayağını kesip bedenden ayırmak” olmayıp ‘bir yere gitmemek, bir yere gitmesini engellemek’ demektir. Hatta bizzat “elini kesmek” ifadesi Türkçede “men etmek, engellemek” anlamına da gelir.<sup>16</sup>

utube.com/watch?v=x7SI5c\_bpXM. (Erişim:16.03.2020), 4:20-6:00; İslamoğlu, Mustafa, “Ben bu dini reddediyorum” <https://www.youtube.com/watch?v=aKMQ5cHSOvg> (erişim:16.03.2020), 52:20-54:00; Eren Erdem, “Kur’an’da hırsızın elinin kesilmesi yazıyor mu?”, <https://www.youtube.com/watch?v=r2-2Hg7BBY&t=217> (erişim:18.03. 2013) 2:40-8:19.

14 Mehmet Okuyan’a ait video erişim tarihini belirttiğim tarih itibariyle aşağıdaki adreslerde yer almaktadır: <https://twitter.com/dinicevaplarcom/status/1168892814018699265> (Erişim: 10.03. 2020); <https://www.facebook.com/dinicevaplarcom/videos/511243366053899/?v=511243366053899> (Erişim: 10. 03. 2020); <http://www.dinicevaplar.com/kuranda-hirsizligin-cezasi-el-kesme-midir-2/> (Erişim: 10.03.2020) (1:35 - 2:55 saniyeler). Youtube’daki adreste video iptal edilmiş ve yerine konuşmanın metni konulmuştur.

Âyetteki kat’u’l-yede mecazen genel olarak “engelleme” anlamı verenlerin görüş ve gerekçeleri Mehmet Okuyan’inkine benzer ve çok yakın olsa da, ilmi emanete riâyet ve kimseye söylemediğini isnad etme adına makale boyunca, kısa videosunda yorum ve gerekçelerini geniş ve net bir şekilde ortaya koyan Mehmet Okuyan’ın ifadeleri esas alınmıştır. Bununla birlikte cevaplarımız aynı zamanda buna yakınlığı oranında diğerlerine de cevaptır. Mecaza yönelik cevaplarımız ise her türlü mecâz iddiasına doğrudan cevap olacak niteliktedir.

15 İleride gerekçelere cevap verirken gerekçeler aynen iktibas edileceğinden dolayı burada kısaca zikredilecektir.

16 Atay, “*Dini Düşüncede Reformun Yöntemi Ve Bir Örnek: Hırsızlık*”, s. 47, 48.

Esasen iddia sahibinin bunun kaynağını göstermesi gerekirdi. Araştırmamıza göre Türkçe sözlüklerde böyle bir anlam zikredilmemektedir.

Bunu desteklemek için kelimenin Arapça'daki çeşitli kullanımına bazı örnekler zikretmişlerdir. Tekrar oluşmaması için bunlar cevap bölümünde zikredilecektir.

2. 39. âyette tevbe edenin tevbesinin kabul edileceği bildirilmiştir. Tevbe eli kesilen kimseye elini geri getiremeyeceğine göre âyette elinin kesilmesi emredilmiş olamaz.

3. Önemli olan insanların refah seviyesini yükselterek hırsızlık yapmalarını önlemektir. Aç bırakıp ellerini kesmek kadirşinas bir tutum değildir.

4. El kesme cezası hırsızlığın onunla yapılmasından dolayıdır. Günümüzde başka organlarla da yapıldığına göre el kesme cezası anlamsızlaşmaktadır.

5. Günümüzde hırsız mikro cerrahi yöntemiyle elini diktirebileceğinden el kesmek anlamsızdır.<sup>17</sup>

6. Eli kesilen hırsız başkalarına muhtaç ve topluma yük olacağından Allah böyle bir şey emretmiş olamaz.<sup>18</sup>

#### IV. YORUM VE GEREKÇELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu yoruma göre âyet insanların fakirlikten kurtarılıp refah içinde yaşatılmasını, böylece hırsızlık yapacak veya hırsızlık yapmayı düşünecek kimselerin veyahut hırsızlık yapma potansiyeline sahip olanların bu imkandan yoksun bırakılmasını, hırsızlık yapmayacakları bir ekonomik refah içinde yaşamalarının sağlanmasını, böylece bu suçu işleyecek olanların bundan vazgeçmesinin sağlanılmasını emretmektedir. Dolayısıyla âyetteki el ile hakiki anlamı olan organ değil mecâzî anlamı olan "güç" kastedilmiş olup kesme emri organın değil gücün kesilmesine yöneliktir.

Getirilen gerekçelere genel olarak bakılacak olursa;

a) Birinci gerekçede Arapça'da kat' ve kat'ul-yed ifadelerinin mecazen engelleme ve önleme gibi anlamlara geldiği iddia edilip buna bazı örnekler sunulmuştur.

b) İkincisinde el kesme emri daha hırsızın tevbesinin kabul edileceği yönündeki ifadenin çeliştiği iddiası iddia edilmiştir.

c) 3-6 arasındaki dört gerekçe ise birtakım akıl ve mantık yürütmelerden ibarettir.

Bu bölümde evvela Arapça'da kat'ul-yed ifadesinin iddia edilen mecâzî anlamda kullanımının bulunup bulunmadığı tespit edilmeye çalışılacak, sonra Arapça'da

17 <http://www.dinicevaplar.com/kuranda-hirsizligin-cezasi-el-kesme-midir-2>, (erişim: 25.01.2020).

18 Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", s. 48.

böyle bir kullanımın bulunduğu varsayılsa dahi ayetteki ifadenin o türden olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tüm bunlarda dil kurallarına, hırsızlık âyetlerinde yer alan lafzi karinelerle bağlam karinelerine, ayrıca diğer şer'î delillerle başvurulacaktır. Daha sonra ise yukarıdaki b ve c şıklarında yer alan gerekçeler değerlendirilecektir.

### A. Arapça'da "Kat'u'l-Yed"'in İddia Edilen Mecâzi Anlam Ve Kullanımının Bulunduğu İddiası

Bu bölümde evvela kat' ve kat'u'l-yed' ifadelerinin sözlük anlamları ile bu ifadelerin âyetteki formatı ortaya konulacaktır. Sonra sözkonusu mecâzi anlama yakınlığı/benzerliği iddia edilen kullanımlarla benzer kabul edilebilecek daha başka kullanımlar zikredilip bunların âyetteki formata ne kadar uyduğu, dolayısıyla yapılan yoruma ne denli gerekçe ve örnek gösterilebileceği gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

#### 1. "Kat" ve "Kat'ul-yed" İfadelerinin Sözlük Anlamları

Arapçada kat' kelimesinin kök harfleri olan k-t-a (ك ط ع)'nin anlam zenginliği sebebiyle çok geniş ve çeşitli kullanım, buna bağlı olarak geniş bir anlam yelpazesi bulunmakta olup hakikât ve mecâzıyla birçok anlamı ifade etmektedir.<sup>19</sup> İbn Fâris kelimenin tüm anlamlarının kesmek (صرم) ve ayırıp-koparmak (إبانة) anlamları etrafında döndüğünü söylemiştir.<sup>20</sup>

Arapça sözlüklerde kelimenin ilk anlamı bir cismi diğerinden ayırma ve koparma olarak verilmiştir. Örneğin İbn Sîde el-*Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*'da kelimenin ilk anlamlarıyla ilgili bilgiler özetle şöyledir: "Kat'; bir cismin bir kısmını diğerinden koparıp ayırmaktır. ("القطع: إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلاً")". Kelime sözlüklerde bu şekilde ayrıntılı bir şekilde açıklandığı gibi koparmak ve ayırmak anlamlarına gelen "صَرْمٌ" "بَتٌّ" gibi kelimelerle de tefsir edilmiş,<sup>21</sup> bazansa bu kelimeler kat' kelimesiyle tefsir edilmiştir.<sup>22</sup> Dolayısıyla bu kelimeler birbirleriyle eş anlamlıdır.

19 Zebidi, *Tâcu'l-arûs*, "qta" (قطع) md, XXII, 24.

20 İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitil-a'zam*, "qta" md, I, 161.

21 İbn Fâris, *Mekâyisul-luğa*, "qta" md, V, 111.

22 Râzi, *Muhtârûs-Sihâh*, "srm" md, 1,175; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsül-muhit*, "srm" md, I, 1129; Zebidi, *Tâcu'l-arûs*, "btt" md, IV, 429.

“قطع” kelimesi “kesilen ve koparılan şey”, “تقاطع القوم” cümlesi “insanlar birbirlerinden koştular, ayrıldılar”, “أقطع فلاناً إياه” cümlesi “Fılanın onu koparmasına izin verdi”, “قطع” kelimesi “ağaçtan koparılan dal”, “مقطع” kelimesi “kesen şey, alet”; “سيف قاطع”, ifadesi de “keskin kılıç” anlamına gelir. “قطة” ve “قطعة” ifadeleri “elin kesildiği yer” anlamına gelir; kesip koparılan ve atılan kısım anlamına geldiği de söylenmiştir. “أقطع” kelimesi “eli kesik kimse”, “ثوب قطع” ifadesi “kesilmiş kumaş ve elbise”, “حبل أقطع” ifadesi de “kopmuş bağ ve ipe” anlamını ifade eder.<sup>23</sup>

Kelime uzuvlardan “dil” ile birlikte kullanıldığında mecazen “susturmak”, cinsel uzuv ile ilgili kullanıldığında “cinsel arzuların kesilmesi, sönmesi” anlamlarını ifade etse de<sup>24</sup> bunların dışındaki uzuvlarla birlikte kullanıldığında fizikî kesmek-koparmak anlamını ifade eder. Dolayısıyla kelime el ile birlikte kullanıldığında onu koparmak anlamına gelir.

Kelimenin daha başka pekçok mecâzî anlamı da vardır. Kullanıma göre değişiklik arz edeceği, maddi-manevî kesmek, koparmak, ayırmak gibi hayatta ifade edilmeye ihtiyaç duyulan birçok anlam ihtiyacını karşılayacağı tahmin edilebilir.

Kelimenin ilk anlamı olan “kesme” Türkçede de benzer anlam ve kullanım zenginliğine sahiptir. İlk manası Türkçede de “bıçak, makas vb. bir araçla bir şeyi ikiye ayırmak, parçalamak, doğramak” şeklinde verilen kelimenin anlamları TDK’nun “Güncel Türkçe Sözlük”ünde -deyim ve birleşik kelimeler dışında- 26 maddede sıralanmıştır. Arapçadaki kat’ kelimesinin hakikî ve mecâzî anlamları ile Türkçedeki kesmek kelimesinin hakikî ve mecâzî anlamları arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Söz kesmek, yol kesmek, önünü kesmek, alakayı kesmek gibi anlamlar Arapçada da kat’ kelimesiyle mecâz yoluyla ifade edilir.<sup>25</sup>

## 2. Kat’ ve Kat’u’l-Yed (قطع اليد) İfadelerinin Âyetteki Formatı ve Sözlük Anlamı

Arapçada aynı kökten olan kelimeler, farklı vezin ve kullanımlarıyla çeşitli anlamlar ifade eder ve birbirlerinden ayrılırlar. Kelimenin anlamını onun vezni, beraberindeki kelime ve bağlaç, cümlede kullanılış biçimi ve cümlenin bağlamı

23 İbn Fâris, *Mekayisu’l-Luğa*, “qta” md, V, 101; İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtil-a’zam*, “qta” md, I, 159-161; Râzi, *Muhtârû’s-Sihâh*, “qta” md, s.256; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “qta” md, VIII, 279; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, “qta” md, XXII, 36.

24 İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtil-a’zam*, “qta” md, I, 162; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “qta” md, VIII, 279.

25 Bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “qta” md, VIII, 276; *Güncel Türkçe Sözlük*, “kesmek” <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 13.01. 2020).



gibi hususlar belirler. Bu k-t-a gibi zengin kullanım ve anlamı bulunan kelimelerde de böyledir. Fakat aynı kökten gelmiş olma veya anlam zenginliği bazen kötü niyete malzeme olabilmekte veya cehalete kurban gidebilmektedir.

Kullanımdan kastımız kelimenin vezni, geçişli veya geçişsiz fiil oluşu, geçişli ise hangi mef'ul ile ne anlam ifade ettiği ve hangi edatlarla hangi anlamlara geldiği gibi hususlardır. Aynı kökten gelen farklı kelimelerin anlamları birbirlerinden bunlarla ayrılırlar. Dolayısıyla, bir fiil veya ismin anlamı hakkındaki iddia, onun kullanım biçimiyle birebir aynısının sözlüklerde aynı anlamı ifade ettiğinin belirtilmiş olmasını gerektirir. Aynı kökten veya birbirine benzer olmak aynı anlamda olmayı gerektirmez.

Bu yüzden kat'u'l-yed ile ilgili farklı anlam iddialarına geçmeden önce âyetteki bu ifadenin formatını ortaya koymamız gerekmektedir. Âyette "k-t-a" kökünden gelen sülâsî (üç harfli fiil) kat' masdarından türetilen emir sıgasındaki "اقطعوا: kesin" fiiline, "eller(i)" anlamına gelen "أيديها" kelimesi doğrudan mef'ul olarak gelmiştir. Sözlüklerde kelimenin bu şekilde kullanımına kelimenin temel anlamı olan kesmek ve koparma anlamı verildiği görülür.<sup>26</sup> Kelimenin bu formatının herhangi bir mecâzî anlamına hiçbir sözlükte rastlamadık.

### 3. "Kat'ul-yed" İfadesinin Engelleme Mânâsında Olduğu İddiasına Getirilen Örnek Kullanımlar

Yukarıda anlattıklarımızdan anlaşılacağı üzere âyetteki kat'u'l-yed'i farklı yorumlayanların buna sözlüklerden delil getirmeleri ve örnek kullanımlar sunmaları şarttır. Fakat, yukarıda belirttiğimiz gibi bunların formatının âyettekiyle birebir uyuşması şarttır. Şimdi yorumcuların getirdikleri örnek kullanımları zikredip incelemeyelim.<sup>27</sup>

"Kataa lisânehû" cümlesi "dilini fiziksel olarak kesti" değil "konuşmasını kesti, engelledi, susturdu" anlamına;

"Kata'as-sadîka" cümlesi "arkadaşlığını (fiziksel olarak) kesti" değil, "arkadaşlığını terketti, bıraktı" anlamına gelmektedir.<sup>28</sup>

26 Makale boyunca zikredilen tüm sözlüklere bakılabilir.

27 Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", 47.

Çalışmamızı mecâzî yorumlardan sadece biriyle sınırlandırmış olsak da yorum sahiplerinin mecâz iddialarına dair ayrıntılı gerekçelerini bulamadığımızdan burada diğer mecâz yorum sahiplerinin gerekçelerini zikrettik. Zira bunlar hepsi için geçerli genel gerekçelerdir.

28 Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", 47.

“Kata’as-sıla” (bağı kesti) cümlesi “ilişigi kesti” anlamına gelmektedir; nitekim Kur’an’daki ‘ve yakta’ûne mâ emere allahu bihi en yûsale’ (Allah’ın birleştirilmesini emrettiği şeyi keserler/ayırırlar)<sup>29</sup> âyeti “akrabalık ilişkisini keserler, akrabalık bağlarını koparırlar” anlamını ifade etmektedir.

“Kata’â en-nehre” cümlesi “nehri kesti” değil, “nehri karşıya geçti” anlamına;

“Kata’â rahimehû” cümlesi “rahmini, döl yatağını kesti” değil, “akraba ilişkilerini kesti” anlamına;

“Kata’â unuka dabbetihi” cümlesi de “hayvanının boynunu kesti” değil, “hayvanını sattı” anlamına gelmektedir.<sup>30</sup>

Buradaki örneklerin âyetteki ifadeyle uyumunu incelerken âyetin formatındaki üç hususu bilmemiz önemlidir:

- a) kat’ kelimesi doğrudan mef’ul (nesne) almıştır,
- b) aldığı nesne bir organdır,
- c) organ bizatihi eldir.

Getirilen altı örneğin tamamı aynen âyetteki gibi bir mef’ul almıştır. Bu yönüyle problem yoktur. Fakat örneklerden “قطع عنق دابته” (hayvanının boynunu kesti, yani sattı) ve “قطع الطريق” (yolu kesti, yani yolu yürüdü, gitti) cümlelerindeki “sattı” ve “yolu gitti” anlamlarının âyette iddia edilen “engelleme” anlamıyla hiçbir alaka ve yakınlığı yoktur.

Sonraki üç örnekte mef’ul (nesne) bir madde değil mânâ (dostluk, akrabalık gibi vs.) olup aradaki bağ da manevidir. Bağ manevi olunca kopması da elbette manevi olacaktır. Dolayısıyla bunun koparmak anlamına gelen kat’ ile ifadesi doğaldır ve elbette dostluk bağını koparmak, akrabalık ilişkilerini kesmek anlamına gelecektir. Bu Türkçede de böyledir.

Böylece altı örnekten beşinin “engelleme” anlamıyla hiçbir alakasının olmadığı görülmektedir. Üzerinde durulmaya değer altıncı örnek cümle “kataa lisanehu” (dilini kesti) ise sonraki başlığın sonunda diğer örneklerle birlikte ele alınacaktır.

29 Bakara 2/27.

30 Atay, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, 47.

Atay, kat’ın ayrıca engellemek anlamının bulunduğunu ifade etmek için “Kata’â; haceze, menetti, ‘avkafa’ durdurdu, demektir” diye bir ifade kullanmıştır. Makalemiz kaynaklarında yer alan tüm sözlüklerde kata’â fiilinin haceze ve evkaf ile açıklandığına rastlamadım. “Men etme” anlamı ise ileride birazdan ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

#### 4. "Kat'ul-yed" İfadesinin Engelleme Mânâsında Olduğu İddiasına Örnek Gösterilebilecek Kullanımlar

Âyetteki kat'ul-yed'in iddia edilen mecâzî anlama örnek teşkil edecek benzer kullanım ve anlamlarının bulunabileceğine dair akılda hiçbir şüphe kalmaması için araştırmamızı geniş tuttuk. K-t-a kökünden gelen ve "engelleme, önleme" anlamına geldiği iddia edilebilecek tüm türev ve kullanımların tamamını ortaya koyup incelemek için önce Ansiklopedik sözlüklerde genel tarama yaptık. Sonra en geniş mucemlerden *Lisânu'l-Arab*, en geniş mecâz sözlüklerinden *Esâsul-Belağâ* ve mecâzların özellikle zikredildiği *Tâcu'l-Arûs* gibi sözlüklerde dikkatlice inceledik. Burada, tespit ettiğimiz en yakın anlamdaki kullanımları teker teker ele alıp âyetteki cümle terkihi ve iddia edilen anlamla ne derece uyuştuğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Örneklere geçmeden önce âyetteki formatı özetleyen hususları tekrar hatırlayalım: a) Kat' fiili doğrudan nesne almıştır, b) fiilin nesnesi bir organdır, c) organ bizatihi eldir.

1. "قَطَعَ فَلَانًا عَنِ الشَّيْءِ" (Filanı şundan men etti).<sup>31</sup> "Engelleme" mânâsını nispeten ifade etmesi sebebiyle kat' kelimesinin bu kullanımı yorumcuların örnek gösterebilecekleri en yakın örneklerden gözükmektedir. Fakat bu dahi cümle yapısı ve mânâ bakımından farklıdır. Zira âyettekinden farklı olarak bu cümlede;

a) nesne el değil şahıstır,

b) cümlenin devamında "عن" edatı ile engellendiği şey yer almaktadır.<sup>32</sup> Bunun örnek gösterilebilmesi için âyetin şöyle olması gerekirdi: "والسارق والسارقة" "فأقطعوهما عن سرقتهما" (Hırsız erkek ve kadını hırsızlıklarından mahrum edin). Anlam da farklıdır. Çünkü örnekteki engellenenin hoşuna gitmeyecek olumsuz bir engelleme iken, yorumdaki zenginleştirme ve refah içinde yaşatma gibi şahsın hoşuna gidecek olumlu bir engellemedir. Bu anlam farkı aynı şekilde, sonraki iki örnekte de sözkonusudur.

31 Örn. bk. el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğâ ve Sihâhü'l-Arabiyye*, "qta" md, III, 1203; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "qta" md, XII, 393.

Mucemlerde ve diğer kaynaklarda yer alan **قطعني عن الشيء** (**beni** yürümekten engelledi), **قطعني عن الكلام** (**beni** konuşmaktan engelledi) gibi cümleler örnek verilebilir. Bunların hepsinde mef'ul şahıstır.

32 Âyette bulunmadığı halde burada "عن" edatının da bulunmasını bir fark olarak öne sürmek itiraza neden olabilir; çünkü bazen "an" ve sonrası hafz edilebilir. Fakat ona da şöyle cevap vermek mümkündür: Binlerce kitapta tarama sonucu sadece birkaç kullanımına ulaşılması bunun yaygın ve pek bilinen bir kullanım olmadığını göstermektedir. Hafz ise herkeşçe bilinen yaygın kelime ve kullanımlarda sözkonusudur. Kaldı ki hafz edilmiş olsa "عن" ve sonrası, yani hırsızın neyden engellenmesi gerektiği meçhuldür; haklarından mı, hırsızlık yapmaktan mı veya daha başka şeylerden mi? Dolayısıyla bu edatın varlığının da bir fark olarak ileri sürülmesi mümkündür.

2. “أَهْلَهُ/ أَقْطَعَ فَلَانًا عَنْ بَلَدِهِ” (Filanı memleketinden mahrum etti, engelledi).<sup>33</sup> Cümle formatı önceki örnekteki gibi olup aynı problem bunda da sözkonusudur. Bu örnekte fiilin vezni/babı da âyettekinden farklıdır. Zira âyetteki üç harfli (sülâsi) olup masdarı kat’ iken buradaki dört harfli (3+1, rubai) olup “if’âl” babındadır. Bu ise bunların birbirlerinden tamamen farklı olduklarını ortaya koymaya tek başına yeterlidir.

3. قَطَعَ عَلِيٌّ فَلَانَ حَقَّتْهُ (Filanı hakkından alıyordu, mahrum etti). Engelleme mânâsı ve cümle formatı bakımından önceki iki örneğe benzeyen bu kullanımda, âyettekinden farklı olarak:

a) Engellenene şey “el/yed” değil şahıstır.

b) Cümlede engellenenin başında cer edatlarında “على” vardır, âyetteki cümle terkinde ise bu edat yoktur.

c) Cümlelerin devamında “engellendiği şey” hak olarak (“hakkahú”) olarak ifade edilmiş olup anlam “engellemek”ten çok “mahrum etmek”tir. Âyette ise hırsızın hakkı ve o haktan mahrumiyeti sözkonusu değildir. Kaldı ki buradaki muhatabın zararına bir engelleme ve mahrum etme, âyetin yorumundakinde ise yararına (refah ve zenginlik) bir engellemedir.

4. “قَطَعَ طَرِيقَ فَلَانٍ” (Filanın yolunu kesti).<sup>34</sup> Buradaki “yol kesme”den “engelleme” anlamı çıkarılıp âyettekine benzediği iddia edilebilir. Fakat bu cümledeki engelleme yol kesici eşkıyaların (“kuttau’t-tarik”) insanları geçici olarak alıkoyma mallarını aldıktan sonra salıvermeleri şeklinde olmaktadır. Kalıcı bir engelleme varsayılabilirse bile bir önceki örnekte ifade edildiği gibi buradaki insana korku veren olumsuz bir engelleme iken, yorumdaki zenginlik ve refah gibi insanın yararına ve lehine bir engellemedir. Kaldı ki cümle yapıları da tamamen farklıdır. Burada nesne âyettekinden farklı olarak herhangi bir organ dahi değil “yol”dur. Âyete bu cümledeki anlam ancak âyetin şöyle olması halinde verilebilirdi: والسارق والسارقة فاقطعوا طريقتهما (hırsız erkek ve kadının yollarını kesin). Âyet böyle olmadığı gibi, böyle bir cümlelerin anlamsızlığı da açıktır.

5. قَطَعَ فَلَانٌ كَلَامَهُ (Filan sözünü kesti).<sup>35</sup> İlk bakışta bu cümlelerin “قطع لسان فلان” (filanın dilini kesti) cümlesine benzediği ve engelleme manası içerdiği sanılabılır. Oysa buradaki cümle âyettekinden tamamen farklı yapıda olduğu engelleme anlamını da içermez. Çünkü buradaki cümle geçişsiz olup “kendi sözünü kesti,

33 Firûzâbâdî, *el-Kâmûsül-muhît*, “qta” md, I, XII, ede Reformun Yöntemi Vk”,ûs I, 753.

34 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “qta” md, VIII,289; Zemahşeri, *Esâsu’l-belâğa*, “qta” md, s. 88.

35 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 334; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsül-muhît*, I, 1129; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XXXII, 497.

sustu” anlamına gelirken, diğeri ise geçişli cümle olup “başkasının dilini kesip konuşmasını önledi” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu da âyetteki kullanıma örnek gösterilemez.

Önceki başlık ile bu başlıkta yer alan toplam on örnek hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak; bunlardan ikisi dışında hiçbirinin sözkonusu yoruma delil, örnek ve şahit olamayacağı açıktır. Bunlardan “قطع فلاناً عن الشيء” (filanı o şeyden engelledi) cümlesi yakın gibi gözükse de nesnenin şahıs olması ve “engelleme” anlamının farklı olması sebebiyle bu da örnek olamaz. Diğer örnek ise “قطع لسانه” (birinin dilini kesti) örneğidir. Uzun bir açıklamayı gerektiğinden bu, sonraki başlıkta ayrıca ele alınacaktır.

### 5. Dilde Mantık Yürütme ve Mecâzda Kıyas Problemi

Zikrettiğimiz on mecâzî kullanımdan âyete yapılan yorumdaki anlama yakın kabul edilebilecek tek örnek/kullanım “قطع لسانه” (birinin dilini kesti) örneğidir. Fakat burada kıyas yapıldığı açıktır. En makul haliyle açıklaması şöyle olmalıdır: “قطع لسانه” cümlesi hakikaten filanın dilini kesti, mecâzen iyilik yaparak susturdu anlamına gelir.<sup>36</sup> Aynı şekilde âyetteki kat’u’l-yed ifadesi hakikaten el kesmek anlamına, ancak burada mecâzen “zengin yaparak hırsızlık yapmasını engellemek” anlamına gelir. Peki böyle bir kıyas ilimsel olarak ne ifade etmektedir, geçerli midir?

Bunlar Usul-i Fıkıh ve Fıkhu’l-luğa kitaplarında “dilde kıyas” (القياس في اللغة)<sup>37</sup> ve “mecâzda kıyas” (القياس في المجاز) gibi başlıklar altında ele alınan bir konulardır. Esasen hakikat ve mecâzın ayırt edilmesinde, her bir kelimenin anlamında, mecâzî kullanımlarda o dili kullananların ve dil alimlerinin beyanı esastır.<sup>38</sup> Araççada da elimizde bulunan onlarca Ansiklopedik sözlükte kelimelerin hakikat, mecâz ve benzeri kullanımlarıyla hemen tüm anlamları kaydedilmiş olduğuna göre kelimelerin anlamını tespititte bunları ölçü almak ve bunlarda yer almayan iddiaları geçersiz saymak bir zorunluluktur. Aksi takdirde birçok kelime hakkında asılsız ve mesnetsiz yeni anlam iddialarının önü alınamaz.<sup>39</sup> Bunun dini metinlerde veya dini metinlerin dilinde yapılması halinde büyük tehlike doğurur; zira o metinlerin tahrifine yol açar. Bu yüzden genel olarak dilde mantık yürütme ve kıyas problemleri olarak görülmüştür.

36 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VII, 279; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsül-muhît*, I, 843; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XXII, 25.

37 İcî, *eş-Şerh alâ Muhtasari’l-Müntehâ*, III, 165; Baberti, *er-Rûdûd ve’n-Nükûd*, I, 239; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 49.

38 İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, XXVII, 218.

39 Elbette Türkiye’de Türk Dil Kurumu, Mısır’da Arap Dil Kurulu (مجمع اللغة العربية) gibi kurumların ihtiyaca göre kendi dillerinde yeni kelimeler türetmeleri bahsettiğimiz dilde kıyas kapsamında olmayıp aksine gerekli ve yararlı faaliyetlerdir.

Burada bizi doğrudan ilgilendiren mecâzda kıyas konusudur. Genel olarak dilde kıyas nispeten tartışmalı olsa da mecâzda kıyasın geçersiz olduğu hususunda ittifak vardır. Bu konu nettir. Hatta alimler bunu hakikat ile mecâz arasındaki farklardan biri saymışlardır. Buna da Yusuf (a.s.) kıssasında geçen “وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ: kasabaya sor”<sup>40</sup> cümlesindeki mecâzî örnek vermişlerdir. Çünkü kasıt kasaba değil kasabanın içindekiler, yani kasaba halkıdır. Mesela buna kıyasla “elbisenin içindekine sor” anlamında “أَسْأَلُ الثَّوْبَ” (elbiseye sor) veya “takkenin içindekine sor” anlamında “أَسْأَلُ الْقَلَنْسُوَةَ” (takkeye sor) denilemez.<sup>41</sup>

Bu husus sadece Arapça’da değil Türkçe dahil tüm dillerde de geçerlidir. Çünkü mecâzlar ve deyimler kalıp ifadelerdir. Mesela dil, kulak, burun için kullanılan her bir deyim ve mecâz, kıyas yoluyla diğeri için kullanılamaz. Örneğin; konuşamazken konuşabilen kimse için söylenen “dili açıldı” ifadesine kıyasla, duyabilir hale gelen sağır için “kulağı açıldı” denilemez. Kalbinde kötü duygular beslemeyen kimseye “temiz kalpli” ifadesine kıyasla, aklında kötü düşünceler olmayan kimseye “temiz akıllı” denilemez.

Hatta mecaz ve deyimlerde eşanlamlı kelimeler dahi birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Mesela, kafa ile baş kelimeleri eşanlamı oldukları halde<sup>42</sup> bunlar birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Mesela “başına bela olmak”, “aklı başından gitmek”, “aklını başına almak” gibi mecâzî ifadeler<sup>43</sup> yerine “kafasına bela olmak”, “aklı kafasından gitmek”, “aklını kafasına almak” denilemez. Yine “kafa atmak” ve “kafa bulmak”<sup>44</sup> mecâzî ifadeler yerine “baş atmak” ve “baş bulmak” denilemez.

Görüldüğü gibi âyetteki “el kesme” anlamındaki ifadenin, “dil kesme” anlamındaki ifadeye kıyasla, mecâzen “engelleme” anlamına geldiği söylenemez. Doğrusuyla salt mantıklı olduğu düşüncesiyle ve akıl yürüterek “el kesme”ye doğrudan “engelleme” anlamı vermek bilimsellikle bağdaşmayan bir tutumdur.

Bu tür zorlama yorumlar yanlış olmalarının ötesinde, Kur’an’ın i’cazına da gölge düşürmekte, Kur’an’a vahim derecede seviyesiz ifadeler, anlamlar ve kullanımlar isnad etmiş olmaktadır. Mesela, mecâza dayanılarak yapılan bu yorumlar -kendi dilimizden örnek verecek olursak- adeta “başına bela olmak” yerine “kafasına bela olmak” veya “kulak vermek” ifadesine kıyasla “burun vermek” demek kadar saçma ve gülünç kullanım ve anlatımları Kur’an’a isnad etmek gibidir.

40 Yusuf 12 /82.

41 Bk. Ebû Ya’la, *el-Udde fi usulî’l-fıkh*, II,702; el-Aclî, *el-Kâşif ani’l-Mahsul fi ilmi’l-usul*, II, 64,365; el-Merdâvi, *et-Tahbir*, I, 454-457; Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 287-289.

42 Güncel Türkçe Sözlük, “Baş,”Kafa”. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 13.01.2020).

43 Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, “Baş,”Kafa”, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 13. 01.2020).

44 Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, “Baş,”Kafa”, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 13.01.2020).

## B. Âyetteki “Kat’ul-Yed” İfadesinin Mecâzen “İnsanları Refah İçinde Yaşatarak Hırsızlık Yapma Güçlerini Kesme ve Hırsızlığı Engelleme” Anlamında Olduğu İddiası

Araştırmamızın buraya kadarki kısmında “kat’ kelimesinin yed ile birlikte kullanıldığında mecazen “engelleme” anlamınının bulunduğu” iddiası ele alınmıştır. Bunun sonunda Arapça’da benzeri olarak gösterilen veya gösterilebilecek olan on kullanımdan dokuzunun buna asla benzemediği, benzer gibi gözükken bir kullanımın ise “mecazda kıyasın imkansızlığı” kuralı gereğince yine örnek gösterilemeyeceği görülmüştür.

Esasen bu kadarısı sözkonusu mecâzî yorumun imkansızlığını göstermeye yeterlidir. Çünkü dilde bir kelimeye sözlüklerde yer almayan ve hiçbir örneği gösterilemeyen bir anlam yüklemenin ilimsel hiçbir geçerliliği yoktur. Fakat, bu yorumun imkansızlığını test ve teyit etmek maksadıyla bir an için Arapça’da böyle bir kullanım ve anlamın bulunduğu varsayılacak, sonra bu varsayımına göre âyetteki ifadenin iddia edilen anlamda olma imkanı bazı kural, karine ve delillerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### 1. “Kelamda Aslolan Hakikat Manasında Olmaktır” Kuralı

Kur’an’ın inanç, ahlâk, ibâdet ve muamelat gibi çeşitli konuları birbirine mezcedip edebi bir üslûpla sunması onda anlam zenginliğini doğurur. Fakat onun bu özelliği aynı zamanda tahrif derecesinde aşırı yorumlara da kapı aralar. Usulcülerin ortaya koydukları kurallardan da anlaşılacağı gibi, edebi üslûbunun getirdiği mânâ zenginliği fakihlerin bir cümlelerin mantuk veya mefhumundan, doğrudan veya dolaylı, ibare veya işaretinden vs. birçok hüküm çıkarmasına olanak sağlar.

Fakat elbette bunun da bir ölçü ve sınırı vardır. Mesela muhtelif ilim dallarındaki alimler sözde aslolanın hakikat olduğunu, mecaza ancak hakikati imkansız kılacak bir karinenin varlığı halinde başvurulabileceğini, hatta her ikisini teyit eden karineler bulunduğu dahi hakikatin tercih edileceğini ifade eden kurallar koymuşlardır.<sup>45</sup> Ahkam âyetlerinde ise bunlar daha geçerli ve daha önemli olmalıdır. Çünkü bu âyetlerin en azından hüküm bildiren kısmında mecâz olmaması gerekir. Aksi taktirde insana belli yükümlülükler yükleyen bu cümleler mecâzla yorumlandıklarında içerdikleri yükümlülükler devre dışı bırakılmış ve iptal edilmiş olur. Aynen, öğretmenin “şu sayfalara çalışın” veya “hepiniz derse gelsin” gibi doğrudan sorumluluk yükleyen mecâz olması imkansız sözlerini mecâzla yorumlayıp ödevden veya dersten kaçan öğrencilerin yaptığı gibi.

45 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 341; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, II, 41; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, I, 63; Kazvinî, *el-İzâh*, III, 142.

Bir an serika âyetlerinde mecâz ihtimalinin bulunduğu varsayıldığında dahi, iddia sahiplerine şu soruların yöneltilmesi gâyet mümkündür. Hakikat anlamı mümkün iken sizce onu imkansız kılıp mecâzı zorunlu kılan sebepler nelerdir? Salt akıl yürütmelerden ibaret mantıksal argümanlarınız mecaza dayanak olabilecek kuvvette midir? Anlamı belirleyici karineleri her şeyden önce bizzat âyetlerin kendisinde aramanız gerekmez miydi? Âyetlerdeki onca karinenin hiçbir karine değerinin bulunmadığını iddia edebilir misiniz? Mecâz gibi istisnai değil, hakikat gibi aslolanı destekleyen bunca kuvvetli karineyi nasıl göz ardı edebilirsiniz?

Mecâzda kıyas konusunda ifade ettiğimiz husus buradaki “dilde aslolan hakikattir” kuralında da geçerlidir. Yani bu da tek başına mecâzî yorumu çürütmeye yeterli olup buradan itibaren zikredeceklerimiz teyit kabilindedir.

## ***2. Hırsızlık Âyetlerinde Mecâzî İmkansız Kılan ve Hakikati Destekleyen Lafzi Karineler***

Âyetteki kat’ul-yed’in “toplumu zengin yaparak ve refah içinde yaşatarak hırsızlık yapabilecek olanların, bu potansiyele sahip kimselerin önünü kesin, ona götüren yolları tıkayın” şeklindeki mecâzla yorumunda iki temel problem vardır:

a) Yorumu göre “kat’ul-yed”in, kişinin hoşuna gitmeyecek ve ona acı verecek bir ceza yerine hoşuna gidecek zenginlik ve refah gibi tamamen zıttı bir uygulama olmasını gerektirmesi.

b) Kat’ul-yed’in bu şekilde açıklanmasının zorunlu bir sonucu olarak ve çelişki oluşmaması için sârik ve sârika’ya “hırsızlık yapmış kimseler” yerine “yapma potansiyeli bulunanlar”, “yapma ihtimali olanlar”, “hırsızlık yapacak olanlar” anlamlarını vermeleri.

Oysa âyette birbirini destekleyen birçok karine bizzat hırsızlık yapan kimselerden bahsedildiğini ve onlara yönelik uygulamanın da acı verici maddi bir müeyyide ve ceza olduğunu teyit etmekte, dolayısıyla ifadenin hakikat olduğunu kuvvetle desteklemektedir. Hakikat anlamında aynı zamanda, hırsızlık âyetlerinde tam bir iç uyum ve bütünlük varken mecâz anlamında tersine uyumsuzluk ve bütünsüzlük sözkonusudur.

Maddeler halinde ele alınacak bu karinelere topluca bakacak olursak; a, b ve e şıkları yapılmış bir hırsızlıktan bahsedildiğinin; f ve g şıkları kişiye acı verecek bir cezanın zikredildiğinin; c ve d şıkları ise her ikisinin gösterge ve karinelere. Her bir şıkta bunlara ayrı ayrı işaret edilecektir.



### a. Sârik Ve Sârîka (Hırsızlık Yapan Erkek Ve Kadın) Kelimelerinin İsm-i Fail Oluşu

Bilindiği gibi bu kelimeler ism-i fail kipindedirler. İsm-i fail kipi içerdiği asli harflerinin ifade ettiği eylemi yapan kimseyi ifade eder. Örneğin “ضارب” darp eden yani vuran, “سارق” serika yani hırsızlık yapan, “زاني” zina eden anlamlarına gelir.

Bu kipin bir şahıs hakkında kullanılabilmesi için şahıs tarafından eylemin geçmişte işlenmiş veya o anda işleniyor olması, son tahlilde an itibarıyla o eylemi gerçekleştirmiş bulunması gerekir. Usulcülerin ifade ettikleri gibi ism-i fail ve ism-i mef'uller geçmiş ve şimdiki zamana delaleti hakikat, gelecek zamana delaleti mecazidir.<sup>46</sup> Üstelik, sonraki başlıklarda görüleceği gibi bütün karinelere bunu desteklemekte, gelecek zaman anlamında mecâzi olmasına dair hiçbir karine bulunmamaktadır.

Zikredilecekler dışında, başında “ال” tarif edatının bulunması da başka bir karine olarak zikredilebilir. Zira bu edat ile ism-i fail, ism-i mevsul ile sıra cümlesi gibidir. Dolayısıyla “والسارق والسارقة”nun açılımı “والتي سرق، والتي سرقت” (hırsızlık yapmış erkek ve hırsızlık yapmış kadın) şeklindedir. Bu da hırsızlığın yapılmış olduğunu teyit etmektedir.<sup>47</sup>

Dolayısıyla âyetteki sârik ve sârîka kelimeleri geçmişte hırsızlık yapanı ifade ederler, “gelecekte hırsızlık eylemi yapacak, yapabilecek, o potansiyeli sahip kimseyi” değil. Aynı durum “والزانية والزاني فاجلدوا...” (zina eden kadın ve erkeğin herbirine yüz kırbaç vurun) âyetinde<sup>48</sup> de sözkonusudur. Orada ism-i fail veznindeki zâniye ve zânî kelimeleri zina edecek, edebilecek, zina potansiyeli bulunan kadın ve erkeği değil, geçmişte zina etmiş, hatta -zinanın ispatı için dört şahidi şart koşan sonraki âyetlerden<sup>49</sup> anladığımız üzere- zina ettiği ispatlanmış erkek ve kadını ifade eder. O âyetteki zâniye ile zânî'ye “zina edebilecek.” anlamı verilemeyeceği gibi burada da sârik ve sârîka'ya “hırsızlık yapacak...” anlamı verilemez.

Kaldı ki yorum “gelecekte hırsızlık yapacak kimse” den de öte “bunu yapma potansiyeli olan kimse” şeklinde yapılmıştır. Potansiyel anlamı ise ism-i failde yoktur. İsm-i fail karineyle veya mecazen gelecek zamandaki eylemi ifade ettiğinde dahi sadece “yapacak” anlamı verir; “dârib”in “gelecekte vuracak kimse” “fâtih”in “gelecekte açacak, feth edecek” anlamlarını ifade etmeleri gibi. İsm-i fail

46 Râzi, *el-Mahsûl*, I, 247; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 55.

47 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 631.

48 Nûr 24/1.

49 Nisa 4/15.

potansiyel anlamını ancak “muhtemil, kabil, müstaid, mümkün (mümkündür)” gibi potansiyel anlamını ifade eden kelimelerin eklenmesiyle ifade edebilir. “القابل” “من يمكن أن يسرق”, “من عنده استعداد للسرقة”, “المستعد للسرقة”, “المحتمل للسرقة”, “للسرقة” gibi. Bunlar eklenmeden sârik'te potansiyel anlamı iddia etmek dayanaksız, dolayısıyla keyfi bir iddiadır.

### b. Fâ Edatı

“فاقطعوا” ifadesindeki fâ edatı “sârik” ve “sârîka” kelimeleriyle “geçmişte hırsızlık yapanlar”ın kastedildiğine dair iki yönden karinedir. Bir. Fâ edatı, cümlenin başının “hırsızlık yaparsa” anlamında şart cümlesi, fâdan sonrasının da “o durumda kat’u’l-yed yapın” anlamında cevap cümlesi olmasını gerektirir.<sup>50</sup> Zinanın cezasını bildiren “الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة” (Zina eden kadın ve erkeğin herbirine 100 sopa vurun)<sup>51</sup> âyetinin baş tarafındaki söz dizimi hırsız âyetindeki gibi olup müfessirler o âyeti de benzer şekilde açıklamışlardır.<sup>52</sup> İki. Şart-cevap şeklinde ifade edilen böyleleri hüküm cümlesinde fâ edatı, öncesinin sonrakine illet ve sebep olmasını gerektirir. Şart-cevap, illet-sonuç şeklindeki cümlelerde ise fâdan önceki fâdan sonrakinden daha önce gerçekleşmiş olmalıdır. Buna göre emredilen fâdan sonraki “kat’u’l-yed” sözkonusu olduğunda, fâdan önceki hırsızlığın vuku bulmuş olması gerekir. Aynen zina âyetindeki “الزانية والزاني فاجلدوا” fâ edatının öncesi ile sonrası arasında şart-cevap, illet-sonuç ilişkisinin bulunması sebebiyle bizzat zina eden kimselerden bahsediliyor olması gerektiği gibi.

50 Cümleyi tahlil edecek olursak; merfû olan es-Sâriku ve es-Sârikatu kelimelerinden ilki mübteda, diğeri ona matuftur. “iktaû: kesiniz” cümlesi de haberdir. Kural olarak haberin başında fâ edatı bulunmaz. Bu ancak mübtedanın şart anlamı içermesi halinde mümkündür. O durumda fâ ve sonrası da cevap anlamında olur. Mübteda olan es-sârik'in (ve ona matuf es-Sârîka) şart anlamı taşıması başında yer alan “el” edatından dolayıdır. Böylece “el” edatı ellezi anlamında mevsul, sârik ve sârîka onun sırası olup açılmışöyledir; ellezi sereka ve’lleti serekat (hırsızlık yapmış olan erkek ve hırsızlık yapmış olan bayan). Buna şart anlamı eklendiğinde ise açılımı “in imruun sereka ev imraetun serekat” yani “eğer bir erkek hırsızlık, kadın hırsızlık yaparsa” olur. Ardından fâ edatıyla birlikte iktaû emri gelince anlam “işte onların ellerini kesin” şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla cümlede yer alan el edatı ve fâ edatı âyette bizzat hırsızlık bizzat yapmış erkek ve kadının konu edildiğini göstermektedir.

Bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 631; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI, 189, 190.

51 Nur, 24/2

52 Bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 208, 209; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, II, 486.

c. “جزاء بها كسبا” (Yaptıklarının Cezası Olarak) İfadesindeki “Cezâen” ve “Kesebâ” Kelimeleri.

Hırsızları (sârik, sârika) konu edinen âyette “kat’ul-yed” emredildikten sonra bunun ilk sebep ve hikmeti “cezâen bimâ kesebâ” ifadesiyle açıklanmıştır. Yani; yapmış olduklarının cezası olarak.<sup>53</sup> Buradaki “cezâen” ve “kesebâ” ifadelerinden herbiri âyetin bizatihi hırsızlık yapanlardan bahsettiğinin apaçık göstergesidir.

“Ceza” kelimesi Arapça’da “her türlü karşılık”<sup>54</sup> anlamına gelmekte olup bağlama göre iyiliğe iyilikle karşılık vermek (yani mükâfat) veya kötülüğe kötülükle karşılık vermek (yani Türkçedeki “ceza”) anlamını ifade eder. Hırsızlıktan bahsedildiğine göre âyetteki anlamı elbette mükafat değil cezadır; yani “...ceza olarak”. Ceza ise yapılacak değil bizzat yapılmış bir eylem için sözkonusu olabilir.

Ceza kelimesi geçmişte yapılan hırsızlıktan bahsedildiğinin karinesi olduğu gibi, aynı zamanda emredilen “kat’u’l-yed”in yani el kesmenin kişiye acı veren bir uygulama olduğunun da açık göstergesidir. Oysa yorumcuların yorumu bunun acı veren bir uygulama değil, zenginlik ve refah gibi zıttı bir uygulama olmasını gerektirmektedir.

Geçmiş zamanda yapılan eylemi ifade etmek için kullanılan mâzî kipindeki “kesebâ” ise “ikisi yaptı/irtikap etti/işledi” anlamına gelir. Bu ifade de âyette bahsedilenin, hırsızlık yapacak, yapabilecek kimseler değil, bizzat hırsızlık yapmış kimseler olduğunun son derece açık delilidir.

Yapılan tevilde cümlenin başıyla sonu (ceza) arasında büyük çelişki ve uçurum oluşmaktadır. Çünkü mânâ şöyle olmaktadır: “Hırsızlık yapabilecek erkek ve kadınların bunları yapmamaları için insanları zengin yapın, refah içinde yaşatın.... yaptıklarının cezası olarak”. Çünkü teville göre ne yapılmış bir hırsızlık eylemi, ne de buna yönelik bir ceza vardır. Aksine insanların zenginleştirilmesi ve konfor içinde yaşatılması sözkonusudur. Başta zenginleştirmeden bahsettikten sonra ceza ifadesi tamamen anlamsızlaşmaktadır. Aynı çelişki cezadan sonra gelen ve bir sonraki başlıkta ele alacağımız ifade için de sözkonusudur. Çünkü anlam şöyle olmaktadır: “Hırsızlık yapabilecek erkek ve kadınların bunları yapmamaları için insanları zengin yapın, refah içinde yaşatın.... ve Allah’tan sert bir ders, ibret ve gözdağı olarak.” Buradaki çelişki de açıktır.

53 “Olarak” anlamı cezâen’in sebep bildiren mef’ul (mef’ul lieclih) olmasından dolayıdır. Cezâen’in hâl veya nez’ul-hâfid (harfi cerrin hazfi sonucu mansup olan isim) olduğu da söylenmiştir ki bunların anlamı da buna yakındır.

54 Firûzâbâdi, *el-Kâmûsül-muhît*, “czy” md, II, 129.

d. “نكالا من الله” (Allah’tan Sert Bir Ders, İbret ve Gözdağı) İfadesindeki  
“نكالا” ve “من الله” İfadeleri

Âyetin devamında “kat’ul-yed”in ikinci sebep ve hikmeti bağlamında şöyle denilmiştir: “Allah’tan bir ders ve gözdağı olarak”. Nekâl (نكال) Arapçada işkence, azap, baskı, ceza, korkutmak ve ders vermek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>55</sup> Aynı cümlede daha önce ceza ifadesi yer aldığına göre bu ifade “Allah’tan sert bir ders, korkutma ve gözdağı” anlamında olmalıdır. Çünkü el kesme uygulaması hırsıza ve başkalarına büyük bir ders ve ibret olması için vardır; hırsızın bir daha yapmasını engellemek, diğer hırsızların bırakmasını sağlamak, niyetlenenleri vazgeçirmek ve niyetlenebilecekleri niyetlenmekten engellemek vs. için.

Eğer hırsızlık eylemi ve onu yapmış kimseler bulunmadığı gibi acı verici bir ceza da yoksa Allah’ın ders ve gözdağı vermesinden nasıl bahsedilebilir? Âyet tevilcilerin iddia ettiği anlamda olması halinde âyetin başı ile sonu arasında açık bir tezatlık ve büyük bir uçurumun olacağı açıktır. Çünkü anlam şöyle olur: “Hırsızlık yapabilecek erkek ve kadınların bunları yapmamaları için insanları zengin yapın, refah içinde yaşatın; ... ve Allah’tan bir ders, ibret ve gözdağı olarak.” Oysa yoruma göre kat’ul-yed’in hikmet ve gerekçelerinin zikredildiği âyetin sonunun mesela, “böylece insanların zenginleştirmiş, rahat bir yaşam sunmuş böylece hırsızlığı bundan engellemiş olursunuz” gibi ifadelerle bitmesi gerekirdi.

Kaldı ki, “sert bir ders ve gözdağı” anlamına gelen nekâlen kelimesi belirlenen maddi/fiziki cezanın da ağır bir ceza olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde zikredilen hüküm ile hikmet/sebebi arasında büyük bir uyumsuzluk olur ki bu da Kur’an’ın belağatine aykırıdır. Bir de el kesmek olumlu ve istenecek bir uygulamayla yorumlanırsa âyetteki çelişki çok daha büyük olur.

Burada “Allah’tan” ifadesinin de ayrı bir karine olduğu söylenebilir. Çünkü bu ifadeden, Allah’ın bu âyetin başında genel bir uygulamadan değil net bir hükümden bahsettiği, âyette belli bir ceza belirlediği rahatlıkla anlaşılabilir.

Son iki şıkta ele aldığımız “cezâen”, “keseba” ve “nekâlen” vb. ifadeler öylesine güçlü karinelere sahiptir ki, âyeti hatta onun da sadece bu ifadelerin yer aldığı son kısmını duyan kimse, âyetin başında “yapılmış bir cürümden ve onun için belirlenmiş bedensel ağır bir cezadan bahsedildiğini” tereddütsüz anlar ve mecâzî yorumdaki anlamın imkansızlığını ve ondaki çelişkiyi rahatlıkla fark eder.

55 *Kitâbu’l-Ayn* müellifi şöyle der: “Nekâl başkasına ders ve ibret olarak yaptığın şeye denir; onu duyduğunda veya gördüğünde korkup yapmaz.” Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, “nkl” md, V, 372. Ayrıca bk. Ezheri, *Tehzîbu’l-luğâ*, X,138; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “nkl” md, XI, 677.

Nitekim âyeti bu şekilde tevil edenlerin âyetin bu kısmına hiç değinmedikleri görülür. Haklı olarak Kur'an tefsirinde ilgili tüm âyetlere bakmak ve bütüncül okumak gerekliliğine şiddetle vurgu yapan kimselerin aynı âyette yer alan ve âyetin anlamını belirleyici nitelikteki bu tür karinelere görmezden gelme tavırları bilimselliğe tamamen aykırı ve büyük bir çelişkidir.

e. "Allah Azizdir" İfadesi

Allah (c.c.) hırsızlık cürmünün cezasını ve iki hikmetini zikrettikten sonra: "Allah azizdir, hakimdir" buyurmuştur. Yani, hırsız için ceza belirlemesinden de anlaşılacağı gibi Allah asla aciz değildir; güçlüdür ve cezalandırır. Belirlediği hırsızlık cezasında ve bütün hükümlerinde büyük hikmet sahibidir.

Kur'an âyetleri kendi içinde öyle bir bütünlük ve uyuma sahiptir ki mesela sonlarında zikredilen Allah'ın isim ve sıfatları âyette neden bahsedildiğinin ipuçlarını verir. Burada olduğu gibi âyetlerin Allah'ın aziz ve güçlü olduğunu ifade eden isimleriyle bitmesi öncesinde bir cezadan bahsedildiğinin göstergesidir. Rahmet ve şefkatini ifade eden isimlerle bitmesi ise öncesinde Allah'ın rahmetinin tecellisi bir olay veya hükümden bahsedildiğinin karinesidir. Aksi takdirde, âyetler kendi içinde uyumsuz, başı ile sonu çelişkili olurdu ki bu Kur'an'ın beşer üstü belagat üslubuna da aykırıdır.

Nitekim büyük Arap dilbilimcisi Asmaî'den (ö.216/831) nakledildiğine göre bu âyeti okurken sonunu hatayla "والله غفور رحيم" (Allah çok bağışlayıcıdır, en-gin merhamet sahibidir) şeklinde okuyunca onu duyan bir bedevi tekrarlatmıştır. Asmaî aynı şekilde okuyunca "Bu Allah'ın kelamı olamaz" demiş, bunun üzerine Asmaî hatasının farkına varıp doğru okumuştur. Bedevinin Kur'an'ı ezbere bilmediğini öğrendiğinde hatasını nasıl bildiğini sormuş o da şöyle cevap vermiştir: "Be adam! Konu hakkında Allah'ın izzet ve hikmet isimleri tecelli ettiğindedir ki el kesmeyi emretmiştir. Şâyet merhamet ve şefkat isimleri tecelli etseydi el kesmeyi emretmezdi".<sup>56</sup>

Âyette insanların refah içinde yaşatılarak hırsızlığın önüne geçilmesinin emredildiği söylendiği takdirde tam da bedevinin bahsettiği tezat oluşur. Çünkü refah ve zenginlik olumlu bir durumdur ve bunlar kastedilmiş olsaydı âyetin sonunda Allah'ın izzetinden bahsedilmezdi.

56 Örn. bk. İbn Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*, I, 546.

f. 39. Âyetteki “Zulmünden Sonra”, “Kim Tevbe Ederse” ve  
“Kendini İslah Ederse” İfadeleri

Mâide sûresi 39. âyetteki “فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح” (Kim zulmünden sonra tevbe eder ve kendisini ıslah ederse şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir) cümlesinde de “el kesme” ile hakikat anlamının kastedildiğine dair bir çok gösterge vardır.

Çünkü buradaki “tevbe ederse”, “zulmünden sonra”, “ıslah ederse” ifadelerinin hepsi önceki âyette “işlenmiş bir “suç” tan bahsedildiğini açık göstergesidir. Çünkü ilk âyet bu suçu henüz yapmamış ancak yapacak, yapabilecek olanları önlemek hakkında olsaydı, “zulüm yaptığı”ndan ve “tevbe etmesinden” bahsedilmesi çelişki doğururdu. Zira kişi kötülük yapmadıysa onun tevbe etmesinden, kendisini düzeltmesinden, Allah’ın onun tevbesini kabul etmesinden nasıl bahsedilebilir?

g. “والله على كل شيء قدير” (Dilediğine Azap Eder), “يعذب من يشاء”  
(Allah Her Şeye Hakkıyla Kadirdir) İfadeleri

Mâide sûresi 40. âyette “Bilmez misin ki, göklerde ve yerde ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah’a aittir; dilediğine azap eder ve dilediğini bağışlar. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.”<sup>57</sup> buyrulmuştur.

Allah (c.c.)merhametinin tecellisi hususlardan bahsettikten kendisinin hem merhamet hem azabına vurgu yapacağı zaman önce merhametini, aksi durumda ise önce celâl ve azabını, sonra merhametini zikreder. Burada da hırsızlığın cezasını ortaya koyduktan sonra önce azabını, sonra merhametini zikretmiştir. Âyetin sonunda da kendisinin yine celal sıfatı olan kudretine vurgu yaparak “Allah her şeye hakkıyla kadirdir.” buyurmuştur. Tüm bunlar ise daha önce refah vs.den değil acı veren bir cezadan bahsedildiğinin açık göstergesidir.

### 3. Hırsızlık Âyetleri Bağlamı Karinesi

Ele aldığımız hırsızlık âyetlerine genelde Kur’an özelde sure içi bütünlük çerçevesinden bakıldığında bunların hem Kur’an’ın ceza hukuku âyetlerinin hem de içinde bulunduğu Mâide sûresinin genel karakteristik özelliklerini taşıdığı görülür. Ayrıca öncesi ve sonrasıyla (sibak-siyak) tam uyum içinde olup onlarla tam bir bütünlük oluşturduğu da açıktır. Çalışmamızın bu bölümünde hırsızlık âyetlerinin mecâzi yorumuna bir de bu açıdan bakılacaktır.

### a. Kur'an'ın Suç ve Cezaları Beyandaki Üslûbu ve Serika Âyetleri

Kur'an-ı Kerim bazı büyük suç ve günahlara değinmiş, bunlara belli cezalar koymuştur. Usulcülerin de açıkladıkları gibi Kur'an'ın ayrıntılı olarak beyan ettiği hükümler genelde zaman ve mekana göre değişmemesini murat ettiği, sabitlemek istediği temel hükümlerdendir. Bunlar ya anlamı ve hikmeti anlaşılamayan taabbudî hükümlerdir veya hikmetleri bilinen ta'lili hükümler olsalar da sabit maslahatlar taşıdıklarından değişmemeleri gereken hükümlerdir. Böylece ana prensiplerle en önemli hükümler ayrıntılı olarak ortaya konularak sabit ve evrensel bir din oluşturulmak istenmiştir.<sup>58</sup>

Kur'an öldürme ve yaralama suçlarında kisası emretmiş, bunun insanlar için hayat olacağını bildirmiştir.<sup>59</sup> Ancak onda mağdur tarafa af hakkı tanımış, hatta buna teşvik etmiştir.<sup>60</sup> Zina eden erkek ve kadına 100 kırbaç vurulmasını, kadınlara zina iftirasında bulunana 80 kırbaç vurulmasını emretmiştir.<sup>61</sup> Hirâbe (yol kesicilik) suçu için ise ellerin ve ayakların çaprazlama kesilmesi, çarımha gerilmek ve sürgün edilmek gibi ağır cezalar belirlemiştir.<sup>62</sup>

Bu cezalara bakıldığında toplumda düzen ve huzurun sağlanması için Allah'ın izzet ve hikmetinin rahmetinin önüne geçtiği, birçoğu bedeni olan ve günümüzde kimilerince ağır sayılabilecek cezalar belirlediği açıkça görülür. Hatta Allah (c.c.) cezaları uygularken de onları ağır bulabilecek ve acıma duygusu kabarmabilecek kimselere uyarıda bulunmuş,<sup>63</sup> ayrıca iman etmiş bir kimsenin Allah'ın emrinin önüne hiçbir şey geçiremeyeceğini ifade etmiştir.<sup>64</sup> Dolayısıyla hırsızlık için el kesme gibi ağır bir bedeni ceza, Kur'an'ın ruhu ve üslûbuyla tamamen uyusmaktadır.

Namuslu kadına tek kelimeyle iftira atmaya (kazf) 80 kırbaç belirlendiği düşünülüğünde hırsızlığa el kesme cezasının ağır olmadığı, Allah'ın rahmetiyle ters düşmediği açıkça görülür.

Ayrıca, kötülüğü aynısıyla cezalandırma,<sup>65</sup> suç-ceza uyumunu gözetme,<sup>66</sup> cezada haddi aşmama<sup>67</sup> gibi ilkeler belirleyen Kur'an'ın, genelde el ile yapılan böyle

58 Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü*, s. 80, 81.

59 Bakara 2/178, 179.

60 Mâide 5/45; Şûrâ 42/40.

61 Nur 24/2,4,5

62 Maide 5/33, 34.

63 Nûr 24/2.

64 Mâide 5/50.

65 Şûrâ 42/40.

66 Nahl 16/126.

67 Bakara 2/194.

bir suçta el kesme cezası belirlemesi bu ilkelerle bağdaşan, onun mantığıyla uyuşan bir cezadır. Kur'an'ın hırsızlığın cezasını “ders ve ibret olma” hikmetiyle açıklaması da Kur'an'ın ceza hükümlerindeki “insanları suç işlemekten vazgeçirme, suçlara bulaşmalarını engelleme” ilke ve amacıyla tamamen bağdaşmaktadır. Kopuk eliyle sürekli utanç içinde yaşayan hırsız yaptığına pişman olup onu terk edecek, onu bu kötü halde gören diğer hırsızlar ile hırsızlık yapma niyet ve planları olanlar da bundan vazgeçecektir.

Dünyevî veya uhrevî bir cezanın ardından Allah'ın celâl ve azabına vurgu yapması, dengeyi sağlamak için ardından Allah'ın rahmetinden bahsetmesi de Kur'an'ın genel bir üslûbudur. 40. âyette Allah'ın mülkün sahibi olup dilediğine azap ve dilediğine merhamet edeceğinin belirtilmesi, azabının rahmetinden önce zikredilmesi Kur'an'ın bu genel üslûbuyla da uyuşmaktadır.

#### *b. Mâide Sûresindeki Üslûp ve Serika Âyetlerinin Bununla Uyumu*

Hırsızlık âyetlerinin yer aldığı Maide sûresi, Medine'de inen ve 120 âyetten oluşan uzun bir sûredir. Genel konuları; bazı inanç ve ahlâk esasları, Yahudilere ve Hıristiyanlara yönelik eleştiriler, bazı hükümlerin beyanı olarak özetlenebilir. Hükümlerden bazıları aile ve ceza hukukuna dair hükümlerle hac, hayvan kesimi, abdest, teyemmüm, şahitlik ve kumar hakkındaki hükümlerdir.

Sûre ayrıca Allah'ın büyük hikmetine, hüküm yetkisine, hükümlerini uygulamanın önem ve onları reddetmenin tehlikesine hiçbir sûrede olmadığı kadar vurgu yapmıştır. Defalarca Allah'ın hükümleriyle hükmetmeyi emretmiş, Ehl-i Kitabı da Allah'ın hükmünden kaçmakla suçlayıp O'nun hükmüne gelmeye çağırmıştır.<sup>68</sup>

İşte hırsızlık âyetleri bu konuların tam merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla onların “insanlara refahı yaşatarak hırsızlık yapma potansiyeli olanları bundan engelleme” gibi genel ve müphem bir emir değil de somut bir ceza biçiminde olması sûrenin genel konusu ve örgüsüyle de tam bir uyum göstermektedir.

#### *c. Âyetlerin Öncesi ve Sonrasıyla Münasebet ve Uyumu*

Mâide sûresinin genel üslûbuna paralel olarak bir dizi hükümler sıralanırken 33. ve 34. âyetlerde hirâbe (yol kesicilik) hükümleri beyan edilmiş, ardındaki bir âyetten sonra hirâbeyle bazı benzerlikleri bulunan diğer bir suç olan hırsızlığa



geçilmiştir. Nitekim Müfessirler hırsızlık âyetlerinin hirâbe âyetlerine matuf olduğunu söyleyerek<sup>69</sup> adeta bunların peşpeşe geldiklerine, dolayısıyla birbirleriyle bağlantılı olduklarına işaret etmişlerdir.

Hirâbe âyetlerinde öldürme, asma, el ve ayakları çaprazlama kesme gibi açık ve net bedeni cezalar belirlendiğine göre hirâbe esnasında yapılan eylemlerden biri olan hırsızlığa ayrıca değinilip onda da yine bedensel ve hirâbedeki bazı cezalara benzer bir cezanın verilmesi hırsızlık âyetlerini öncesiyle tamamen uyumlu yapmaktadır. Hırsızlık âyetlerinden sonra iki sayfa boyunca dokuz âyetin hepsinde Allah'ın hükümleriyle hükmetmenin önemine vurgu yapılması, biri hariç hepsinde hüküm kelimesinin en az bir defa zikredilmesi de onu sonrasıyla uyumlu yapmaktadır. Hem hirâbe âyetleri hem ahkama vurgu yapılması hırsızlık âyetlerinin somut hükümler içeren âyetler olduklarına kuvvetli birer işaret ve karinedir.

#### 4. Sünnet ve İcma Delilleri

Hz. Peygamber (s.a.v)'in sözlü ve uygulamalı sünnetinin, raşid halifeler dönemi uygulamalarının ve alimlerin icmanın Kur'an âyetlerinin açık anlamlarını teyit, ihtimalli olanlarını netleştirme, kapalı (mücmel) olanlarını da açıklamada önemli rolleri vardır.

Birazdan zikredeceğimiz ve hakikî anlamı destekleyen açık deliller İslami ilimler mirasını kabul edenler açısından elbette anlamlı ve yeterlidir. Fakat çalışmamız belli bir yorumun eleştirisi olduğuna göre önemli olan bu delillerin yorum sahiplerinin kabul ettiği kaynaklardan olmasıdır. Yorum sahiplerinin bildiğimiz kadarıyla diğerleri hakkında olmasa da en azından sünneti, Kur'an'a ve akla ters düşmediği sürece kabul ettiklerine dair bazı söylemleri vardır.<sup>70</sup>

Bu bölümde evvela sözkonusu gerekçeler kısaca zikredilecek, sonra Kur'an âyetinin anlam ihtimallerden birini destekleyen sünnet verilerine rağmen şaz yoruma tercihlerindeki çelişki sorgulanacaktır. Ayrıca icma ve raşid halifeler dönemi uygulamalarının bilgisel değerine değinilecek, diğer gerekçelerle çelişmemelerine, Kur'an'ın böylesine güçlü anlamını desteklemelerine rağmen bunlara asla itibar edilmemesindeki mantıksal probleme dikkat çekilip bu da sorgulanacaktır.

Güvenilir hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in (s.a.v) el kesme cezası uyguladığı birden çok hırsızlık vakası zikredilmiştir. Mahzum kabilesinden bir kadın<sup>71</sup>

69 İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, VI,189.

70 <https://www.youtube.com/watch?v=hfqVu8BxrwQ> (Erişim: 30.05.2019).

71 Buhârî, "Hudûd" 11, 12; "Müslim", Hudûd 8, 9.

ve Safvan b. Ümeyye'nin ridasını çalan adam<sup>72</sup> bunlardan bazılarıdır. Bir rivâyete göre de Amr b. Semüre Hz. Peygamber (s.a.v)'e gelerek bir kabilenin devesini çaldığını itiraf edip "beni temizle ey Allah'ın elçisi" demiş, Peygamber de develerinin çalındığını teyit ettikten sonra elinin kesilmesini emretmiş ve eli kesilmiştir.<sup>73</sup> Hırsızlık yapan bir kadına el kesme cezası uygulamaması için aracılık yapan sahabe kızarak meşhur "kızım Fatıma da yapsa elini keserdim" sözünü söyleyip hakkında bu cezayı vermesi<sup>74</sup> ayrıca Hz. Peygamber'in bu ve diğer had cezalarını ne kadar önemseydiğini göstermektedir. "Resûl-i Ekrem'in tâlimatıyla veya bilgisi dahilinde el kesme cezasının verildiğini aktaran rivâyetler, uygulama örneklerinin birkaç olayla sınırlı kalmadığını göstermektedir."<sup>75</sup>

Hulefa-i Raşidin döneminde hırsıza ilke olarak el kesme cezası uygulanmıştır. Ebu Bekir,<sup>76</sup> Ömer,<sup>77</sup> Osman<sup>78</sup> ve Ali<sup>79</sup> dönemlerinde bu cezanın uygulandığına dair birçok rivâyet bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Ömer'in çok fakir olduklarını tespit ettiği kimselere uygulamadığına<sup>80</sup>, bazı halifelerin had cezası şartlar oluşmadığından dolayı ceza vermedikleri veya tazir olarak hapis cezası verdiklerine dair de çok sayıda rivâyet vardır.<sup>81</sup> Bu rivâyetlerin ifade ettiği ortak husus o dönemde de hırsızın cezasının el kesme şeklinde uygulandığıdır. Belli sebeplerle uygulanmadığını belirten rivâyetler dahi bunu desteklemektedir; çünkü bir hükmün belli bir sebeple uygulanmaması onun varlığını gösterir.

Sahabe ve tabiin ile sonraki tüm dönemlerde de âyetteki kat'u'l-yed el kesme şeklinde anlaşılmıştır. İhtilaf sadece esasen kol anlamına gelen yed'in neresinden kesileceği hakkındadır. Ezici çoğunluk uygulamayı aktaran hadislerle dayanarak bilekten kesilmesini söylerken,<sup>82</sup> omuzdan veya parmaklardan diyenler de olmuştur.<sup>83</sup> Bütün bunlar Peygamber döneminden günümüze kadar herkes tarafından âyetteki kat'u'l-yed'in el kesme olarak anlaşıldığını ortaya koymaktadır.

72 Ebû Dâvûd, "Hudud", 28 (hadis no: 4394); Nesâî, "Kat'u's-sârik", 5 (hadis no: 4852); İbn Mâce, "Hudud", 28 (hadis no: 2595).

73 İbn Mâce, "Hudud", 24 (hadis no: 2588).

74 Buhârî, "Hudûd", 11, 12; Müslim, "Hudûd", 8, 9.

75 Bk. Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, XVII, 392, 393.

76 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X,189; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, V, 490.

77 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X,186; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, V, 490.

78 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X,237; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, V, 476.

79 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X,191; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, V, 474.

80 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X,242; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, V, 521.

81 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, X,242; Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, 17/392, 393.

82 Serahsî, *el-Mebsût*, IX,134; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-muhimmât*, III, 223; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, XVII, 176; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 74.

83 Beğavi ve Cessas bunun Hz. Ali (r.a.)'tan rivayet edildiğini söylemiş, Cessas bu rivayetin doğru olmayıp bu görüşün de şaz olduğunu ifade etmiştir.

Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV/71; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, X, 327; Tüsi, *el-Mebsût*, VIII, 35.

Âyeti mecâzî anlamla yorumlayanların Kur'an'a ve akla ters düşmedikçe sünneti kabul ettikleri iddiası<sup>84</sup> bir âyeti anlamaya çalışırken onu tefsir eden diğer âyetlerden sonra ilk başvuracakları kaynağın sünnet olmasını gerektirmektedir. Farklı anlam ihtimalleri bulunup bunlar arasında tercihe ihtiyaç duyulduğunda bu daha elzem halini alır. Bir de, âyete getirilmeye çalışılan ve iddia edilen mecâzî anlam, asırlar boyunca alimlerin söylediklerinden tamamen farklı, makale boyunca zikredilen onca karine ve delilin kesinlikle reddettiği bir yorum olunca, bu durumda sünnete başvurmak zaruret derecesinde bir gereklilik halini alır. Pekiyi, tüm bunlara rağmen âyeti açıklarken neden sünnete başvurulmamış, ondan hiç bahsedilmemiştir? Sünnette reddedilmeyi gerektiren Kur'an'a ve akla ters hangi veriler bulunmaktadır ki onlar adeta yok sayılmış, hiçbir şekilde söz edilmemiştir? Böylesi bir konuda dahi sünnetteki verilerin tamamen görmezden gelinmesi, sünneti kaynak olarak kabul etme iddiasıyla ne kadar tutarlılık arz etmektedir?

Hırsızlık gibi hakkında icma edilmiş bir konuda farklı görüş ortaya koyan bu kimselerin icmaya da pek itibar etmedikleri tahmin edilebilir. Fakat onun, âyetlerin anlamları hususunda kat'î olmasa da zannî derecede bilgi değeri de mi yoktur? Mesela hırsızlık konusunda raşid halifelerin uygulamaları ile daha sonraki Şia'sından Mutezilesine kadar tüm fırkaların, Ehl-i sünnet içindeki bütün mezheplerin, muhtelif ilim dallarında uzman tüm alimlerin, kısaca bir bütün ümmet ulemasının geniş yelpazeli bu icmasının ve bu anlam üzerindeki ısrarının, âyetlerden ne kastedildiğine dair hiçbir şey ifade etmediği, bir kanaat oluşturacak hiçbir bilgi değerinin bulunmadığı söylenebilir mi? Bunca alimin sadece hakikî anlamda ısrarı son tahlilde – dil, bağlam vb. delilleri sebebiyle zaten zayıf olan diğer anlamın/yorumun isabetsiz olduğunu göstermez mi?

### C. Mecâzî Yorumla Getirilen Gereçeklerin Değerlendirilmesi

Serika âyetindeki "el kesme"yi "güç kesme" şeklinde yorumlayanların gerekçelerine göz atıldığında bunların şer'an muteber akli ve nakli deliller veya bizzat hırsızlık âyetlerindeki bazı karineler yerine baştan sona indî-subjektif fikirler ve mantık yürütmelerden ibaret olması dikkat çekmektedir. Onların da ne denli isabetli ve tutarlı olduğu tartışmalıdır. Burada sözkonusu gerekçeler aynen nakledip ne derece isabetli ve tutarlı oldukları tartışılacaktır.

84 <https://www.youtube.com/watch?v=hfqVu8BxrwQ> (Erişim: 30.05.2019).

1. “Bugünkü teknolojik imkânlarla düşünüldüğünde elini kestiğiniz adam elini geri isterse onu mikro cerrahi yöntemiyle diktirebilir ve kaybolan elini kendisi isteyerek yeniden bir organına dönüştürebilir. Dolayısıyla el kesmek bir çözümlenmekten çıkmaktadır.”<sup>85</sup>

Şâyet Allah cerrahi müdahalenin olmadığı o dönemde Kur’an’ı indirdiğinde el kesmeyi emretmişse bahsedilen cerrahi müdahale imkânının çıkmasıyla bu hükmün değişmesinden bahsedilemez. Allah’ın hükümlerinin, bazıları onlardan kurtulabildiği veya etkisini azalttığı, ispatını güçlendirdiği gibi sebeplerden dolayı kaldırıldığına dair hiçbir örnek yoktur. Böyle bir mantık, “hapishaneye konsa bile hapishaneden kaçabilir, o yüzden hapsin bir anlamı yoktur”, “Günümüzde insanlar başka ülkelere giderek ceza almaktan kurtuluyorlar; dolayısıyla ceza hükümleri anlamsızdır” demekten farksızdır. Kaldı ki çağımızda insanların bu tür hilelerine karşılık devletin de bunları engelleme imkânları vardır. Mesela günümüzde suçlunun yurtdışına çıkmasını önlemek için devlet onun bilgisini başta havaalanları olmak üzere tüm birimlerine bildirdiği gibi, eli hırsızlıktan dolayı kesilenleri de kayıtlara geçebilir, cerrahi müdahaleye yasak koyup aykırı davranan hastane ve cerrahları cezalandırabilir. Hatta eli kesilen hırsıza örneğin yılda bir kontrole gelme zorunluluğu getirebilir. Tüm zamanları kuşatan Allah günümüzde olacakları bilmesine rağmen böyle hüküm verdiği göre, bunların hükmü engellemeyeceğini, yukarıdakine benzer içtihatlarla bunların aşılabileceğini elbette biliyor olmalıdır.

Kaldı ki günümüzde eli tamamen kesilen kimseye cerrahi müdahalede kolay değildir. Uzvu tamamen bedenden ayrıldığı ve damarların da koptuğu tam kopmalarda kopan parçanın acilen yerine dikilmesi gerekir.<sup>86</sup> Ameliyat imkânının bulunup devletin bunu engelleyemeyeceğini varsaysak bile, elin kesilmesinin vermiş olduğu acı dahi başlı başına bir ceza, caydırıcı bir uygulamadır. Zina eden bekara 100 celde veya kadına iftira eden kimseye 80 celde vurulduktan bir gün, hatta belki de birkaç saat sonra acıdan hiçbir eser kalmayacağına rağmen yine de bu cezalar emredilmiştir. Dolayısıyla el taktırmayla ilgili söylediğimiz hususların geçersiz kaldığı ve hırsızın herhangi bir şekilde elini taktırabileceği varsayılsa dahi bu, âyetin anlam ve hükmünde bir değişikliği gerektirmez.

Ayrıca bu iddia cerrahi müdahale imkanının olmadığı vahyin nazil olduğu dönemde âyetteki ifadenin el kesmek anlamına gelirken, 14 asır sonra bu imkan çıkınca mananın değişmesi gibi nasların anlamına dair problemlerli bir sonuç doğurur.

85 <http://www.dinicevaplar.com/kuranda-hirsizligin-cezasi-el-kesme-midir-2/> (Erişim: 30.05.2019).

86 “Parmak ve Uzuv Kopmaları”, <https://elcerrahi.com/hasta-bilgilendirme/66-parmak-ve-uzuv-kopmalari.html>.

2. “Elin kesilmesinden kasıt hırsızlığın genelde elle yapılmasıdır. Oysa günümüzde hırsızlık elle yapılmıyor. Günümüzde hırsızlıklar bakışla, sözle, yazıyla, bilgisayarla, talimatla yapılıyor. O zaman kişinin elini kesmek hırsızlık organını kesmek anlamına gelmeyecektir.”<sup>87</sup>

Âyette “hırsızlığı hangi organlar ile yaptılarsa onu kesin, koparın” gibi bir ifade kullanılmamış, “ellerini kesin” denilmiştir. Hüküm hiçbir şeye bağlanılmadan, ka-  
yıtsız ve koşulsuz zikredilmiştir. Her ne kadar buradaki cezanın hikmeti hırsızlığın genellikle el ile yapılması olsa da, hüküm mutlakdır. Esas olan hükümdür ve hikmeti bulunmadığında hükmün kalkması sözkonusu olamaz. Mesela, “kıyas” hüküm, “caydırması” onun hikmetidir. Belli dönemlerde ve ülkelerde caydırmayı gerçekleştirmedeği gerekçesiyle kıyas hükmü kaldırılamaz. Namazda secdenin farziyeti hüküm, huşu ve tevazuyu kazandırması hikmetidir. Hiç kimse hikmetin gerçekleşmediği gerekçesiyle secde sayısını kendisi veya insanlar hakkında üçe çıkaramaz.

Ayrıca, her suçta suçu işleyen organın kesilmesi veya yok edilmesi gibi istisnasız, kesin ve katı bir kural yoktur. Mesela, zinada cinsel organ, iftirada dil kesilmez.

Kaldı ki, o dönemde hırsızlığın sadece el ile yapıldığı iddiası tartışmalıdır. Cümlenin devamında çağımızdaki hırsızlıklara bakışla, sözle ve yazıyla yapılan hırsızlıkları örnek vermiştir. Bunlar birer hırsızlık sayılıyorsa aynısı, belki biraz daha ilkel şekliyle, o dönemde de vardı. Dolayısıyla âyetin anlamında o dönemle bu dönem arasında fark yoktur. Kur'an'ın el kesmeyi emrettiğini kabul ediyorsak, sırf belli bir dönemde hırsızlığın el dışındaki organlarla da yapılmasından yola çıkarak el kesme cezasını nasıl geçersiz sayabiliriz?

Öte yandan zikredilen örneklerden ikisi, yani yazıyla ve bilgisayarla yapılan hırsızlık el ile hırsızlık kapsamından sayılabileceğinden bu gerekçe kendi içerisinde çelişkilidir. Dolayısıyla bunlar örnek olamazlar.

Gerekece de yer alan talimatla, bakışla ve sözle hırsızlıkların bu çağa özgü hırsızlık türleri olarak gösterilmesi de tartışılabilir bir iddiadır. Bu örnekler ile amaçlanan hırsızlığın el dışındaki organlarla da işlendiğini ispatlanmaktadır. Çağımızda aynı şekilde olmasa da başka organlarla benzer hırsızlıkların yapılması mümkündür. Örneğin talimatla hırsızlığın her zamanda yapılabileceği çok açıktır. Böylece iddiaya getirilen örneklerin hiçbiri onu ispatlayabilecek nitelikte değildir.

Ayrıca, iddia sahiplerinin görüş ve gerekçelerindeki ifadelerinden âyetin mecâzî anlamda olduğu görüşünde oldukları açıktır. Nitekim makalemiz de on-

87 <http://www.dinicevaplar.com/kuranda-hirsizligin-cezasi-el-kesme-midir-2/> (Erişim: 30.05.2019).

ların bu iddialarına cevaptır. Ancak bu iki gerekçede günümüzde mikro cerrahi imkânında ve el dışındaki organlarla hırsızlıktan bahsetmelerinden Hz. Peygamber döneminde el kesmeyi onayladıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunda bir çelişki vardır. Bu anlayış bir problemi daha doğurmaktadır ki o da uygulaması olan bir hüküm âyetindeki cümlelerin bir dönemde hakiki anlamı ifade ederken, bir vakit sonra aniden mecâzî anlamı ifade etmeleridir. Bundaki problem ise açıktır.

3. “Herkesin karnının doyduğu bir ortamda herhangi bir hırsızlık olayı da yaşanmaz. Milleti aç bırakıp sonra da elini kesmek kadirşinas bir tutum değildir.”<sup>88</sup>

Ciddi kriz durumları İslam’ın göz önünde bulundurduğu bir husustur. Nitekim Hz. Ömer’in “açlık yılında el kesilmez” dediği ve “kıtlık yılı” adıyla bilinen yılda bu cezayı uygulamadığı meşhurdur.<sup>89</sup> Hatta bazı fıkıh kitaplarında Mekhul’den naklen Hz. Peygamber’in (s.a.v) “Mecbur kalan aç kimsenin hırsızlığında el kesme yoktur” buyurduğu nakledilmiştir.<sup>90</sup> Raşid halifeler döneminde ve sonraki dönemlerde şartların oluşmaması halinde el kesme cezasının uygulanmadığını gösteren rivayetler vardır ki<sup>91</sup> bu şartlardan bazılarının hırsızın ciddi ihtiyaç sahibi olmaması mümkündür. Fıkıh kitaplarında da bu konu ele alınmış ve bazı ayrıntıları zikredilmiştir.<sup>92</sup>

Kaldı ki, açlıktan dolayı el kesilmeyi engelleyecek bir husus da hadislerde yer alan ve çoğu fakihlerce benimsenen nisap, yani “el kesme hükmü için şart koşulan çalınan malın asgari değeri” meselesidir.<sup>93</sup> En düşük nisap miktarının 1,05 gr. altın gibi büyük bir meblağ olup bunun altındaki miktarın da açlığı rahatlıkla gidecek bir miktar olduğu düşünülürse, bunun altındaki birçok hırsızlık vak’asında el kesme hükmü verilmediğinde, bunlardan açlıktan dolayı yapanların zaten cezalandırılmayacağı görülür. Belki de böyle bir alt sınır konulmasının bir sebebi de bunun açlıktan dolayı yapılan hırsızlığın karinesi gibi görülmesidir.

88 <http://www.dinicevaplar.com/kuranda-hirsizligin-cezasi-el-kesme-midir-2/> (Erişim: 30.05.2019).

89 Bk. İbn Hacer, *et-Telhisu'l-habir*, IV, 195.

90 Serahşi, *el-Mebsût*, IX, 140.

91 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, X,242; Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *DİA*, XVII, 392, 393.

92 Serahşi, *el-Mebsût*, IX, 140.

93 El kesme nisabı Hanefiler’e göre 1 dinar veya 10 dirhem, Malikiler’e ve Hanbeliler’e göre çeyrek dinar veya 3 dirhem, Şafililer’e göre çeyrek dinardır. Hariciler’e ve Zahiriler’e göre hırsızlığın bir nisabı yoktur. 1 dinar 4,25 gram, çeyrek dinar 1,05 gramdır. 1 gram altının 2020 Mayıs ortası itibariyle fiyatı 386 tl.dir. Bu durumda üç mezhebe göre nisap 400 tl, Hanefiler’e göre 1600 tl.dir.

Bk. Serahşi, *el-Mebsût*, XXVI,78; Karâfi, *ez-Zahire*, XII,143; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 269; İbn Kudame, *el-Muğni*, IX,105.

Bununla birlikte nisap sınırını aşsa da hakim gerek kıtlık gibi istisnai durumlarda genelde, gerekse normal durumlarda sebebin fakirlik olduğuna kanaat ettiği vak'alarda bu cezayı vermeyebilir.<sup>94</sup>

Tüm bunlara ek olarak şüpheli durumlarda had cezalarının düşeceğine dair hadisler de göz önünde tutulduğunda cezayı düşüren sebeplerin alanının ne kadar geniş olduğu görülür.<sup>95</sup>

İslam'ın ceza hukukunda en büyük amacı insanların suç işlemelerini engellemektir. O yüzden suça götüren sebepleri ortadan kaldırmak amacıyla özel ve genel hükümler koymuş, ancak suç işlenmesi durumu için de cezaî müeyyide belirlemiştir. Mesela zinayı engellemek için onu şiddetle yasaklamış, ona götüren yolları tıkamış, evliliğe teşvik edip önünü açmıştır. Ancak buna rağmen zina suçunu işleyenlere de bir ceza koymuştur. Adam öldürmeyi şiddetle yasaklamış, insanları bu yönde terbiye etmiş, fakat öldürme vak'aları için kısas cezası belirlemiştir. Bunun gibi fakirliği ortadan kaldırmak için zekatı emretmiş, ama hırsızlık yapana da bir ceza koymuştur.

4. "Kaldı ki bir sonraki âyette eğer tevbe ederse Allah'ın, tevbesini kabul edeceği beyanı yer alır. Kişinin elini kestikten sonra tevbe etse ne olacak?"<sup>96</sup>

Burada söylenmek istenen şudur: Âyette hırsızın tevbe etmesi halinde affedeceğinden bahsedilmiştir. Eli kesilerek organını kaybeden kimsenin tevbe etmesi giden elini geri getirmeyeceğine göre âyette tevbenin zikredilmesi anlamsızdır. Dolayısıyla âyette fiziki bir el kesme anlamının kastedilmiş olması imkansızdır.

Buradaki problem âyetteki affin dünyevî olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa âyette kastedilen büyük çoğunluğun da ifade ettiği gibi<sup>97</sup> hırsızlığın uhevî cezasıdır. Tevbe ve ıslahtan kasıt kişinin hırsızlık ve benzeri günahları bırakarak Allah'a yönelmesi ve kendisini düzeltmesi, bir daha yapmamaya karar vermesi; Allah'ın kabul etmesinden kasıt ise bu dönüşünü katında kabul edip dünyada sebat ettirmesi, ahirette hesaba çekmemesi veya azap etmemesidir. Zira günahların bir uhrevî bir de -bazılarının- dünyevî cezası vardır. Uhrevî cezalar Allah'a kalmıştır; ahirette kulun hesabını görecektir ve dilerse cezasını verecektir. Dünyevî cezaların uygulamasını ise Allah Müslümanlara emretmiş, onlara bırak-

94 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VII, 233; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, VII, 486; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 324; Nevevî, *el-Mecmû*, XX, 69.

95 Ebû Dâvud, "Salât", 14; Tirmizî, "Hudûd", 2.

96 <http://www.dinicevaplar.com/kuranda-hirsizligin-cezasi-el-kesme-midir-2/> (Erişim: 30.05.2019).

97 İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 429; Karâfi, *ez-Zahire*, X, 221; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibin*, X, 156; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, XXVII, 31.

mıştır. Hırsızlık âyetinde bahsedilen tevbe de uhrevî olduğuna göre “peki tevbe eden hırsızın giden eli ne olacak?” gibi bir problem de yoktur.

Aynı durum zina, kazf, adam öldürme gibi dünyevî cezaları bildirilen bazı günahlarda da sözkonusudur. Mesela kazf suçuna 80 kırbaç vurulması emredildikten sonra tevbe eden ve kendilerini ıslah edenleri Allah'ın bağışlayacağı ifade edilmiştir. Orada çelişkiden bahsedip bedeni bir cezanın verilmiş olamayacağını iddia etmek ne ise, hırsızlık konusunda yukarıdaki iddiada bulunmak da odur. Dolayısıyla bu bakış açısı kişiyi, Şâri'in bütün maddi müeyyide ve cezalarını ortadan kaldırmaya, bunu ispat için de buradaki gibi âyetlere farklı anlamlar yüklemeye ve tahrife kadar götürecektir kadar problemlidir ve tehlikelidir.

Âyetteki aftan kastın dünyadaki af olduğu ve tevbesinin kabul edileceği var sayıldığında<sup>98</sup> dahi yorumcuların iddia ettiği çelişki sözkonusu olmaz. Çünkü o durumda hırsızın tevbesinin hakim hüküm vermeden önce gerçekleşmiş olması gerekir. Yoksa, hüküm kesinlik kazanacağından tevbenin geçerliliği olmaz. Ayrıca âyetteki kendini ıslah şartı sebebiyle hakiminde onda düzelmeyi görmesinin gerektiği, hatta bunun için kendisine süre verebileceği de söylenebilir.<sup>99</sup> Dolayısıyla af şartlarını taşırsa affedilir, yoksa zorunlu olarak yaptığının cezasını çeker.

Gerekçede özellikle el kesme cezasının geri dönüşü olmayan bir ceza oluşuna vurgu yapılmıştır. Oysa geri dönüşü olmaması bütün bedeni cezalarda geçerlidir ki, İslam'ın had cezalarının tamamı bedenidir. Mesela zina ve kazf için hem geri dönüşü olmayan celde cezası hem de af zikredilmiştir. Dolayısıyla yorumcuların bu cezalar için zikredilen affı da gündeme getirerek şöyle diyebileceklerdir: “Adama 80/100 celde vurup acı çektirmişsin. Tevbe etse ne olacak?” Bu şekildeki bir yaklaşım bunlardaki celde cezalarını da inkara götürecektir.

Ayrıca, buradaki “eli gittikten sonra..” gerekçesi daha önceki “cerrahi müdahale...” gerekçesiyle çelişmektedir. Zira, elin yerine getirilme imkanı varsa bu maddede zikredilen tevbe halinde elin geri getirilememe sakıncası ortadan kalkar. “Eli gittikten sonra...” gerekçesi doğru ise “cerrahi müdahaleyle elin takılması” gerekçesi geçersiz olur.

98 Bu Şafiiden ve Ahmed b. Hanbeliden nakledilen iki görüşten biridir. Her ikisinden nakledilen diğer görüş ise cumhurunki gibidir.

Nevevi: “Rafii, el-Muharrar'da cezanın düşmeyeceğini tercih etmiştir ki kuvvetli olan da budur, demiştir.” Hanbeli mezhebinin en temel metinlerinden olan *Muhtasar-ı Hırakî*'de sadece affın geçerli olmadığına dair görüşle yetinilmiş, şerhlerde ikinci görüşe yer verilmiştir.

Nevevî, *Ravdatu't-tâlibin*, X,156; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, XXVII, 31.

99 Nitekim her iki mezhepte de bu tür açıklamalar yer almaktadır.

Bk. Nevevî, *Ravdatu't-tâlibin*, X,156; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, XXVII,31; Ruheybâni, *Metâlibu uli'n-nuhâ*, VI, 256.



5. “Hırsızın eli kesildiğinde başkasına muhtaç hale gelir. Bu ise İslam'ın ilkelere aykırıdır.”<sup>100</sup>

Eğer âyette el kesme emrediliyorsa bu gerekçenin hiçbir geçerliliği yoktur. Kaldı ki bu gerekçe de problemlidir. Çünkü eli kesilen kimsenin artık çalışamayacağı veya aç kalacağı mukadder değildir; sol elle yapabileceği veya eline hiç ihtiyaç duymayacağı işlerde çalışabilir. Nitekim her iki eli olmadığı halde ayaklarıyla ayakkabı boyayan veya daha başka türlü işler yapan kimselerin varlığı malumdur. Ayrıca, bu duruma düşeceğini evvela kendisinin düşünmesi ve buna sebebiyet vermemek için kendisine engel olması gerekir. Elbette konulan her cezai hükmün kişinin kendisine ve çevresine olumsuz etkileri olacaktır. Bundan dolayı hüküm değişmez, kaldırılmaz. Bu mantıkla kisasın da dinde olmaması gerektiği sonucuna ulaşılır. İslam büyük değer verdiği insanın ölmesini istemez, hatta haksız yere bir insanın öldürülmesinin insanlığın öldürülmesi gibi sayar,<sup>101</sup> fakat haksız yere adam öldürmenin cezasını da kısas olarak belirler.<sup>102</sup> Aç kalacağı ve muhtaç hâle geleceği gerçeğiyle hırsızın elini kesmeyi İslam'ın ilkeleriyle bağdaştırmayıp reddetmek, ardında dul kadın ve yetim çocuklar bırakacağı gerçeğiyle katilin kısasla öldürülmesi hükmünü İslam'ın merhamet ve sosyal dayanışma ilkeleriyle bağdaştırmayıp reddetmekten farksızdır.

## V. SONUÇ

Maide sûresinde hırsızlığın cezasını bildiren âyetler İslam'ın ilk döneminden günümüze kadar 14 asır boyunca bütün alimler tarafından “ellerini kesin” şeklinde hakikî anlamıyla anlaşılıp tefsir edilirken, günümüzde bazılarınca mecâzî anlam iddiasıyla “insanları refah içinde yaşatarak güçlerini kesin” şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorum ile gerekçelerinin ilgili âyetler ve şer'î-aklı deliller ışığında incelendiği bu makalede ulaşılan sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

1. Âyet Hz. Peygamber döneminden itibaren asırlar boyunca hakikî anlamda anlaşılırken asırlar sonra ona getirilen bu mecâzî yorumun sıradışı şaz bir görüş olduğu açıktır. Böyle bir şaz yorumun doğru olma şansı son derece zayıftır. Bir âyetten farklı mezhep ve meşrepten tüm ilim adamları tek şey anlıyorlarsa, âyetten çok farklı hatta zıt bir anlamın çıkma ihtimali eşyanın tabiatına aykırıdır. Dolayısıyla

100 Atay, “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, 48; Bayraktar Bayraklı, “Hırsızlıkta El Kesme Meselesi”, [https://www.youtube.com/watch?v=x7SI5c\\_bpXM](https://www.youtube.com/watch?v=x7SI5c_bpXM), (Erişim:16.03.2020), 1:05-1:17. Her ne kadar makalede Mehmet Okuyan esas alınmış olsa da, bu gerekçe de onun görüş ve gerekçeleriyle tamamen paralellik arz etmekte ve görüşlerine uymaktadır.

101 Mâide 5/32.

102 Bakara 2/178.

sıyla asırlar sonra milyonlardan farklı bir anlam ortaya koymak kabul görmeyen yöntemlere başvurarak, birçok delil ve karineyi göz ardı etmek, kelimeler ve matalar üzerinde oynama yapıp olduğundan farklı yansıtmakla mümkün olabilir. Makalede de farklı yorumda tüm bunlara başvurulduğu açıkça görülmektedir.

2. Bu yorum, sahiplerinin objektif bir araştırma sonucu ulaştıkları bir görüş olmaktan çok, baştan şu veya bu şekilde kabullendikleri, sonra da onu ispat için kendi mantık yürütmelerini ve akli argümanlarını seferber ettikleri bir fikir görünümü vermektedir. Bunların hedefe ulaşmak için son derece subjektif bir tavır takındıkları gözlemlenmektedir. Öyle ki aynı âyetlerde geçen ve anlamı belirginleştiren karineleri görmezden gelebilmişler, açık mantık hataları içeren argümanları kullanabilmişlerdir.

3. Sözkonusu yorum sahiplerinin Kur'an'a yönelme ve onu doğru anlama söylemleri meşhurdur. Kur'an'ı doğru anlamadaki samimiyet ölçüsü Kur'an araştırmalarındaki ciddiyet ve hassasiyettir. Hırsızlık âyeti gibi hüküm içeren ve anlamı üzerinde asırların icması bulunan bir âyette farklı bir anlam iddia ederken, doğal olarak yanlış olma ihtimalinin yüksek olması sebebiyle üzerinde uzun ve titiz bir araştırma yapmak gerekirken, konuyu birkaç mantıki yürütme ve akli argümanla yüzeysel biçimde kitlelere açıklamak bu titizliği sorgulatacak türden bir tavrıdır.

4. Yorum sahiplerinin Kur'andaki zahir ifadeyi desteklediği halde sünnete hiç başvurmamaları ve asla itibara almamaları, kendilerinin zaman zaman sünnete bağlı oldukları iddialarındaki samimiyetlerini de sorgulatacak niteliktedir. Bu ise kendilerinin Kur'an'a bağlılık iddialarına da gölge düşürecek bir durumdur. Çünkü sünnete itibar edenlerin Kur'an'ın zahir manasını destekleyen hadislere, Kur'an'ı daha iyi ve doğru anlamaya yapacağı katkısından dolayı bir can simidi olarak bakmaları beklenir.

5. Âyetin hakikî anlamda olduğunu destekleyen çok önemli ve temel kurallardan bazıları “Mecâzî yoruma ancak hakikat anlamı imkânsız olduğunda gidilebileceği” ve “Mecâzda kıyas yapılamayacağı” kurallarıdır. Fakat şaz yorumda bunlar açıkça göz ardı edilmiştir.

6. Şaz yorum “hırsız” yerine “hırsızlık yapma potansiyeli bulunan kimse” anlamını vermiş, hırsızlık için öngörülenin “acı veren bir ceza uygulaması” değil tam aksine “refah ve zenginlik” gibi adeta ödül olacak bir uygulama olduğunu iddia etmiştir. Oysa aynı âyetlerdeki çok sayıda karine ‘hırsız’ ve ‘cezaдан başka bir anlamı kesinlikle reddetmekte, bu ise âyeti kendi içinde tamamen uyumlu yapmaktadır. Karineleri reddettiği şaz görüşü ayrıca âyette büyük bir anlam bozukluğuna ve kendi içinde çelişkiye yola açmaktadır.

7. Bizzat serika âyetlerinde, hatta çoğu ilk âyette geçen sözkonusu karinelere hiç değinilmemesi ve göz ardı edilmesi ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ı bütüncül okumanın önemine vurgu yapılırken, sadece 2-3 âyeti kendi içinde bütüncül okumamakta ısrar etmek, aynı âyette geçen ifadeleri adeta görmezden gelip hiçbir şekilde değinmemek, Kur'an'ı bütüncül okuma iddialarındaki samimiyetlerini sorgulatacak bir tavidir. Böylesine açık bir âyetteki bu tavır adeta delilleri karartma ve hakikati "ört bas etme" çabası görüntüsü vermektedir.

8. Ele alınan yorumda mantık yürütmenin ve akli argümanların aynı âyetlerdeki karineler ile diğer şer'î delillerin önüne geçirilmesi ve âyete bunlar üzerinden bir anlam verilmesi adeta "hadisleri akla arz etme" söylemini andırır biçimde "Kur'an'ı akla arz etme" türünden bir tehlikeyi işaret ettiği söylenebilir. Hadis akla arz edildiğinde çözüm rivâyetin "gönül rahatlığı" ile reddedilmesi iken, Kur'an akla arz edildiğinde bulunan çözümün -biraz zorlanılsa da- hiçbir bilimsel değeri olmasa bile "akla uygun herhangi bir yorum getirme" olduğu anlaşılmaktadır. Nassı anlamada aklın fonksiyonu inkar edilemez, fakat buradaki problem, makalede de ortaya konulduğu gibi aklın, vahyin ve vahiy mantığının önüne geçirilmesidir.

9. Çalışmada başta tefsir olmak üzere farklı disiplinlerdeki kaynaklara müracaat edilmesine rağmen bu yoruma cevap olacak ciddi verilere rastlanamaması bu görüşün tarihte benzerinin görülmemiş olmasıyla açıklanabilir. Geçmişte şaz bir görüş olarak dahi bulunsaydı alimlerin doğrudan veya dolaylı cevap ve açıklamalarına rastlanılabilecekti.

10. Çalışmada "sözde asl olan hakikattir" ve "Mecazda kıyas geçersizdir" gibi kaidelerin âyetin doğru anlaşılmasına katkısı dil ve usul kaidelerinin çok büyük öneme haiz olduğunu bir kez daha göstermiştir.

11. Bu tür şaz yorumlar "Gâî Tefsir", "Nasları Şâri'in Maksadını Gözeterek Okuma" ve "Çağdaş Yorum" adları altında yapılmaktadır. Örneğimizde de olduğu gibi, özgür yorumu kısıtlayacağından ve daraltacağından dolayı bu tür yorumlarda şer'î delillere asla yanaşmadığı, tamamen mantiki argümanlara sığınıldığı, onlara vurgu yapıldığı gözlemlenmektedir.

12. Son olarak Kur'an'a saf bir niyet, objektif ve teslimiyetçi bakış açısıyla, vahiy mantığı ve ilmî metodla yaklaşma yerine çağa veya belli bir düşünceye uydurma çabasıyla, ilmî metoddan uzak ve keyfi yaklaşım, Kur'an âyetlerinin şaz anlamlarla yorumlanmasına, manalarının tahrif edilmesine yol açacak, bu daha da yaygınlaştıkça tam bir modern Harici-Bâtîni sentezli Kur'an yorum ekolü ortaya çıkaracaktır. Bunun tehlikesi ise açıktır.

## Kaynakça

- Abdurrezâk, Abdurrezâk b. Hümâm el-Humeyrî es-San'ânî (ö. 211/826-27), *el-Musannef*, el-Mektebu'l-İslami, 2. baskı, Beyrut 1403.
- Âmidî, Ebû Hasen Ali b. Ebî Ali Seyfüddin (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut ts.
- Atay, Hüseyin, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IV/1 (2006).
- Baberti, Muhammed b. Mahmud (ö. 786/1384), *er-Rüdûd ve'n-Nükûd Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.
- Bardakoğlu, Ali, "Hırsızlık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVII, 392-393, İstanbul 1998.
- Bayraklı, Bayraktar, "Hırsızlıkta el kesme meselesi", *You Tube*, Yayın Tarihi: 5 Temmuz 2015. [https://www.youtube.com/watch?v=x7SI5c\\_bpXM](https://www.youtube.com/watch?v=x7SI5c_bpXM) (Erişim: 15.02.2020).
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferrâ (ö. 516/1122), *Şerhu's-Sünne*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut-Şam 1983.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Bezdevî*, Daru'l-Kitabi'l-İslami, Beyrut ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kurân*, (thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö. 393/1003), *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, Dâru'l-ilm lilmelâyin, Beyrut 1987.
- "Dini Cevaplar", "Kur'an'da hırsızlığın cezası el kesme midir? Mehmet Okuyan", *Facebook (video)*, <https://www.facebook.com/watch/?v=511243366053899> (Erişim: 15.02.2020)
- "Dini Cevaplar", "Kur'an'da hırsızlığın cezası el kesme midir? Mehmet Okuyan", *Twitter (video)*, <https://twitter.com/dinicevaplarcom/status/1168892814018699265> (Erişim: 15.02.2020)
- "Dini Cevaplar", "Kur'an'da hırsızlığın cezası el kesme midir? Mehmet Okuyan", *Youtube (video metni)*, <http://www.dinicevaplar.com/kuranda-hirsizligin-cezası-el-kesme-midir-2/> (Erişim: 15.02.2020)
- Durmuş, İsmail, "Mecaz", *DİA*, XXVII, 218 vd., Ankara 2003.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin Kadî (ö. 458/1066), *el-Udde fî usuli'l-fıkh*, thk. Dr. Ahmed. B. Ali el-Mübareki, Dâru'l-kütübil-ilmîyye, 2. baskı, Beyrut 1990.
- el-Aclî, Muhammed b. Muhammed (ö. 653/1255), *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübil-ilmîyye, Beyrut 1998.
- Erdem, Eren, "Kur'an'da hırsızın elinin kesilmesi yazıyor mu?", *You Tube*, Yayın Tarihi 16 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=r2-2Hg7BBY&t=217> (Erişim: 15.02.2020) .
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî (ö. 370/981), *Tehzibu'l-luğa*, Dâru İhyâi't-türâsîl-Arabî, Beyrut 2001.
- Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakup (ö. 817/1415), *el-Kâmûsül-muhîtt*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Basrî (ö. 170/786), *Kitabu'l-Ayn*, Dâru'l-Hilal, Beyrut ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah (ö. 463/1071), *el-İstizkâr*, (thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvaz), Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.

- İbn Âdil, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali en-Nu'mânî (ö. 775/1373), *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnûsiyye, Tunus 1984.
- İbn Cevzî, Ebû Ferec Cemaleddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1422.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *el-Musannef*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad ts.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris el-Kazvîni er-Râzî (ö. 395/1004), *Mekâyîsü'l-luğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebû Fadl el-Askalânî (ö. 811/1408), *et-Telhîsü'l-habîr*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1989.
- İbn Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Muğni*, el-Mektebetu'l-Kahire, Beyrut 1968.
- İbn Kudâme, Şemsüddin Ebû Ferec Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. el-Makdisî (ö. 682/1238), *eş-Şerhu'l-kebîr*, (nşr. Muhammed Reşid Rıza), Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1993.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed (ö. 970/1562), *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- İbn Rüşd, Ebû Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 595/1199), *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2004.
- İbn Rüşd, Ebu Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd (ö. 520/1126), *el-Mukaddimâtü'l-muhimmât*, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1988.
- İbn Side, Ebû Hasen Ali b. İsmail (ö. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-muhîtil-a'zam*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed Adüdidin (ö. 756/1355), *eş-Şerh ala Muhtasari'l-Müntehâ*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- İslamoğlu, Mustafa, "Ben Bu Dini Reddediyorum", *YouTube*, Yayın Tarihi: 16 Mart. 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=aKMQ5cHSOvg>.
- Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usulü*, Rağbet yayınları, 5. baskı, İstanbul 2017.
- Karâfi, Şihâbüddin Ebû Abbâs Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), *ez-Zahîre*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fî tertibiş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2. baskı, Beyrut 1986.
- Kazvîni, Celalüddin Muhammed b. Abdurrahman (ö. 739/1338), *el-İzâh fî ulumi'l-belâğa*, (thk. Muhammed Abdülmün'im Hafaci), 3. baskı, Daru'l-Cil, Beyrut ts.
- Koşum, Adnan, "İslam Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar", *Diyanet İlmi Dergi* (37/3) 2001.

- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 450/1058), *el-Hâvî'l-kebir fî fikhi mezhebi el-İmam eş-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- Merdâvî, Alâüddin Ali b. Süleyman (ö. 885/1480), *et-Tahbîr fî şerhi et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000.
- Mevsilî, Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Halebî, Beyrut 1937.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat Abdullah b. Ahmed (ö. 676/1277), *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, Dâru'l-Kelimi't-tayyib, Beyrut 1993.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- \_\_\_\_\_, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdedü'l-müftîn*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut ts.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Amr Fahrüddin (ö. 606/1209), *el-Mahsûl*, (thk. Taha Cabir el-Alvani), 3. baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 666/1267), *Muhtârü's-Sihâh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.
- Ruheybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh (ö. 1243/1827), *Metâlibu uli'n-nuhâ*, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut 1994.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (ö. 490/1097), *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebû Bekir (ö. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1990.
- \_\_\_\_\_, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ*, (thk. Fuad Ali Mansur), Dâru'l-Kütübîl-ilmîyye, Beyrut 1998.
- Tüsü, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen Ali (ö. 460/1067), *el-Mebsût*, 2. baskı, y.y. 1388.
- Türk Dil Kurumu, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, “Baş”, “Kafa”, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 13.01.2020).
- \_\_\_\_\_, *Güncel Türkçe Sözlük*, “Baş”, “Kafa”, “Kesmek” <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 13.01.2020)
- Yoyocemilcik, “Mehmet Okuyan Hocanın Hadisler Karşısındaki Tutumu”, <https://www.youtube.com/watch?v=hfqVu8BxrwQ> (Erişim: 13.01.2020).
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed Murteza (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-Hidaye, Kuveyt 1968.
- Zemahşerî, Ebû Kâsım Mahmud b. Amr, (ö. 538/1143), *Esâsu'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye Beyrut ts.
- \_\_\_\_\_, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl*, 3.baskı, Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, Beyrut ts.

# حالات قتل الزاني في الفقه الإسلامي

Dr. Muhammed Raşid eL-ÖMER\*

المستخلص: يهدف البحث إلى بيان الحالات التي تستدعي قتل الزاني سواء أكان محصناً أم غير محصن، مع العلم أن القاعدة الأساسية في عقوبة الزنا تقتضي التفريق بين البكر والثيب بحيث يجلد البكر وقد يغرب، وأما المحصن فعقوبته الرجم حتى الموت، وقد تبين من خلال البحث أن الزاني يقتل في كثير من الحالات: كالزنا بذات محرم، أو الزنا بالإكراه وهو ما يسمى الاغتصاب، أو زنا الذمي بمسلمة، أو الزنا بالرجال من أدبارهم والمسمى بعمل قوم لوط، أو المرتكب جريمة الزنا للمرة الرابعة وقد أقيم عليه الحد في المرات السابقة، مع العلم أن هذه الحالات هي محط خلاف بين الفقهاء، وذلك بسبب تعارض النصوص الأصلية لعقوبة الزنا مع النصوص المخصصة لهذه الحالات، بالإضافة إلى مبدأ القتل بالسياسة تعزيراً. الكلمات المفتاحية: الزنا، الاغتصاب، اللواط، تكرار الجريمة، التعزير.

## İslam Hukukunda Zina Yapanların Öldürüldükleri Durumlar

**Öz:** Zina cezasının temel kuralına göre, bekâr ile evli arasındaki ayrımı gerektirir. O da bekâra kırbaç cezası uygulanır veya sürgün edilir. Bu araştırmanın amacı ise zina yapan kişi bekâr da olsa, evlinin cezası gibi onun da öldürülmesini gerektiren olayları ortaya koymaktır. Nitekim başından evlilik geçener ölene kadar taşla vurularak cezalandırılır. Araştırmaya göre zina yapanın birçok durumda öldürüldüğü de tespit edilmiştir. Mesela, mahremi ile zina, zorla zina(kızı zorla kaçırma), bekar zimmînin Müslüman kadınla zinası, livata veya cezalandırıldığı halde dördüncü kez zina suçunu işleyen bakire. Bilindiği gibi fakihler, temel nasların istisna ya da talî naslarla tenakuz ettiği konularda ihtilafa düşmüşlerdir. Ayrıca ta'ziren ölüm konusunda da âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. *Anahtar Kelimeler:* Zina, Tecavüz, Livata, Suçun tekrarlanması, Ta'zir

## مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا محمد وعلى آله وجميع الأنبياء والمرسلين، ورضي الله عن صحابته وبعد.

إن الاعتداء على الأعراض بالزنا والاغتصاب لهو من أشد ما يهدد سلامة المجتمع وأمنه ويساعد في إشاعة الفاحشة مما يساهم في نشر الأمراض وزيادة الفوضى، والاستهانة بحرمات الناس مما يقوض ضروريات الحياة، وحتى تمنع الشريعة كل هذه المفسدات وتحافظ على أمن

\* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, d.omar75@yahoo.com

المجتمع عاقبت على جريمة الزنا، ولما كان الزنى من المحصن أشد قبحاً من البكر شددت الشريعة في عقوبته فجعلتها الرجم، ولكن ثمة أسباب وظروف تجعل من الزنا أشد قبحاً وبشاعة بغض النظر عن كون الزاني محصناً أم غير محصن، بحيث لا يمكن الاكتفاء بالعقوبة المنصوصة أصلاً للأبكار من الزناة والتي أقصاها الجلد مع التعريب. لذلك فإن البحث مهم في مثل هذه المسألة لأثره الكبير في حفظ أمن المجتمع.

فهل هناك اجتهاد في الفقه الإسلامي مبني على نصوص الشريعة يقول بقتل الزاني مطلقاً، استثناء من الأصل العام القاضي بالتفريق بين البكر والثيب في هذه العقوبة؟ ومن قال به؟ وما أدلتهم لهذا القول؟ وهل يمكن ترجيحها في هذا الباب؟

ومما زاد تصميمي على الخوض فيه ما وجدته من ادعاء للشيخ المرتضى<sup>١</sup> من فقهاء الشيعة الجعفرية: أن هناك حالات توجب قتل الزاني البكر، انفردت فيها الطائفة الشيعة الجعفرية دون غيرها من المذاهب، لأرى مدى صحة هذا الادعاء ودقته.

وإن هذا البحث يهدف للتأكيد على أن فلسفة العقاب في الشريعة تقوم على التناسب بين الجريمة والعقوبة، فكلما زادت جسامة الجريمة زادت العقوبة.

بالإضافة إلى بيان تشديد بعض الفقهاء عقوبة الزاني في كثير من الحالات بدون النظر إلى إحصانه من عدمه بما يتناسب مع الظروف التي تحيط بالجريمة، وبما يحقق الردع والزجر في النظام العقابي الإسلامي.

ولقد اعتمدت المنهج الاستقرائي في نسج أفكار هذا البحث؛ حيث قمت باستقراء النصوص الموجودة في كتب الفقه على اختلاف مذاهبها، والتي تنص على هذه المسألة مكتفياً بذكر الآراء التي تؤيد قتل الزناة الأبكار، مع ذكر أدلتها، وقد أغفلت مناقشة آراء الفقهاء الذين لا يقولون بالقتل.

وحتى يتنظم البحث جاءت خطته بعد هذه المقدمة في تمهيد وخمسة مطالب وخاتمة، كما يلي:

التمهيد. أصل عقوبة الزنا في الشريعة.



١. قتل الزاني المغتصب.
  ٢. قتل الزاني بذات المحرم.
  ٣. قتل الذمي الزاني بمسلمة.
  ٤. قتل الزاني بسبب تكرار الزنى.
  ٥. قتل الزاني بسبب اللواط.
- الخاتمة. وتضم أهم نتائج البحث.

### التمهيد: أصل عقوبة الزنا في الشريعة

الزَّانَا لَعْنَةُ يُمَدُّ وَيُقَصَّرُ<sup>٢</sup>، وَرَنَى يَزْنِي زَنًى وَزَنَاءً، بكَسْرِهِمَا: فَجَرَ<sup>٣</sup>.

وأما الزنا اصطلاحاً: إيلاج الذكر بفرج محرم لعينه خال عن الشبهة مشتبه<sup>٤</sup>. وهو فعل الفاحشة في قبل أو في دبر. قال الإمام أحمد: لا أعلم بعد القتل ذنباً أعظم من الزنا<sup>٥</sup>.

ولقد نص القرآن الكريم على عقوبة الزنا وجعلها الجلد، قال تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عِدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ} [النور: ٢٢]. والآية كما يرى العلماء عدا الخوارج أنها خاصة في الزناة من الأبقار، وقد أكدت السنة الشريفة هذا، وأضافت عقوبة الثيب من الزناة وهي الرجم حتى الموت، على خلاف بين الفقهاء حول الجمع بين الجلد والرجم للمحصن، وبين الجلد والتغريب للبركر<sup>٦</sup> ليس محله هنا. ومن هذه الأحاديث:

حديث عبد الله بن مسعود، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ( لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ )<sup>٧</sup>. فهذا نص في عقوبة الزاني المحصن بالقتل.

٢ ابن منظور، لسان العرب، مادة (زنا).

٣ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (زنى).

٤ النووي، منهاج الطالبين، ص ٢٩.

٥ الكرمي، غاية المنتهى، ج ٦، ص ١٧٢.

٦ انظر، ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٣٨؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٣، ص ١٨٧.

٧ البخاري، الصحيح الجامع، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ}، رقم (٦٨٧٨)؛ مسلم واللفظ له،

الصحيح، باب ما يباح به دم المسلم، رقم (١٦٧٦).

وبيّنت السنة العملية كيفية القتل من خلال رجمه صلى الله عليه وسلم لعاقر، بعد أن تأكد من سلامة عقله، وكان قد سأله: هل أحصنت؟ فأجاب نعم، فأمر برجمه: (فَعَن جَابِرٍ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَسْلَمٍ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: إِنَّهُ قَدْ زَنَى، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، فَتَنَحَّى لِشِقِّهِ الَّذِي أَعْرَضَ، فَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ، فَدَعَاهُ فَقَالَ: «هَلْ بِكَ جُنُونٌ؟ هَلْ أَحْصَنْتَ» قَالَ: نَعَمْ، فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُرْجَمَ بِالْمُصَلَّى، فَلَمَّا أَدْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ جَمَرَ حَتَّى أُدْرِكَ بِالْحَرَّةِ فُقْتِلَ) <sup>٨</sup>.

وكذلك حديث العسيف: فعن أَبِي هُرَيْرَةَ، وَرَزِيدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُمَا قَالَا: (إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَشُدُّكَ اللَّهُ إِلَّا قَضَيْتَ لِي بَكْتَابِ اللَّهِ، فَقَالَ الْحَضْمُ الْآخَرُ: وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، نَعَمْ فَأَقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ، وَأُذِّنْ لِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قُلْ، قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَيَّ هَذَا، فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ، وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَعْرِيبُ عَامٍ، وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا أَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ، الْوَلِيدَةُ وَالْعَنَمُ رَدٌّ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدَ مِائَةٍ، وَتَعْرِيبُ عَامٍ، اغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمِهَا، قَالَ: فَغَدَا عَلَيْهَا، فَاعْتَرَفَتْ، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرُجِمَتْ) <sup>٩</sup>.

وحديث عبادة بن الصّاميت، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدَ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدَ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ) <sup>١٠</sup>.

وهذا ما يتناسب وفلسفة العقاب؛ إذ الزنى من المتزوج أقبح وأشدّ أثراً من البكر؛ لأن له امرأة تغنيه عن الوقوع في الحرام؛ فكانت الجريمة أشع منه؛ فناسبها تشديد العقوبة، وهي الرجم حتى الموت.

لكن ثمة أسباب أخرى غير الإحصان تزيد في قباحة الزنا وبشاعته، فالزنى بذات المحرم ليس كالزنى بأجنبية، والزنى بالإكراه يختلف عن الزنى بالرضا، والزنا بالرجل باللواط غير الزنا بالمرأة، وغير ذلك، فهل يمكن تشديد العقوبة لهذه الأسباب وغيرها، ومن هم هؤلاء الزناة الذين يقتلون حتى لو كانوا غير محصنين؟ ومن قال بقتلهم من الفقهاء؟ وما أدلتهم على هذه العقوبة، وهل هذا استثناء من الأصل العام الذي يفرق في عقوبة الزنا بين الثيب والبكر؟ هذا ما سأناقشه في المطالب الآتية.

٨ البخاري، الصحيح الجامع، باب الطَّلَاقِ فِي الْإِغْلَاقِ وَالْكَرْهُ، وَالسَّكْرَانِ وَالْمَجْنُونِ وَأَمْرُهُمَا، رقم (٥٢٧٠).

٩ البخاري، الصحيح الجامع، باب الشروط التي لا تحل في الحدود، رقم (٢٧٢٤)؛ مسلم، الصحيح، باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم (١٦٩٧).

١٠ مسلم، الصحيح، باب حد الزنا، رقم (١٦٩٠).

## ١. قتل الزاني بذات محرم

يتفاوت إثم الزنى ويعظم جرمه بحسب موارد. فالزنى بذوات المحارم أعظم إثماً من الزنى بغير المحارم، لما فيه من القطيعة والأذى والاعتداء على الرحم المأمور بصلتها، ولهذا ذهب بعض العلماء إلى أن الزاني بالمحارم يقتل مطلقاً سواء كان محصناً أو غير محصن، وهي رواية عن أحمد<sup>١١</sup>، واختارها ابن القيم واعتبرها القول الصحيح<sup>١٢</sup>، وبهذا قال جابر بن زيد، وإسحاق، وأبو أيوب، وابن أبي خيثمة<sup>١٣</sup>، وبعض أهل الحديث، وهو رأي الشيعة الجعفرية<sup>١٤</sup>. حيث جاء عندهم: «والقتل يجب على من زنى بذات محرم، كالأم، والبنات، والأخت، وبنات الأخ، والعمة، والخالة، والزاني بامرأة أبيه»<sup>١٥</sup>.

وقالوا أيضاً: «ولا يعتبر في هذه المواضع الإحصان، بل يقتل على كل حال، شيخاً كان أو شاباً. ويتساوى فيه الحر والعبد والمسلم والكافر. وكذا قيل: في الزاني بامرأة أبيه أو ابنه»<sup>١٦</sup>.

وقتل الفاعل عندئذ يكون كقتل غيره من مرتكبي الجرائم المهذرة للدم وليس بالرجم، واستدلوا على قولهم بما يأتي:

١، ١. حديث البراء، قَالَ: لَقِيتُ خَالِي وَمَعَهُ الرَّايَةُ، فَقُلْتُ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قَالَ: (أَرْسَلَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً أَبِيهِ مِنْ بَعْدِهِ أَنْ أَضْرِبَ عُنُقَهُ، أَوْ أَقْتُلَهُ)<sup>١٧</sup>. وقد استنبطوا من هذا الحديث عدم التفريق بين المحصن وغير المحصن في جريمة زنى المحارم؛ لأن القتل كان بالسيف، فتبين أن جريمة زنى المحارم لا تجرى على قاعدة عقوبات الزنى بين غير المحارم، ولا يخفى أن هذا الحديث الوارد في الزاني بزوجة أبيه لا يختص بها، بل إن مَنْ زنى بأمه أو أخته أو غيرهما من محارمه أحق به.

١١ ابن قدامة، الكافي في فقه أحمد، ج ٤، ص ٨٨.

١٢ ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج ٥، ص ١٣.

١٣ ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٥٦.

١٤ الطوسي، الخلاف، ج ٨، ص ٣٥٢.

١٥ الحلبي، تحرير الأحكام، ج ٥، ص ٣١٧.

١٦ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج ١٤، ص ٣٦٠.

١٧ النسائي واللفظ له، السنن، باب نكاح ما نكح الآباء، رقم (٣٣٣١)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب من تزوج امرأة أبيه من بعده، رقم (٢٦٠٧)، وقال الألباني: الحديث صحيح.

١ ، ٢. حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ مَحْرَمٍ فَاقْتُلُوهُ)<sup>١٨</sup>.

١ ، ٣. رُفِعَ إِلَى الْحَجَّاجِ رَجُلٌ اغْتَصَبَ أُخْتَهُ عَلَى نَفْسِهَا، فَقَالَ: احْسِبُوهُ وَسَلُّوْا مَنْ هَاهُنَا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلُوا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُطَرِّفٍ، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (مَنْ تَخَطَّى حُرْمَ الْمُؤْمِنِينَ، فَخَطُّوا وَسَطَهُ بِالسَّيْفِ)<sup>١٩</sup>.

وفيه دليل على القتل بالتوسيط، وهذا دليل مستقل في المسألة، وفيه : أنه من وقع على أمه أو ابنته، وكذلك يقال في وطء ذوات المحارم، ووطء من لا يباح وطؤه بحال، فكان حده القتل<sup>٢٠</sup>.

وهذه الأحاديث أخص ما ورد في الزنى، فتقدم. والقول فيمن زنى بذات محرمة من غير عقد، كالقول في من وطئها بعد العقد<sup>٢١</sup>.

١ ، ٤. هذا الفعل أشنع وأفحش في الشريعة وأغلظ من الزنى مع التراضي، فيجب أن يكون الحد فيه أغلظ وأزجر<sup>٢٢</sup>.

ويوافق ابن حزم الظاهري هذا الرأي في واقعة زوجة الأب فقط: « إن من وقع على امرأة أبيه بعقد أو بغير عقد أو عقد عليهما باسم نكاح وإن لم يدخل بها فإنه يقتل، ولا بد، محصناً كان أو غير محصن ويخمس ماله، وسواء أمه كانت أو غير أمه دخل بها أبوه أو لم يدخل بها، وأما من وقع على غير امرأة أبيه من سائر ذوات محارمه كأمه التي ولدته من زنا أو بعقد باسم نكاح فاسد مع أبيه فهي أمه وليست امرأة أبيه. أو اخته أو ابنته. أو عمته. أو خالته أو واحدة من ذوات محارمه بصهر. أو رضاع فسواء كان ذلك بعقد أو بغير عقد هو زان وعليه الحد فقط »<sup>٢٣</sup>.

وعلة ذلك عنده: أن امرأة الأب ورد فيها نص صريح هو حديث البراء، أما من عداها من المحارم فلم يصح في شأنهن نص خاص، فمن وقع على واحدة منهن كان زانياً طبقاً للنصوص العامة<sup>٢٤</sup>.

- 
- ١٨ الحاكم، المستدرک، في کتاب الحدود، رقم (٨٠٥٤)، وقال: صحيح الإسناد، وتعقبه الذهبي وقال: غير صحيح.  
 ١٩ البيهقي، شعب الإيمان، رقم (٥٠٩٠)؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، باب من أتى ذات محرمة، رقم (١٠٦١٧)، وقال عنه: رواه الطبراني، وفيه رفة بن قضاة، وثقه هشام بن عمار، وضعفه الجمهور، وبقي رجاله ثقات.  
 ٢٠ ابن القيم، الجواب الكافي، ص ١٧٥.  
 ٢١ ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٥٦.  
 ٢٢ المرتضى، الانتصار، ص ٥٢٧.  
 ٢٣ ابن حزم، المحلى، ج ١١، ص ٢٥٦.  
 ٢٤ عودة، التشريع الجنائي المقارن، ج ٢، ص ٣٨٨.

وأرى أنه من المناسب جداً أن تكون عقوبة زنى المحارم هي القتل سواء كان ذلك برضا الطرف الآخر أو غصباً، أو كان في ظل عقد أو من دونه. وذلك لورود النص ولقبح هذه الجريمة، والذي لا يؤتمن على محارمه كيف يؤتمن على المجتمع.

## ٢. قتل الزاني المغتصب

الاجتصاب لغة: مأخوذ من الغضب، وهو أخذ الشيء ظلماً وعدواناً، وغضبها نفسها: واقعها كرهاً<sup>٢٥</sup>. ويمكن تعريف الاجتصاب في الاصطلاح كما ذكره المالكية بأنه: وهو وطء حرة أو أمة جبراً على غير وجه شرعي<sup>٢٦</sup>.

وهذا المعنى الأخير هو الذي شاع استعماله حتى غلب في العرف فصار الإكراه على الجماع يسمى اغتصاباً.

وخص الاجتصاب بالإكراه على الوقاع المحرم. بحيث لا يسمى وقاع الرجل لزوجته اغتصاباً حتى لو كان بالإكراه.

وقد ذهب بعض الفقهاء من المذاهب في عقوبة المغتصب إلى قتله على تفصيل في ذلك كما يأتي: يرى بعض المالكية والظاهرية وبعض المعاصرين أن حكم المغتصب حكم المحارب، بناء على أن الحرابة في الفروج أولى منها في الأموال، فكانت أولى بالعقوبة المقررة في آية الحرابة، بشرط توفر عنصر المكابرة.

ودليلهم قوله تعالى: { إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ } [المائدة: ٣٣].

وذلك أن الفساد هو سبب القتل، وهذا يشمل جميع أنواعه، ولا أدل على ذلك في المغتصب فهو متعد على الحرمات، مجاهر بالمعصية، وعاث في الأرض بالفساد، لذلك يستحق حكم المحارب في أقسى عقوباته للآية.

٢٥ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج ٣، ص ٣٧٠؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (غضب).

٢٦ التسولي، الهجة في شرح النخعة، ج ٢، ص ٥٨٦.

يقول الطبري في شرحه لقوله تعالى: «{ويسعون في الأرض فساداً}، فإنه يعني: ويعملون في أرض الله بالمعاصي: من إخافة سُبل عباده المؤمنين به، أو سُبل ذمتهم، وقطع طرقهم، وأخذ أموالهم ظلماً وعدواناً، والتوثُّب على حرمهم فجوراً وفُسوقاً»<sup>٢٧</sup>.

ويقول القرطبي: «إخافة الطريق بإظهار السلاح قصداً للغلبة على الفروج، فهذا أفحش المحاربة، وأقبح من أخذ الأموال، وقد دخل في معنى قوله تعالى: ويسعون في الأرض فساداً»<sup>٢٨</sup>.

ويقول ابن العربي: «لقد كنت أيام تولية القضاء قد رفع إلي قوم خرجوا محاربين إلى رفقة، فأخذوا منهم امرأة مغالبة على نفسها من زوجها ومن جملة المسلمين معه فيها فاحتملوها، ثم جد فيهم الطلب فأخذوا وحيء بهم، فسألت من كان ابتلاني الله به من المفتين، فقالوا: ليسوا محاربين؛ لأن الحراية إنما تكون في الأموال لا في الفروج. فقلت لهم: إنا لله وإنا إليه راجعون، ألم تعلموا أن الحراية في الفروج أفحش منها في الأموال، وأن الناس كلهم ليرضون أن تذهب أموالهم وتحرب من بين أيديهم ولا يحرب المرء من زوجته وبنته، ولو كان فوق ما قال الله عقوبة لكانت لمن يسلب الفروج، وحسبكم من بلاء صحبة الجهال، وخصوصاً في الفتيا والقضاء»<sup>٢٩</sup>.

وفي حاشية الدسوقي: «والبضع أخرى من المال كما للقرطبي وابن العربي، فمن خرج لإخافة السبيل قصداً للغلبة على الفروج فهو محارب أقبح ممن خرج لإخافة السبيل لأخذ المال»<sup>٣٠</sup>.

ويقول الطاهر بن عاشور: «وقطع السبيل: قطع الطريق، أي التصدي للمارين فيه بأخذ أموالهم أو قتل أنفسهم أو إكراههم على الفاحشة. وكان قوم لوط يقعدون بالطرق ليأخذوا من المارة من يختارونه. فقطع السبيل فساد في ذاته وهو أفسد في هذا المقصد»<sup>٣١</sup>.

ويقول رشيد رضا: «إن الآية تدل دلالة صريحة على أن هذا العقاب خاص بمن يفسدون في الأرض بالسلب والنهب، أو القتل، أو إهلاك الحرث والنسل، ومثل ذلك - أو منه - الاعتداء

٢٧ الطبري، جامع البيان، ج ١٠، ص ٢٥٧.

٢٨ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ١٥٦.

٢٩ ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٥.

٣٠ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ٤، ص ٣٤٨.

٣١ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٠، ص ٢٤٠.

على الأعراس إذا كانوا محاربين لله ورسوله بقوة يتمتعون بها من الإذعان والخضوع لشرعه، ولا يتأتى ذلك إلا حيث يقام شرعه العادل من دار الإسلام»<sup>٣٢</sup>.

ويقول القرافي: «لعموم مفسدة الحرابة في النفوس والأبضاع والأموال، وعدم اختصاص ذلك بواحد من الناس»<sup>٣٣</sup>.

ويقول ابن حزم: «المحارب: هو المكابر المخيف لأهل الطريق، المفسد في سبيل الأرض سواء بسلاح، أو بلا سلاح أصلاً، سواء ليلاً، أو نهاراً في مصر، أو في فلاة أو في قصر الخليفة، أو الجامع - سواء قدموا على أنفسهم إماماً، أو لم يقدموا سوى الخليفة نفسه - فعل ذلك بجنده أو غيره - منقطعين في الصحراء، أو أهل قرية سكانا في دورهم، أو أهل حصن كذلك، أو أهل مدينة عظيمة، أو غير عظيمة كذلك - واحداً كان أو أكثر - كل من حارب المار، وأخاف السبيل بقتل نفس، أو أخذ مال، أو لجراحة، أو لانتهاك فرج: فهو محارب»<sup>٣٤</sup>.

ولمجلس هيئة كبار العلماء ببلاد الحرمين الشريفين برئاسة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله قرار في شأن هذه الجرائم، جاء فيه: إن جرائم الخطف والسطو لانتهاك حرمت المسلمين على سبيل المكابرة والمجاهرة من ضروب المحاربة والسعي في الأرض فساداً المستحقة للعقاب الذي ذكره الله سبحانه في آية المائدة، سواء وقع ذلك على النفس أو المال أو العرض، أو أحدث إخافة السبيل وقطع الطريق، ولا فرق في ذلك بين وقوعه في المدن والقرى أو في الصحارى والقفار كما هو الراجح من آراء العلماء.

وأما الشيعة الجعفرية فقد شددوا في عقوبة المغتصب مطلقاً بغض النظر إن كان محارباً أو غيره وجعلوها القتل<sup>٣٥</sup>؛ مستدلين بما روي عن أبي جعفر أنه: «سئل عن رجل اغتصب امرأة فرجها، قال: يقتل محصناً كان أو غير محصن»<sup>٣٦</sup>.

٣٢ رشيد رضا، تفسير المنار، ج٦، ص٢٩٥.

٣٣ القرافي، الذخيرة، ج٣، ص٤٦٢.

٣٤ ابن حزم، المحلى، ج١٢، ص٢٨٣.

٣٥ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج١٤، ص٣٦٠.

٣٦ الكليني، الكافي، ج٧، ص١٨٩.

### ٣. قتل الذمي الزاني بمسلمة

الذمي: هو المعاهد الذي أعطي عهداً يأمن به على ماله، وعرضه، ودينه. وأهل الذمة: المعاهدون من أهل الكتاب، ومن جرى مجراهم<sup>٣٧</sup>.

فإذا زنى الذمي بامرأة مسلمة فإنه يقتل بغض النظر عن كونه محصناً أو غير محصن، وهذا ما نص عليه الحنابلة في الرواية المشهورة، ووجه عند الشافعية، والأصح عندهم إذا اشترط في العقد، ومذهب المالكية إذا كان الزنى اغتصاباً، وهو قول الظاهرية ومذهب الشيعة الجعفرية. وتفصيل ذلك في المذاهب كما يأتي:

يرى المالكية أن الذمي إذا اغتصب مسلمة فإنه يقتل، وقال البعض: يصلب لنقضه العهد، وبعضهم توجه بالإضافة إلى ذلك بأنه نوع من الحرابة والفساد في الأرض، ومما جاء في كتبهم يؤكد هذا المعنى: «والنصراني أو اليهودي إن غصب المسلمة في الزنا قتل إذا ثبت الغصب بأربعة شهداء؛ لأنه ناقض للعهد بذلك إذ لم نعهدهم على ذلك... ومفهوم كلامه أنها لو طاعته لا يقتل وهو كذلك»<sup>٣٨</sup>. ولو أسلم غاصبها لم يقتل؛ لأن قتله للنقض لا للزنا<sup>٣٩</sup>.

وثمة قول ينقله بعض المالكية أنه يضرب حتى الموت لو كانت مطاوعة له بالزنى، قال ابن رشد: «وأنا أسمع عن نصراني زنى بمسلمة فقال: إن كان طاعته بذلك ضربت الحد وضرب النصراني ضرباً يموت منه، وإن كان اغتصبها نفسها صلب»<sup>٤٠</sup>.

وقال الشافعية: لو زنى ذمي بمسلمة، أو أصابها بنكاح. فالأصح أنه إن شرط انتقاض العهد بها انتقض، وإلا فلا ينتقض؛ لمخالفته الشرط في الأول دون الثاني. ومن نصوصهم في ذلك: «ولو زنى ذمي بمسلمة ولو بنكاح، أي: باسمه... انتقض عهده به إن شرط انتقاضه به، وإلا فلا»<sup>٤١</sup>.

والرواية المشهورة عند الحنابلة وجوب القتل ولو لم يشترط في العقد؛ لأن الزنا يجب به القتل لنقض العهد<sup>٤٢</sup>. ولقد سأل الإمام أحمد عن نصراني استكره مسلمة على نفسها؟ قال:

٣٧ أبو جيب، القاموس الفقهي، ص ١٣٨.  
 ٣٨ العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، ج ٢، ص ٣٢٥.  
 ٣٩ المواقي، التاج والإكليل، ج ٤، ص ٦٠٢.  
 ٤٠ ابن رشد، البيان والتحصيل، ج ١٦، ص ٣٣٤.  
 ٤١ البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح المنهج، ج ٤، ص ٣٣٤.  
 ٤٢ البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ٩١؛ وانظر، ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، ص ٣٠٨، ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج ٣، ص ١٣٦٧.



ليس على هذا صولحوا، يقتل. قلت: فإن طاعته على الفجور؟ قال: يقتل ويقام عليها الحد، وإذا استكرهها فليس عليها شيء<sup>43</sup>. وحتى لو أسلم بعد الزنى لا يسقط القتل؛ لأنه أدخل على المسلمين من الضرر والمعرفة ما أوجب قتله ونقض عهده، فإذا أسلم لم تزل عقوبة ذلك الإضرار عنه كما لا تزول عنه عقوبة قطعه للطريق لو أسلم<sup>44</sup>.

والظاهر أن ابن حزم يوافق هذا الرأي أيضاً<sup>45</sup>.

ويرى الشيعة الجعفرية أن الزاني إذا كان ذمياً فإنه يقتل محصناً كان أو غير محصن<sup>46</sup>. وفي زنا الذمي بالمسلمة خرق للذمة، ومن خرق الذمة فهو مباح القتل بلا خلاف<sup>47</sup>. وحتى لو أسلم الذمي بعد زناه فإنه يقتل<sup>48</sup>.

ولقد استدلت الفقهاء لقتل الذمي إذا زنا بمسلمة بما يأتي<sup>49</sup>:

٣، ١. عن سويد بن غفلة قال: كنا عن عمر وهو أمير المؤمنين بالشام فأثاه نبطي مشجج مستعدي فغضب وقال لصهيب: أنظر صاحب هذا فذكر القصة، فجاء به وهو عوف بن مالك فقال: رأيته يسوق بامرأة مسلمة فنخس الحمار ليصرعها فلم تُصرع ثم دفعها فخرت عن الحمار فغشيتها ففعلت به ما ترى، قال: فقال عمر: والله ما على هذا عاهدناكم فأمر به فُصِّل ثم قال: أيها الناس فُؤوا بذمة محمد صلى الله عليه وسلم فمن فعل منهم هذا فلا ذمة له<sup>٥٠</sup>.

٣، ٢. عن ابن جريج أخبرت أن أبا عبيدة بن الجراح وأبا هريرة قتلا كتابيين أرادا امرأة على نفسها مسلمة<sup>٥١</sup>.

٣، ٣. لأنه أدخل على المسلمين من الضرر والمعرفة ما أوجب قتله ونقض عهده.

والخلاصة أن جمهور فقهاء أهل السنة والجماعة يقولون بقتل الذمي إذا زنى بمسلمة، واستدلوا على ذلك بفعل عمر وغيره من آثار، وبذلك تبطل دعوى أن هذا مما انفردت به الشيعة الجعفرية.

٤٣ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج٣، ص١٣٥٠.

٤٤ ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، ص٣٠٨.

٤٥ ابن حزم، المحلى، ج١٢، ص٤٤٠.

٤٦ الحلبي، تحرير الأحكام، ج٥، ص٣١٧.

٤٧ الحلبي، غنية النزوع، ص٤٢٢.

٤٨ الحلبي، تحرير الأحكام، ج٥، ص٣١٧.

٤٩ انظر، ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج٣، ص١٣٥٣؛ ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، ص٣٠٨.

٥٠ البيهقي، السنن الكبرى، باب يشترط عليهم أن أحداً من رجالهم إن أصاب مسلمة بزنا، قم (١٨٧١٢).

٥١ عبد الرزاق، المصنف، رقم (١٠١٧٠).

## ٤ . قتل الزاني بسبب اللواط

اللوواط لغة: مصدر لاط، يقال: لاط الرجل ولاوط: أي عمل عمل قوم لوط<sup>٥٢</sup>.

واصطلاحاً: إيلاج الحشفة أو قدرها في دبر ذكر ولو عبده أو أنثى غير زوجته وأمته<sup>٥٣</sup>.

ولقد اعتبر كثير من العلماء أن الزنا يكون بالإتيان بالقبل أو الدبر، جاء في جامع الأمهات: «الزنى وهو أن يوطأ فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق متعمداً، فيتناول اللواط وإتيان الأجنبية في دبرها»<sup>٥٤</sup>.

ولابن تيمية الجدل: «والزاني من غيب الحشفة في قبل أو دبر حراماً محضاً»<sup>٥٥</sup>. فإن تغيب الحشفة في دبر الذكر يسمى زناً شرعاً<sup>٥٦</sup>.

وهو من أغلظ الفواحش تحريماً، قال الله تعالى: {وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ} إلى قوله {بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ} [الأعراف: ٨١-٨٠] فجعله من سرف الفواحش<sup>٥٧</sup>. وهو من أكبر الجرائم المفسدة للخلق والفطرة. وعمل قوم لوط شذوذ جنسي خطير يسبب الأمراض النفسية والبدنية الخطيرة، لذلك ولقبح هذا الفعل ولغلظ حرمة ذهب كثير من الفقهاء إلى أن عقوبته القتل سواء أكانا محصنين أم غير محصنين، وهو مذهب المالكية<sup>٥٨</sup>، وقول عند الشافعية<sup>٥٩</sup>، ورواية عن أحمد<sup>٦٠</sup>، وقول إسحاق بن راهويه، وربيعة، والزهرري، وابن حبيب، والليث، والشعبي<sup>٦١</sup>، ومن الزيدية الناصر والقاسم<sup>٦٢</sup>، ومذهب الشيعة الجعفرية<sup>٦٣</sup>. على اختلاف بينهم في طريقة قتله.

٥٢ الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ١١٥٨.

٥٣ الشريبي، الإقناع، ج ٢، ص ٥٢٤.

٥٤ ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص ٥١٤؛ المواق، التاج والإكليل، ج ٨، ص ٣٨٩.

٥٥ عبد السلام بن تيمية، المحرر في الفقه، ج ٢، ص ١٥٣.

٥٦ الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، ج ٤، ص ٤٤٨.

٥٧ الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٣، ص ٢٢٢.

٥٨ المواق، التاج والإكليل، ج ٨، ص ٣٨٩؛ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص ٢٣٣.

٥٩ الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٣، ص ٢٢٣.

٦٠ ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٦٠-٦١.

٦١ انظر، السغدري، التنف في الفتاوى، ج ٢، ص ٦٤٠؛ ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٦٠.

٦٢ الحثيثي، المعاني البديعة، ج ٢، ص ٤٢١.

٦٣ المرتضى، الانتصار، ص ٥١٠.

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

٤, ١. بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: (من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به)<sup>٦٤</sup>. وفي لفظ: (فارجموا الأعلى والأسفل)<sup>٦٥</sup>، حيث لم يفرق بين محصن وغير محصن.

٤, ٢. لأنه إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم أجمعوا على قتله، وإنما اختلفوا في صفته. وقد روي ذلك عن أبي بكر وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن عباس وعبد الله ابن الزبير بل كانوا يبالغون في طريقة قتله التي قد تصل إلى التحريق، فقد روى صفوان بن سليم عن خالد بن الوليد رضي الله عنه أنه وجد في بعض ضواحي العرب رجلاً ينكح كما تنكح المرأة، فكتب إلى أبي بكر، فاستشار أبو بكر رضي الله عنه الصحابة فيه، فكان علي أشدهم قولاً فيه، فقال: ما فعل هذا إلا أمة من الأمم واحدة، وقد علمتم ما فعل الله بها، أرى أن يحرق بالنار. فكتب أبو بكر إلى خالد بذلك فحرقه.

٤, ٣. لأن الله تعالى عذب قوم لوط بالرجم، فينبغي أن يعاقب من فعل فعلهم بمثل عقوبتهم<sup>٦٦</sup>، واللواط أقبح من الزنا بالأنثى؛ لأنه لا يستباح بوجه من الوجوه.

٤, ٤. لأن الحد في الزنا إنما وضع زجراً وردعاً لئلا يعود إلى مثله، ووجدنا الطباع تميل إلى الالتذاذ بإصابة هذا الفرج كميلها إلى القبل، فوجب أن يتعلق به من الردع ما يتعلق بالقبل، بل إن هذا أشد وأغلظ، ولهذا لم يشترط فيه الإحصان كما اعتبر الزنا، إذ المزني بها جنس مباح وطؤها، وإنما أتيت على خلاف الوجه المأذون فيه، والذكر ليس بمباح وطؤه، فكانت عقوبته أغلظ من عقوبة الزنا، ولأن المحرمات كلما تغلظت، تغلظت عقوبتها، ووطء من لا يباح بحال أعظم جرماً من ووطء من يباح في بعض الأحوال، ومن هنا كان حده أغلظ، وذكر الحنفية أنه من تكرر اللواط منه يقتل على المفتى به عندهم<sup>٦٧</sup>.

وذهب بعض الفقهاء إلى القول بقتل الزاني بامرأة من دبرها: قال القاضي أبو الحسن من المالكية: حكم ذلك حكم اللواط يرجمان أحصنا أم لم يحصنا؛ لأنه ووطء محرم في دبر

٦٤ الترمذي في سننه، عن ابن عباس، باب ما جاء في حد اللوطي، رقم (١٤٥٦)؛ ابن ماجه في سننه، باب من عمل عمل قوم لوط، رقم (٢٥٦١)، قال عنه الألباني: صحيح.

٦٥ ابن ماجه في سننه، باب من عمل عمل قوم لوط، رقم (٢٥٦٢)، قال عنه الألباني: حسن لغيره.

٦٦ ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٦٠-٦١؛ الحثيثي، المعاني البدعية، ج ٢، ص ٤٢١.

٦٧ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ٢٧.

كالرجلين<sup>٦٨</sup>، وهو قول عند الشافعية حيث يقتل بكراً أو ثيباً، وأما المفعول بها فإن كانت مطاوعة فعليها حدا اللواط<sup>٦٩</sup>.

قال ابن عقيل: «فإن كان الوطء في الدبر في حق أجنبية وجب الحد الذي أوجبناه في اللواط، وعلى هذا فحده القتل بكل حال»<sup>٧٠</sup>.

إذن يتبين لنا أن كثيراً من الفقهاء من المذاهب والتابعين يقولون بقتل من يعمل عمل قوم لوط بغض النظر عن كونه محصناً من عدمه، والبعض تشدد أكثر، فقال بقتل من يقوم بذلك مع امرأة أجنبية. والراجح القول بقتل من يعمل عمل قوم لوط بالرجال، وأما وطء المرأة الأجنبية فيعطي حكم الزنا.

## ٥. قتل الزاني في حالة التكرار

إن إصرار الزاني على تكرار جريمته بعد إقامة الحد عليه عدداً من المرات يدل على فساده واليأس من إصلاحه، فهل تقتضي الضرورة استئصاله دفعاً لفساده المستمر وحماية للمجتمع منه؟

يرى فقهاء الشيعة الجعفرية أن الزاني يقتل إذا تكرر منه الزنا بعد أن يقام عليه الحد ثلاث مرات، أي يقتل في المرة الرابعة ولو كان بكراً. يقول المرتضى: «مما انفردت به الإمامية: القول بأن الحر البكر إذا زنا فجلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة فجلد أنه إن عاد الرابعة قتله الإمام، والعبد يقتل في الثامنة. وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا بشيء منه. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فقد علمنا أن إيجاب القتل على من عاود إلى الرابعة أجزر وأدعى إلى تجنب ذلك وما هو أجزر من القبائح فهو أولى. ولأننا أيضاً قد علمنا أن معاود الزنا بعد الجلد لا تكون حاله في الجرأة على الله والتجاسر على معصيته حاله في الأولى والثانية، بل لا بد من أن يكون كالمتهاون والمستصغر للمعاصي فمن المحال أن يكون عقابه عقاب الأول لفرق ما بينهما من فحش الذنب وعظمه وتأكده»<sup>٧١</sup>.

واستدلوا على قولهم هذا بالإضافة لما سبق بما روي عن جعفر الصادق: (الزاني إذا جلد ثلاثاً يقتل في الرابعة)<sup>٧٢</sup>.

٦٨ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج ٢، ص ٢٥٤.

٦٩ الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ٣٢٢.

٧٠ ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٤، ص ١٠١.

٧١ المرتضى، الانتصار، ص ٥١٩.

٧٢ انظر، الحلبي، مختلف الشيعة، ج ٩، ص ١٣٩.

على أن بعضهم قال يقتل في الثالثة معللاً ذلك أن الإجماع عندهم أن أصحاب الكبائر يقتلون في الثالثة<sup>٧٣</sup>.

وأما فقهاء أهل السنة والجماعة فلم أجد لهم نصاً بخصوص هذه المسألة بالذات يوافق مذهب الجعفرية، بل نصوا على خلافه فقالوا: إنه لو زنى مرة ثم حد ثم زنى مرة أخرى يحد ثانياً وكذا ثالثاً ورابعاً<sup>٧٤</sup>؛ لأن الحدود موانع عن معاصي الله تعالى فإذا أقيم عليه ذلك ثم أوقعها بعد الحد لزم أن يقام عليه الحد ثانية سواء وقع بعد الحد مرة أو مراراً؛ لأنه يحتاج من الزجر على ما أتى منه بعد الحد إلى مثل ما احتاج إليه منه فيما أتاه قبل الحد<sup>٧٥</sup>.

واستدلوا لقولهم هذا بحديث أبي هريرة، وزيد بن خالد رضي الله عنهما: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْأَمَةِ إِذَا زَنَّتْ وَلَمْ تُحْصَنْ، قَالَ: إِنْ زَنَّتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَّتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَّتْ فَيُعَوِّهَا وَلَوْ بِضَفِيرٍ).

قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: لَا أَذْرِي بَعْدَ الثَّلَاثَةِ أَوْ الرَّابِعَةِ<sup>٧٦</sup>.

وفيه دليل على أن الزاني إذا تكرر منه الزنى بعد إقامة الحد عليه تكرر عليه الحد، وأما إذا زنى مراراً من دون تدخل إقامة الحد لم يجب عليه إلا حد واحد<sup>٧٧</sup>.

ولهذا أكد فقهاء أهل السنة أن التكرار في حد الزنى يستدعي تطبيق الحد فقط.

لكن من زاوية أخرى يمكن تخريج القول بجواز قتل الزاني في حالة تكراره للزنا في المرة الرابعة، وذلك من باب التعزير بالقتل سياسة لمن لم يكف عن المعاصي بالعقوبات الحدية وتكراره لها. فقد أجاز الحنفية أن تكون عقوبة التعزير كما في حال التكرار أو اعتياد الإجرام، كما في المواقعة في الدبر، أو القتل بالمثل: هي القتل، ويسمونه القتل سياسة، أي إذا رأى الحاكم المصلحة فيه، وكان جنس الجريمة يوجب القتل<sup>٧٨</sup>. ويصدق هذا في حالة الزاني إذا تكرر منه

٧٣ الحلبي، المصدر السابق، ج ٩، ص ١٣٩.

٧٤ الكاساني، بدائع الصنائع، ج ١، ص ١٨١؛ وانظر، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ج ٢، ص ١٠٧٧؛ النووي، روضة الطالبين، ج ١٠، ص ١٦٦؛ ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٨١؛ البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ٨٥؛ الصنعاني، سبل السلام، ج ٢، ص ٤١٣.

٧٥ الباجي، المستقى شرح الموطأ، ج ٣، ص ١٤٥.

٧٦ البخاري، الصحيح الجامع، باب بيع العبد الزاني، رقم (٢١٥٣).؛ ومسلم في الصحيح، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا، رقم (١٧٠٤).

٧٧ الصنعاني، سبل السلام، ج ٢، ص ٤١٣.

٧٨ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج ٧، ص ٥٥٩٤.



بدون التفريق بين بكر وغيره، وذلك لاستباحها من جميع الزناة، وهذا ما يناسب جسامة الجريمة ومبدأ التعزير بالقتل سياسة في بعض الأحيان ولا سيما في المصرين على المعاصي الخطيرة والذين لا يتردعون بالحدود غير المهلكة، فكان لا بد من تقرير عقوبة القتل بحق هؤلاء، وهذه الأسباب التي يرحبها الباحث هنا موجبة لعقوبة القتل دون النظر إلى الزاني أبكر هو أم ثيب:

١- الزاني بذات محرم فإنه يقتل مطلقاً.

٢- الزاني بالإكراه فإنه يقتل، إذا رافق ذلك الفعل القهر والقوة والغلبة؛ لأنه يكون بمعنى الحرابة؛ ولوجود مبدأ القتل بالسياسة تعزيراً.

٣- الزاني الذمي بمسلمة فإنه يقتل مطلقاً لنتقضه العقد.

٤- الزاني من الدبر برجل فقط دون المرأة فإنه يقتل لشذوذه وقباحة فعله.

٥- الزاني في حالة تكرار ذلك منه أكثر من ثلاث مرات وأقيم عليه الحد في كل مرة، فإنه يقتل تعزيراً في الرابعة، لإصراره على معصية خطيرة في جنسها القتل.

- إن عقوبة الزاني بالقتل لم تكن محط اتفاق بين العلماء؛ وذلك لوجود النصوص التي تقرر العقوبة الموجبة للتفريق بين البكر والثيب في الزنا، أما الذين قالوا بالقتل فقد خصصوا هذه النصوص بما ورد من نصوص معارضة ناسبت وجود تلك الأسباب، وهذا هو الراجح الذي يناسب جسامة الجريمة، ويحقق الردع والزجر.

- عدم دقة كلام الشريف المرتضى بأن الشيعة تفردوا بالقول بقتل المغتصب مطلقاً، حيث ذهب بعض فقهاء السنة إلى قتله إذا كان فيه معنى الحرابة، وكذلك القول بقتل الزاني في حال تكرار الزنا، حيث يمكن تخريج قتله عند بعض فقهاء السنة من باب القتل بالتعزير سياسة، القاعدة المقررة في باب السياسة الجنائية الإسلامية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

## فهرس المصادر والمراجع

أحكام أهل الذمة ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: يوسف البكري، شاعر العاروري، ط١ الدمام، رمادى للنشر، ١٤١٨-١٩٩٧.

أحكام القرآن، ابن العربي، محمد بن عبد الله، (ت: ٥٤٣هـ)، تعليق: محمد عطا، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤-٢٠٠٣.  
الإقناع، الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب، (ت: ٩٧٧هـ)، دار الفكر.

الانتصار، الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، (ت: ٤٣٦هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ هـ.

بدائع الصنائع، الكاساني، أبو بكر بن مسعود، (ت: ٥٨٧هـ)، ط٢ دار الكتب العلمية، ١٤٠٦-١٩٨٦.

بدائع الفوائد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، بيروت، دار الكتاب العربي.

البهجة في شرح التحفة، التسولي، علي بن عبد السلام، (ت: ١٢٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، ط١ بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨-١٩٩٨.

البيان والتحصيل، ابن رشد، محمد بن أحمد، (ت: ٥٢٠هـ)، تحقيق: محمد حججي وآخرون، ط٢ بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨-١٩٨٨.

تبصرة الحكام، ابن فرحون، إبراهيم بن علي، (ت: ٧٩٩هـ)، ط١ مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦-١٩٨٦.

تحرير الأحكام، الحلبي، الحسن بن يوسف، (ت: ٧٢٦هـ)، تحقيق: إبراهيم البهادري، ط١، قم، مطبعة اعتماد، ١٤٢٠هـ.

تفسير الطبري، محمد بن جرير، (ت: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ - ٢٠٠٠.

تفسير المنار، رضا، محمد رشيد بن علي، (ت: ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.

التاج والإكليل، المواق، محمد بن يوسف، (ت: ٨٩٧هـ)، ط١ دار الكتب العلمية، ١٤١٦-١٩٩٤.

التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، (ت: ١٣٩٣هـ)، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ م.

التشريع الجنائي المقارن، عودة، عبد القادر، بيروت، دار الكتاب العربي.

جامع الأمهات، ابن الحاجب، عثمان بن عمر، (ت: ٦٤٦هـ).

الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد، (ت: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وآخرون، ط١، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤-١٩٦٤.

الجواب الكافي، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ط١ المغرب، دار المعرفة، ١٤١٨-١٩٩٧.

حاشية البَجْرِيَّيَّ على شرح المنهج، سليمان بن محمد، (ت: ١٢٢١هـ)، مطبعة الحلبي، ١٣٦٩-١٩٥٠.

حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، علي بن أحمد، (ت: ١١٨٩هـ)، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر.

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد، (ت: ١٢٣٠هـ)، دار الفكر.

حاشية الصاوي على الشرح الصغير، أحمد بن محمد الخلوئي، (ت: ١٢٤١هـ)، دار المعارف.



- الحاوي الكبير، الماوردي، علي بن محمد، (ت: ٤٥٠هـ)، تحقيق: علي معوض وآخرون، ط١ بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩-١٩٩٩.
- الخلافة، الطوسي، محمد بن جعفر، (ت: ٥٤٦٠هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.
- الذخيرة، القرافي، أحمد بن إدريس، (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد حجي وآخرون، ط١ بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م.
- رد المحتار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، (ت: ١٢٥٢هـ)، ط٢ دار الفكر، بيروت، ١٤١٢-١٩٩٢.
- روضة الطالبين، النووي، يحيى بن شرف، (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، ط٣ بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٢-١٩٩١.
- زاد المعاد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ط٧٢٧ بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٤١٥-١٩٩٤.
- شعب الإيمان، البيهقي، أحمد بن الحسين، (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد، ط١ الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣-٢٠٠٣.
- سبل السلام، الصنعاني، محمد بن إسماعيل، (ت: ١١٨٢هـ)، دار الحديث.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، (ت: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى، (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، ط٢ مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥-١٩٧٥.
- سنن النسائي، أحمد بن شعيب، (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦-١٩٨٦.
- السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: محمد عطا، ط٣ بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤-٢٠٠٣.
- السياسة الشرعية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (ت: ٧٢٨هـ)، ط١، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٨هـ.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير الناصر، ط١ دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، (ت: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: محمد محي الدين، المملكة العربية السعودية، الحرس الوطني السعودي.
- الصحاح، الجوهري، إسماعيل بن حماد، (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد عطار، ط٤ بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧-١٩٨٧.
- غاية المنتهى، الكرّم، مرعي بن يوسف، (ت: ١٠٣٣هـ)، ط٢ المكتب الإسلامي، ١٤١٥-١٩٩٤.
- غنية النزوع، الحلبي، ابن زهرة، (ت: ٥٨٥هـ)، تحقيق: إبراهيم البهادري، ط١ قم، مطبعة اعتماد، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤١٧هـ.
- الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي، وهبة بن مصطفى، (ت: ١٤٣٦هـ)، ط٤ دار الفكر، دمشق.
- القاموس الفقهي، أبو جيب، سعدي، ط٢ دمشق، دار الفكر، ١٤٠٨-١٩٨٨.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، (ت: ٨١٧هـ)، ط٨ بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦-٢٠٠٥.

- القوانين الفقهية ابن جزي، محمد بن أحمد، (ت: ٧٤١هـ).
- كشاف القناع، البهوتي، منصور بن يونس، (ت: ١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية.
- الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب، (ت: ٣٢٦هـ)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨هـ.
- الكافي في فقه أحمد، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (ت: ٦٢٠هـ)، ط ١ دار الكتب العلمية، ١٤١٤-١٩٩٤.
- الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (ت: ٤٦٣هـ)، ط ٢ تحقيق: محمد أحمد، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٠هـ.
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، (ت: ٧١١هـ)، ط ٣ بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
- مجمع الزوائد، الهيثمي، علي بن أبي بكر، (ت: ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٤١٤-١٩٩٤.
- مختلف الشيعة، الحلبي، الحسن بن يوسف، (ت: ٧٢٦هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١ ١٤١٢هـ.
- مسالك الأفهام، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي، (ت: ٩٦٥هـ)، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.
- منهاج الطالبين، النووي، يحيى بن شرف، (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: عوض قاسم عوض، ط ١ دار الفكر، ١٤٢٥-٢٠٠٥.
- المحرر في الفقه، عبد السلام بن عبد الله، ابن تيمية الحراني، (ت: ٦٥٢هـ)، ط ٢ الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٤-١٩٨٤.
- المحلى، ابن حزم، علي بن أحمد، (ت: ٤٥٦هـ)، بيروت، دار الفكر.
- المستدرک، الحاكم، محمد بن عبد الله، (ت: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عطا، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١-١٩٩٠.
- المسند، ابن حنبل، أحمد بن محمد، (ت: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط ١ مؤسسة الرسالة، ١٤٢١-٢٠٠١.
- المصنف، الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، (ت: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، المجلس العلمي، ط ٢/٣ ١٤٠٣هـ.
- المعاني البديعة، الحثيثي، محمد بن عبد الله، (ت: ٧٩٢هـ)، تحقيق: سيد محمد مهني، ط ١ بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩-١٩٩٩.
- المغني، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (ت: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨-١٩٦٨.
- المنتقى شرح الموطأ، الباجي، سليمان بن خلف، (ت: ٤٧٤هـ)، ط ١ مصر، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.
- التتف في الفتاوى، السغدري، علي بن الحسين، (ت: ٤٦١هـ)، تحقيق: صلاح الدين الناهي، ط ٢ عمان، دار الفرقان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤-١٩٨٤.
- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، المبارك بن محمد، (ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩-١٩٧٩.

# İSLAM İKTİSADINDA BÖLÜŞÜM SİSTEMİNİN BİR ARACI OLARAK ZEKÂTIN ROLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Fayez HERSH\*

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SAMAR\*\*

Arş. Gör. Meryem YILMAZ\*\*\*

**Özet:** İslam'ın beş şartından biri olarak zekât, dini, sosyal ve iktisadi boyutları olan mali bir ibadettir. Toplumda dayanışmanın, yardımlaşmanın ve kardeşliğin tesis edilmesinde rol oynayan bir sosyal güvenlik kurumudur. Gelir dağılımı, yeniden bölüşüm, sosyal refah gibi iktisadi konular açısından önemli bir araçtır. Zorunlu, kapsamlı, adil, sürekli, istikrarlı ve uygulamada esnek bir yapıya sahip olması onu benzer araçlardan ve kurumlardan ayırmaktadır. Bu çalışma, İslam iktisadında bölüşüm sisteminin bir aracı olarak zekâtın rolünü konu edinmektedir. Bu çerçevede öncelikle genel anlamda iktisat teorilerine göre bölüşüm faaliyeti üzerinde durulmaktadır. Ardından İslam iktisadında zekât kurumunu bölüşümün önemli bir aracı haline getiren ayırt edici özellikleri tespit edilmektedir. Böylece ilgili fikhî hükümler ve modern araştırmalardan hareketle tümevarım yöntemiyle elde edilen bulgular doğrultusunda, zekâtın bölüşüm sistemi içerisindeki rolü belirlenmektedir. Bu amaçla çalışma, bir giriş üç ana başlık ve bir sonuçtan meydana gelmektedir

*Anahtar Kelimeler:* İslam İktisadı, Bölüşüm, Zekât, Fıkıh.

## دور الزكاة كأداة في نظام التوزيع في الاقتصاد الإسلامي

**ملخص:** الزكاة عبادة ربانية وفريضة مالية أوجبها الله على المجتمع المسلم، وهي إحدى خصائصه الفريدة لما فيها من معان التكافل والتضامن والتعاون والإخاء والإيثار. هدف البحث إلى دراسة دور الزكاة في نظام التوزيع الإسلامي، كما سعت الدراسة إلى التعرف على أهداف عملية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي وكذلك هدفت إلى معرفة الخصائص المميزة للزكاة التي جعلتها أداة فاعلة في إعادة توزيع الدخل والثروات. ولتحقيق أهداف الدراسة اتبع الباحث المنهج الاستقرائي بالاطلاع على الدراسات والأحكام ذات العلاقة بالموضوع، ومن ثم استخدم المنهج الاستنباطي لاستنتاج الدور الفاعل للزكاة كأداة في نظام التوزيع الإسلامي. وخلصت الدراسة إلى أن الزكاة جمعت بين أبعاد تعبدية واجتماعية واقتصادية، وتمتاز بعدد من الخصائص المميزة مثل الإلزام والشمول والعدالة والتكرار والاستمرارية والمرونة وغير ذلك من مزايا أهلتها لأن تلعب دوراً مهماً في الجانبين الاجتماعي والاقتصادي في المجتمعات.

*الكلمات المفتاحية:* الاقتصاد الإسلامي، التوزيع، الزكاة، الفقه

\* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ahmad.hersh@asbu.edu.tr

\*\* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, mahmut.samar@asbu.edu.tr

\*\*\* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, meryem.yilmaz@asbu.edu.tr

## GİRİŞ

Tarih boyunca toplumun bir kısmı yeterli maddi imkanlara sahip olarak hayatlarını sürdürürken, bir kısmı da maddi açıdan asgari geçim standardının altında kalmıştır. Günümüzde de bazı insanlar ekonomik sıkıntılar sebebiyle temel ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanmaktadır. Bunun en temel nedeni gelir dağılımındaki adaletsizlik ve yoksullukla mücadelede yetersiz kalınmasıdır. Geleneksel iktisat cephesinde bu problemin çözüme kavuşturulması için kimi iktisatçılar sistemde revizyon ihtiyacı olduğuna dikkat çekerek birtakım önerilerde bulunmaktadır. Bu çerçevede faizin sifira indirilmesi ve %2,5 oranında vergilendirme önerisi dikkat çekmektedir. Esasında bu öneri, İslam iktisat teorisinin temel ilkesi olan faiz yasağını ve bir sosyal güvenlik kurumu olan zekât miktarını ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Nitekim faiz İslam'da kesin bir şekilde yasaklanmış ve zenginlerin mallarından her yıl %2,5 oranında zekât verilmesi fakirin hakkı olarak görülmüş ve farz kılınmıştır.

Bu noktada iktisadi bir değer olarak gelir dağılımına ilişkin problemlerin çözümünde zekâtın ne ölçüde alternatif olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bu nedenle modern İslam iktisadı literatüründe sosyal adalet, gelir dağılımı, toplumsal denge ve bölüşüm içerikli çalışmaların hemen hepsinde zekât müessesine değinilir. Bu anlamda zekâtın rolünü abartılı bulanlar olduğu gibi alternatif bir dağıtım aracı olarak ön plana çıkaran çalışmalar da bulunmaktadır. Burada araştırmacıların ittifakla kabul ettikleri husus, zekâtın yoksullukla mücadelede ve gelir dağılımında önemli bir role sahip olduğudur. Tartışılan husus; zekâtın bölüşümü hangi aşamada ve nasıl gerçekleştirdiğidir. Şu hâlde zekâtın gelir dağılımı üzerindeki rolünün tam olarak nerede ve nasıl ortaya çıktığı tespiti muhtaç bir konudur. Çünkü ancak bu doğru bir şekilde belirlenirse zekâtın sosyal adalet, toplumsal dayanışma ve adil gelir dağılımı üzerindeki gerçek rolü ortaya çıkacaktır.

Tartışma konusu olan bu hususun açıklığa kavuşması amacıyla ortaya koyduğumuz bu çalışma giriş ve sonuç dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde konu ile ilgili literatür değerlendirmesi yapılacaktır. İkinci bölümde ana hatlarıyla zekâtın fikhî hükümleri ele alınacaktır. Üçüncü bölümde İslam iktisadı ve diğer iktisadi sistemlere göre bölüşüm ve aşamaları üzerinde durulacaktır. Dördüncü ve son bölümde ise bölüşüm sisteminin bir aracı olarak zekâtın rolü değerlendirilecektir.

## I. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

İslam ekonomisinde bölüşüm konusunu ele alan az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlardan biri Nilgün Tunçcan Ongan'a ait bir makaledir. Yazar, bu makalede İslam iktisat yazınının ortaya koyduğu görüşler değerlendirildiğinde İslamî hükümlerin biçimlendirdiği bir iktisadi sistemin kapitalizme alternatif üretme potansiyelinin dar olduğunun görüleceğini iddia etmektedir. Ona göre İslam iktisadı araştırmacıları bölüşüm odaklı ortak bir mücadelenin gerekliliğini savunurken bu mücadeleyi etkin hale getirecek grev, toplu pazarlık gibi hakları meşru görmeyerek kazanılmış hakları iptal etmektedir. İslam iktisadının günümüz koşullarında bölüşüm problemini ortadan kaldıracak bir sistem yapılandırmasının kendi metodolojisi çerçevesinde mümkün olmayacağını ifade eden yazarın eleştirel bir tutum içinde olduğu görülmektedir. Ayrıca makalede ekonomik adalet kavramına merkezi bir önem atfedilmiş, İslam iktisadının adil dağılım için önerdiği zekât ve benzeri iktisadi faktörlere yeterince yer verilmemiştir.<sup>1</sup>

“Arz Yönlü Bir Ekonomi Olan İslam Ekonomisinde Zekât'ın Yeri” adlı bir makale kaleme alan Veli Sırım, İslam ekonomisinde zekâtın arz yönlü bir ekonomiyi dolaylı olarak teşvik ettiğini iddia etmektedir. Ona göre zekât toplumda dar gelirli insanların satın alma gücünü artırırken aynı zamanda varlıklı kesimin ürettiği hizmetlere olan talebi artıracak ve piyasayı hareketlendirecektir. Makalede arz yönlü iktisat meydana getirmede zekâtın rolü Kitap ve sünnetten çeşitli deliller ile ortaya konulmuş, daha sonra arz yönlü iktisat yaklaşımında İslami bakış açısının kapitalist bakış açıdan farkı, zekât müessesesi, faizin ve tekelleşmenin yasaklanması gibi konular merkeze alınarak aktarılmıştır.<sup>2</sup>

“Sosyal Adaletin Sağlanmasında İslami Yol ve Zekâtın Abartılan Rolü” başlıklı yazısında Fatih Savaşan, zekâtın yoksulluğu azaltıcı ve gelir dağılımını düzeltici rolünü ikrar ettiğini, fakat adil gelir dağılımında faiz yasağına daha çok vurgu yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre zekât yeniden dağıtımda rol alan bir araç iken faiz yasağı ve adil ücret ise gelir henüz oluşurken adaleti sağlamaya yöneliktir. Yazar, kapitalizmin sosyal adaleti sağlamaktan çok yoksulluk ve adaletsizliği yönetilebilir kılmayı hedeflediğini, İslam'ın ise sosyal adaleti öncelikli olarak amaçladığını ifade etmiştir. Adil gelir dağılımını ilk aşamada faiz yasağı ve adil ücretin sağladığını, zekâtın ise arazi durumlardan dolayı ortaya çıkabilecek adaletsizliği önlemesi amacıyla ikincil bir araç olarak “geliri yeniden dağıtıcı” bir mekanizma niteliğinde olduğunu özellikle vurgulamıştır. Ancak yazı, görüş nite-

1 Ongan, “İslam Ekonomisinde Bölüşüm”, s. 213-238.

2 Sırım, “İslâm Ekonomisinde Zekât'ın Yeri”, s. 111-122.

liğinde olduğundan detaylara yer verilmemiştir. Bu yüzden konu tam anlamıyla açıklığa kavuşturulmamıştır.<sup>3</sup>

“Gelir Dağılımında Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı” başlıklı bir makale kaleme alan Murat Aydın, bu çalışmada zekâtın adil gelir dağılımını sağlamadaki etkisini ortaya koymayı ve toplumun zekât algısını incelemeyi hedeflemiştir. Yazar, zekâtın fikhî yönü ile ilgili birçok çalışma yapılmasına rağmen ekonomik boyutu ile ilgili yapılan çalışmaların çok daha az olduğunu ve bu alanda disiplinlerarası çalışmaların üretilmediğinin gözlemlendiğini vurgulamıştır. Makalede zekât müessesesi ve kapsamı ana hatlarıyla aktarılmış ve ayırt edici hususiyetleri üzerinde durulmuştur. Toplumun zekâta teşvik edildiğinde ve güvenilir bir zekât sistemiyle karşılaştığında zekât verme konusunda duyarlılık gösterip göstermeyeceği anket yöntemi ile incelenmiş ve duyarlılık gösterecekleri bulgusuna ulaşılmıştır.<sup>4</sup>

“Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi ve İslam Ekonomisinde Zekât Müessesesi” başlıklı makalede Yusuf Temür, zekât müessesesinin toplumda yeri günümüzdeki sosyal yardım ve transfer sistemleriyle doldurulamayacak bir fayda ve etkinliği ihtiva ettiğini aktarmıştır. Çalışmada öncelikle negatif gelir vergisi, daha sonra negatif gelir vergisi açısından zekât konusu aktarılmıştır. Burada zekâtın negatif gelir vergisine benzeyen yönüne dikkat çekilmiş ve zekâtın günümüz devlet yönetimlerinde de uygulanabilir oluşu üzerinde durulmuştur. Bu anlamda, geliri yeterli ekonomik sınıra (kifayet) ulaşmayan kişilere zekât vasıtasıyla nakit gelir transferlerinin Diyanet İşleri Başkanlığı altında veya kurulacak bir vakıf aracılığıyla aktarılması önerisi getirilmiştir.<sup>5</sup>

“İslami Perspektifte İktisadi Yaklaşımlar” kitabının “Toplumsal İlişkiler, Bölüşüm ve Mülkiyet Üzerinden İslam’ın İktisadi Bakışı” adlı bölümünde, İslam iktisadi ana hatlarıyla aktarılmış ve bu iktisadın belirleyici özelliklerine yer verilmiştir. Makalemizde de desteklenen İslam’ın sosyal adaleti esas aldığı, fakat insanlar arasında eşitliği benimseyen sosyalist anlayıştan uzak olduğu şeklinde ifade edilebilecek düşünceye vurgu yapılmıştır. Bölüşüm kavramının da yer aldığı bölümde, bu kavramın İslam iktisadının temel hedeflerinden olan adil gelir dağılımı konusundaki önemine dikkat çekilmiş, bununla birlikte bölüşümle ilgili farklı meselelere yer verilmemiştir.<sup>6</sup>

3 Savaşan, “Sosyal Adaletin Sağlanmasında İslami Yol”, <https://haber.sakarya.edu.tr/sosyal-adaletin-saglanmasinda-islami-yol-ve-zekatin-abartilan-rolu-h43285.html>

4 Aydın, “Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı”, s. 55-72.

5 Temür, “Negatif Vergi ve İslam Ekonomisinde Zekât Müessesesi”, s. 114-124.

6 Genç - Süloğlu, “Toplumsal İlişkiler, Bölüşüm”, s. 165-188.

## II. ZEKÂT

Çalışmamıza zemin oluşturması için ana hatlarıyla zekatla ilgili bazı kavramlara ve zekât ahkamıyla ilgili meselelere yer vermek yerinde olacaktır. Ancak bu hususların ayrıntılarını ilgili kaynaklara havale ederek kısaca ele almakla yetineceğiz.<sup>7</sup> İslam'ın beş şartından biri olan zekât hem çok önemli bir ibadet hem de mali bir yükümlülüktür. Zekât, sözlükte artma (nema), arıtma (temizlik); övgü ve bereket anlamlarına gelir. Fıkhî terminolojide bir malın belirli bir miktarını, belirli bir zaman sonra hak eden bir kısım Müslümana hiçbir menfaat beklemezsizin Allah rızası için vermek ve temlik etmekten ibarettir.<sup>8</sup> Başka bir ifadeyle Kur'an'da belirtilen sınıflara sarf edilmek üzere dinen zengin sayılan Müslümanların malından -malın türüne göre değişse de- sabit oranda alınan paydır.<sup>9</sup>

Zekât, sırf Allah'ın emri olduğu için ifa edilmesi gereken farz bir ibadettir. Bununla birlikte dinî ve ahlâkî değerleri yüceltmek, sosyal yapıyı güçlendirmek ve ekonomik hayata canlılık getirmek gibi bireysel ve toplumsal birçok yararı ihtiva etmektedir. Nitekim zekât kelimesinin etimolojisinde bulunan artma (nema) anlamı, dünyada malın artmasına, ahirette sevap kazanmaya vesile oluşuna işaret etmektedir. Tathir (temizleme) manası da kişinin maddî ve mânevî varlığını temizlemesi ve arıtmayı sağlaması yönüyle ilgilidir. Zekât, İslam'da toplumda denge ve sosyal adaletin sağlanması amacıyla gelirin yeniden dağıtım aracı olarak belirlenen yöntemlerin başında gelir. Bu anlamda zekâtın sosyal dayanışmayı güçlendiren bir işleve sahip olduğu ifade edilebilir. Ayrıca sermayenin yatırıma yönelmesini sağlayarak âtıl kalmasının önüne geçer ve ekonomiye kazandırılmasında etkin bir rol oynar.

İslam'ın beş şartından biri olan zekâtın farz oluşu Kitap, sünnet ve icma ile sabittir.<sup>10</sup> Nitekim Kur'an'da “*Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin.*”<sup>11</sup> ve “*Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al!*”<sup>12</sup> emirleri yer almaktadır. Sünnette ise zekâtın farz oluşuna delâlet eden

7 Yusuf Kardâvî, *Fıkhü'z-zekat*, I, 2; Abdürrezzak el-Ânî, *Masarifü'z-zekat*, s. 29 vd.

8 Bilmen, *Hukûk-ı İslamiyye*, IV, 77.

9 Erkal, “Zekât”, s. 207.

10 Ebû Bekir Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, I, 283.

11 Bakara 2/43

12 Tevbe 9/103. Bu ayet, imkanları olduğu halde Tebuk seferine katılmayıp sonradan pişman olanların mallarını sadaka olarak veya yükümlü oldukları zekat olarak vermek istemeleri ve bunun Hz. Peygamber tarafından kabul edilmemesi üzerine inmiştir. Ancak “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel olmadığı” kaidesince zekat malları temzileyici özelliğinin genel olduğu alimlerce kabul edilmektedir. Bkz. *Kur'an Yolu*, Tevbe 9/103. ayetin tefsiri.

birçok delil bulunmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.s), Muaz b. Cebel'i (r.a) Yemen'e gönderirken "Allah kendilerine mallarından zekâtı farz kılmıştır; bu zekât zenginlerinden alınır ve fakirlerine verilir."<sup>13</sup> talimatını vermiştir.

### A. Zekâtın Vücûb ve Sıhhat Şartları

Zekâtın farz olması için bir kısmı mükellefle bir kısmı da malla ilgili bazı şartlar aranır. Buna göre bir kimsenin zekât ödemekle yükümlü tutulabilmesi için Müslüman, akıl-bâliğ ve hür olması ve zekât vermenin farz olduğunu bilmesi şarttır. Ayrıca borçlu olmaması gerekir. Bir malın zekâta tabi olması için; tam mülkiyet, yıllanma (*havelân-ı havl*), nisap, nemâ ve asli ihtiyaçtan fazla olması şartı aranır. Buna göre mükellef, artıci nitelikte olan nisap miktarı mala tam mülkiyetle sahip olduktan sonra bir yıl geçmesi gerekir. Yerine getirilmesinin geçerli olması, yani sıhhati için niyet ve temlik olmak üzere iki aslî şart aranır.<sup>14</sup> Niyet, Allah Teala için ihlas ve kasd/yönelme anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Temlik ise zekâtı hak sahibi belli zümrelerin eşya üzerindeki mülkiyetine geçirmektir.<sup>16</sup>

### B. Zekât Verilecek Yerler ve Zekâta Tâbi Mallar

Kur'an-ı Kerim zekâtın sarf yerlerini şu ayet-i kerime ile açıklamıştır: "Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir."<sup>17</sup>

Zekâtla ilgili fikhî-iktisadi tartışmaların yoğun olduğu konuların başında, hangi malların ne ölçüde zekâta tabi tutulacağı gelir. Belirtmek gerekir ki zekâta tâbi malların sayısı oldukça fazladır ve bu çalışmanın kapsamı ve sınırları açısından hepsine yer verme imkânımız bulunmamaktadır. Fakat en yaygın olanlarını şu şekilde sayabiliriz: Mübadele aracı olması bakımından nakit veya külçe altın ve gümüş, diğer paralar, kıymetli evrak, toprak ürünleri, büyükbaş ve küçükbaş hayvanlar, ticaret malları, tahvil, hisse senedi, kiraya verilmiş binalar ve bunun gibi yatırım için ayrılan malların tamamı.<sup>18</sup>

13 Buhârî, "Zekât", 1.

14 Ebû Bekir Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, I, s. 285.

15 Dönmez, "Niyet", s. 172.

16 Aybakan, "Temlik", s. 428.

17 *Kur'an Yolu Meali*, et-Tevbe 9/60. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1295/60-ayet-tefsiri> (Erişim 05 Mayıs 2020).

18 Erkal, "Zekât", s. 200-203.



Bilindiği üzere altın ve gümüş ile kıymetli evraklar ve ticaret mallarında zekât miktarı yüzde 2,5'tur.<sup>19</sup> Başka sınıfların (zirai ürünler, hayvanlar, madenler vs.) zekâtında ise sınıflandırma ve ayrıntı oldukça fazladır. Bu detaylara klasik fıkıh kitaplarında ve konuyla ilgili modern araştırmalarda ulaşılabilir.

### C. Zekâtın Önemi ve Meşruiyetinin Hikmeti

Zekât, farz bir ibadet ve mali bir yükümlülük olması bakımından oldukça önemlidir. Aynı zamanda dini, ahlaki ve kanunî açıdan en üst düzey bağlayıcılık ve yükümlülük içermektedir. Bu ibadetin faydası, menfaati ve önemi yalnızca bireyin kendisiyle sınırlı değildir, toplumun tüm üyelerine ulaşır. Şayet bağımsızlığını elinde tutuyorsa faydası bütün ümmeti kapsayan mali bir yükümlülüktür. İlim adamları, zekât hükmünün çeşitli hikmetlerinden söz etmektedir. Bunlardan bazıları farklı yönleriyle şunlardır:

1-Malın hakkı: Temizlik, bereket ve fazlalık getirir.

2-Zengin hakkı: Allah'tan bir imtihandır ve ecrini yine ondan alacaktır. Görünüşte zengin servetini eksiltir gibi görünse de fakirlere satın alma gücü kazandırdığı için piyasanın canlanmasına vesile olur. Ayrıca zenginler her yıl zekât vereceklerini bildikleri için mallarını âtil bırakmayıp nemalendireceklerdir. Böylece üretimin artmasına ve zenginliğin çoğalmasına katkıda bulunur.

3-Fakirin hakkı: Fakirler ve düşkünler için bir iyilik ve onların yoksulluklarını giderme anlamı taşır. Ayrıca fakirin kalbindeki kin ve haset ateşini söndürür, onu hırsızlık, haset ve kin gibi günahlara düşmekten uzaklaştırır. En önemlisi de ihtiyaçları gayri meşru yollardan karşılamak zorunda kalmazlar.

4-Toplumun hakkı: Allah'ın gazabını ve cezasını uzaklaştırır ve toplumu gruplaşmadan, çekişmelerden ve ayrılıklardan kurtarır. Zekât sayesinde toplum fertleri arasında sosyal dayanışma ve yardımlaşma gerçekleştirilir. Zekât, toplumun zengin, fakir ve orta tabakaları arasındaki uçurum için köprü görevi görmektedir.<sup>20</sup>

19 Zekâta tâbî mallarda nisap miktarının yeniden hesaplanması gerektiğini öne süren çağdaş görüşler bulunmaktadır. Bk. Yusuf el-Kardâvi, *Fıkhu'z-zekât*; Osman Güman, "Zekât Nisabına Dair Çağdaş Yaklaşımlar"; a.m.f., "Zekât Nisab Değerlerinin Güncellenmesi"; Mehmet Erdoğan, "Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi"; Muhammed b. Tavî et-Tancı, "Zekâtın Ödenmesine Dair Bazı Mülâhazalar"; Ahmet Tabakoğlu, "Nisâb, Para ve Gelir Dağılımı".

20 Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 91-93.

### III. İKTİSAT TEORİLERİNE GÖRE BÖLÜŞÜM KAVRAMI

Bölüşüm (Ing. Distribution, Ar. et-Tevzî‘), iktisat ilminin en önemli unsurlarından ve konularından biridir. Çünkü üretim ve tüketim başta olmak üzere ekonomik sürecin tüm faktörleri için bağlayıcı bir gereklilik olarak görülür. Başta kapitalistler olmak üzere genelde iktisatçılara göre bölüşüm kavramı çeşitli anlamlara gelmektedir ve ana hatlarıyla bu anlam hemen hepsinde aynıdır. Bu konuda İslam iktisadı ile diğer iktisadi sistemler arasındaki ihtilafın mefhumla ilgili olmadığını, ilkesel ve fikri anlamdaki farklılığa dayandığını belirtmek gerekir. Birtakım değerlendirmelerle birlikte bölüşüm kavramının ifade ettiği anlamları ve bölüşümün aşamalarını aşağıda birer başlık altında ele alabiliriz.

#### A. Kapitalizmde Bölüşüm

Kapitalistlere göre servetin bölüşümü veya bölüşüm, üretilen malların nakdî kıymetinin üretim kaynaklarına ve faktörlerine dağıtılmasıdır. Yani bir ekonomide belirli bir dönemde elde edilen toplam gelirin; emek, sermaye, toprak/doğa ve girişimciden oluşan üretim faktörlerine, ücret, faiz, rant ve kâr olarak dağıtılmasıdır. Üretime katılan faktörlerden her biri katılımlarının karşılığında bir gelire sahip olur. Buna göre sermayenin karşılığı faiz, toprağın/doğanın geliri rant, emeğin/amelin karşılığı ücret, girişimcinin geliri kârdır.<sup>21</sup> İktisat teorisyenleri, yazılarında bölüşüm konusunu çeşitli şekillerde ve birkaç grupta ele almaktadırlar. Kapitalist sistemin bakış açısına göre bölüşüm genel anlamda iki kısma ayrılmaktadır.<sup>22</sup>

#### 1. Teorik/Doktriner Bölüşüm

Bireysel bölüşüm veya doktriner bölüşüm olarak da isimlendirilmektedir. Bu bölüşüm türü, İslami, kapitalist ya da komünist olsun toplumda egemen olan ekonomik sistemin temelini oluşturan düşünceye dayanmaktadır. Teorik/bireysel bölüşümü, bir toplumda, belli bir zaman diliminde -ki bu genelde bir yıl olmaktadır- iktisadi hareketlilikteki katkılarına bakmaksızın bütün fertlerin kazandığı gerçek gelir şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu bölüşüm, içerdiği madenler sebebiyle toprağın/yerin de aralarında bulunduğu çeşitli üretim faktörlerinden bireyin sahip olduğu miktara dayanır. Bununla birlikte şahsi bölüşüm sistemi, herhangi bir kabilenin lideri olarak ya da dinî bir vasıf sebebiyle belli bir gelir kazanmış olabileceği için kişinin sosyal ve dinî konumuna da bağlı olarak gerçekleşebilir.<sup>23</sup>

21 Detaylar için bk. Muhammed Bâkır es-Sadr, *İktisâdunâ*, s. 389; Salâhuddîn Nâmîk, *Tevziû's-serve*, s. 18-19; Ebû İsmail, *Usûlü'l-İktisâd*, s. 395; Öztürk - İnan, "İktisadi Sistemlerde Bölüşüm Sorunu", s. 31.

22 Mustafa el-Hatîb, "Eseru'z-zekâ", s. 217-218; Rifat el-Üdi, *Nazarîyyetü't-Tevzî'*, s. 283.

23 Pehlivan, "Gelir Dağılımı Eşitsizliğine Devletin Müdahale Araçları" s. 25.

## 2. Fonksiyonel Bölüşüm

Pratik bölüşüm olarak da isimlendirilen fonksiyonel bölüşümün önemi, toplumun fakirlik ve zenginlik olgusuna odaklanmaktadır. Esasen birinci bölüşüm türüne bağlıdır. Fonksiyonel bölüşüm teorisi, gelirin üretim sürecine doğrudan veya dolaylı olarak katkıda bulunan üretim faktörlerine bölüştürülmesini incelemektedir. Dolayısıyla kapitalizmde bu teori, üretim faktörlerinin gelirlerini inceleyen, faktör fiyatlarını araştıran mikro teorinin önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Üretim faktörlerinin gelirleri olan ücret, rant, kâr ve faizin ne olacağı ve nasıl şekilleneceği özelde bölüşüm teorisinin genelde mikro teorinin alanıdır. Buna göre kapitalist sistemde işçinin geliri ücreti, arazi/toprak sahibinin geliri rant, sermaye sahibinin geliri faiz, girişimcinin geliri kârdır.<sup>24</sup>

## B. Sosyalizmde Bölüşüm

Sosyalist sistemlerde bölüşüm sistemi iki aşamalıdır. İlk aşamada bölüşümün kuralı olarak “Herkesten yeteneğine/gücüne göre ve herkese emeğine göre” şeklinde formüle edilen prensip benimsenmektedir. Bu prensibe göre toplumun her bireyi gücü ve enerjisi nispetinde çalışır ve kendisine yaptığı işe göre karşılığı verilir. Dolayısıyla bölüşüm, bireyin yaptığı işe ve üretimdeki katkısına göre yapılır. Bölüşümün ikinci aşaması komünist düşünceye dayanır. Burada yine herkes gücü yettiği kadar çalışır, fakat bölüşüm ihtiyaca göre olur. Yani “Herkesten yeteneğine, herkese ihtiyacına göre” prensibi esas alınır. Bütün bunlar, devletin genel anlamda üretim araçlarının çoğuna sahip olduğu fikrine dayanmaktadır. Devlet bu şekilde üretimi ve bölüşümü tekeline alır ve fiyatları kontrolü altında tutar.<sup>25</sup>

## C. İslam İktisat Düşüncesinde Bölüşüm

İslam iktisadı, beşerî sistemlere göre daha kapsamlı bir bölüşüm sistemi ile ön plana çıkmaktadır. İslam iktisadında bölüşüm, birkaç aşama içeren bir yapıya sahiptir. Muhammed Bakır es-Sadr’a göre, İslam iktisadında bölüşümün anlamı, üretimin maddi kaynaklarının ve üretilen zenginliğin bölüştürülmesidir. Maddi kaynaklar, toprak ve çeşitli ürünler üretmek için gerekli olan hammadde ile araçlardır. Üretilen zenginlik ise insanın doğa ile olan beşerî çalışmaları sonucunda maddi üretim kaynaklarının bileşimiyle meydana gelen ürünlerdir.<sup>26</sup> Daha açık bir

24 Öztürk, «Bölüşüm ve Ortaklık Ekonomisi», s. 95.

25 Öztürk, «Bölüşüm ve Ortaklık Ekonomisi», s. 38.

26 Muhammed Bâkır es-Sadr, *İktisâdunâ*, s. 387-388.

ifadeyle, beşerî ve maddi kaynaklar kullanılarak kazanılan mal ve hizmetlerin tamamı üretilmiş zenginlik kategorisine girmektedir. Enes ez-Zerka'ya göre ise İslam ekonomisinde bölüşüm kavramının anlamı, gelirin ya da servetin fertler arasında aktarılması, bölüştürülmesi ya da yeniden taksim edilmesidir. Bunun bir piyasadaki ticari işlemlerde olduğu gibi bedel karşılığında veya miras gibi bir başka yolla olması arasında fark yoktur. Bölüşümün hibe ve vakıf gibi doğrudan fertler arasında ya da zâhir malların zekâtı gibi fertler arasında ama devlet yoluyla gerçekleşmesi ya da hazine den bireye asgari geçimini sağlayacak kadar maaş verilmesi gibi devlet ve fertler arasında olması da mümkündür. Yine fitir sadakası gibi bir yükümlülük veya nafil sadakalar gibi gönüllü olarak bireyler arasında gerçekleşebilir.<sup>27</sup>

Tanımlardan anlaşıldığı üzere İslam iktisadında bölüşüm, toplumun reel hasılasının üretim işlemine katkıda bulunan üretim faktörlerine dağıtımıyla sınırlı değildir. Aksine İslam iktisadı, daha geniş çerçevede bir bölüşümü gerçekleştirmek için çalışır. Bu bölüşüm kapsayıcı nitelikte farklı aşamalardan oluşur ve daha doğru/hassas araçlara sahiptir. Bu şekilde bölüşümün bütün taraflarına hakkı teslim edilir.<sup>28</sup> İslam iktisadında bölüşüm sisteminin kendisiyle temayüz ettiği aşamaları aşağıda belirtilen şekilde özetlemek mümkündür:

### **1. Bölüşümün Başlangıç Aşaması**

Bölüşümün başlangıç aşaması, üretimden önceki bölüşüm aşaması veya çekirdek aşama olarak da adlandırılır. Bu aşamada servet ve kaynakların dağılımı mülkiyet sistemi içinde gerçekleşir. Bu aynı zamanda İslam iktisadında servet ve mülkiyet dağılımını kontrol eder. Bu mülkiyet İslam'ın felsefesine ve özel mülkiyet, kamu mülkiyeti ve devlet mülkiyeti (beytülmâl) şeklinde birkaç kısımdan oluşan kendine özgü mülkiyet teorisine tabidir.<sup>29</sup>

Bu aşamada üretim kaynakları, hammaddeleri ve doğal kaynaklarıyla tabiatın dağıtımını birtakım ilkeler, değerler ve kurallar doğrultusunda adil bir şekilde gerçekleştirir. Bu, toplumda bireyin davranışlarını kontrol altına almaktır, gelişigüzel bir bölüşüm değildir. İslam hukukuna göre mülkiyet hakkını iktisap etmenin birçok sebebi bulunmaktadır. Ancak bunlar temelde aslen ve naklen/devren olmak üzere iki grupta toplanabilir. Naklen/devren iktisap yolları, akitler ve halefiyet olarak ikiye ayrılır. Bu nedenle miras, hibe, vasiyet ve satın alma devren iktisap yollarının

27 Enes ez-Zerkâ, "Nazmu't-tevzi'i'l-İslâmiyye", s. 15.

28 Yaka, "İslam İktisadının 'Adil Gelir Dağılımı' İlkesi", s. 264.

29 Mikdad - Ukkâşe, "Heykelü'l-iktisâdi'l-İslâmi", s. 51.

dandır. Mülkiyetin sıfırdan kazanılması anlamına gelen aslen iktisap yollarının bölüşümün bir türü olduğu açıkça görülmektedir. Fıkıh kaynaklarında bunlar; ihraz (ihyâü'l-mevât, ot ve odun toplama, avlanma vb.), lükatâ, rikâz (define bulmak), hukukî tağyir, karıştırma ve birleşme olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>30</sup>

İslam hukuku kabul ettiği mülk edinme sebepleri açısından diğer hukuk sistemlerinden ayrılmaktadır. Örneğin, ölü araziye ihya etmek ve iktâ uygulaması gibi. Ölü araziye ihya etmek, sahihsiz ve işlenmemiş (mevât) bir arazinin mâlik olma iradesiyle işlenmesi ve imarını ifade eder.<sup>31</sup> Bu mülk edinme çeşidinin delili şu rivayettir: “*Kim ölü bir toprağı ihyâ ederse, o toprak onundur. Haksız dökülen ter için bir hak yoktur*”<sup>32</sup>

İktâ, kamu otoritesinin tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesine denilmektedir. İktâ sistemi, kamu otoritesinin mülkiyet üzerindeki tasarruf hakkıyla doğrudan ilgilidir. Klasik fıkıh diliyle söyleyecek olursak iktâ siyaset-i şer’iyyeye bağlı bir sistemdir. Bu nedenle iktânın geçerli olması için kamu otoritesinin iradesiyle birlikte arazinin ihya edilmesi için amelle birleşmesi gerekir. Zira amelin olmaması durumunda iktâ uygulaması da olmayacaktır.<sup>33</sup> Bu yüzden İslam hukuku işgali ve/veya el koymayı tek başına mülkiyet sebebi olarak görmemiş, buna ihya şartını da ilave etmiştir.<sup>34</sup>

Buradan hareketle bölüşümün bu aşamasının önemli bir işleve sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Öncelikle mülkiyet ve serveti kontrol altına alıp bir grubun tekeli altına alınmasını engelleyerek önemli bir fonksiyon yerine getirmektedir. Buna bağlı olarak servetin yerleşik ilkelere göre ve birtakım kriterler doğrultusunda bölüştürülmesine katkıda bulunmaktadır.<sup>35</sup>

## 2. Fonksiyonel Bölüşüm Aşaması

Fonksiyonel bölüşüm, ürün ya da servet olarak gerçekleşmiş reel üretimin veya ortaya çıkan gelirin üretim faaliyetine katılan üretim faktörleri arasında katkıları oranında paylaştırılmasıdır.<sup>36</sup>

30 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, III, s. 258; Kesici, “Mülkiyeti Aslen İktisap Yolları” s. 17-18.

31 Aktan, “İhya”, s. 7.

32 Buhâri, “Hars”, 15; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “İmâre”, 37.

33 Gözübenli, “İktâ”, s. 49.

34 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III, s. 80.

35 Abdülcebbar es-Sibâi, “Zekâtta İhtisas Çalışması” ders sunumu, (02 Ekim 2002), Yermük Üniversitesi, Ürdün.

36 Mikdad - Ukkâşe, “Heykelü'l-iktisâdi'l-İslâmî”, s. 52.

Bilindiği üzere geleneksel iktisat düşüncesine göre bu aşamada bölüşüm piyasa ekonomisinde mevcut dört faktör üzerinde yapılmaktadır. Bunlar işgücü, doğa/toprak, sermaye ve girişimciliktir. Bu dört faktörün her biri bir getiri için kullanılmaktadır. İşgücü (emek), zihinsel ve bedensel çalışmayı ifade eder ve getirisi ücrettir. Toprağın ve doğal kaynakların getirisi ranttır. Üretimde kullanılan yapay ekipman, teçhizat ve araçları ifade eden sermayenin getirisi faizdir. Girişimcilik, diğer üretim elemanlarının (doğa, emek, sermaye) sistemli ve bilinçli bir şekilde bir araya getirilerek mal ve hizmet üretiminin sağlanmasıdır. Kurduğu organizasyon, aldığı risk ve becerisi sebebiyle girişimcinin getirisi kârdır.<sup>37</sup>

İslam'ın fonksiyonel bölüşüm çeşidi ve aşaması karşısındaki duruşu, İslam iktisadının şer'î-fıkhi boyutuna uygun olarak belirli alanlarda farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla modern iktisat teorisinde ve kapitalist uygulamalarda olduğundan farklıdır. Buna göre İslam iktisadında üretim faktörleri üçe ayrılmaktadır:

### *i. Emek/İşgücü*

İslam iktisadında emek faktörü işçi, mudârib ve girişimci olmak üzere kendi içinde üçe ayrılır. İşçi, piyasa ekonomisinde çalışan ve ücret alan kişidir. Mudârib, sermayeyi işleten kişidir ve projenin kazanması halinde kâr elde eder. Girişimci, risk alarak ve diğer üretim faktörlerini yöneterek kârın tamamını alır.

### *ii. Toprak*

Ekilmemiş/boş arazi (tarla) ve ağaçlıklı bağ-bahçe yeri olmak üzere iki kısımda ele alınır. Tarlada emek üç farklı şekilde karşımıza çıkar. (a) aynî ya da nakdî bir bedel karşılığında kiraya verilmesi. (b) Muhabere adı verilen ve tüm masrafların emek sahibine ait olduğu ekin ortaklığı yapılması. Bu ortaklık türünde çiftçi arazi sahibine anlaşılan oran üzerinden ödeme yapar. (c) Müzâraâ; tüm masrafların tarla sahibine ait olduğu zirai ortaklık. Müzâraa akdinde bütün masrafları üstlenen arazi sahibi, çiftçiye ödeme yapar. Ağaçlıklı yer ise müsâkat akdi yapılabilen bağ veya bahçedir. Müsâkât, elde edilecek ürünün belirli oranlarda paylaşılması esasına dayanan ve bakıma muhtaç ağaçların bakımını konu edinen bir akittir.<sup>38</sup>

### *iii. Sermaye*

Sermaye (Ar. re'sü'l-mâl), fiziki ve mali ya da aynî ve nakdî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Nakdî sermaye para olarak konan sermayedir. Gerek aynî

37 Öztürk, "Gelir Bölüşümü", s. 77; Efe, "Üretim Faktörleri ve Fiyatlandırma Sistemi", s. 203.

38 Döndüren, "Müsâkât", s. 70.

gerek nakdî olsun sermaye malları, gelecekte diğer tüketim mallarını ve hizmetleri üretmek için kullanılır.

İslam iktisadı nakdi sermayeyi ve üretim sürecindeki rolünü kabul eder. Dolayısıyla nakit olan sermaye üretim sürecine tahsis edilir ve sürece dahil edilirse katlandığı risk karşılığında kâr adı altında toplam gelirden pay alabilmektedir. Sermayenin üretime katılması genelde ortak yöntemiyle sağlanmaktadır. Bunlardan biri sermaye ortaklığı (*müşâreke*), ikincisi ise emek-sermaye ortaklığıdır (*mudârebe*). Her iki yöntemle de sermayenin bir finansman aracı olarak kâr elde etmesi kabul edilir.<sup>39</sup> Beşerî nitelikli modern iktisat teorilerinde sermayenin geliri olan faizi İslam kabul etmez ve yasaklar. Çünkü ribâ, paranın kiralınması ve garanti altına alınmasıdır. Bu şekilde gelir, riske girilmeden kazanılmış olur. Çünkü İslam iktisadında sermayenin üretken olması esastır ve üretime katıldığı oranda gelirden pay alabilir. Aksi durumda üretimden bir paya sahip olmaz.<sup>40</sup>

İslam iktisat teorisinde kârın kabul edilip faizin reddedilmesi şu şekilde izah edilebilir: Öncelikle faiz ve kâr yapısal olarak birbirinden farklıdır. Faizde, sermaye sahibi, anaparayı ve faizini garanti altına aldığı için sermayenin kullanım keyfiyetiyle ilgilenmemektedir. Buna karşılık sermayenin kâr-zarar ortaklığı esasına dayalı olarak kullanılması durumunda para sahibi, paranın nerede ve ne şekilde kullanıldığını yakından takip eder. Buradan hareketle faizin üretken bir faaliyetin sonucu olmadığı, buna karşılık kârın üretken bir uğraş sonunda elde edildiği ifade edilmektedir. Özetle faizde sermaye sahibinin üretim sürecine bir katkısı yokken, kârda ise üretim ve pazarlama boyunca etkindir.<sup>41</sup> Bunun da temel sebebi, faizin sabit bir gelir olması, kârın ise katlanılan riske ve girişimcinin yeteneğine göre değişken nitelikte olmasıdır. Neticede herkes daha fazla kâr etme amacıyla çalışacağı için kârın üretim sürecine etkisi ve katkısı açıkça görülmektedir.

Aynî sermayeye modern iktisat literatüründe malsal veya fiziki sermaye denmektedir. Alet, makine ve ekipman benzeri para dışındaki bütün sermaye unsurlarını içermektedir. Bu sermaye türü, üretim sürecine farklı şekillerde katılarak üretimden pay alabilir. Örneğin kullanılması suretiyle kira bedeli olarak muayyen bir ücret alabilir. Şirket akitlerinde (*mudârebe* vb.) sermayenin bir kısmını oluşturmak suretiyle şirketin elde edeceği kârdan pay alabilir. Belirtmek gerekir ki sermayenin aynî mal olması İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır. Ne var ki bu ihtilafın esası, ortakların haklarının korunması ve anlaşmazlığa yol açacak kapalı

39 Bayındır, "Sermaye Ortaklığının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", s. 155.

40 Efe, "Üretim Faktörleri ve Fiyatlandırma Sistemi", s. 206.

41 Efe, "Üretim Faktörleri ve Fiyatlandırma Sistemi", s. 208.

noktaların bırakılmamasına dayalıdır. Günümüzde ortaklıklar merî mevzuat çerçevesinde yapıldığından tartışma son bulmuştur.<sup>42</sup>

Buraya kadar fikhî hükümler açısından yapılan tasnife yer vermiş olduk. Öyle görünmektedir ki İslam iktisadı, beşerî olan diğer iktisadi sistemlerle bazı açılardan uyum sağlarken, bazı açılardan ise ayrılmaktadır. Ayrıca yukarıda geçtiği şekilde tasnif edilen İslam iktisadı bölüşüm sisteminin “her hak sahibine hakkını vermeye çalışarak”, servetin ve gelirin üretim faktörlerine adil bir şekilde dağılımını gözettiği müşahede edilmektedir. Aynı zamanda bu bölüşüm başta işçi, mal sahibi, kiracı ve çiftçi olmak üzere genel olarak halkın tüm kesimlerini mal sahibi yapmakta ve toplam gelirden pay vermektedir. Bu da Müslüman toplumda servetin bölüştürülmesi için ideal bir düzen olduğu anlamına gelir.

### 3. Yeniden Bölüşüm Aşaması

Modern iktisat teorisinde ikincil dağıtım olarak bilinen bu aşama, gelirin fonksiyonel esaslara bağlı kalınmadan yeniden dağıtımından ibarettir. Şöyle ki; fonksiyonel olarak dağıtımı gerçekleştirilen gelirlerin bir kısmı geri çekilerek yeni hak edenlere fonksiyonel olmayan esaslara göre bölüştürülür. İslam iktisat teorisinde fonksiyonel olmayan esaslardan kasıt genel anlamda “ihtiyaç”tır. Bu da İslam hukukunda zekât gibi mali ibadetlerin dağıtım usulünü belirleyen prensiplerdir. Çünkü infak kavramı altına giren mali yükümlülükler bir hak olarak ihtiyaç sahiplerinin ulusal gelir içerisindeki payını ifade eder. Bu hak sayesinde elde edilen gelirler iş, emek, sermaye veya işletme gibi bir üretim faktörünün karşılığı olmadığı için fonksiyonel değildir. Farz bir ibadet olması hasebiyle mali yükümlülüklerin rol modeli mesabesinde olan zekâtın sarf yerleri hemen her toplumda acil ihtiyaç sahiplerini örneklemeyi amaçlamaktadır. Bu durum, yeniden bölüşüm aşamasında zekâtın önemli bir araç olduğunu göstermektedir. Nitekim İslami bölüşüm sisteminin yapısındaki tasnife göre son aşamada yer almaktadır. Bu anlamda zekât, yoksul ve muhtaçların yararına zenginlerin malından alınması gereken bir hak olarak<sup>43</sup> bölüşümün yeniden yapılmasını sağlamaktadır. Buradan hareketle İslam iktisadında yeniden bölüşüm kavramının ifade ettiği anlamı şu şekilde özetleyebiliriz: Bir ekonomik sistemin gelir ve serveti toplum üyeleri arasında belirli bir grupta yoğunlaşmasını ve ardından insanların hayatlarının farklı

42 Bayındır, “Sermaye Ortaklığının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, s. 156.

43 Bilindiği üzere zekâtın hedef kitlesinde yoksul ve muhtaçların dışında kalan diğer sınıflarda muhtaç olma şartı aranmamaktadır. Şu kadar var ki günümüz toplumlarında diğer sınıfların birçoğu mevcut değildir. Öte taraftan bu makale, sadece bu yönünü ele almaktadır. Bu nedenle yukarıdaki değerlendirmelerden zekâtın bunun dışında farklı amaçlara yönelik rollerinin bulunmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Belki zekâtın en belirgin rolü gelirin yeniden dağılımını sağlayan bir araç olduğu anlaşılabilir.



yönlerinde tahakküm sahibi olmasını önleyecek şekilde dolaşıma sokmak için sahip olduğu araç ve gereçlerin toplamıdır. Bu araçlar, toplum üyeleri arasında iktisadi açıdan aşırı farklılıkları, sosyal sınıfların oluşmasına imkân vermeyecek şekilde önleme işlevselliğini taşımalıdır. Zira sosyal sınıflar, toplum yapısında büyük bir çatlak oluşturur ve neticede toplumsal sorunlar artış gösterir.<sup>44</sup>

Bu noktada bir hususun altını çizmek istiyoruz. İslam ekonomisinde yeniden bölüşüm kavramının ifade ettiği anlam, modern iktisat teorileri ile aynıdır. Ancak temelleri, araçları ve hedefleri bakımından farklılık göstermektedir. Çünkü İslam iktisadı zekât, miras, kefâret gibi diğer sistemlerden farklı araçlar kullanır. Ayrıca yeniden bölüşüm sistemiyle servetin toplumun belirli bir kesiminde toplanmasını engellemeyi hedefler. İslam hukukçuları bu konuyu düşünsel, sosyolojik ve felsefi açıdan ele alarak sosyal adalet, sosyal dayanışma, sosyal güvence, yoksullukla mücadele gibi birtakım başlıklar altında incelemişler ve İslam iktisadının diğer iktisadi sistemlerden ayrıldığını ortaya koymuşlardır. Mesela bugünkü yaygın iktisadi sistemlerde gelir, sadece üretime aktif olarak katılanlar arasında paylaşılır. İslam iktisadında ise toplumun tüm sınıflarına toplam gelirden pay verilir. Bu anlayış, “gerçekte mülk Allah’ındır” inancı gereği malın sadece sahibine ait bir hak olmadığı düşüncesinden kaynaklanır. Bundan dolayı üretime katılmayanların ya da katılma imkanından yoksun olanların da toplam gelirden pay alması için mal üzerinde birçok hak bulunmaktadır. Yeniden bölüşüm sisteminde bunu sağlayan, infak adı altında toplayabileceğimiz zekât, sadaka, fitre vb. mali ibadetlerdir.<sup>45</sup>

İslam iktisadı yazınında bazı yazarlar, İslami perspektife göre Müslüman toplumda yeniden bölüşüm araçlarını ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki, zorunlu yeniden bölüşümdür. Yeniden bölüşümün bu türü şu kısımları içermektedir: Yakınların nafakası, zekât, fitır sadakası, ücretli işe alım, zorunlu karz, fey, haraç, humus (ganimetin beşte biri), vergi, malî kefaretlar, adaklar, âkile (diyetler) ve miras. İkincisi ise tercihe bağlı (ihtiyarî) yeniden bölüşümdür. Bu da şu araçları ve yolları içermektedir: Sürekli ve kalıcı hayırlar anlamına gelen sadaka-i câriyeler (vakıflar vb.), vasiyetler, hibeler, hediyeler, ariyetler, burslar, karz-ı hasenler ve ibdâ.<sup>46</sup>

Gerek varlığı gerekse kısımları bakımından diğerlerinden ayrılan İslam iktisadının zorunlu yeniden bölüşüm aşamasında görüldüğü üzere zekât, İslam iktisadı bölüşüm sisteminin son aşamaları içerisinde yer almaktadır. Bu ise yeniden bölüşüm aşamasıdır.

44 Abdullah Muhtâr Yûnus, *el-Milkiyye fi Ş-Şeriatil-İslâmiyye*, s. 41-42.

45 Yaka, “İslam İktisadının ‘Adil Gelir Dağılımı’ İlkesi”, s. 265-266; Karadağı, *İslam İktisadına Giriş*, s. 225.

46 İbdâ, kârın tamamının sermaye sahibine ait olması şartıyla işleticiye sermaye verme anlamında bir fıkıh terimidir. Bk. Gedikli, “İbdâ”, s. 262; Çeker, *Fıkıh Dersleri-1*, s. 214.

## D. İslam İktisadında Bölüşümün Hedefleri ve Dayanak Noktaları

İslam iktisadı, belirli bir dağıtım hedefini kabul etmiş ve bu hedefin gerçekleşmesi için bir dağıtım yapısı tasarlamıştır. Gerçekleştirilmek istenen hedef, “toplum üyeleri arasında malların bölüşümünde adaletin sağlanması” olarak ifade edilebilir. Şu kadar var ki neredeyse bütün iktisat ekolleri bu hedef etrafında birleşmiş ve her biri bunu gerçekleştirdiğini iddia etmiştir. Fakat İslam iktisat teorisi farklı esaslara ve araçlara dayanmaktadır, bu nedenle özgün bir yapıya sahiptir.

Muasırlar İslam iktisatçılarından Şevki Ahmet Dünya, bölüşümün hedeflendiği şekilde gerçekleşmesi için İslam hukukunun (şeriat) İslam iktisadını dört esas ilkeye dayandırmaya çalıştığını kaydeder. Bunlar genel hatlarıyla şöyledir:

### *i. Toplumdaki her bir fert için yeterli sınırın sağlanması*

İslam iktisadında bölüşüm araçlarının temel hedefi toplum fertlerinin yeterli mali sınıra ulaşmasıdır. Dolayısıyla fertlerin gerek özel işlerinde gerekse kamusal alandaki işlerinde iş birliği içerisinde olmasını ve yardımlaşma suretiyle “sosyal dayanışma”nın sağlanmasını hedefler. Buna bağlı olarak toplumda güç birliğinin sağlanması için çaba sarf eder. Dayanışma, Müslüman toplumdaki bireylerin normal bir hayat yaşamasının garanti altına alınmasıdır. Bu anlamda dayanışmanın ölçüsü, toplumdaki bireyin normal bir hayat sürmesi için gerekli olan asgari sınırdır. Bu sınır; yiyecek, içecek, giyinme, barınma ve sağlık gibi ekonomik ve sosyal ihtiyaçlara göre belirlenir. Din, can, akıl ve nesli (zarûriyyât) korumak için gerekli olan mal ve hizmetlerden zaruri olan miktar değişkendir. Toplumun mevcut durumuna, asrın ölçütlerine ve yöntemlerine bağlıdır. Aynı şekilde hâciyyata nispetle de değişir. Çünkü hâciyyat ile darlık, zorluk ve meşakkat ortadan kalkar.<sup>47</sup> Bu temel esas, son derece önemlidir, çünkü herhangi bir bölüşüm sisteminin başarısı veya başarısızlığı bu sınırı (rahat yaşam düzeyi / sosyal refah sınırı) güvence altına alıp almaması ile ölçülür. Buradan fark ediyoruz ki yeniden bölüşüm, normal şartlarda toplumdaki bireyler için asgari yaşam sınırının sağlanması ve sosyal dayanışmayı gerçekleştirmesi açısından etkili bir araç ve önemli bir aşamadır.

### *ii. Her üretken hizmetin, ürettiği hizmetin karşılığına sahip olması*

Bireyler, kendilerine ürün ve hizmetlerin üretiminde önem taşıyan üretken bir hizmeti sunma imkânı veren varlıklara sahiptir. Sundukları bu hizmetin semeresinden paylarına düşen hakkı almaları gerekir. Ancak bireylerin bu varlıklara

47 Muhammed Abdu'l-Mun'im, *el-İktisâdu'l-İslâmi*, s. 370.

İslam dininin öğretileri ve hükümleri ışığında sahip olması zorunluluğu vardır. Buna göre şu iki hususun altı çizilmelidir: (a) Varlık sahibi kişiler, üretimden ve bunun kârından ve değerinden yoksun bırakılmazlar. (b) Bu varlıkların haksız yere kazanılmasına izin verilmez.

Bu konuyu temellendiren Kur'an'da ve sünnette çok sayıda delil bulunmaktadır. Mesela “*Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin.*”<sup>48</sup> ayeti ile “*Allah şöyle buyurdu: Üç grup insan vardır ki kıyamet günü ben onların hasmıyım. Ben kimin hasmı olursam onunla davalaşırım. Benim ismimi kullanarak söz verip de sözünden dönen, hür bir kişiyi satıp parasını yiyen ve bir işçi tutup hakkıyla çalıştırdığı halde ücretini tam vermeyen.*”<sup>49</sup> mealindeki hadis, bu delillere örnek gösterilebilir.

### iii. Sosyal Dengenin Sağlanması

Bu esasın anlamı, gelir ve servetteki eşitsizliğin kabul edilmesidir. Nitekim İslam dini, insanlar arasında rızık ve gelir eşitsizliğinin varlığını kabul etmektedir. Bu açıdan insanlar birbirine eşit değildir. Ne var ki bu gelir, ücret ve servet eşitsizliğinin çok fahiş, sınırsız ve kuralsız olmaması şartı bulunmaktadır. Bilakis toplumda sosyal dengenin sağlanması için eşitsizliğin belirli bir sınırdan olması gerekmektedir. Yani İslam iktisadı, kontrol altına alınmış bir eşitsizliği öngörmektedir. Sosyal dengenin sağlanmasıyla toplumda gelir ve servetin iyi bir şekilde bölüşümü anlamına gelen sosyal dayanışma yollarına ulaşılmaktadır. Buradan hareketle iyi bir bölüşüm sisteminin, sosyal dayanışmanın ve dolayısıyla sosyal dengenin sağlanması amacına yönelik olması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

iv. *Toplum gücünün ve kaynaklarının toplum için mümkün olan en büyük mahlakatı sağlayacak şekilde kullanılması.*

Bu, finansal bir kaynağın ve herhangi bir insan gücünün terk edilip âtlı bırakılmaması anlamına gelir. Bunu sağlamak için İslam iktisadının bölüşüm yapısı hem özel hem de kamu mülkiyetini ve bu alanlardaki projeleri içermektedir. Aynı şekilde gelir ve servet düzeyinde dağıtım araçlarını ve kaynakları da kapsamaktadır. İslam iktisadı, toplum gücünün ideal bir şekilde kullanılması için çalışan bir yeniden bölüşüm aracına sahiptir. Bölüşüm sisteminin bu nitelikte olması, sosyal dayanışmayı sağlama çabasında olduğunu gösterir. Nitekim ideal olan, İslam iktisadında bölüşümün, toplum yararına olan bu aktivasyonu gerçekleştirmek için çalışmasıdır.

48 Bakara, 2/188.

49 Buhârî, “Büyü”, 106; a.ml “İcâre”, 10; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Ruhûn”, 4.

#### IV. ZEKÂT ve YENİDEN BÖLÜŞÜMDEKİ ROLÜ

Çalışmanın önceki bölümünde modern iktisat teorilerine göre bölüşüm kavramının ihtiva ettiği anlamı öğrenmiştik. Ardından İslam iktisadındaki yerini ve aşamalarını gördük. Son olarak da İslam iktisadında bölüşümün hedeflerini ve dağıtım işleminin dayandığı temel esasları açıkladık.

Zekât, daha önce de belirttiğimiz üzere bölüşümün son aşaması içinde yer alan dağıtım araçlarından biridir. Bu aşama, fonksiyonel olmayan bir esas olan, ihtiyaca dayanan yeniden bölüşüm aşamasıdır. Bu başlık altında yukarıda ortaya koyduğumuz genel esaslar ışığında çalışmamızda hedeflediğimiz hususu incelemeye tabi tutacağız. Bu amaçla İslam iktisadı bölüşüm sistemi çerçevesinde yeniden bölüşümün aracı olarak zekâtın rolünü açıklığa kavuşturma gayreti içinde olacağız. Ayrıca zekâtın dikkat çeken ve onu ayrıcalıklı kılan özelliklerine yer vermek suretiyle genelde İslam iktisadının bölüşüm sisteminde, özelde yeniden bölüşümde oynadığı esaslı rolü derinlemesine analiz edeceğiz.

##### A. Zekâtın Belirgin Özellikleri ve Yeniden Bölüşüm Üzerindeki Etkisi

Ferdi mülkiyet, İslam iktisadı yapısını ayakta tutan genel bir kaide niteliğindedir ve esas kabul edilir. Ancak bu, devlet mülkiyeti ve kamu mülkiyeti gibi diğer mülkiyet çeşitlerinin yok sayıldığı anlamına gelmez. Bu tür mülkiyetler ihmal edilmez, fakat aşırıya kaçmadan kabul edilir. Gerçek şu ki üretim faktörlerinin karşılığı fiyat akış sisteminin sonuçlarına göre belirlenmektedir. Üretim sürecine katılan özel mülkiyetler, insanlar arasında eşit olmadığına göre bireysel gelirlerin bölüşümünün eşit olmaması da kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkar. Gelirler eşitsizliği, haddi zatında bir eksiklik değildir. Aksine üretimde verimliliği ve rekabeti artırmak için dinamik bir güçtür. Üretim faktörlerinde olduğu gibi gelirin bölüşümünde de makul bir eşitsizliğin olmasına izin verilir. Hatta bunun üretimin çeşitlendirilmesinde rolü büyüktür. Gelirin eşit dağıtımı halinde ise üretim faaliyeti donuklaşır ve statik bir hal alır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, gelir eşitsizliğindeki farkın büyük olmamasıdır. Çünkü böyle olması, servetin çok az kişinin elinde yoğunlaşması sonucunu doğurabilir. Böylece söz konusu avantajlar tehlikeye dönüşür. Zira servetin belirli bir kesimin elinde olmasının olumsuz etkileri, ekonominin yanı sıra sosyal ve politik alanlara kadar uzanır. Ancak İslam iktisat teorisinde ekonomik ve sosyal hayatın toplumdaki itici gücünü koruması için devlete gelir dağılımının daha adil bir şekilde gerçekleştirileceği birçok yol ve araç verilmiştir. Bu araçlardan biri cebri (zorunlu) bir araç olarak konu edindiğimiz zekattır.

Bu noktada şu iki soruya cevap aramak gerekir: Zekât yeniden bölüşümün aracı olarak Müslüman toplumda nasıl işlemiştir? Sosyal dayanışmayı ve toplumda ideal/optimum bölüşümü gerçekleştirmek için nasıl bir işlev görmüştür? Bu sorulara cevap bulabilmek için zekâtı İslam iktisadı açısından toplumda yeniden bölüşümün bir aracı yapan, onu sosyal dayanışmayı ve toplum üyeleri arasındaki sosyal ve ekonomik yakınlaşmayı sağlayan bir faktör hâline getiren ayırt edici özelliklerine yer vermek gerekir.<sup>50</sup>

Bu anlamda zekâtın özellikleri ve diğer bölüşüm araçlarından ayrıldığı noktalar etkileriyle birlikte şöyledir:

*i. Zekât sosyal ve akdi boyutu birlikte barındıran bir yükümlülüktür.*

Zekât, failinin sevaba nail olduğu, terk edeninin ise günahkâr olup cezalandırıldığı bir ibadettir. Bu yüzden halifelîği döneminde Ebu Bekir (r.a.) zekât vermeyenlerle savaşımıştır. Zekât vermeyi kabul etmeyenler, bu kararlarıyla toplumdan iki konuda ayrılmışlardır. Birincisi zekâtın ibadet boyutuyla ilgili olarak İslam'ın rükünlerinden birini inkâr etmeleri, ikincisi ise sosyal boyutla ilgili olarak fakir kardeşlerinin hakkını kabul etmemeleridir. Bu iki boyutun bir arada bulunması, zekâtı kısa vadede gelirin yeniden bölüşümü, uzun vadede ise servetin yeniden bölüşümü için önemli bir ekonomik araç haline getirmiştir. Bu da zekâta toplumda sosyal dayanışmayı gerçekleştirme konusunda işlevsel bir nitelik kazandırmaktadır.<sup>51</sup> Bu noktada İslam hukukunda zekâtın fikhî açıdan belirlenen hükümlerin gelirin ve servetin yeniden dağıtımını için bir araç olarak zekâtın olumlu etkilerini en üst düzeye çıkardığını ifade etmek gerekir. Bu etkileri şu şekilde dikkatlere sunabiliriz:

Zekât İslam hukukçularının kahir ekseriyetine göre şayet şartlar gerçekleşirse deli, akıllı, büyük, küçük fark etmeksizin bütün Müslümanlara farzdır.<sup>52</sup> Bu durum, malın alımında ve dağıtımında şan şöret, sosyal veya siyasi konum sebebiyle müsamaha göstermeden kadın erkek herkese tatbik edilen esaslar vasıtasıyla adalet ilkesinin uygulanması anlamına gelmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere zekâtın aynı anda sosyal ve akdi boyutlara sahip olması bölüşüm aracı olarak etkinliğini artırmaktadır. Bunu sağlayan iki faktörden biri zekâtın Müslüman birey açısından bağlayıcı bir akit mesabesinde olması, dolayısıyla zorunlu bir dini gö-

50 Muhammed Ahmed Sakr, "el-İktisâdu'l-İslâmî", s. 62.

51 Şevki Ahmed Dünyâ, *en-Nazariyyetü'l-iktisadiyye min manzûr İslâmî*, s. 239.

52 Kardâvî, *Fıkhu'z-zekat*, s. 95 vd.

rev boyutunun bulunmasıdır. Diğeri ise yardım etme güdüsünü harekete geçirip zekâtın verilmesini sağlayan manevi motivasyondur. Bu pencereden bakıldığında zekât şahsi boyutta yeniden bölüşümü gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda sosyal dayanışma ve sosyal güvenliği sağlayan toplumsal boyutu da bulunmaktadır ki bu yeniden bölüşüm için manevi bir motivasyondur.

*ii. Zekât, daha önce geçtiği üzere bağlayıcı tabiatı nedeniyle bölüşümün zorunlu bir aracıdır.*

Zekât, bir Müslümanın Allah rızasını umarak ve onun gazabından korkarak nisap miktarına ulaşan maldan ödediği bir farizadır. Buradan hareketle yeniden bölüşümün zorunlu bir aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıya sevk edeceğimiz satırlarda geleceği üzere fıkıh bilginlerinin zekâtla ilgili tespit ettiği birçok hüküm bunu ortaya koymaktadır. Kişinin bakmakla yükümlü olduğu kimselere zekât vermesi yasaklanmıştır. Örneğin bir baba, bakmakla yükümlü olduğu küçük oğluna zekât veremez.<sup>53</sup> Kesin şekilde bağlayıcı olan bu hüküm, toplumda servetin yeniden bölüşümünün daha iyi şekilde gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Ayrıca babanın oğluna zekât vermesine izin verilmesinin makul bir izahı yoktur. Çünkü bu durumda, oğlun babanın finansal/mali dairesinin içinde bulunmasından dolayı bölüşümden söz etmek mümkün değildir. Mükellefin kendi kendine zekât vermesi anlamına geldiğinden gerçekte bir bölüşüm gerçekleşmemiş olur. Böylelikle bakmakla yükümlü olunan kimseler dışarıda tutularak bölüşümün daha geniş kitlelere yayılması sağlanmaktadır.

İslam hukukçularından bir gruba göre sağlıklı ve çalışıp kazanabilen birine zekât vermek helal değildir.<sup>54</sup> İktisadi açıdan bakıldığında bu hükmün, bölüşüm sistemindeki açıkların kapatılması adına önemli ve hassas bir rol oynadığı görülmektedir. Bu durumda olan birine zekât vermek, zekât müessesesinden hedeflenen sonuçları doğurmaz. Kanaatimizce zekâtın değişmez, zorunlu ve bağlayıcı nitelikteki bu hükümleri sayesinde yeniden bölüşümün bir aracı olarak önemli bir rol oynadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bu çerçevede zekâtla ilgili dikkat çeken fikhî hükümlerden biri de nisap miktarına ulaşan her türlü zekât malında hilelere başvurma yükümlülüğü düştürmeyeceğidir. Buna göre zekât vermektan kaçma kastıyla zekât malının satılması, nisabın altına düşmesi için bir kısmının telef edilmesi veya yılı dolmadan

53 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, s. 482.

54 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, s. 493.

(*havelânü'l-havl*) çok az bir süre önce bağışlanması kişiden zekât borcunu düşürmez.<sup>55</sup> Bu hüküm, zekât yükümlüsü olan bir Müslümanın herhangi bir yolla zekât borcunu ödemekten kaçınma imkanını ortadan kaldırmaktadır. Aynı zamanda hükümetin zekât toplamasına ve sırf bunun için görevli tayin etmesine ihtiyaç bırakmadan zekât müessesine yeniden bölüşümü tam anlamıyla gerçekleştirme imkânı vermektedir. Şu hâlde İslam iktisadında zekât, sivil bir yeniden bölüşüm aracı olarak nitelendirilebilir.

Diğer taraftan, zekâtın yapısı itibariyle bağlayıcılık içermesi, Müslüman bir ferдин şahsi olarak yaratıcısı önünde, yeniden bölüşümü gerçekleştirme yükümlülüğünü zorunlu olarak üstlenmiş olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü birey zekât verme yükümlülüğünü üstlenmiş, zekât da yeniden bölüşüm vazifesini görmüştür. Aynı şekilde İslam devletinde Müslüman bireyler yasal olarak zekât ödemekle mükellef tutulmuştur.<sup>56</sup> Bu demektir ki Müslüman toplumda yeniden bölüşüm ameliyesi gönüllülük esasına dayanan ihtiyari bir işlem değildir. Aksine bir kesimin hakkıdır ve hakları teslim edilmediğinde yasal olarak bunu talep edebilirler. Zekât tabiatı gereği bu zorunlu hususiyeti içerdiğinden, gerçek bir yeniden bölüşüm aracıdır. Bu nedenle sosyal dayanışmayı sağlama konusunda etkin bir rol oynamaktadır.

### *iii. Zekât, kapsamlı oluşuyla diğerlerinden ayrılan avantajlı bir araçtır.*

Bölüşümün geniş bir çerçevede gerçekleşmesine olanak sağlayan zekât bu yönüyle diğer bölüşüm araçlarından ayrılmaktadır. Zekât gerek zekâta tabi malların çeşitliliği gerek zekâtın verileceği sınıfların çokluğu açısından kapsamlı bir bölüşüm aracıdır. Bu özelliğini gösteren çeşitli yönlerinden bazıları şunlardır:

İslam hukukunda hükme bağlandığı üzere artıcı nitelikte olan ve bu nitelikte sayılan veya artma imkânı ve potansiyeli olan malların tamamı zekâta tabidir. Bu özellikte olan herhangi bir malın zekâta tabi olması için başka bir şart aranmaz. Bu anlamda altın, gümüş ve toprak ürünlerinde olduğu gibi bir malın zekâta tabi olması için hakkında şerî bir nass olması şart değildir. Bu nedenle günümüzde ortaya çıkan yeni mallar da zekâta tabi tutulmaktadır.<sup>57</sup>

Zekât, vermekle yükümlü herkesi kapsar. Vucub ve sıhhat şartları oluştuktan sonra nisap miktarı mala sahip olan her Müslüman zekât vermekle yükümlü tu-

55 Köse, *Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*, s. 267.

56 Şevki Ahmed Dünyâ, *en-Nazarıyyetü'l-iktisadiyye min manzûr İslâmî*, s. 237.

57 Günay, "Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", s. 591 vd.

tulmuştur. İslam hukuk ekollerinin çoğuna göre bu konuda zekât mükellefinin büyük-küçük, kadın-erkek, yönetici-vatandaş olması arasında herhangi bir fark yoktur. Sadece Hanefi mezhebine göre zengin de olsa bülüğ çağına girmemiş çocukların mallarından zekât verilmesi gerekmez. Bununla birlikte Hanefiler, çocuklara ait tarım arazilerinden elde edilen tarım ürünlerinin öşrünün yani zekâtının verilmesi gerektiği görüşündedirler.<sup>58</sup>

Zekât sarf yerlerinin çokluğu bakımından da kapsamlı bir bölüşüm aracıdır. Nitekim Tevbe 60. ayette belirtilen sekiz sınıfa verilmesi gerekmektedir. Bunlar; fakirler, miskinler, zekât memurları, kalpleri İslâm'a ısındırılacak kişiler, köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar ve yolda kalmışlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Zekâtın öncelikle bu sınıflardan literatürde fakir ve miskin olarak isimlendirilen bütün ihtiyaç sahiplerine verilmesi istenir. Çünkü diğerlerinin her zaman ve her yerde mevcudiyeti bu iki sınıfa göre nadirdir. Nitekim günümüz toplum yapısında köleler, zekât memurları ve müellefe-i kulüb sınıfları yer almamaktadır. Dolayısıyla bir bölüşüm aracı olarak zekâttan her ihtiyaç sahibinin payı vardır. Bu paya sahip olması için ihtiyaç sahipleri arasında bir fark yoktur ve herhangi bir tasnif de söz konusu değildir. Zekât ihtiyaç sahibi olan herkesi kapsamaktadır.

Görüldüğü üzere zekât dikey olarak hesaplanmakta ve yatay olarak dağıtılmaktadır. Bu, onun kapsamlı bir bölüşüm aracı olduğunu göstermektedir. Zekâtın dikey olarak hesaplanması, nisap miktarı mala sahip olması şartıyla zekât düşen mal türlerinin hepsini kapsaması açısından dır. Nisap, zekâta tâbi malların belirli bir miktara ulaşmasıdır ki bunun asgari sınırını ifade eder. Malın türüne göre değişen bu sınıra (nisap) ulaşıldığında malın belirli bir kısmı zekât olarak verilir. Nisap miktarının aşılması durumunda artış oranına göre zekât olarak verilecek miktar da artmaktadır. Söz gelimi ticaret mallarında nisap 80,18 gr altın veya onun değerinde bir meblağdır ve zekâtı da %2,5 oranındadır. Bu miktarın artması durumunda hesaplama nisap değil, toplam miktar üzerinden yapılır.

Diğer taraftan çağdaş araştırmacılar, daha önce bilinmeyen yeni mal türleri üzerinde durmuş ve yukarıda geçen, "Artıcı nitelikte olan her mala zekât düşer" esasına göre bu malların zekâta tabi tutulacağını ifade etmişlerdir. Buna göre günümüzde zekât düşen malların yelpazesi genişlemiştir. Dolayısıyla gelir getiren gayrimenkuller, menkul kıymetler, endüstriyel aletler, hisse senetleri, fikri ve sınıî mallar, yayıncılık ve neşir faaliyetleri gibi yeni malların ve gelir kalemlerinin hepsine zekât düşer.<sup>59</sup>

58 Serahsî, *el-Mebsût*, III, s. 50.

59 Günay, "Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı", s. 590.



Zekâtın yatay olarak bölüşümü ise yukarıda zikri geçen sekiz sınıf ve bunun türevleri bakımından toplumdaki bütün kesimleri kapsayan yapısını ifade etmektedir. Çünkü ayette sayılan sekiz sınıfın ortak noktası âcil ihtiyaç sahibi olmalarıdır. Günümüzde zekâta daha geniş bir işlev kazandırmak isteyen ilim adamlarının anlayışına göre benzer ihtiyaç sahiplerinin ve toplumsal maslahat taşıyan alanların da zekâtın sarf yeri kapsamına alınabileceği kaydedilmektedir. Bu, süreklilik arz eden bir dengeyi sağlamaya yönelik bir çaba olduğu gibi bölüşümün çerçevesini de çizmektedir. Buradan zekâtın yeniden bölüşüm üzerindeki gücü açıkça anlaşılmaktadır.<sup>60</sup>

#### *iv. Adalet*

İslam dini her şekil ve suretteki zulümle mücadele etmek suretiyle hayatın her alanında adaleti gerçekleştirmeye çalışmıştır. Zulmün ve istismarın yol açacağı sonuçlar konusunda uyarılarda bulunmuştur. Zulüm çeşitlerinin en eskilerinden biri, gelir ve servetin kötü bir şekilde bölüştürülmesi, insanlara haklarının verilmemesidir. Gelirin ve servetin bölüşümü konusunda adaletin sağlanması, üretimde büyümenin gerçekleşmesi ve üretim sürecinin desteklenmesi bakımından önemli bir esas teşkil etmektedir. Bu aynı zamanda toplum üyelerine güven ve rahatlık verir. Bu noktada zekât farızasının uygulamada adeta adaleti temsil ettiğini ifade etmek gerekir. Zekât yükümlülüğündeki adalet olgusunu, bir kısmı üzerinde duracağımız birçok cihetten görmek mümkündür.

a) İslam hukukunda genel kabule göre sosyal statüsü, cinsi, yaşı ve konumu ne olursa olsun şartlarını taşıyan herkes için zekât farzdır.<sup>61</sup> Bu durum tabii olarak adaleti gerçekleştirir. Zekâtın etkin hale getirilmesi ve toplumdaki muhtaç ve zayıf kesimlere adil şekilde bölüştürülmesini sağlar.

b) Zekât maldan artan kısma farz kılınmıştır. Bu artan kısmın da nisap miktarına ulaşmış olması gerekir. Nisap miktarından az olan mala zekât düşmez.<sup>62</sup> Bu esas, toplumda zekât yükümlülüğünün belirlenmesinde adil bir dengenin sağlanması amacına matuftur. Aynı zamanda ödemeyi kolaylaştırmaktadır. İhtiyaç fazlası malın bir kısmının zekât olarak alınması bir kesimin ihtiyaçlarını ve sıkıntılarını başka bir kesimi ihmal etmeden giderme anlamına gelmektedir. Çünkü İslam dini hiç kimseye zulmetmeksizin bütün kesimleri ile toplumun problemlerini iyileştiren, yaralarını saran bir bölüşüm sisteminin tesis edilmesini istemektedir.

60 Abdullah Muhtâr Yûnus, *el-Milkiyye fiş-Şeriatil-İslâmiyye*, s. 101.

61 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, s. 5.

62 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, s. 15.

c) Zekât yılda bir kez verilir.<sup>63</sup> Dolayısıyla aynı maldan yılda birden çok zekât verilmaz. Bu hüküm, çifte vergilendirmede olduğu gibi çifte zekâtı önlemek içindir. Yani bir maldan sene içinde iki defa zekât almak caiz değildir. Kuşkusuz ki bu, insanların maslahatını koruma ve onların mali açıdan zarar görmelerini önleme maksadı taşımaktadır. Böylelikle toplumda bir açıklığa mahal verilmemiş olur. Bu da adaletin tam anlamıyla tesis edilmesi anlamına gelir.

d) Zekât ortaya konan çabaya, emeğe ve masrafa bağlı olarak farz kılınır. İlgili fikhî hükümler çerçevesinde bu kolaylıkla gözlemlenebilmektedir: Örneğin hayvanlardan sadece sâime olana (senenin çoğunda merada otlanan) zekât düşer. Ahırda yem verilerek beslenen hayvanlar zekâta tabi değildir.<sup>64</sup> Bir diğer örnek olarak toprak mahsullerinden alınan oşür zekatını gösterebiliriz. Zira toprak mahsullerinden yağmur ve nehir sularıyla sulananlardan 1/10 oşür alınırken kova veya kuyu gibi bireysel çaba ile sulananlardan 1/20 oranında oşür alınır. Bu hükmün dayanağı, “*Toprak mahsullerinden- yağmur ve nehir sularıyla sulananlarda onda bir, kova ile (el emeği) sulananlarda yirmide bir oranında zekât vardır.*”<sup>65</sup> hadisidir. Görüldüğü üzere her iki örnekte de verilecek zekâtın miktarı harcanan çaba ile ters orantılıdır. Şayet bu bir şeye delalet edecekse zekât yükümlülüğünün ne ölçüde adil olduğunu gösterir.

e) İslam dini, adaletin tam olarak yerine getirilmesi adına belirli şartlar dahilinde zekâtı toplamakla görevli memurların seçilmesi üzerinde titizlikle durmaktadır. Çünkü zekât kurumunun kendisi kadar doğru usullere göre toplanması da toplumsal adaleti etkileyen bir faktördür. Buna göre zekât memurlarının adalet, merhamet ve hikmet sahibi kişilerden seçilmesi öngörülmektedir. Bu durum, toplanan zekât mallarının iyi bir şekilde yeniden bölüşümünü sağlayacaktır.<sup>66</sup>

#### v. Zekâtın vacip olması ve ödenmesi için nisap miktarına bağlı kılınması

Zekât, dinen zenginlik ölçüsü kabul edilen miktarda (nisap) mala sahip olan Müslüman üzerine farz olur. Başka bir deyişle zekât yükümlülüğü, malda nisap miktarıyla kayıt altına alınmıştır. Bu kayıt, toplumda ihtiyaç sahibi olmadığı ve bir miktar mala sahip olduğu halde bazı bireylerin zekâttan muaf tutulması anlamına gelmektedir. Ancak bu, oldukça sınırlı bir muafiyettir. Yani normal koşullarda toplum üyelerinin çoğu bu nisap miktarına sahip olur ve mallarından

63 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, s. 32.

64 Serahşi, *el-Mebsût*, II, s. 154.

65 Buhâri, “Zekât” 55.

66 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 146.

zekât ödemekle yükümlü olurlar. Öte yandan nisabın altındaki miktarın zekâtтан muaf utulması esasında fakirleri ve dar gelirli zümreyi korumaya yöneliktir. Çünkü asgari sınırın altında mala sahip olmaları durumunda zekât vermeyerek kendi ihtiyaçlarını daha rahat bir şekilde görme imkânı bulurlar. Böylece başkalarına muhtaç olmaktan korunurlar. Buna göre zekât mükellefiyeti açısından toplumda üç grup insan söz konusudur. Zekât verenler, zekât alanlar ve sahip oldukları servet nisap miktarından az olduğu için zekât yükümlüsü olmadığı halde zekât almayanlar. Her şeyden önce bu, adil gelir dağılımında zekâtın rolünü ortaya koymaktadır. Yanı sıra bu işlevi ve özellikleri sayesinde yeniden bölüşüme ne ölçüde katkıda bulunduğunu göstermektedir.

*vi. Zekât, tekrar eden, düzenli, kalıcı ve istikrarlı bir araçtır.*

Zekâtı doğru ve etkili bir bölüşüm aracı haline getiren özellikleri arasında kalıcılık ve istikrar vardır. Bunun bir gereği olarak her sene fakirlerin ve muhtaçların yenilenen ihtiyaçlarını karşılamak için altın ve gümüş gibi üzerinden bir yıl geçmesi şart olan ticaret mallarından veya toprak ürünleri gibi mevsimsel mallardan düzenli olarak ödenir. Şu hâlde zekât periyodik olarak her sene aynı yolla ve aynı oranda alınır. Bu nedenle birkaç sene boyunca ödenmese dahi mükellefin zekât borcu düşmez. Zekâtın bu şekilde her yıl ödenmesi, onun süreklilik arz eden bir araç olmasının teminatıdır. Öte yandan, kişi her yıl malının bir kısmını zekât olarak vermek zorunda olduğundan mal varlığını zekâta yedirmek istemeyecek, onu nemalandırma mecburiyetinde kalacaktır. Buna göre zekâtın düzenli ve devamlı olması kişiyi yatırım yapmaya sevk ederek üretime dayalı bir ekonominin oluşmasına katkıda bulunmaktadır.<sup>67</sup> Zekâtın bu özelliği, kime farz olacağını, akabinde gelirin mülkiyet sahipleri ve mülkiyet sahibi olmayanlar arasında yeniden bölüşümünü etkilemektedir. Verdikleri zekât miktarınca mülkiyet sahiplerinin mal varlığı azalırken, mülk sahibi olmayanlar da zekâtтан aldıkları pay oranınca ek gelir sağlamış olurlar. Bu zaviyeden bakıldığında zekâtın toplumsal dengenin korunması ve gelirlerin bireyler arasında yeniden bölüşümüne katkıda bulunan yönü bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle zekât, sınıflar arasındaki gelir ve servet farkını aza indirmenin ileri ve öncü bir adımı olarak değerlendirilebilir. Tüm bunlardan hareketle şöyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür: Zekâtın devamlılığı ve düzenli olarak tahsil edilmesi, gelirin yeniden bölüşümü neticesinde toplumsal dengenin sağlanmasına katkıda bulunmaktadır.<sup>68</sup>

67 Mustafa el-Hatib, *Eseru'z-zekât*, s. 406; el-Heysemi, *Cevâ nib fi felsefeti'z-zeka*, s. 10.

68 Muhammed Ahmed Sakr, "el-İktisâdu'l-İslâmi", s. 65.

*vii. Zekât mallarının yatırım alanında işletme sermayesi olabilmesi*

İlim adamları; fakirler, miskinler ve diğer sarf yerlerinin yararına olduğu düşüncesiyle zekât mallarından fazla olan miktarın, değerlendirilmesi ve artırılması için çalışan, üretime dayalı kalkınma projelerinde kullanılmasında bir sakınca görmemiş, hatta bunu teşvik etmiştir. Ancak bu yatırımın borsa gibi şekli alanlarda değil kalkınma alanlarında yapılmasını şart koşmuşlar, bunun yanı sıra finansal istihdamın da yalnızca şer‘î olarak makbul alanlarda olabileceğini belirtmişlerdir.

Zekât mallarının yatırım alanlarında işletilmesi, özellikle istihdam yoksul ve muhtaç olanlar içinse toplumun gelişmesine ve işsizler için yeni iş alanlarının oluşmasına yol açar. Bu yatırım, toplumu işsizlik, enflasyon ve yoksulluk gibi dahili hastalıklardan korur. Bu da zekât mallarının yatırıma aktarılmasının sosyal dayanışmaya götüren yeniden bölüşümü gerçekleştirmeye çalıştığı anlamına gelir.

*viii. Zekât mallarının bir kısmı doğası gereği zekâtın sarf yerleri olan sekiz sınıfın ve özellikle de fakirlerin maslahatını koruyacak niteliktedir.*

Kuşkusuz zekât mallarından en fazla istifade eden kesim fakirlerdir. Bu bize İslam dininin bu kişilerin ihtiyaçlarını doğrudan karşılama konusundaki arzusunun açıkça göstermektedir. Nitekim öncelikle zekâtın sarf edileceği yerler önem sırasına göre kategorize edilerek zekât gelirlerinin dağıtımında bu sıraya riayet edilmesi sağlanmıştır. Bu nedenle öncelikli ihtiyaç sahipleri varken önem sırasına göre alt sıralarda bulunan sarf yerlerine zekât verilmesinin önüne geçilmiştir. Bunun yanı sıra zekât olarak verilecek malların en iyisinin verilmesi istenmiştir. İktisadi açıdan bunun oldukça önemli bir anlamı ve sonucu vardır. Neticede zekât gelirleri, satın alma gücündeki düşüşten büyük ölçüde korunmuş olmaktadır. Zira hayvanlarda olduğu gibi canlı varlıkların ve toprak ürünlerinin zekâtı ya aynî olarak zekât malının bizzat kendisinden ödenir ya da o dönemde geçerli olan parasal değerinin karşılığı verilir.<sup>69</sup> Böylelikle zekâttan yararlanan kişilerin satın alma gücü enflasyon ve yüksek fiyatlar karşısındaki olumsuzluklardan korunur ve zekât, topluma hizmet konusunda iktisadi açıdan sabit bir sosyal güvenlik kurumu haline gelir. Aynı durumun gelirin yeniden bölüşümü üzerinde de etkili olduğunu görülmektedir. Zekâtın bu fonksiyonu yukarıda zikri geçen sabit hükümleri ve hedefleri sebebiyledir. Bu durum onu, gelirin yeniden bölüşümü, ihtiyaç sahiplerinin korunması ve toplumda sosyal dayanışmanın sağlanması için çalışan etkin bir ekonomik araç olarak yetkin hale getirir.

69 Erturhan, “Zekât ve Kurban’da Kıymet Ödemesi”, s. 16 vd.

*ix. Zekât esneklik özelliğine sahip bir araçtır.*

Zekâtı diğer bölüşüm araçlarından ayıran bir diğer özelliği de uygulamada esnek bir iktisadi araç olmasıdır. Yani zekât, yapısı ve hükümleri itibariyle toplumsal denge açısından aniden meydana gelen açıkları kapatma ve sorunları çözüme kavuşturma konusunda yeterli bir kurumdur. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse mal sahibi dilerse nisaba ulaşmış olan malının zekâtını sene dolmadan önce de verebilir. Bu esnek hüküm toplumsal bir maslahatı gerçekleştirmeye matuftur.<sup>70</sup> Zekât, bu esnekliği sayesinde toplumun herhangi bir dönemde -tarih boyunca defalarca vuku bulduğu gibi- kuraklık, ekonomik kriz vb. bir durumla karşılaşması halinde sürecin en az zararla yönetilmesine önemli derecede katkıda bulunur. Nitekim bu makalenin yazıldığı tarihte (2020-Nisan) Covid-19 virüsü sebebiyle içinden geçtiğimiz pandemi süreci bu anlamda dikkat çekici bir örnektir. Bu süreçte kimi işini kaybetmiş, kimi vadesi dolan borçlarını ödemekte zorlanmış, kimi de temel ihtiyaçlarını karşılama noktasında sıkıntıya düşmüştür. Bu nedenle salgın sürecinden kısa vadede etkilenmeyen zenginlerin ve iş insanlarının henüz vakti gelmemiş zekatlarını önceden vermelerinin önemi ortaya çıkmıştır. Nitekim salgın döneminde fetva kurullarına en çok sorulan sorulardan biri, zekâtın önceden verilmesinin hükmü hakkındadır. Bu da zekâtın esnek yapısının olağanüstü dönemlerde oynadığı rolün canlı bir şahididir.

Şayet zekâtın, olağan/normal şartların dışında ödenmesi seçeneği olmasaydı, toplumsal hatta küresel düzeyde meydana gelen olağandışı dönemlerde ekonomik sorunlarla mücadele konusunda zekât mallarının bir katkısı olmazdı. Bu nedenle her ne kadar yılın dolması (havl) zekâtın sıhhat şartlarından biri olsa da bireysel, toplumsal ya da küresel bir gereksinim karşısında önceden ödenmesi yıldınlmüne mahsuben geçerli olur. Buradan hareketle bu esnek politikanın sosyal birçok sorunun çözümünde pay sahibi olacağını belirtmek gerekir. Özellikle de bu esneklik, devlet politikasına, devletin ve halkın maslahatını gözeten adil hükümet başkanının görüşlerine uygun şekilde olursa sosyo-ekonomik sorunların çözüme kavuşturulmasında zekâtın payı ve etkisi daha büyük olur. Ezcümle bu esneklik, zekâtın yeniden bölüşüm konusunda adalette öncü bir rol oynamasını sağlamaktadır.

*x. İslam'ın zekâtı mülk edinme sebeplerinden biri olarak görmesi*

Müslüman ilim adamları, zekâtın sarf yerlerini açıklayan ayeti şöyle tefsir etmişlerdir: Ayette sayılan ilk dört sınıfa (fakirler, miskinler, âmiller ve müellefe-i

70 Kâsâni, *Beda'iu's-sanâi'*, II, 15.

kulûb) zekât malı özel bir mülkiyet ile temlik edilirken, son dört sınıftakilerin şahsına değil bir kesime temlik edilir. Bu tefsire iktisadi perspektiften bakarak bir analize tabi tutacak olursak şu noktaların altını çizebiliriz: Zekâtın felsefi arka planında Şârî, fakir ve miskinlerin ihtiyaçlarını ve sıkıntılarını gidermeyi hedeflediğinden onların zekât malına özel mülkiyetle sahip olmalarını istemiştir. Buna karşılık, borçluların zekât malına özel mülkiyetle sahip edilmemeleri, onların zekâtı borçlarını ödemek üzere hak etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle şahsi temlik onların değil alacaklıların hakkıdır. Dikkat edilirse bu ayrıntı, Şârî'nin zekât fonlarını en iyi şekilde kullanma ve yönetme arzusunda olduğuna ve buna da insanları teşvik ettiğine dair önemli kanıtlar içermektedir. Bu da gelir ve servetin dağıtımını konusunda arzu edilen ideal hedef gerçekleşecek şekilde, insanların ihtiyaç duyduğu düzeyde malların bölüştürülmesi ve zekâtın yeniden bölüşümün etkin bir aracı olduğu anlamına gelir.

#### *x1. Zekâtın ödeme zamanı, toplanma şekli ve miktarında uyumluluk*

Zekâtın yeniden bölüşüm sisteminde etkin bir araç olmasını sağlayan özelliklerinden biri de felsefi, teorisi ve uygulanması arasındaki uyumluluktur. Bu uyumluluk farklı yönlerden karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; zekâtın vakti, toplama ve/veya verme keyfiyeti ya da miktarının belirlenmesi gibi hususlarda açıkça görülmektedir. Buna göre toprak ürünlerinde hasat zamanı; altın, gümüş, diğer paralar, ticaret malları ve hayvanların zekâtı üzerinden bir yıl geçtikten sonra tahakkuk eder. Zekât, malın en iyisi veya en kötüsünden değil orta halli olanlarından alınır. Bunu adaletin zirvesi olarak değerlendirmek abartılı bir ifade olmayacaktır. Zekât düşen malların miktarı objektif bir kriter olan nisaba bağlanmıştır. Böylece nisap miktarı mala sahip olmayanlar yükümlülükten muaf tutularak toplumsal denge gözetilmiştir. Zekâttaki bu ve burada zikri geçmeyen fakat birçok açıdan gözlemlenebilen uyumluluk, sosyal dengeyi korumaya ve ideal bir bölüşümü gerçekleştirmeye katkı sağlamaktadır.<sup>71</sup>

## SONUÇ

İslam iktisadında bölüşüm sisteminin bir aracı olarak zekâtı ele aldığımız bu çalışmada ulaştığımız başlıca sonuçları birkaç madde halinde dikkatlere sunabiliriz:

71 Mustafa el-Hatib, *Eseru'z-zekât*, s. 408.

1) Zekât, bizzat üretime katılmayanların veya katılma imkanından yoksun olanların milli gelirden pay almasını sağlayan fonksiyonel olmayan bir bölüşüm aracıdır.

2) Serbest piyasa ekonomisindeki üretim faktörlerinin payına düşen gelirlerin hemen hepsi üzerinde yerine getirilmesi zorunlu olan bir hak olarak kapsamlı bir bölüşüm aracıdır.

3) Olağanüstü ve istisnai durumlarda vakti gelmeden ileriye mahsuben ödeyebilen esnek bir bölüşüm aracıdır. Bu durumlarda ekonomik sıkıntılara kısa vadede çözüm üretmek önemli bir görev ifa etmektedir.

4) Bizzat üretim sürecine katılanların hakkını koruyarak şartları tutan herkesten alınmak suretiyle ihtiyaç sahipleri arasında yeniden bölüşümü sağlayan adil bir bölüşüm aracıdır. Bu özelliğinin bir gereği olarak sadece üzerinden bir yıl geçmiş nisap miktarı mallardan alınmaktadır.

5) Her yıl periyodik olarak gerçekleşen istikrarlı bir bölüşüm aracıdır. Böylece âtil fonların ekonomiye kazandırılması noktasında etkin bir rol oynamaktadır. Bu da haliyle üretim miktarını arttırarak ekonominin canlanmasını sağlamaktadır. Ayrıca gelirin tabana yayılması noktasında alınan tedbirlerin devamlılığını sağlayan bir sosyal güvenlik kurumudur.

Netice itibariyle zekât, geliri dağıtmada değil yeniden dağıtmada rol almaktadır. Onun bu rolü, gelirden yeterince pay almamış kesimleri rahatlatma noktasında ortaya çıkar. Bu nedenle İslam iktisadında üretim henüz oluşurken adil ücret esası ve faiz yasağı gibi bölüşüm araçlarının etkin rol almasının, sosyal dengenin ve adil gelir dağılımının sağlanmasını daha işlevsel hale getireceği unutulmaması gereken bir husustur.

## Kaynakça

- Abdu'l-Mun'im, Muhammed, *el-İktisâdu'l-İslâmi*, Cidde: Dâru'l-Beyânî'l-Arabiyye, 1406.
- Aktan, Hamza, "İhya", *DİA*, 2000, XXII, 7-9.
- Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, thk. Fehmi el-Hüseynî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 2003.
- Ânî, Halid Abdürrezzâk, *Masarifü'z-zekat ve temlikuha fi havi'l-Kitab ve's-Sünne*, Umman: Dâr Usâme, 1999.
- Aybakan, Bilal, "Temlik", *DİA*, 2011, XL, 428-430.
- Aydın, Murat, "Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 57 (2016): 55-72.

- Bayındır, Servet, “Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Sermaye Ortaklığının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 3 (2005), 139-157-157.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslamiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, Dımeşk: Dâr İbn Kesir, 2002.
- Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri-1*, Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Döndüren, Hamdi, “Müsâkât”, *DİA*, 2006, XXXII, 70-71.
- Dönmez, İbrahim Kafi, “Niyet”, *DİA*, 2007, XXXIII, 169-172.
- Dünyâ, Şevki Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-iktisadiyye min manzûr İslâmî: Durûs fi'l-iktisâdi'l-İslâmiyye*, y.y., 1984.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünen*, thk. Şuayb Arnâut - Muhammed Kamil, Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebû İsmail, Ahmed, *Usûlü'l-iktisâd*, Kahire: Dâru'n-Nehdâti'l-Arabiyye, 1979.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbü'l-harâc*, thk. Taha Abdurrahman Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed, Beyrut: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, t.y.
- Efe, Ahmet, “İslam Ekonomisinde Üretim Faktörleri ve Fiyatlandırma Sistemi”, *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/13 (28 Ocak 2018): 199-218.
- Erdoğan, Mehmet, “Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi”, *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. Yunus Vehbi Yavuz, Bursa: Kurav Yayınları, 2006, s. 59-168.
- Erkal, Mehmet, “Zekât”, *XLIV*, 2013, 207-209.
- Erturhan, Sabri, “Zekat ve Kurban'da Kıymet Ödemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (15 Haziran 2006), 13-47.
- Gedikli, Fatih, “İbdâ”, *DİA*, 1999, XIX, 262-263.
- Genç, Sema Yılmaz - Süloğlu, Duygu, “Toplumsal İlişkiler, Bölüşüm”, *İslami Perspektifte İktisadi Yaklaşımlar*, ed. Serkan Kekevi - İlhan Eroğlu - Yusuf Temür, Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2017, s. 165-188.
- Gözübenli, Beşir, “İktâ”, *DİA*, 2000, 49-52.
- Günay, Hacı Mehmet, “Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerinin Zekâtı”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 2017, s. 571-609.
- Haddâd, Ebû Bekir, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. İlyas Kaplan, II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2006.
- Hatîb, Mahmud İbrâhim Mustafa, *Eseru'z-Zekâti fi İâdeti Tevzû'd-Dahl*, (doktora tezi, 1414/1994), Bahawalpur İslam Üniversitesi.
- Heysemi, Abdu'l-Settar İbrahim Rahim, *Cevânib fi felsefeti'z-zeka*, Ürdün: Zekat Araştırmaları Felsefesi, 1410/1990.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni*, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2009.



- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- Güman, Osman, "Zekat Nisabına Dair Çağdaş Yaklaşımlar", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (2018): 62-73.
- "Zekât Nisab Değerlerinin Güncellenmesi", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, haz. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz, 687-710, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karadağ, Ali Muhyiddin. *İslam İktisadına Giriş*, trc. Abdullah Kahraman, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kardâvî, Yusuf, *Fıkhu'z-zekat*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Kâsânî, Ebi Bekr Alâuddîn b. Me'sud, *Beda'iu's-sanâi' fi tertibi's- şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1986.
- Kesici, Recep, *İslam Hukukunda Mülkiyeti Aslen İktisap Yolları*, (yüksek lisans tezi, 2019), Kastamonu Üniversitesi.
- Köse, Saffet, *İslam Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Mikdad, Muhammed İbrahim - Ukkâşe, Ahmed Hâlid, "Heykelü'l-iktisâdî'l-İslâmî fi'l-intâc ve't-tevzi", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmîyye li'd-Dirâsâti'l-İktisâdiyye ve'l-İdâriyye*, 22/2 (2014), 43-74.
- Nâmık, Salâhuddîn, *Tevzîu's-serveti beyne'n-nizâmeyni'r-raşumâli ve'l-iştirâki*, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Ongan, Nilgün Tunçcan, "İslam Ekonomisinde Bölüşüm", *Çalışma ve Toplum Dergisi* 19/4 (2008), 213-238.
- Öztürk, Musa, *İktisadi Sistemlerde Bölüşüm ve Ortaklık Ekonomisi*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2013.
- Öztürk, Musa - İnan, Şükrü, "İktisadi Sistemlerde Bölüşüm Sorunu: Alternatif Bir Yaklaşım Olarak Ortaklık Ekonomisi", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 5/2 (01 Aralık 2014), 24-55.
- Öztürk, Nazım, "Klasik ve Neoklasik İktisatta Gelir Bölüşümü", *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 1/24 (2010), 59-90.
- Pehlivan, Muhammed Seyid, *Gelir Dağılımı Eşitsizliğine Devletin Müdahale Araçları: Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu Örneği*, (sosyal yardım uzmanlık tezi, 2009), Başbakanlık Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü.
- Sadr, Âyetullah Uzmâ Seyyid Muhammed Bâkır, *İktisâdunâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1338.
- Sakr, Muhammed Ahmed, "el-İktisâdu'l-İslâmî: Mefâhîm ve Mürtekezât", *Buhûs Muhtâra mine'l-Mu'temer'i'l-Alemîyyi'l-Evvel*, el-Merkezu'l-Âlemi li Ehbâsi'l-İktisâdî'l-İslâmî, 1401/1981.
- Savaşan, Fatih, "Sosyal Adaletin Sağlanmasında İslâmî Yol ve Zekâtın Abartılan Rolü", *Sakarya Üniversitesi*, 2016, <https://haber.sakarya.edu.tr/sosyal-adaletin-saglanmasinda-islami-yol-ve-zekatin-abartilan-rolu-h43285.html>.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Sırım, Veli, "Arz Yönlü Bir Ekonomi Olan İslâm Ekonomisinde Zekât'ın Yeri", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (31 Mart 2018), 111-122.

- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Yolu Meali, <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/> (Erişim 05 Mayıs 2020).
- Tabakoğlu, Ahmet, "Nisab, Para ve Gelir Dağılımı", *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. Yunus Vehbi Yavuz, Bursa: Kurav Yayınları, 2006, s. 19-32.
- Tancı, Muhammed b. Tavit, "Zekâtın Ödenmesine Dair Bazı Mülahazalar: Nisap Teorisiyle İlgili Bir Tahlil, çev. İbrahim Hakkı İnal, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 409-415.
- Temür, Yusuf, "Refah Devleti Kapsamında Negatif Vergi ve İslam Ekonomisinde Zekât Müessesesi", *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (22 Ağustos 2017), 114-124.
- Üdi, Rıfat, *Nazariyyetü't-Tevzi'*, Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Hadisiyye, 1394/1974.
- Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yaka, Zeki, "İslam İktisadının 'Adil Gelir Dağılımı' İlkesi ve Bunun Sosyal Refaha Katkısı", *The Journal of Turk-Islam World Social Studies*, 13/13 (01 Ocak 2017), 255-287. <https://doi.org/10.16989/TIDSAD.1319>.
- Yûnus, Abdullah Muhtâr, *el-Milkiyye fiş-Şerîati'l-İslâmiyye ve devruhâ fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Mısır: Müessesetü Şebâbi'l-Câmiati'l-İskenderiyye, 1987.
- Zerkâ, Muhammed Enes, "Nazmu't-tevzi'î'l-İslâmiyye", *Mecellet ebhâsi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, 2/1 (1984), 3-57.

# CAHİLİYE VE ASR-I SAÂDETTEKİ EVLİLİK ÖNCESİ UYGULAMALARIN İSLAM HUKUKUNA YANSIMALARI\*

Arş. Gör. Elif Kübra TÜRKMEN\*\*  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ACAR\*\*\*

**Özet:** İnsan hayatının önemli dönüm noktalarından olan evlenme ve boşama hadiseleri, toplumların dinî, hukukî ve ekonomik anlayışlarını yansıtmaları bakımından pek çok alanda araştırma konusu olmaktadır. Bu çalışmanın konusu, Kur'an'ın indirildiği ve daha çok Arap kültürünün hâkim olduğu Cahiliye dönemindeki evlenmelerin İslam aile hukukuna yansımalarıdır. Kur'an, belli bir dönemde kendi örf ve adetleri olan belli bir topluma indirilmiştir. Kur'an ilk muhatap olunan toplumun kültürel, ictimâî ve dinî yapılarının dikkate alındığı ve onların dillerini, adetlerini, yaşayışları çok iyi bilen bir peygamber aracılığıyla mesajını iletmıştır. Dolayısıyla İslam'daki hükümlerin pek çoğunda doğrudan ya da dolaylı olarak o dönemin etkileri görülmektedir. Amacımız, bu etkiyi aile hukuku özelinde incelemektir. Neticede o dönemin aile yapısını bilmek, Hz. Peygamber ve sahabenin uygulamalarına "bugünden" değil "başladığı günden ve yerden" bakabilmeyi sağlayacak bir bakış açısı kazandıracaktır. Bu düşünceden hareketle, İslam'ın ortaya koyduğu hükümlerde indiği ortamın etkisini araştırmak ve İslam Aile Hukukuna Cahiliye dönemi adetlerinin etkisini incelemek hedeflenmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* İslam Hukuku, Evlenme, Cahiliye Dönemi, İslam Aile Hukuku

## The Djähiliyya and Prophet Mohammad Period's Reflections of Pre-marriage Applications in Islamic Family Law

**Abstract:** Marriage and divorce, which is one of the important turning points. of human life, is the subject of research in many areas in terms of reflecting religious, legal and economic understanding of societies. The subject of this study is the reflection of the marriage and divorce during the period of Jahiliyya where the Qur'an was abolished and Arab culture was dominant. The Qur'an was reduced to a certain society with its. own customs, İn a certain period. The Qur'an conveyed its. message through a prophet who took into account the cultural, religious and religious structures of the first society and who knew their languages, customs and lives. Therefore, most of the provisions in Islam have direct or indirect effects. of that period. Our aim is to examine this effect in the context of family law. As a result, knowing the family structure of that period will give the perspective of the Prophet and his friends to be able to look at the practices of "the day" and "the place" where "not today" began. From this point of view, it is aimed to investigate the effect of the environment in the provisions of Islam and examine the effects. of the customs of the period of ignorance to Islamic Family Law.

*Keywords:* Islamic law, Marriage, The period of ignorance, Islamic family law.

\* Bu makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Dalında hazırlanan "Cahiliye ve Asr-ı Saâdetteki Evliliklerin İslam Hukukuna Yansımaları" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
ORCID: 0000-0001-5891-5244. e.kubraarslangiray@windowslive.com

\*\*\* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, abacar42@hotmail.com.  
ORCID: 0000-0002-5753-6346

## GİRİŞ

Aile kurumu ilk defa Hz. Adem ile Havva'nın Allah tarafından takdiri kurulmuş dolayısıyla insanlığın tarihi kadar geçmişe sahiptir. Zamanla bu ailenin kuruluşu, görev ve sorumlulukları örf adetlere bağlı olarak toplumdan topluma farklılıklar göstererek devamını sürdürmektedir. Hicaz bölgesinde yaşayan İslamiyet öncesi Arap toplumunun da kendine özgü örf ve âdetleri olan bir aile yapısına sahip olması kaçınılmazdır. İslam'la beraber bu yapı genel hatlarıyla muhafaza edilmekle birlikte, evlilik ve boşanmayla ilgili bazı uygulamalar ıslah edilirken bazıları ise tamamen ilga edilmiştir.

İslam'da aile yapısı, fizikî olarak çok büyük değişime uğramamış; ancak hukukî, dinî ve ahlaki yönden daha sağlam temeller üzerine inşa edilmiş ve sınırları net bir şekilde çizilmiştir. Cahiliyedeki aile yapısından farklı olarak, İslam'da kurulan aile yuvası çok ciddi hukukî çerçeveye sahiptir. Harici bir özellik olan Arap toplumunun ataerkil aile yapısını muhafaza etmekle beraber, karı kocadan her birine sorumluluk paylaşımı yaparak bu yapıya yeni bir boyut kazandırmıştır. “Koca ailenin çobanı olup idaresinden sorumludur. Keza kadın da kocasının, evinin ve evladının çobanı olup idaresinden sorumludur”<sup>1</sup> hadisi, eşler arasında görev dağılımı yaparak evliliğin iki taraf arasında bir ortaklık olduğunu göstermektedir.

Çalışmamız, Mehmet Kasım Abdüssamet Bakkaloğlu'nun “Cahiliye Dönemi Aile Hukuku” isimli yüksek lisans tezi ile Emrah Dindi'nin “Kur'an'da İslam Öncesi Kültür” adlı eseriyle benzerlik gösterdiği kısımlar olmakla beraber İslam Hukukuyla bağlantı kurulması noktasında bu çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

Arapların Cahiliye dönemindeki aile yapısını, kadına bakış açılarını, evliliklerin kurulma ve sonlandırılma süreçlerini incelemek, İslam Tarihi için olduğu kadar İslam Hukuku açısından da önemlidir. Zira İslam'ın gerçekleştirdiği değişimi anlayabilmek için kendinden önceki toplumun hayatının bilinmesi gereklidir. İslam'ın özellikle aile hukukunda toplumu getirdiği seviyenin anlaşılması açısından Cahiliye dönemini incelemek büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple makalede, evlilik öncesi durum, evliliğin kurulması, çeşitleri ve sonlandırılması gibi konular ilk olarak Cahiliye döneminde incelenip daha sonra İslam'ın bunlara karşı tutumu ve bu sürecin İslam Hukuku'na yansımaları kronolojik bir sırayla tespit edilmeye çalışılacaktır.

1 Buhârî, “Rikak”, 17; Müslim, “İmâret”, 5.

## 1. CAHİLİYE'DE VE İSLAM'IN İLK YILLARINDA EVLİLİK ÖNCESİ UYGULAMALAR

### 1.1. Evlenme Engelleri

İki kişi arasında evlenme engeli teşkil eden hususlar hukuk sisteminde birçoğunda benzerlik arz etmektedir. İslam Dini de Cahiliye döneminde Araplar arasında evlenme engeli olarak görülen hususların pek çoğunu onaylamıştır. Bunun yanı sıra İslamiyet'ten önce evlenme engeli sayılmayan bazı durumlar İslam tarafından nikâh engeli olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan fıkıh kitaplarında görülen “ebedî” ve “geçici” evlenme engelleri tasnifini Cahiliye döneminde de görmek mümkündür. Ebedî evlenme engelleri kan bağı, sıhriyet ve süt sebebiyle oluşmaktadır.

Cahiliye döneminde anne, anne ve babanın annesi, kız, kız kardeş, kız kardeşin kızı, erkek kardeşin kızı, kızın kızı, hala, teyze gibi kimselerle<sup>2</sup> yani yukarıda sayılan ve birbirine kan bağı ile bağlı olan kişilerle evlenilmiyordu. Bu uygulama İslam Hukukunda da olduğu gibi korunmuş (ibkâ) ve haramlık hükmü devam ettirilmiştir. Nesep/kan bağı yönünden evlenilmesi haram olan bu kadınlar Kur'an'da “Analarımız, kızlarımız, kız kardeşlerimiz, halalarımız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kızkardeşin kızları... size haram kılındı.”<sup>3</sup> ayetinde zikredilmiştir. Öte yandan Hicaz topraklarının bir tarafının İran diğer tarafının da Roma İmparatorluğu ile komşu olması sebebiyle ve belki de bu iki devletin hukukunun da tesiriyle<sup>4</sup> Cahiliye Arapları da evlat edindikleri kimseleri kendi çocukları gibi yani kan bağı ile kendi soylarından geliyormuş gibi kabul ediyorlar ve yukarıda sayılan kişileri aynı zamanda evlat edinilen kimse için de geçerli olacak şekilde evlenme engeli olarak görüyorlardı.<sup>5</sup> Evlatlık müessesini kabul etmeyen İslam ise bu durumun evlilik engeli oluşturması durumunu ilga ederek, bu uygulamaya son vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber, Allah'ın emri doğrultusunda<sup>6</sup> evlatlık edindiği Zeyd'in eşi Zeyneb ile o boşandıktan sonra evlenerek Arap geleneğini kaldırmıştır.

İslamiyet'ten önce sıhriyet yani hısımlık suretiyle oluşan evlenme engeli sadece evlendikleri kadınların anneleri (kayınvalide) ve kendi oğullarının ya da kendi oğulları gibi gördükleri evlatlıklarının kadınları (furû'un hanımları) için söz ko-

2 İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, s. 325.

3 Nisâ 4/23.

4 Ebu Zehra benzer anlayış ve uygulamaların Roma ve Yunan hukuklarında da olduğunu kaydeder. Bk. Ebu Zehre, *Tanzîmü'l-İslâm li'l-müctema'*, s. 125.

5 İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, s. 324; Alûsî, *Bulûğü'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, II, 52; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, V, 529; Ebu Zehra, *Tanzîmü'l-İslâm li'l-müctema'*, s. 125.

6 Ayette “Müminlere evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni (زَوْجًا كَهَا) o kadımla **evlendirdik**” buyrulmaktadır. Bk. el- Ahzâb 33/37.

nusuydu.<sup>7</sup> Bunlardan evlatlıkların eşleri dışındakilerini İslam da aynı şekilde haram saymış, bununla beraber Cahiliyede haram sayılmayan babaların eşlerini ve evlendikleri kadınların kızlarını da sıhrî hısımlığa dâhil etmiştir.<sup>8</sup> Böylelikle İslam Hukukunda sıhrî hısımlık sebebiyle bir kadın ya da erkek;

- Eşinin annesi, babası ya da bunların anne ve babaları ile (eşlerin usulü),
- Erkek, karısının başka bir evlilikten olma çocukları veya torunları ile (karının furû'u),
- Erkek, kendi annesinden başka babasının diğer hanımları ile (usulün eşleri),
- Erkek ya da kadın, çocuklarının ya da torunlarının eşleriyle (furû'un eşleri) evlenemez.<sup>9</sup>

Süt emme yaşında iken bir bebeği sütanneye emzirtme uygulaması Cahiliyede yaygın bir gelenek idi. Nitekim Hz. Peygamber de Hz. Halime tarafından emzirlmişti.<sup>10</sup> Süt çağında iken aynı anadan süt emmek suretiyle oluşan süt akrabalığı Cahiliye döneminde de biliniyor, sınırı belli olmayacak şekilde evlenme engeli de oluşturuyordu. İslâm'dan önce sütanneleikten doğan bazı hukukî sonuçlardan söz edilse de bunun çerçevesi tam olarak İslam'la beraber çizilmiştir. Kur'an'da "...sizi emziren sütanneleğiniz ve süt kardeşleğiniz ...size haram kılındı"<sup>11</sup> buyrulurken süt emmenin bir evlenme engeli olduğu belirtilmiş ve Cahiliyedeki süt kız kardeşle evlenilebileceği anlayışı iptal edilmiştir. İslam hukukçuları da "Allah, nesepden haram kıldığını süttan de haram kıldı"<sup>12</sup> hadisini esas alarak "nesep veya sıhriyet sebebiyle evlenilmesi haram olan herkes, süt sebebiyle de haram olur" şeklinde bir kaide ihdas etmişlerdir.<sup>13</sup> Fakat süt akrabalığı tüm yönleriyle nesep akrabalığına benzemekle beraber, nafakasından sorumlu olmama ve mirasçı olamama yönünden nesep akrabalığından farklılık arz etmektedir.

Cahiliyede sadece kadının başkasıyla evli olması ya da kişinin karısını üç talâkla boşanmış olması geçici evlenme engeli olarak görülürdü.<sup>14</sup> İslam Huku-

7 Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, s. 239.

8 "Geçmişte olanlar bir yana, babalarımızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur". Bk. Nisa 4/22.

9 Nisâ 4/22-23. Ayrıca bk. Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh ale'l- mezâhibi'l-erba'a*, IV, 62; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, VII, 133; Hafîdu İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* II, 57; Çeker, *Süt Akrabalığı*, s. 68.

10 Hudari Bek, *Nûru'l-yakîn fî sîreti seyyidi'l-mürselin*, s. 16.

11 en-Nisâ 4/23.

12 Tirmizî, "Rada" 1.

13 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 25; Serahsî, *el-Mebcut*, V, 261; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* II, 124; Hallâf, *Ahkâmu ahvâli'sh-shahsiyye*, s. 47; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 137.

14 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, X, 200.

kunda ise bu engellerin sınırları genişletilerek o günkü örf ıslah edilmiştir. Bu iki engele “*din farklılığı, iddet bekleme hali ve sıhrî civar hısımlığı*” da (nikâhında olan karısının kardeşi, halası ya da teyzesi) eklenerek geçici evlenme engellerinin sınırı genişletilmiştir.

İki kişi arasında evlenme engeli oluşturan *din farklılığı*, herhangi semavî bir dine mensup olmayan bir kişi ile Müslüman bir kimsenin arasında söz konusu olduğunda kadın ve erkek arasında bir fark yoktur. Yani her ikisinin de mutlaka bir yaratıcı inancına sahip olmaları zorunludur. Müslüman kadın ya da erkek semavî bir dine inanmayan, -ateist- biriyle evlenemez. Zira Kur’an’da müşrik bir kimseyle Müslümanın evlenmesi kadın erkek ayrım yapılmaksızın “*İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla ve iman etmedikleri sürece de erkeklerle evlenmeyin...*”<sup>15</sup> mealindeki ayetle öncelikle “mutlak olarak haram” kılınmıştır. Bu ayetin nüzülü üzerine Hz. Peygamber’in kızı Hz. Zeynep, o dönemde müşrik olan kocası ve teyzesinin oğlu Ebu’l-As b. Rebî’i terk ederek Medine’ye geldi ve hicri altıncı yılın sonuna kadar Hz. Zeynep Medine’de, kocası ise Mekke’de yaşadı.<sup>16</sup> Daha sonra nazil olan ayetle ise Müslüman bir erkeğin en azından ehl-i kitap bir kadınla evlenmesine, kadının iffetli olması ve mehrinin verilmesi şartıyla izin verilmiştir.<sup>17</sup> Fakat İslam hukukçuları, “*...Müslüman kadınlar kâfirlere helâl değildir. Kâfirler de Müslüman kadınlara helâl olmazlar.*”<sup>18</sup> ayetini delil kabul ederek Müslüman bir kadının Ehl-i kitap bir erkekle evlenmesine asla cevaz vermemişlerdir. Bu görüş hakkında icma oluşmuş olup konu hakkında hiçbir mezhepte farklı bir görüşe rastlanılmamaktadır.<sup>19</sup>

## 1.2. Evlenecek Adaylar Arasında Denklik/Kefâet

Arapların çölde yaşayanlarına “bedevî”, şehirlerde yaşayanlarına ise “hadarî” denilmiş, yaşayış tarzlarına göre de iki farklı örf oluşmuştu. Dolayısıyla eşler arasında denklikte aranan kriterler de iki yaşam şekli arasında farklılık göstermekteydi. Bedevîler çöl ortamının çetin hayat şartlarının bir sonucu olarak erkekte güç, kuvvet ve cesaretin varlığını önemserlerdi. Buna mukabil erkek de onun denginde sayılabilecek, doğurganlığı yüksek genç bir kız ile evlenmeye önem verirdi.<sup>20</sup>

15 Bakara II, 221.

16 Uraler, “Zeynep”, *DİA*, XLIV, 355.

17 Mâide, 5/5.

18 Mümtehine 60/10.

19 Dalgın, *İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkeklerle Evliliği*, s. 134.

20 Termâninî, *ez-Zevâc inde'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, s.123.

Şehirlerde yaşayanlarda ise denkliğin ölçütünü “hür”ler ve “köle”lerden oluşan toplumsal sınıflar belirlerdi. Neslin, soylu ve aynı zamanda sağlıklı olması için evlilikte nesebe büyük önem veren Cahiliye şehirlileri kadın ya da erkek olsun genellikle nesepe yönünden üstün kabul edilenlerden aynı statüde olanlarla evlenmeye gayret ederlerdi. Mesela Mekke’de Kureyşliler, Kureyşlilerden başkasıyla evlenmezler, yüksek tabakadan bile olsa diğerlerinin onlara denk olmadığını düşünürlerdi.<sup>21</sup> Annesi cariye olan kişilerin ise kendileri gibi cariyelerden olan kişilerle yani “hecin” sıfatlılarla evlendirilmeleri önemli bir adetti.<sup>22</sup>

Kur’an-ı Kerim’de “kefâet/denklik” kavramı sadece Allah’ın dengi hiçbir varlık bulunmaması<sup>23</sup> şeklinde sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Evlilikte erkeğin evlenmek istediği kadına<sup>24</sup> eşit veya ondan daha şerefli olması manasındaki istilâhî tanımıyla<sup>25</sup> kefâet Kur’anda yer almamaktadır. Bu durum, İslam hukukçularını evlilikte eşler arasında denkliğin gerekliliği hususunda ayrılığa düşürmüştür. Fakihlerin çoğunluğu akıl ve sünnet delillerine dayanarak denkliği evliliğin lüzum şartı olarak görürken bir grup âlim ise denkliği evliliğin ne sıhhat ne de lüzum şartı olarak görmüştür.

Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652) başta olmak üzere Hasan el-Basrî (ö. 110/728), es-Sevrî (ö. 161/778), Ebu Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi fakihler, Kur’anda denkliğin gerektiğine dair açık bir hüküm bulunmaması sebebiyle eşler arasında din birliği dışında başka bir şartı gerekli görmezler. Ayrıca Asr-ı Saâdet’te Hz. Peygamber’in toplum nezdinde birbirine denk görülme kimseleri evlendirdiğine dair pek çok örnek zikredilir. Mesela, Hz. Peygamber hür kadınları Ebu Hind ve Bilal-i Habeşî gibi azatlı kölelerle evlenmeye teşvik etmiştir. Böyle kimselerle evlenmeye teşvik etmesi<sup>26</sup> denkliğin evlilikte şart olmadığı gösterenler için delil olmuştur. Hz. Peygamber’in azatlı bir köle olup Kureyşli olmayan Bilal’in hür ve Kureyşli bir kadınla evlendirilmesini emretmesi ile halasının kızı Zeynep’i kendi azatlı kölesi Zeyd’le evlendirmesi de nesebe önem vermediği ve bu açıdan eşler arasında denklige itibar etmediği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>27</sup>

21 Termânîni, *ez-Zevâc inde'l-Arab*, s. 123- 124; Demircan, “Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”, s. 27.

22 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV, 641-643.

23 İhlas 112/4.

24 Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvali'sh-shahiyye fi'sh-şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 69.

25 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, II, 65.

26 Ebu Dâvud, “Nikâh”, 26.

27 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertibi'sh-şerâi*, III, 583.



Yukarıdaki fakihlerden farklı olarak çoğunluğa göre, evlilikte denkliğe itibar edilmesi gerekir. Bu âlimlere göre Kur'an'daki “*Zina eden erkek zina eden veya müşrik olan kadından başkasıyla evlenemez*”<sup>28</sup> ve “*Hiç mü'min, fasık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar*”<sup>29</sup> ayetleri eşler arasında denkliğin bulunması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>30</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber de ashabına evlenirken denkliği gözetmelerini emretmiştir. Konuyla ilgili olarak Hz. Ayyşe'den gelen rivayette Hz. Peygamber “*Neslinizi devam ettirecek olan nutfenizi seçiniz. Denklerinizle evleniniz. Kadınlarınızı denkleriyle evlendiriniz*”<sup>31</sup> buyurmuştur. İmam Şâfi'ye (ö. 204/820) göre ise nikâhta denkliğin asıl delili Büreyde'den rivayet edilen hadistir.<sup>32</sup> Bu hadiste ashaptan bir kız babasının kendisini seviyesi düşük olan amcasının oğluyula onun seviyesini yükseltmek için evlendirdiğini Hz. Peygamber'e şikâyet etmiş, bu şikâyet üzere Hz. Peygamber o kızı akitte muhayyer bırakmıştır.<sup>33</sup> Şâfiilere göre kadının kendine denk olmayan biriyle evlendirilmesi halinde akdin bağlayıcılığının kadının onayına bırakılması nikâhta kefâetin gözetilmesi gerektiğini gösterir. Hanefî bir fakih olmasına rağmen İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), nikâh konusunda kefâeti kabul etmenin, evlilikten arzulanan maslahatın gerçekleşmesine vesile olacağını, çünkü şeriatın evlilikten muradının, bir ömür eşler arasındaki karşılıklı maslahatı düzenlemek ve böylelikle birbirine yabancı olan iki insanı yakınlaştırmak<sup>34</sup> olduğunu kaydeder. Dikkat edilirse kefâet konusunda iki farklı görüşü savunan fakihlerin iddialarını kuvvetlendiren sarîh bir ayet bulunmamaktadır. Ortaya koydukları icthatlar ise, zikredilen hadisleri daha çok hayat tecrübelerine göre yorumlamalarından kaynaklanmaktadır denilebilir.

Denklik, sadece İslam Hukukunun ortaya koyup tartıştığı bir mesele olmaktan öte toplumda var olan ancak sınırlarını her toplumun kendi anlayışının belirlediği bir vakiydir. Bu açıdan bakıldığında eşler arasında denklik aranmasında İslamiyet öncesi ve sonrası arasında öz itibarıyla bir fark yoktur. İkisi arasındaki fark, sadece denklikte aranan vasıflarda olup bu da örf ve zamana bağlı olarak değişebilen ârizî bir durumdur. Zira İslamiyet'ten önce erkeğin gücünün bir göstergesi olarak kabul edilen öldürdüğü adam sayısı, İslamla beraber erkekte aranan

28 Nur 24/3

29 Secde 32/18

30 Şirbinî, bu delillendirmeye ilgili “Evlilikte denklik için bu iki ayet delil getirilir ancak ikisi üzerinde de düşünmek gerekir. Zira ilk ayet neshedilmiş, ikincisi de kâfir ve Müslüman hakkındadır.” der. Bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 223.

31 İbn Mâce, “Nikâh”, 46.

32 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhi Münteka'l-ahbâr*, s. 1197.

33 İbn Mâce, “Nikâh”, 12.

34 İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, III, 283.

bir kıstas olmaktan çıkmıştır.<sup>35</sup> Bununla beraber hürriyet vasfı Cahiliyede olduğu gibi İslamiyet'te de eşler arasında denk olmasına riayet edilen bir kıstas olarak devam etmiştir. Dolayısıyla İslam asabiyete dayalı bir denklik yerine dinî, toplumsal, iktisadî, ahlakî gerekçelerin yanında örf ve adetlerin de dikkate alındığı bir şart olarak denkliği muhafaza etmiştir.

### 1.3. Evlenilecek Kızın Görülmesi

Araplar İslam'la müşerref olmadan önce evlilik akdini diğer akitler gibi görürlerdi. Velayetleri altında bulunan kızları evlendirmeleri, ellerindeki eşyayı satmalarıyla eş değerdî. Genelme yapmak doğru olmamakla beraber yaygın olan teâmüle göre kızların kiminle, ne kadar mehîre, ne zaman evleneceğine veliler karar verir, kızlara ise bu karara uymak düşerdi. Bu yüzden bir kadınla onu görmeden evlenmek Cahiliyede rastlanan bir uygulamaydı.<sup>36</sup>

Kadının nikâh akdinin konusu değil akdin taraflarından biri olduğunu ikrar eden İslam, hayat boyu beraber yaşamayı hedefleyen iki kişinin birbirlerini görmeden, tanımadan evlenmelerini hem kişisel hem de toplumsal açıdan uygun görmemiştir. Çünkü evlenmeden önce evlenecek tarafların birbirlerini görmeleri, gördüklerini kabul etmeleri, ileride bedenî, rûhî ve fikrî bakımdan ünsiyet kurabilecekleri hususunu incelemeleri, evlilik sonrası çıkması muhtemel bazı ailevî problemleri en aza indirmesi bakımından önemlidir.<sup>37</sup>

Kurulacak yuvanın sağlam temeller üzerine bina edilmesi için her fırsatta ashabına tavsiyelerde bulunan Hz. Peygamber, evlenmek isteyenlere müstakbel eşlerini bizzat kendilerinin görmesini tavsiye etmiş, gördükten sonra evlenmenin aile mutluluğu ve devamlılığı için önemli olduğuna işaret etmiştir. Bu konuda, bir kadınla evlenmek isteyen Muğîre b. Şu'be'ye Hz. Peygamber'in, onu görüp görmediğini sorduktan sonra görmediğini öğrenince "O kadını gör, çünkü görmek, uyum sağlamanız ve evliliğinizin devamı bakımından daha uygundur"<sup>38</sup> mealindeki hadisi delil kabul edilir.

35 Denklikte aranması gereken vasıflar hususunda mezhepler farklı görüşler ortaya koymakla birlikte hepsi "dinî bakımdan denklik" konusunda ittifak etmişlerdir. Hanefî ve Hanbelîler "mal" konusunda denklikte ittifak ederken, Malikîlerin dışındakiler "hürriyet, soy ve meslek"te; Malikî ve Şâfiîler ise "cüzam, delilik, alaca hastalığı ve kötü kokma" gibi ayıplardan salim olmada ittifak halindedirler. Bk. Serahsî, *el-Mebsut*, V, 24-26; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 391; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 221-223; Zuhayfî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VII, 240- 241.

36 Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", s. 29.

37 Acar, "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma", s. 84.

38 Müslim, "Nikâh", 74-75; Tirmizî, "Nikâh", 5; İbn Mâce, "Nikâh", 9.

Evlenmek isteyen tarafların birbirlerine bakabilecekleri yerler konusunda mezhepler ayet ve hadislerden hareketle farklı ictihatta bulunmuşlardır. Hanefi, Mâlikî ve Şâfîlere göre, evlenmek isteyen erkek, kadının ellerine ve yüzüne bakabilir. Ebu Hanife (ö. 150/767) buna ayakları da ilave etmiştir.<sup>39</sup> El ve yüze müsaade edilmesinin sebebi, Allah Teâlâ'nın bu ikisini "...kendiliğinden görünen kısım"<sup>40</sup> olarak nitelemesidir. Bunun dışındaki yerlerin ise açılması haram kılınmıştır. Hanbelî Mezhebi ise sınırı biraz daha genişletmiş, kadının günlük ev işlerini yaptığı sırada görünen yüz, boyun, baş, el, ayak, bacak gibi uzuvlarına bakılmasına cevaz vermiştir.<sup>41</sup> Kadının erkekte bakabileceği yerler konusunda Mâlikîler bunu el ve yüzle sınırlandırmıştır. Diğer mezheplere göre ise erkeğin göbekte diz kapağı arasından oluşan avret mahalli dışında bedeninin her tarafına bakılmasına müsaade edilmektedir.<sup>42</sup>

Her ne kadar önemsenmese de evlenmeden önce çiftlerin birbirini görebilmesi İslamiyet'ten önce de mümkün olan bir durumdu. Ancak İslam'ın evlenmeden önce kadın ve erkeğin birbirini görmesine teşvik etmesi, bunun kurulacak aile yuvalarının daha sağlam olması için önemli olduğunu göstermektedir.

## 2. CAHİLİYEDEKİ EVLİLİK ÇEŞİTLERİ VE İSLAM'IN BUNLARA KARŞI TUTUMU

İslamiyet'ten önce Araplar arasında nikâh adı altında çeşitli uygulamalar görülürdü. Bunlardan sadece bu'ûlet nikâhı<sup>43</sup> İslam tarafından kabul edilmiştir. Günümüze kadar da uygulanagelen bu nikâh çeşidine göre kişi, evlenmek istediği kızı velisinden istemek suretiyle evlilik talebini kızın yakınlarına iletir, yakınları rıza gösterirse belirlenen bir mehir karşılığında nikâh akdini gerçekleştirirdi.<sup>44</sup> Bunun dışında Cahiliyede görülen diğer nikâh çeşitleri şu şekildedir:

### 2.1. İstibda' Nikâhı ( نکاح الاستبضاع )

İstibda', Arapça'da yumurta/tohum istemek manasındadır. Mecazen insanların üremesi için kullanılmakta olup asil ve cesur bir erkekten çocuk edinmek için

39 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 31; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 23.

40 "Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini harama bakmaktan korusunlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) kendiliğinden görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler." (Nur 24/31)

41 İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 490-492; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 23.

42 İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 506-507.

43 "Ba'l/ بعل" kelimesi Arapça'da "efendi, melik" anlamlarına gelmekte olup hem koca hem de evlilik anlamında kullanılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 58.

44 Alûsî, *Buluğü'l-ereb*, II, 3; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 533.

ondan sperm/meni talep etmek anlamına gelmektedir. Hz. Aişe'nin rivayet ettiği<sup>45</sup> Cahiliyedeki dört çeşit nikâhtan biri olan istibda' nikâhı, aybaşı halindeki bir kadın temizlendikten sonra, kocası tarafından kendilerine göre asil olduğu kabul edilen bir erkeğe gönderilerek ondan çocuğu olmasını sağlayacak muamelede bulunması şeklinde uygulanan şeni' bir adetti.<sup>46</sup>

## 2.2. Gizli Zina Yapma: Hıdn Nikâhı ( نكاح الخدن )

Cahiliye dönemine nikâh sayılabilecek uygulamalardan ve genel kabul görmüş olanlardan biri de "hıdn nikâhı" idi. Bu nikâh türü, herhangi bir sebeple açıktan zina yapmaktan çekinen bir kadın veya erkeğin, dost hayatı yaşaması ve ilişkisini gizli gizli sürdürmesi şeklinde uygulanmaktaydı. Farklı bir zina anlayışının hâkim olduğu Cahiliye döneminde açıktan yapılan zina ayıp olarak değerlendirilirken gizli kalan bir zina, zina olarak kabul edilmemekte ve ayıp karşılanmamaktaydı. Bu yüzden gizlilik korunduğu için bu nikâh ayıp ve yasak olarak görülmemektedir.<sup>47</sup>

## 2.3. Mübadele Yoluyla Nikâhlama: Şigar Nikâhı ( نكاح الشغار )

Cahiliye döneminde uygulanmakta olan şigar nikâhı, iki erkeğin velisi buldukları kadınları, karşılıklı olarak ve aralarında mehir söz konusu etmeksizin mübadele yoluyla nikâhlamalarıdır.<sup>48</sup> Cahiliyede mehir kızın velisine verildiği için her bir kadın diğerinin velisi için mehir yerine geçmekte ve ayrıca bir mehir ödenmemektedir. Bu nikâh, mehri kaldırdığı için sözlükte "kaldırmak, kalkmak"<sup>49</sup> anlamlarına gelen şağru/ شغر kelimesinden türetilmiştir.

Hanefilerin haricindeki diğer mezhepler şigar nikâhını yasaklayan "İslam'da şigar evliliği yoktur"<sup>50</sup> mealindeki hadisin illet tespitine gitmemiş ve şigar nikâhını mutlak olarak haram saymışlardır.<sup>51</sup> Hanefiler ise hadisteki yasağın hürmet değil kerahet bildirdiğini söylemişlerdir. Onlara göre böyle bir nikâh akdi aslında sahih olup mehir yerine kadınların hesaba katılarak verilmemesi gibi fasit bir şart eklenmiştir. Bu fasit şartın ortadan kalkması yani iki tarafın da kadınlara mehr-i müsemma ödemesiyle akdin sahih hale dönüşmesi mümkündür.<sup>52</sup>

45 Buhârî, "Nikâh", 36.

46 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 538-539.

47 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 545- 546.

48 Alûsî, *Buluğü'l-ereb*, II, 5.

49 Zebîdî, *Tâcü'l- arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, XII, 203; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 417.

50 Buhârî, "Nikâh", 29; "Müslim", Nikâh, 50; Ebu Dâvud, "Nikâh", 14.

51 Sahnûn, *el-Müdevennetü'l- kübrâ*, II, 98- 99; Cezîrî, *el-Fıkh*, IV, 116- 117.

52 Kâsânî, *Bedaiu's-sanâi*, III, 492- 493.

#### 2.4. Kadınların Değiştirilmesi: Bedel Nikâhı ( نکاح البدل )

Cahiliye döneminde arada herhangi bir mehir söz konusu olmaksızın iki erkeğin karılarını değiştirmesi, birbirlerinin karısını alması şeklinde gerçekleştirilen nikâh çeşididir.<sup>53</sup> Farslar arasında yaygın olan bu değiş-tokuş âdetinin daha sonra Araplara geçtiği belirtilir.<sup>54</sup> Bu evlilikte şığar nikâhında olduğu gibi kadınların bizzat kendileri mehir bedeli sayıldığı için ayrıca bir mehir verilmezdi,<sup>55</sup> şeklinde kısa bir izah varsa da İslam Hukukuna göre usulüne uygun bir şekilde boşanmadan ve gerekli iddet beklemeden yapılan bu değiş-tokuş da batıl bir uygulamadır.

#### 2.5. Üvey Anneyle Evlenme: Makt Nikâhı ( نکاح المقت )

Cahiliye Arapları arasında yaygın<sup>56</sup> ve bilinen<sup>57</sup> nikâhlardan biri olan makt nikâhı, bir kimsenin babasından kalan dul veya boşanmış bir kadınla evlenmesidir. Bir adamın ölmesi ya da boşanması durumunda oğlu (yoksa erkek yakını) elbisesini üvey annesinin üzerine atmak suretiyle mehir vermeden üvey annesini nikâhlardı. Bu nikâhtan meydana gelen çocuğa “maktı” denirdi.<sup>58</sup> Bu nikâha “ortak, şerik” anlamlarına gelen “dayzen” kelimesinden hareketle “nikâhu'd-dayzen/نكاح الضيزن” de denmiştir.<sup>59</sup> Zira üvey annesiyle evlenen kişi, üvey annesini nikâhlamakla babası ile bir nevi ortak haline gelmektedir.

#### 2.6. Süreli Evlenme: Müt'a Nikâhı ( نکاح متعة )

Cahiliye döneminde uygulanmış nikâh çeşitlerinden biri de, sözlükte “tatma, yararlanma” anlamlarına gelen “müt'a” kelimesinden türetilmiş müt'a nikâhıdır.<sup>60</sup> Müt'a, geçici bir evlenme şekli olup aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir ücret ya da bedel karşılığında sınırlı bir süre karı-koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmalarına denir.<sup>61</sup> Müt'a nikâhında da sahih nikâhta olduğu gibi kadın iddet beklemekteydi.<sup>62</sup>

53 Alûsî, *Buluğü'l-ereb*, II, 5.

54 Termânîni, *ez-Zevâc inde'l-Arap*, 28-29.

55 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 537.

56 Râzi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 63.

57 İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, 325.

58 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 90.

59 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 254.

60 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 328- 329.

61 Alûsî, *Buluğü'l-ereb*, II, 5; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 536- 537.

62 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 537.

İslamiyet'ten önce var olan nikâh çeşitlerinden müt'a nikâhı, İslam'ın ilk yıllarında birkaç defa savaş için çıkılan seferler esnasında uygulanmıştır. Ancak Ehli Sünnet âlimlerine göre bu nikâh daha sonra Peygamberimiz tarafından yasaklanmıştır.<sup>63</sup> Yasaklamanın tarihi hususunda farklı rivayetler bulunmakla beraber<sup>64</sup> nihâi olarak Hz. Peygamber'in veda haccında yaptığı konuşmada bu nikâh çeşidinin ebediyen yasaklandığı rivayet edilmiştir.<sup>65</sup>

## 2.7. Anlaşmalı Grup Birlikteliği: Raht Nikâhı ( نکاح الرهط )

Cahiliye döneminde on kişiden daha az bir erkek grubunun toplanıp bir kadınla birlikte olmasına raht nikâhı denir. Kadın hamile kalıp çocuğu dünyaya getirince beraber olduğu erkeklere haber yollar, bu kimselerden hiçbiri gelmemezlik edemezdi. Gelenlere “Hepiniz daha önce yaptığınız işi hatırlıyorsunuzdur, ben bir çocuk doğurdum ve bu çocuk falan kişinin çocuğudur” diyerek içlerinden birine nispet ederdi. Kendisine çocuk isnad edilen erkeğin bu çocuğu kabul etmemesi gibi bir durum mümkün olmazdı.<sup>66</sup>

## 2.8. Biğâ' Nikâhı ( نکاح البغاء )

Cahiliye döneminde var olan bir tür zina olup, ücret karşılığı kadının isteyen herkesle birlikte olmasına biğâ nikâhı denir. Böyle kadınlar, kendileriyle irtibat kurmak isteyenler için işaret olsun diye kapılarına bayrak asarlar ve her geleni kabul ederlerdi. Kadın hamile kalıp çocuk doğurduğu zaman erkekler kadının yanına toplanır, toplumda tecrübesiyle ün kazanmış ve “kâif” denilen bilirkişi<sup>67</sup> ça-

63 Şiânın İmamiye koluna göre mut'a nikâhı “Kadımlardan faydalanmanıza karşılık olmak üzere kararlaştırılmış olan ücretlerini verin” (Nisa 4/24) ayetinin delaletiyle İslam'da yasaklanmamıştır. Ayette geçen “faydalanma”dan kastedilen mut'a nikâhıdır. Ayrıca İbn Mesud, İbn Abbas ve Ubey b. Ka'b'in bu ayetin “faydalanmanıza karşılık” kısmına “tayin edilen vakte kadar” diye okuduklarını, bunun da mut'a nikâhına delalet ettiğini söylerler. Ancak Ehli Sünnet şâz olduğu gerekçesiyle bu kiraatle amel etmez. Bk. Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi sahihi Müslim b. Haccâc*, IX, 255- 256.

64 Müt'a nikâhının yasaklığı hakkında “kıyamet gününe kadar” kaydını taşıyan hadis [İbn Mâce, Nikâh 44; Sa'nânî, *el-Musannef*, VII, 504] gerek Mekke'nin fethi gerekse Vedâ haccına atf yapan rivayetlerinin bulunmasına Kurtubî (671/1273) şöyle izah getirmektedir: Resûlullah'ın herkesin duyması ve artık kimsenin şüphede kalıp helallik iddiasında bulunmaması için, ayrıca Mekke'de bu usulün yaygın olmasından dolayı Vedâ haccında bu yasaklık hükmünü tekraren zikretmiş olması muhtemeldir. Bk. Dönmez, “Müt'a”, *DİA*, 3II,179; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 47.

65 İbn Mâce, “Nikâh”, 44.

66 Buhârî, “Nikâh”, 37.

67 Sözlükte, “iz sürme; doğan çocuğun dış görünüşüne bakarak nesebini tesbit etme” anlamlarına gelir. Bu işle meşgul olanlara kâif, kavâf ve kavvâf denilir. Terim olarak kıyâfe bir kimsenin fiziki yapısına, parmak izlerine ve organlarına bakarak onun nesebi, ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmaktır. Bk. Tayşî, “Kıyâfe”, *DİA*, 2V, 508; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 293.

ğırılarak çocuğun kime ait olduğu tespit edilirdi. Bilirkişi, bebeği bu erkeklerden hangisine benzetirse, çocuk onun olurdu. Çocuk kendisine nispet edilen kimse çocuğu kabulden kaçınmazdı.<sup>68</sup>

Cahiliye döneminin aile anlayışına çeşitli düzenlemeler getirerek sağlam bir toplum kurmayı hedefleyen İslam Dini, insan neslinin devamına, nesebin muhafazasına, toplumu meydana getiren ve toplumun temel taşı olan aile müessesesinin ancak sahih nikâhı bağı ile kurulmasına müsaade ederek, cahili bütün evlenme şekillerini kaldırmıştır. Zina, fuhuş ve her türlü gayrı meşru ilişkiyi iffetsizlik sayarak bunlara kapı aralayacak ilişkileri de haram saymış ve şiddetle yasaklamıştır. Kur'an-ı Kerim'deki "...Mü'minlerden özgür ve iffetli kadınlar ile sizden önce (kendilerine) kitap verilenlerden özgür ve iffetli kadınlar da; namuslu ve iffetli olmak, fuhuşta bulunmamak ve gizlice dostlar tutmamak şartı ile -onlara ücretlerini (mehirlerini) ödediğiniz takdirde- size (helâl kılındı.) ..."<sup>69</sup> ayeti o zamana kadar Hicaz bölgesinde görülen bu tür bâtil evliliklerin tamamını ortadan kaldırmıştır.

### 3. CAHİLİYE DÖNEMİNDE VE İSLAM'DA EVLİLİĞİN KURULMASI

#### 3.1. Nişan (Hitbe)

Evlilik öncesi ayrı bir süreç ve merasim şeklindeki nişanlanma, İslamiyet öncesi Arap toplumunda yaygın değildi. Arapçada "hitbe" kavramı erkeğin kıza olan evlenme arzusunu ilan etmesi anlamındadır.<sup>70</sup> Araplarda "Kızınızı hitbe için geldik" demek "Kızınızı nikâhlamak için geldik" demektir. Yani "hitbe" kelimesi o dönemde daha çok nikâhla eş anlamda kullanılmaktaydı.<sup>71</sup>

Asrı Saadet döneminde de hitbe kelimesinin sadece "evlilik talebi" manasında kullanıldığı görülmektedir. Zira Hz. Peygamber'in "Sizden hiç biriniz din kardeşinin evlenme teklifi (hitbe) yaptığı kadına -ilk teklifte bulunan vazgeçmedikçe veya kendisinin istemesi için izin vermedikçe- evlenme teklifinde bulunmasın"<sup>72</sup> hadisindeki hitbeden kasıt, evlilik teklifidir. Ancak zaman içerisinde bu kavram anlam genişlemesine uğrayarak evlilik teklifinden nikâh akdine kadar geçen süreci kapsayacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Fıkıh kaynaklarında da hitbe/nişan tabiri bu süreç için kullanılmakta ve bu süreçle ilgili hükümleri açıklamaktadır.

68 Buhârî, "Nikâh", 36.

69 Mâide 5/5.

70 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 360; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, II, 370- 371.

71 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, IV, 644-645.

72 Buhârî, "Nikâh", 46; Müslim, "Nikâh", 6; Ebu Dâvud, "Nikâh", 18;

Nişanlanma konusunda İslam Hukuku iki noktada düzenleme getirmiştir. Birisi “kimlerle nişanlanılabileceği” yani kimlere evlilik teklifi götürülebileceği, diğeri ise “nişanın bozulmasından doğan neticelerdir.”<sup>73</sup> Nişan, evliliğe giden yol olduğundan sadece evlenilmesi şer’an mubah olan kadınlara evlilik teklifi yapılabilir. Evlenme engeli olan biriyle nişanlanamayacağı gibi, Hz. Peygamber’in yasaklamasına binaen bir erkekle evlenme konusunda nişanlanmış kıza teklif götürüp nişanlanmak da her iki taraf için caiz değildir.<sup>74</sup> Cahiliye döneminde evlenme hususunda adeta yarış yapılır, bir erkek evlenmek istediği bir kadının talibi varken bile ona talip olabilirdi.<sup>75</sup> Ancak yukarıda da belirtildiği üzere Hz. Peygamber bu durumu şiddetle kınamış, Müslüman kardeşinin evlilik teklifi üzerine teklif götürülmesini yasaklamıştır. Bir kimse yasağa rağmen teklif üstüne teklifte bulunur ve evlenirse yapılan nikâhın sıhhati noktasında birkaç görüş dışında itiraz eden olmamıştır.<sup>76</sup> Neticede yasaklanan bir şeyin yapılmasından dolayı günaha girilmiş olmakla beraber gerçekleştirilen nikâh sahihtir.

Netice olarak, evlilik öncesindeki nişanlılık dönemi Cahiliye dönemi ile İslam’ın ilk yıllarında günümüzdeki haliyle mevcut değildi. Nikâh akdinden önce tarafların birbirini tanınmasına fırsat veren böyle bir zaman dilimi çeşitli örflerin de etkisiyle daha sonra ortaya çıkmıştır. Bu yüzden nişanlılıkla ilgili hükümler daha çok mezhep imamlarının hadislere ve sahabe uygulamalarına dayanarak yaptıkları içtihatlarla dayanmaktadır.

### 3.2. Tarafların Rızası ve Veli İzni

Cahiliye döneminde kızın velisinin evliliğe razı olması yeterli görülür, kızın razı olup olmadığına bakılmazdı. Hz. Peygamber Cahiliyedeki bu anlayışa yeni boyut kazandırmış, evlenecek kadının rızasının alınmasını özellikle tavsiye etmiştir. Kızın rızasını beyan noktasında da çok ince düşünen Hz. Peygamber, kızın hayâ edebileceğinden hareketle susmasının evliliğe rıza göstermek olacağını belirtmiştir. Dul kadın ise evlilik tecrübesi geçirmiş biri olarak bekâr kıza nispeten görüşünü daha rahat ifade edebileceğinden dul kadına bizzat görüşünün

73 Çolak, *İslam Aile Hukuku*, s. 44.

74 Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi*, VII, 15.

75 Ateş, *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i kitap Örf ve Adetleri*, s. 247.

76 İmam Mâlik ve Davud ez-Zâhiri’ye göre bu akit sahih değilken, Mâlikîlerdeki bir başka görüşe göre hâkim zifaktan önce böyle bir olaya vakıf olursa evlilik akdini fesheder. Onun dışında bütün mezheplere göre bu nikâh geçerlidir. Bk. Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi*, VII, 17-18.



sorulmasını ve onun açık beyanının alınmasını buyurmuştur.<sup>77</sup> Bu durum sadece bir tavsiye olarak kalmamış, kadının rızası alınmadan yapılan nikâhların Hz. Peygamber tarafından feshedildiğine dair hadiseler de rivayet edilmiştir. Mesela Asr-ı Saâdet'te dul bir kadın olan Hansa binti Hizâm, kendi rızası dışında babası tarafından nikâhlanmasını Hz. Peygamber'e şikâyet etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber bu nikâhı feshetmiştir.<sup>78</sup>

Rıza ve izin konusunda gerek rivayetlerin değerlendirilmesi gerek Asr-ı Saadet'te görülen farklı uygulamalar İslam Hukukunda farklı içtihatları da beraberinde getirmiştir. Kızın velisi tarafından evlendirilmesiyle alakalı doğrudan bir ayet nazil olmadığından konuyla ilişkilendirilen aynı ayetin mezheplerce farklı yorumlandığı görülmektedir. Nitekim nikâhla ilgili olarak nazil olan "*o kadınların kocalarıyla nikâh kıymalarına engel olmayınız.*"<sup>79</sup> ayeti Hanefiler tarafından farklı, diğer üç mezhep tarafından farklı yorumlanmıştır.

Hanefî mezhebine göre bu ayette evlenme fiili kadınlara yönelik siygayla kullanılarak evlenme durumu bizzat onlara dayandırılmıştır. Bu da, kadının irade beyanıyla nikâh akdinin gerçekleşebileceğine delildir. Bu ayette olduğu gibi yine evlenme fiilinin kadına izafet edildiği "*...kendisini peygambere hibe eden mümin kadın...*"<sup>80</sup> ve "*...Eğer erkek kadını (üçüncü kez) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması helal olmaz...*"<sup>81</sup> ayetleri de evlenmenin bizzat kadınların kendileri tarafından yapılabileceğini gösteren delillerdir. Yukarıda zikredilen Hansa hadisesinde de babaların kızları üzerinde evlilik konusunda bir otoritelerinin bulunmadığının vurgulanması ve Hz. Aişe'nin, erkek kardeşi Abdurrahman'ın kızı Hafsa'yı babası olmadan Münzir İbn Zübeyr ile evlendirmesi, kadının velisi olmadan hatta velisinin iznine gerek duymadan evlenebileceği görüşünü destekleyen uygulamalar olarak zikredilir.<sup>82</sup>

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise velinin rızası, nikâhın şartlarından olup evlenecek kadının veya kadın temsilcinin rızasıyla nikâh kıyılmaz. Bir kadın kendi kendini ve başkasını evlendirse veya evlendirme konusunda başkasını vekil kılmış olsa, nikâhın şartlarından biri olan velinin eksik olması sebebiyle nikâh sahih olmaz. Şâfiîler "*...evlenmelerine engel olmayın.*" ayetindeki

77 Buhârî, "Nikâh", 42; Tirmizi, "Nikâh", 18; Muvatta, "Nikâh", 2.

78 Buhârî, "İkrâh", 3; Ebu Dâvud, "Nikâh", 24, 25; Muvatta, "Nikâh", 11.

79 Bakara 2/232.

80 Ahzâb 33/50.

81 Bakara 2/230.

82 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 11-12.

evlenme fiilinin kadına izafetini mecaz olarak anlamış, engel olma durumunu da velinin evlendirmeye yanaşmaması şeklinde yorumlamışlardır.<sup>83</sup> Ayetin Ma'kûl b. Yesâr isimli sahabinin kız kardeşini boşandığı eşiyile tekrar evlendirmeye yanaşmaması üzerine inmesi bu görüşü destekleyen delillerden biridir.<sup>84</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'den aktarılan velisiz nikâh olamayacağı<sup>85</sup> ve bir kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa nikâhının batıl olacağına<sup>86</sup> dair rivayetler de bu görüşü desteklemektedir.

Evlilikte kadına tanınacak yetki konusunda mezhepler arasında görülen bu farklı içtihatları değerlendirmek gerekirse, bâkire kızların evliliği konusunda veliye tanınan cibrî velayet/zorlama hakkı ayetlerde yoktur. Aynı şekilde hadislerde de âkil ve bâliğ kadının rızası olmaksızın velisi tarafından zorla evlendirilebileceğine dair rivayet bulunmamaktadır. Ayrıca nikâhta velinin şart olduğunu belirten hadisler de tenkit<sup>87</sup> edilmiştir. Diğer rivayetlere ve Asr-ı Saadet'te yaşayan Hansa binti Hizam gibi kadın sahabenin zorla evlendirilmeleri durumunda Hz. Peygamber'in tutumuna bakıldığında onun Cahiliye devrinden kalma Arap âdetini yıkma ve evlilik akdinde asıl hak sahibi olan kadının rızasını gözetme şeklinde bir tutum sergilediği görülmektedir. Bunu yaparken de kadının velisini tamamen dışarıda bıraktığını, ona herhangi bir söz hakkı tanımadığını düşünmek de isabetli olmayacaktır. Zira Hz. Peygamber hadislerinde temkinli hareketin akıl sahipleriyle istişare edilmesiyle olacağına vurgu yapmıştır.<sup>88</sup> Bu noktada İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşü olan veli ile kız arasında ortak bir velayet yetkisi kurularak evliliğin iki tarafın da rızası doğrultusunda yapılmasına dair kanaati<sup>89</sup> daha isabetli gözükmektedir.

83 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7, 193-195.

84 Buhârî, "Talâk", 44; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, IV, 103-104.

85 Tirmizî, "Nikâh", 14; Ebu Dâvud, "Nikâh", 18-19.

86 Tirmizî, "Nikâh", 14; Ebu Dâvud, "Nikâh", 20.

87 Hanefiler "Hangi kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa onun nikâhı batıldır, batıldır" hadisiyle amel etmezler. Çünkü hadisi rivayet eden Hz. Aişe'nin rivayetiyle uygulaması birbirini tutmamaktadır. O kardeşi Abdurrahman'ın kızını babasının yokluğunda bizzat kendisi evlendirmiştir. Hadisi rivayet eden Zühri ise kendisine sorulduğunda böyle bir hadis bilmediği söyler ve velisiz evliliğin caiz olduğunu savunur. "Velisiz nikâh yoktur" hadisine de zayıf olduğu gerekçesiyle itiraz edilir. Çünkü hadisin çeşitli tariklerinden birisi muzdarip, diğeri munkatî ve ötekisi de mürseldir. Mâlikîler ise bu konuda ikiye ayrılmış, bir grup veli izninin sıhhat şartı sayarken bir grup sıhhat değil kemal şartı olarak görür. İbn Rüşd bu ihtilafın konuyla ilgili rivayetlerin hem metin hem de sened yönünden sorunlu olmasından kaynaklandığını söyler. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 40; Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi*, III, 374-375; Şeltût-Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 87-92.

88 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 112.

89 Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi*, III, 375-376.

### 3.3. Nikâhın Şahitler Huzurunda Yapılması

Nikâh esnasında şahitlerin bulunması, eşler arasında ileride ortaya çıkması muhtemel ihtilafların giderilmesine yardımcı olabileceği gibi evliliğin toplumda meşruiyetini sağlaması bakımından da faydaları olacağından bütün hukuk sistemleri tarafından önemsenmiş ve evliliğin duyurulmasına yönelik çeşitli uygulamalar geliştirilmiştir.<sup>90</sup> Zikredilen faydalara binaen nikâhın şahitler huzurunda yapılması, kısmen de olsa hem Cahiliyede hem de Asr-ı Saadet'te ihmal edilmeyen temel bir prensip olmuştur. Bu konuda Hz. Peygamber “İki şahit olmadan nikâh caiz olmaz”<sup>91</sup> buyurmuştur.

İslam hukukçuları da hadislerden hareketle nikâh akdinin sıhhati için şahitliği şart koşmuşlardır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri nikâhın şahitler huzurunda kıyılmasının onun sıhhat şartı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Mâlikîlere göre ise şahitlerin bulunması şart olmayıp aslolan nikâhın duyurulması, ilan edilmesidir. Bunun için de âkil, bâliğ ya da erkek olma şartı aranmaksızın, çocukların ve akıl hastalarının bulunduğu bir yerde ilan edilse bile nikâh geçerlidir. Şayet tanıklar bulunur ve yapılan nikâh akdini gizleme noktasında onlara tembihte bulunulursa o akit geçerli olmaz.<sup>92</sup> Bu hususta şahitlerin bulunmasını yeterli gören Hanefîlere göre ise yeterli şahitlerin bulunduğu bir nikâh gizlense bile aleni yapılmış hükmünde olup geçerlidir.<sup>93</sup>

Görülen odur ki, iki kişinin meşru bir yolla hayatlarını birleştirirken bu âna şahit olacak kimselerin aranması ne İslam Hukuku tarafından ilk defa ortaya koyulan ne de Cahiliyeden tevarüs eden bir uygulamadır. Bu, yapılan akdin bir gereğidir. Böylece, olumsuzluk vuku bulduğunda kadının hakkını aramasının zemini oluşturulmuş olmaktadır.

### 3.4. Mehir

Mehir, evlilik esnasında veya öncesinde peşin verilen ya da sonrasında veresiye de ödenebilen ve evlenecek erkeğin kız tarafına belirli bir para yahut mal verme uygulamasının adıdır. Bölgenin kültürel şartları gereği bedevîlerde mehir olarak daha çok belirli sayıda deve veya kölelik yaygın olduğu için devenin yanında köle

90 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 323-324; Demircan, “Cahiliye ve Hz. Peygamber Uygulamalarıyla Nikâh”, s. 31.

91 Buhârî, “Şehâdet”, 8.

92 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 44; Bilmen, *Hukuki İslâmiye*, II, 28-32.

93 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 30; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, III, 384-385; Sağırıcı, *el-Fıkhü'l-Hanefî ve edilletuhu*, I, 142-143.

verilirdi. Şehirli Araplarda ise mehir dinar veya dirhem olarak verilmekte idi. Cahiliyede mehir kadının babasına ya da velisine ödenen bir bedel mahiyetindeydi. Nişanlanan kıza “sadâk” adı verilen bir hediye verilir; ancak kız mehir olarak hiçbir şey alamazdı. Mehir, evliliğin geçerli olmasının şartı kabul edilir, mehirsiz evlenmeler ayıp görülür ve kadının değersizliğine işaret sayılırdı. Mehir, kadının hür oluşunun, şeref ve asaletinin göstergeleri sayılırdı. Mehirsiz evlenen kadınlar sıradan bir kadın manasında “odalık” olarak kabul edilirdi.<sup>94</sup> Mehrin evliliğin sıhhat şartı şeklindeki cahiliyedeki anlayış daha sonra Şafii mezhebi gibi bazı fıkıh mezheplerinin görüşlerine de yansımıştır. Zira İslam Hukukunda da mehir, akdin şartı veya rüknü olmasa da evliliğin sonuçlarından olup erkeğe vaciptir. Karı kocanın mehirsiz evlenmesi durumunda mehri misil gerekmektedir.<sup>95</sup>

Cahiliye Araplarının “şiğar”, “makt”, “bedel” gibi nikâh türleriyle mehri ödemekten kaçma yolları aradıkları ya da kadınlara verdikleri mehri zorla geri almaya çalıştıkları ve bu konuda kadınlara baskı yaptıkları da olurdu.<sup>96</sup> Özellikle kadının mehrine el koymak için yapılan makt nikâhı yahut kadını başka biriyle evlendirip mehrine el koymaları sıkça rastlanan vâkıalardandı.<sup>97</sup> Mehir vermemek için başvurulan hilelerden biri de velisi ya da vasisi oldukları yetim kızlarla evlenmektir.<sup>98</sup>

İslamiyet kadim kültürlerden beri mevcut olan mehir olgusunu kendi hukuk ve adalet anlayışıyla yeniden inşa etmek suretiyle devam ettirmiştir. Kur’an, indiği toplum için mehrin ifade ettiği kadının onurunu yüceltme ve saygınlığını koruma anlamını göz ardı etmemiş, ancak çoğunlukla kadınların mağdur olduğu ya da sınırları belirlenmemiş ve kişiden kişiye değişen uygulamalara son verip mehrin çerçevesini özüne uygun bir şekilde yeniden düzenlemiştir. Zira Kur’an hükmünü indirene kadar o toplumda mehir “kadına” değil, “kadın için” onun sahibi olarak görülen velilerine, bir nevi kadının karşılığı olarak verilirdi. İslam, kadına bir eşya muamelesi yapılmasına karşı çıkmış, mehirlerin bizzat kadınlara verilmesini emretmiştir.<sup>99</sup>

İslamiyet’ten önce uygulanan babaların eşlerine/üvey annelere, terekedeki bir mal gibi mirasçı olunması âdeti, sahâbeden Kubeyşe adlı kadına da uygulanmıştır. Kadın bu durumu Hz. Peygamber’e şikâyet etmiş<sup>100</sup> ve kadınlara zorla mirasçı

94 Termâninî, *ez-Zevâc inde'l-Arap*, s. 146; Zenâfî, *en-Nazmü'l-ictimaiyye*, s. 113-114.

95 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 253-254.

96 Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, s. 219- 220.

97 Taberî, *Câmi'u'l-beyânfi tefsiri'l-Kur'an*, II, 421.

98 Kurtubi, *el-Câmi'*, VI, 23-24.

99 Nisâ 4/24.

100 Vâhidî, *Esbâb-u nüzulî'l- Kur'an*, s. 151.

olmak ayetle yasaklanmıştır. Aynı ayetin devamında da beğenmedikleri kadınları sırf onlara verdikleri mehirleri geri almak için istemedikleri halde nikâhları altında tutmamaları emredilmiştir.<sup>101</sup> O dönemde bazı erkeklerin bir kısmını vermeyi erteledikleri mehri ödemekten kurtulmak için eşlerine zina isnadında bulunmaları da sadece yasaklamakla kalmamış, yasağın ardından gelen ayette Allah Teâlâ “Birbirinizle beraber olduğunuz halde, üstelik onlar sizden sapasağlam bir söz de almışken o mehri geri mi alacaksınız?”<sup>102</sup> buyurarak vicdanlara da seslenmiş, böyle bir davranışın ne kadar çirkin ve vefasızca olduğunu beyan etmiştir.

Mehrin nikâh akdinde taraf olan kadına ait bir hak olduğu hususunda fukahâ icma etmiştir.<sup>103</sup> Zira mehrin bizzat kadına verilmesini emredici kesin hüküm bildiren ayetler<sup>104</sup> olduğu gibi Hz. Peygamber ve ashabından nakledilen söz ve uygulamalar da bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber İslamiyet öncesi ve sonrası yaptığı tüm evliliklerinde<sup>105</sup> mehir vermiştir. Aynı şekilde mehir olarak verecek bir şeyi olmadığını söyleyen ashaptan birine “demir bir yüzük olsa da bul ve getir”<sup>106</sup> diyerek yapılacak evliliği mehirsiz bırakmamış ve evlilikte yerine getirilmeye en layık olan şartın mehir olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>107</sup>

Mâlikiler dışındaki üç mezhebe göre mehir, nikâh akdinin rükün veya şartlarından olmayıp, zikredilmemesi durumunda dahi kendiliğinden varlığı (emsal mehir olarak) kabul edilen nikâh akdinin sonuçlarından biridir. Bu sebeple mehirsiz gerçekleştirilen nikâh, kadına mehri misil verilmek suretiyle geçerli olur.<sup>108</sup> Zira Kur’an’da kendilerine mehir tayin edilmeden boşanılan kadınlar hakkında hüküm bulunmakta, bu da mehrin şart ve rükün olmadığını göstermektedir. Sahabe arasında da bu şekilde mehir tespit etmeden evlenen ve zifafa girmeden ölen kimselerin olduğu ve bunların eşleri hakkında Hz. Peygamber’e ve sahabeden ileri gelenlere danıştıkları görülmektedir.<sup>109</sup> Mâlikilere göre ise mehir, nikâhın rükünlerinden birisidir ve mehirsiz nikâh akdi sahih olmaz.<sup>110</sup>

101 Nisâ 4/19.

102 Nisâ 4/20.

103 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 252-253.

104 Bk. “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi (boynunuza bir borç olarak) verin...” Nisâ 4/4.

105 Hz. Peygamber, Hz. Safiyye ile evliliğinde onu azat etmesini mehir olarak kabul ettiğini bildirmiştir. Bk. Buhârî, “Nikâh”, 13.

106 Buhârî, “Nikâh”, 50-51; Müslim, “Nikâh”, 76.

107 Buhârî, “Nikâh”, 52; Müslim, “Nikâh”, 63.

108 Serahsî, *el-Mebûsât*, V, 62; Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, 742; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 253, 254.

109 Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, 1224.

110 Desukî, *Hâşiyetü'd-Desukî*, II, 220-221; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 253- 254; Bilmen, *Hukuki İslamiye*, II, 116.

### 3.5. Nikâh Zamanı

Cahiliye kültüründe evlilik için bazı zamanların uğursuz görülmesi inancı mevcuttu. Araplar iki bayram arasına denk gelen Şevval ayında nikâh kıymaz, bu ayın uğursuzluk getireceğine inanırlardı. Bu inancın oluşmasında yaşanan coğrafyanın etkisi görülmektedir. Bedevî bir kültürde yaşayan Arapların âdet, gelenek ve göreneklere de çöl hayatına göre şekillenmiştir. Bu ayda hamile kalan dişi develerin, kuyruklarını kaldırmak suretiyle çiftleşmekten sakınmaları, zihinlerde bu ayın çiftleşmek için doğru bir zaman olmadığı algısını oluşturmuştur. Ayrıca hamile kalan develerin Şevval ayında sütlerinin kesilmesi gibi, bu ayda karısıyla birlikte olması halinde onu kaybedeceği inancı, bu ayın uğursuz olduğu düşüncesinde etkili olmuştur.<sup>111</sup>

Hız. Peygamber yılın belli bir döneminin uğursuz görülmesi gibi batıl bir inancı reddetmiş; Şevval ayında da nikâh kıyılabilirliğini göstermek adına Hız. Aişe ve Ümmü Seleme ile bu ayda evlenmiştir. Hız. Aişe de özellikle Şevval ayında nikâhlanmayı müstehap saymıştır.<sup>112</sup> Bu nedenle fakihlerin çoğunluğu, ihrama girilmiş olma durumu<sup>113</sup> haricinde nikâh için hiçbir vakti haram görmemiştir.<sup>114</sup> Böylece Cahiliyede kötü sayılan bir muamele İslam'la ıslah edilmiştir.

### 3.6. Nikâhın İlanı

İnsan ve toplum hayatının önemli bir hadisesi olan evliliğin bir merasimle kutlanması farklı şekillerde olmakla beraber bu, tarih boyunca var olan bir uygulamadır. Aynı şekilde Arap kültüründe de evliliğin bir törenle duyurulmasına önem verilir, erkeğin ve kadının kabilelerinde düğün törenleri yapılırdı.<sup>115</sup>

Hız. Peygamber haram olan ilişkiyle helal olan evliliğin birbirinden ayrılması için nikâhın gizli değil açık yapılmasını emretmiş, nikâhın ilanı için halktan pek çok insanın aynı anda bir arada bulunabildiği cami ve mescitleri adres göstermiştir. Bunun yanı sıra oluşabilecek fitnelerin ve su-i zanların önüne geçmek amacıyla nikâhın daha çok insana duyurulmasını sağlayacak def ile ilanın yapılmasını

111 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11: 377; Nevevî, *el-Minhâc*, V, 213.

112 Müslim, "Nikâh", 73; Tirmizî, "Nikâh", 9.

113 Cumhura göre "İhramlı evlenemez, evlendiremez, dünürücü de olamaz." (İbn Mâce, Nikâh: 45; Müslim, Nikâh, 5) hadisinin delaletiyle ihramlı iken nikâh kıyılmaz, kıyılrsa bile sahîh olmaz. Hanefîler ise ihramlı için dünürcülüğü ve nikâh akdinin yapılmasını caiz görmüşlerdir. Ancak bu evlilik sözleşme düzeyinde caiz olup zifafa girmek haramdır. Bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, III, 242-243; Sağırıcı, *el-Fıkhü'l-Hanefî*, s. 164-165.

114 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 124.

115 Demircan, *Cahiliye ve Hız. Peygamber Uygulamalarıyla Nikâh*, s. 34.

emretmiştir.<sup>116</sup> Asr-ı Saâdet'te defler eşliğinde düğünler yapıldığı hatta bazılarında Hz. Peygamberin de katıldığı rivayet edilmektedir.<sup>117</sup> Hz. Peygamber'e Hz. Aişe bir düğün merasimini anlatınca, ona, "gelinle beraber def çalıp şarkı söyleyecek bir cariye göndermediniz mi?" diye sormuştur.

İslam Hukukunda nikâhın duyurulması cumhur ulema tarafından evliliği yasak ilişkiden ayırması ve Allah'ın helal kıldığı güzelliklere sevincin bir göstergesi olması açısından müstehap görülmüştür.<sup>118</sup> Düğünün mubah olan ve kötü mahnalar içermeyen şarkılar eşliğinde yapılmasında ise bir sakınca görülmemiştir.<sup>119</sup> Zira Hz. Peygamber de Hz. Aişe'ye katıldığı bir düğün için Ensar hanımlarının eğlenceyi sevdiğini söyleyerek düğünde neden eğlence yapmadıklarını sormuştur.<sup>120</sup> Böylelikle bütün kültürlerde görülen düğünlerin neşe içinde yapılması İslamiyet'te de sınırları aşılmamak kaydıyla devam ettirilmiştir.

### 3.7. Düğün Yemeği (Velîme)

Düğüne katılanlara verilen düğün yemeği manasındaki velime<sup>121</sup>, Cahiliye döneminde de var olan bir âdetti. Düğünün ertesi günü damadın evinde eş, dost ve akrabalarla beraber semtin fakirleri davet edilir ve onlara ziyafet sofrası kurulurdu.<sup>122</sup> Düğün ikramının zenginliği, düğün sahibinin mali gücü ve cömertlik durumuna göre farklılık arzederdi.

Bu güzel uygulama Asr-ı Saadet'te devam etmiş, Hz. Peygamber evliliklerinde düğün yemeği vermiştir. Mesela o, Hz. Zeynep ile evlendiğinde bir koyun kesmiş,<sup>123</sup> Hz. Safiye ile olan evliliğinde ise hurma ve sevik (kavut)<sup>124</sup> ikram etmiştir.<sup>125</sup> Evlenecek kişilere de güçlerine göre düğün yemeği ikram etmelerini tavsiye etmiştir. Nitekim Abdurrahman b. Avf evlenirken ona, bir koyun keserek de olsa düğün

116 Tirmizi, "Nikâh", 6.

117 Rubeyyi bt. Muavviz isimli sahabe kadın gelin olduğu günü şöyle tasvir eder: "O gün Hz. Peygamber düğünümü geldi. O sırada iki kız defler çalarak marş söylüyorlar ve Bedir savaşında şehit olan babalarını anıyorlardı. Kızlar söyledikleri sözlerin arasında zaman zaman, 'İçimizde yarın ne olacağını bilen bir Peygamber var.' Deyince Hz. Peygamber; 'Böyle demeyin. Yarın ne olacağımı Allah'tan başka kimse bilemez.' buyurdu." Bk. İbn Mâce, "Nikâh", 21.

118 Seyyid Sabık, *Fıkhu's-sünne*, II, 148-149; Bilmen, *Hukuki İslamiye*, II, 13.

119 Sabık, *Fıkhu's-sünne*, II, 149; Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 124.

120 Buhârî, "Nikâh", 63.

121 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 643.

122 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 64.

123 Buhârî, "Nikâh", 69.

124 Arpa ve buğdaydan ezilmesiyle elde edilen yiyecektir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 170.

125 Buhârî, "Nikâh", 68.

yemeği vermesini söylemiştir.<sup>126</sup> Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın düğünlerinde de bu sünnet uygulanmış, Hz. Ali velime işinde lazım olan yarım ölçek arpa alabilmek için zırhını bir Yahudiye rehin bırakmıştı. O gün düğün yemeği olarak, çekirdeği alınmış kuru hurma, un, yağ ve yoğurt benzeri bir şey karıştırılarak yapılan ve adına "hays" adı verilen yemek arpa ekmeği ile birlikte sunulmuştu.<sup>127</sup>

Bu rivayetler nedeniyle fukahâ nezdinde düğün yemeği ikram etmenin meşru ve sünnet olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf meydana gelmemiştir. Zira bu konu Asr-ı Saâdet'te görülen uygulamalarla sabittir. Ancak hukukçular hadislerden ve uygulamalardan hareketle düğün yemeği vermenin ve düğün yemeğine icabet etmenin vacip mi mendûp mu olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in ashabına düğün yemeğiyle ilgili "bir koyun da olsa düğün yemeği verin" şeklindeki emrinin vücûp ifade edip etmediği âlimler tarafından tartışılmıştır. İslam hukukçularının çoğuna göre düğün yemeği vermek sünnet olup verilmemesi durumunda herhangi bir kazaî işlem uygulanmaz. Sadece Hanefiler buna düğün yemeği vermenin büyük bir sevap olduğunu ilave ederler.<sup>128</sup> Mâlikîlere göre ise düğün yemeği vermek menduptur.<sup>129</sup> Bu grup düğün yemeği vermenin farz olmadığı, çünkü Hz. Peygamber'in "*malda zekâtтан başka hak yoktur*"<sup>130</sup> hadisini delil gösterirler. Bu hadis-i şerife göre, mal üzerindeki farziyet sadece zekât için geçerli olup hadislerde geçen diğer maddî tasarruflar sünnet hükmündedir. Şâfiî ve Mâlikîlerdeki bir görüşe göre ise, düğün yemeği vermek vaciptir, zira bu Hz. Peygamber'in hem sözü hem de uygulamasıyla sabittir.<sup>131</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in "nikâhı duyurunuz"<sup>132</sup> emri düğün yemeği aracılığıyla yerine getirilmiş olur.

## SONUÇ

Evliliğin gerek hazırlık gerek kurulma aşamalarında Cahiliye Dönemindeki örf ve adetlerle birlikte henüz vahyin inmeye devam ettiği Asr-ı Saadet'teki uygulamaların ve bunların İslam Aile Hukukuna yansımalarının incelendiği bu makalede, öncelikle İslam'ın nazil olduğu çevrenin örfünü, adet ve kültürünü gözetildiği anlaşılmaktadır. Aksi takdirde toplumun geliştirmiş olduğu sosyal düzen ve

126 Buhârî, "Nikâh", 68; Müslim, "Nikâh", 79- 81.

127 Köksal, *İslam Tarihi: Peygamberler Peygamberi Hazreti Muhammed*, IV, 57.

128 *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, "Velime" 4V, 233.

129 Desukî, *Hâşiyeti'd-Desukî*, II, 337.

130 İbn Mâce, "Zekât", 3.

131 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 323; Desukî, *Hâşiyeti'd-Desukî*, II, 337.

132 Tirmizi, "Nikâh", 6.



değerlerin tamamen yok sayılarak, kendilerine tamamen yabancı yeni bir sistem devamlılık arzetyemeyecektir. Dolayısıyla İslam dini de, yeni bir evlilik hukuku ortaya koyarken, indiğı toplumun evlilikle ilgili âdet ve geleneklerini dikkate almış, kendinden önce var olan yapıyı kökten yok etmemiştir.

Evlilik öncesi, evlenme ve evlilik sonrası gibi üç farklı aşamadan oluşan aile kurma eyleminde, evlilik öncesi süreçten evlilik akdinin gerçekleşmesine kadar var olan birçok cahilî uygulama, İslamiyet'ten sonra da ıslah edilerek devam ettirilmiştir. İslam Aile Hukukunda görülen ailenin ataerkil bir yapıya sahip olması, evlilik öncesi nişan geleneğı, mehir, devamlı evlenme engeli bulunan kimseler, eşler arasında denklik aranması, nikâhın şahitler huzurunda yapılması ve düğün yemeğı verilmesi gibi hususlar kısmen de olsa Cahiliye aile yapısında var olan uygulamalardır. Cahiliye döneminde görülen çeşitli nikâh uygulamaları ise tamamen ortadan kaldırılmış, sadece Araplar arasında da yaygın olan sahih evlilik meşru görülmüştür. Netice olarak İslam, insanların maslahatına uygun düzenlemeler getirmek suretiyle yıkıcı değil yapıcı olma yoluna gitmiştir. Hz. Peygamber "Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim" buyurması da bu hakikati ifade etmektedir.

İslamiyet'ten önce Arap Yarımadası'nda köklü bir siyasi yapı ve devlet düzeni olmadığından, tüm Araplar için geçerli bir hukuk sisteminden de söz edilememektedir. Dolayısıyla o dönemde aile hukukuyla ilgili uygulamalar, toplum tarafından benimsenen örf ve âdetlere dayanmaktadır. Bu örf ve âdetler de kabilelerden kabileye değışiklik göstermektedir. Cahiliyedeki aile yapısından farklı olarak, İslam'da kurulan aile yuvası çok ciddi hukukî çerçeveye sahiptir. Nitekim Kur'an'ın diğer hukuk alanlarıyla ilgili ortaya koyduğu hükümler daha genel ifadeler içerirken, aile hukukuyla ilgili olanlar, konuyla ilgili ayrıntı sayılabilecek pek çok hüküm de içermektedir. Bunun yanı sıra fakihlerin herhangi bir boşluk bırakmamak adına nasslardan hareketle yeni kâideler ortaya koymaları, İslam Aile Hukukunu sistematik hale getirmiştir.

## Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami. el-Meclisü'l-İlmi, Beyrut, 1983, I-X.
- Acar, H. İbrahim, "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 23, Erzurum, 2005.
- Ali, Cevâd, *el-Mufassal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1971, I-X.
- Alûsî, Ebû'l- Meâli Cemâleddin Mahmûd Şükri b. Abdullah, *Buluğü'l-ereb fi marîfeti ahvâli'l-Arab*, Ts.h. Behcet el-Eserî. Kahire, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye, ts., I-III.

- Apak, Adem, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: Sosyal, Kültürel ve İktisadi hayat*, edt. Mustafa Çağrırcı. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi /KURAMER, 2017.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i kitap Örf ve Adetleri*, 2. Baskı. Beyan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata', Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut, 20013, I-XI.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, I-VIII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu 's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2011.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed b. İyâz, *el-Fıkh ale'l- mezâhibi'l- erbaâ*, Dâru'l- Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut, 2003, I-V.
- Çeker, Orhan, "Süt Akrabalıği", *İlim ve Sanat Dergisi*, Sy. 31, 1992.
- Çolak, Abdullah, *İslam Aile Hukuku*, 3. Baskı. Öncü Basımevi, Ankara, 2017.
- Dalgın, Nihat, "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy. 2, 2003.
- Demircan, Adnan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyabet İlmî Dergi*, Sy. 49/3.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd- Desukî ale'ş-Şerhi'l-kebir*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts., I-IV.
- Dindi, Emrah, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür: Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 174-180.
- Ebû Zehre, Muhammed, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1950.
- ..... *Tanzîmü'l-İslâm li'l-müctema'*, Dârü'l-fikru'l-Arabi, Kahire, 1965.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, thk. Şuayb el- Arnavût – M. Kamil Kurunbilî – Şâdi Muhsini'ş- Şiyab, Dâru'r- Risaleti'l- Alemiyye, Beyrut, 2009, I-VII.
- el- Mevsuatü'l-fıkhiyye*, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 45: 233.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *Ahkâmu'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1990.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Trc. Salih Tuğ, 5. Baskı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993, I-II.
- Hudari Bek, Muhammed, *Nûru'l-yakîn fi sireti Seyyidi'l-mürselin*, thk. Hamdi Zemzem, Beyrut-Dımeşk: Dâru'l-İman, 1988.
- İbn Habîb, Ebu Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr, *Kitabü'l- Muhabber*, Ts.h. Ilse Lichtenstadter, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts..
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğni*, Thk. Abdülmuhsin et-Türki - Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1999, I-XV.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Kahire, ts..

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut, ts., I-XV.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, thk. Ferid Abdülaziz el- Cindî, Dâru'l- Hadis, Kahire, 2004, I-II.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid, *Şerhu Fethü'l- kadîr*, Dâru'l- Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 2003, I-X.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2001, I-III.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedaiu's-sanâi fi tertibiş-şerâi*, thk. Muhammed Muavvaz-Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I-X.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi: Peygamberler Peygamberi Hazreti Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyyet: Medine devri*, İstanbul, Köksal Yay, 2005, I-VIII.
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l- Kur'an*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2006, I-XXIV.
- Malik, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, 1985, I-II.
- Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, İstanbul, Sönmez Yayıncılık, ts..
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri, *el-Câmiu 's-Sahih*, thk. Nazr b. Muhammed el-Fâriyâbî Ebu Kuteybe, y.y. Daru't- Taybe, 2006.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fi şerhi sahihi Müslim b. Haccâc*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2010, I-XVIII.
- Sabık, Seyyid, *Fikhu's-sünne*, Kahire, el- Feth li'l-i'lâmi'l- Arabî, 2004, I-III.
- Sağırçî, Esad Muhammed Saîd, *el-Fikhu'l-Haneî ve edilletuhu*, Dimeşk, Mektebetü'l- Gazâlî, 1999, I-II.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut, Dâru'l- Kütübü'l- İlmiyye, 1994, I-V.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukaha*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994, I-III.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Karaci: İdâretu'l-Kur'an ve'l-ulûmu'l-İslâmiyye, ts., I-XXX.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, Dâru'l-Mâriفة, 1990, I-VIII.
- Şeltût, M. Mahmut - Sayis, M. Ali, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, trc. Sait Şimşek, İstanbul, İlim Yayınları, ts..
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlânî, *Neylü'l-evtâr şerhi Münteka'l-ahbâr*, thk. Râid b. Dabrî. Beyrut, Beytül-Efkârîd-devliyye, t.y, I-VIII.
- ....., Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Fethü'l-kadîr: el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir*, Beyrut, Dârü'l-Mâriفة, 2007, I-V.
- Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l- muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil Aytânî, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1997, I-IV.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y., Dâru'l-Hicr, 2001, I-XXVI.
- Tayşi, Mehmet Serhan, "Kiyâfe", *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 508.

Termâninî, Abdüsselam, *ez-Zevâc inde'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, Haleb, Dâru'l-Kalemi'l-Arabi, 1989.

Uraler, Aynur, "Zeyneb", *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, s. 355-356.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâb-ı nüzüli'l- Kur'an*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülkerim İbrâhim Azbavî, Kuveyt, Vizâratü'l-İ'lam, 1972, I-XXXX.

Zenâtî, Mahmûd Selam, *en-Nazmu'l-ictimaiyye ve'l-kânuniyye fî biladi'n-nehreyn ve inde'l-Arab kable'l-İslâm*, 5. Baskı, Kahire, y.y, 1971.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l- İslâmi ve edilletuhû*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1985, I-VIII.

# İSLAM HUKUKUNDA EVLENME AKDİ BAKIMINDAN VELİNİN HUKÛKÎ KİŞİLİĞİ\*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GENÇ\*\*

**Özet:** İslâm hukukunda velâyet bir hukuki temsil müessesesidir. Bu müesseseyi temsil eden kişiye veli denir. Velayetten kaynaklanan yetkiler, şahıs ve mallar üzerinde velayet olmak üzere iki kısma ayrılır. Evlendirme velayeti de şahıs üzerindeki velayetin bir türüdür. Bu velâyet, şer'î bir haktır ve evlenmenin gayelerine en sağlıklı şekilde erişilmesi için meşru kılınmıştır. Toplumun çekirdeği olan aile evlilik akdi üzerine kurulduğundan, bu kuruluşta hakkı ve vazifesi bulunan velide çok güçlü bir hukuki kişilik aranmıştır. Bu bağlamda, velinin akıl, ergenlik ve hürriyet şartlarını taşıması ve veli ile velâyete tâbi olan kişi arasında din birliğinin bulunması ittifakla şart koşulmuştur. Buna ek olarak, cinsiyet ve ahlâki durum gibi çeşitli konular da velinin sahip olması gereken nitelikler çerçevesinde tartışılmıştır. Ülkemizde -velayet ve veliye dâir yaygın anlayışların da etkisiyle- sözü edilen şartların yeterince bilinmemesi ve/veya dikkate alınmaması ailenin kuruluşunda ve devamında birçok probleme sebep olabilmektedir. Bu durum, ailelerin yanı sıra, yargı organına bağlı birimler gibi bazı kamu kurum ve kuruluşlarını da ilgilendiren ve buna bağlı olarak fazladan meşguliyete sebep olabilen problemlere de yol açmaktadır. Bu makale ile evlendirme velayeti bakımından velide aranan niteliklerin derli-toplu bir şekilde sunulması, bu nitelikler çerçevesinde velinin hukuki kişiliğine dâir farkındalık oluşturularak ilgili hakların gözetilmesi, böylece sözü edilen problemlerin çözümüne katkı sağlanması hedeflenmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Akıl, Din Birliği, Ergenlik, Evlendirme Velâyeti, Hukuki Kişilik, Hürriyet, Veli.

## Legal Personality of the Guardian in Terms of Marriage Contract in Islamic Law

**Abstract:** In Islamic law guardianship is an institution to legal representation. The person representing this institution is called as guardian. Legal powers of guardianship are divided into two parts, guardianship on person and property. Marital guardianship is a type of guardianship on person. This guardianship is a legal right (shar'î) and has been legitimized to attain the purposes of marriage in the best possible way. Since the family, which is the core of the society, is founded on the marriage contract, an extraordinarily strong legal personality is sought in the parents who have the right and liability to establish the family. In this context, it is stipulated unitedly that the guardian should carry the conditions of intellect, adolescence and liberty and unity of religion between the guardian and the person who is subject to guardianship. In addition, various issues such as gender and moral status of the guardian have also been discussed within the scope of the qualifications that the guardian should have. In our country -with the effect of common understanding of guardianship and guardian concept- the lack of knowledge and/or consideration of the conditions mentioned can cause many problems in the establishment and continuation of the family life. This situation also causes problems that regard some state institutions and organizations such as units affiliated with the judicial branches as well as families and may cause extra busyness. With this article it is aimed to present the qualifications required for the guardian in terms of guardianship right for marriage properly and to provide and protect the rights related to the legal personality of the guardian by raising awareness in the society within the framework of these qualifications, thereby contributing to the solution of the mentioned problems.

*Keywords:* Intellect, Unity of Religion, Adolescence, Guardianship Right for Marriage, Legal Personality, Liberty, Guardian.

\* Bu makale, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, 2002 (belki) yılında tamamlanan, "İslam Hukukunda Evlendirme Velâyeti" isimli, basılmamış (belki) doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
gencmustafa2525@hotmail.com / mgenc@ksu.edu.tr

## GİRİŞ

Velî sözlükte; düşmanın zıddı,<sup>1</sup> seven, yardımcı,<sup>2</sup> sâdik,<sup>3</sup> dost,<sup>4</sup> komşu,<sup>5</sup> yakın,<sup>6</sup> sahip,<sup>7</sup> imdat eden,<sup>8</sup> efendi, itaat eden, tâbi olan, ortak (şerîk),<sup>9</sup> nesebi muhafaza eden,<sup>10</sup> hürriyete kavuşturan, hürriyete kavuşturulan, amcaoğlu,<sup>11</sup> Allah'a yaklaşan kul,<sup>12</sup> yağmurdan sonra yağın yağmur,<sup>13</sup> mâlik, bir iş üzerinde tasarrufta bulunan kişi,<sup>14</sup> bir kimsenin işini görmek üzere vekil tayin edilen kimse<sup>15</sup> gibi anlamlara gelen bir kavramdır.<sup>16</sup>

Ferrâ' (ö. 207/823) "veli" ile "mevlâ"nın Arap lisânında aynı anlama geldiğini söylemiş; İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) de "veli"ye "mevlâ" anlamını vermiştir.<sup>17</sup> Ni-tekim bazı sözlüklerde her ikisine de hemen aynı anlamlar verilmiştir.<sup>18</sup>

Bazı fıkıh kitaplarında da veliye, "düşmanın zıddı" (hilâfu'l-aduv)<sup>19</sup> ve "mâlik"<sup>20</sup> anlamları verilmiştir.

"Veli"nin cem'î "evliyâ"; müennesi "veliyye" şeklindedir. "Veliyye"nin cem'î ise "veliyyât"tır<sup>21</sup> ama "velâyâ" şeklinde de gelir.<sup>22</sup>

Terim anlamı bakımından veli, ilim dallarına, velâyetin konusuna ve konu üzerindeki tesirine göre çeşitli şekillerde hem özel hem de genel olarak tarif

1 İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, I, 188; Ahteri, *Ahteri-i kebîr*, s. 1164.

2 Firüzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1732; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1528; Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, s. 390.

3 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, s. 673; Firüzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1732; Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, s. 986.

4 Ahteri, *Ahteri-i kebîr*, s. 1164; Muallim Nâci, *Lügat-i Nâci*, s. 933.

5 Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1528; Ahteri, *Ahteri-i kebîr*, s. 1164; Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, s. 390.

6 Ahteri, *Ahteri-i kebîr*, s. 1164.

7 Muallim Nâci, *Lügat-i Nâci*, s. 933.

8 Hasaneyn, *Kâmûsu'l-Fârsiyye*, s. 791.

9 Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, s. 390.

10 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, s. 673; Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, s. 986; Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, s. 390.

11 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, s. 673; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1528; Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, s. 986.

12 Hasaneyn, *Kâmûsu'l-Fârsiyye*, s. 791.

13 Firüzâbâdi, *el-Okyânüsü'l-basîfî fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* (trc. Mütercim Âsım Efendi), IV, 1223.

14 Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1528.

15 Ahteri, *Ahteri-i kebîr*, s. 1164.

16 Detaylı bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XV, 406 vd.; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, X, 398 vd.

17 Bk. İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, XV, 408, 411.

18 Bk. Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, 389-390.

19 Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 117; Haskefî, *ed-Durru'l-muhtâr*, (*Reddu'l-muhtâr* ile), III, 54.

20 Bk. Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhâr*, I, 337.

21 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, s. 672-673; Mehmed Zihni, *Ni'met-i İslâm*, s. 1218; Bilmen, *Kâmûs*, II, 45.

22 Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, s. 986.

edilmiştir.<sup>23</sup> Bunlardan Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1381/1971) tarifi şöyledir: "Velâyeti hâiz olan, yani, başkasının hakkında sözünü yürütmeye yetkili bulunan kişiye veli denir".<sup>24</sup>

Konumuz açısından veli, evlendirme velâyetinin sebeplerinden birisiyle velâyet hakkına sahip olarak velâyetine tâbi olan kimseleri evlendirmede hukûken yetkili olan kişidir. Bu anlamda evlendirme velâyetine sahip olan kişiye de velî denir.

Türk toplumundaki yaygın anlayışa bakıldığında veli kelimesiyle akla öncelikle anne ve babanın geldiği görülmektedir. Bu anlayışın yayılmasında Ülkemizde yürürlükte olan kanunların etkisi büyüktür. Çünkü ilgili kanunlarda bakıldığında velayet kavramının İslam hukukundaki velayet kavramına göre oldukça farklı ve dar bir çerçevede ele alındığı görülmektedir. Türk Medeni Kanunu'na göre velayet yalnız anne-babanın çocukları üzerindeki velayeti etrafında ele alınmaktadır ve velayet hakkı kural olarak sadece anne-babaya aittir.<sup>25</sup> Bu durum İslam hukukunda var olan birçok velayet çeşidinin, yürürlükte olan kanunların kapsamı dışında kaldığı anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak, yürürlükteki kanunlarda evlendirme velayeti ve evlenmede velide bulunması gereken nitelikler hakkında bir bilgi bulunmaması ve toplumun genelinin ilgili fikhî kurallara dâir yeterli bilgisinin de olmaması, İslâm hukukunun velide aradığı şartların ya hiç ya da yeterince bilinmemesine sebep olmaktadır. Evlendirme velayetinin Türk hukuk sisteminde bir karşılığının olmamasının yanında bu konuda toplumdaki bilincin de giderek zayıflaması, velayet müessesesinin faydalarından mahrum kılınmasına yol açmakta, bu mahrumiyet ise hem yeni ailelerin kuruluşunda hem de evliliğin yürütülmesinde çeşitli problemlere sebep olabilmektedir. Mesele bütün boyutlarıyla dikkate alındığında; evlendirme velâyetinde velinin hukuki kişiliğinin bilinmesinin ve toplum nazarında buna dâir farkındalık oluşturulup ilgili hakların gözetilmesinin ve dolayısıyla sözü edilen problemin çözülmesine katkı sağlanmasının ehemmiyet arz ettiği açıktır.

23 Bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 254; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 157; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 117; Timurtâşi, *Tenvîrül-ebşâr*, (*Reddu'l-muhtâr* ile), III, 54; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhûr*, I, 337; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1528 vd.; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibil-erba'a*, IV, 26; Bilmen, *Kâmus*, II, 45.

24 Bilmen, *Kâmus*, II, 45 (kısmen sâdeleştirme ile).

25 Bk. Akıntürk, *Aile Hukuku*, 400 vd.

İslâm hukukunda evlendirme yetkisi, ilgili naslarla<sup>26</sup> sabit olan bir velâyet<sup>27</sup> hakkıdır<sup>28</sup> ve buna göre iş görmek aynı zamanda bir görevdir.<sup>29</sup> “Bu hak ve görev ile genellikle, -ailenin kurucuları olan karı-koca adaylarının şahsî tercihlerinin, tecrübeler ile olgunlaşmış veli kanaatleriyle birleşmesi sonucu- ömür boyu mutluluk kaynağı olabilecek bir ailenin kuruluş ve devamı hedeflenmiştir... Ayrıca evlenme, sadece karı-koca arasında değil; aileleri birbirine kaynaştıran ve toplumu oluşturup, devlete götüren bir bağdır.”<sup>30</sup> Bu bağ ile dünyevî ve uhrevî çok önemli gayelere ulaşılır.<sup>31</sup> Bu konudaki velâyet ile de, “velâyet altındaki şahsın maslahatı gözetilmiş, güçsüzlüğü, zayıflığı ve/veya tecrübesizliği sebebiyle hakları korunmuş, kendisine uygun birisiyle huzurlu bir aile kurulması ve devamı sağlanmış ve böylece hem kendisinin hem de kabilesinin şerefi korunmuş olur.”<sup>32</sup>

Evlenip aile kurmaya ve bu konuda velâyete büyük bir ehemmiyet veren İslâm hukuku velide her yönüyle güçlü hukukî bir şahsiyet aramıştır. Farklı bir ifade ile bir şahsın veli olabilmesi için birtakım şartları taşıması gerekmektedir. Evlenme akdi bakımından bu şahsiyetin oluşmasında velinin akıllı, ergen ve hür olmasının yanında velâyet altındaki kişi ile aynı dine bağlı bulunmasının gerekliliğinde görüş birliği vardır. Ancak bunlardan başka fıkıh bilginleri arasında tartışmalı olan şartlar da bulunmaktadır. Bu bakımdan makalenin konusunun ittifakla aranan şartlar ve diğer şartlar olmak üzere iki ana başlık altında ele alınması uygun bulunmuştur.

- 26 Meselâ bk. Nûr, 24/32 (tefsiri için bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V, 177-180; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII, 239 vd.; Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, VI, 146 vd.; Elmâlılı, *Hak Dini*, V, 3510 vd.); Buhârî, “Nikâh”, 11, 36-44; Müslim, “Nikâh”, 66; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 25; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Nesâî, “Nikâh”, 21; Muvatta', Nikâh, 4; İbn Mâce, “Nikâh”, 11; Ahmed b. Hanbel, I, 334. Bazı rivâyetlerin şerhi için bk. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XX, 120 vd.
- 27 “İslâm hukukunda velâyet, ihanda bulunmak, iyilikte yardımlaşmak, muhtaçların ihtiyaçlarını karşılayıp sıkıntılarını gidermek, zayıflara yardım etmek gibi aklın ve dinin güzel gördüğü maslahatlar için meşru kılınmıştır... Geniş anlamıyla terim olarak velâyet: ‘Akıllı ve ergen bir şahsa kendisi ve başkası adına geçerli şer’î tasarruflarda bulunma gücü bahşeden -hukuken sabit- bir yetki’yi ifade eder” (Genç, “İslâm Hukukunda Akrabalık Sebebi ile Evlendirme Velâyeti Hakkı”, s. 392).
- 28 Bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, III, 57; Abdulhamîd, *el-Ahvâluş-şahsiyye*, s. 68.
- 29 Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, II, 249; V, 152.
- 30 Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları”, s. 280-281. Aile ile devlet bağı konusunda güzel bir değerlendirme için bk. Köse, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, s. 15-16.
- 31 Bir kısmı için bk. Kâsânî, *Bedâi'*, II, 52; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 139; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XX, 66; İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 98,101; Şeyhîzâde, *Mecma' u'l- enhûr*, I, 315. Evlenmenin “ahlâkını güzelleştirilmesi, nefsin haramlardan korunması, fitnenin defedilmesi, çocuk terbiyesi, işlerini görmekten âciz olan Müslümanların ihtiyaçlarının karşılanması, akraba ve muhtaçlara nafaka verilmesi, Müslümanların çoğalması, dinin en güzel bir şekilde muhafaza edilmesi, Peygamberimiz (s.a.s.)’in iftiharının gerçekleşmesi ve öldükten sonra sevap ve derece kazanılması gibi birçok” faydası vardır (ayrıntılı bilgi için bk. Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları”, s. 283 vd.).
- 32 Genç, “İslâm Hukukunda Akrabalık Sebebi ile Evlendirme Velâyeti Hakkı”, s. 393. Bazı kaynaklarda açık bir şekilde kabilenin şerefini korumaktan söz edilmiştir (bk. Kâsânî, *Bedâi'*, II, 241; İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 182).



Bu çalışmada, evlenme akdinde velinin hukukî kişiliği konusu, temel kaynaklar yanında ilgili çağdaş eserlerden de faydalanılarak dört mezhep fıkhı çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır.

## 1. VELİNİN HUKUKİ KİŞİLİĞİNDE İTTİFAKLA ARANAN ŞARTLAR

Makalenin bu bölümünde velinin hukukî şahsiyetinin oluşumunda ittifakla aranan şartlar anlatılmaya çalışılacaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere, fıkıh bilginleri, bir kimsenin veli olabilmesi için şu dört şartı taşıması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir:

1. Akıl
2. Ergenlik
3. Hürriyet
4. Din birliği<sup>33</sup>

### 1.1. Akıl (العقل)

Velinin öncelikle akıllı olması şarttır. Dolayısıyla akıl hastaları veli olamazlar.<sup>34</sup> İbn Kudâme (ö. 620/1223) bu konuda görüş ayrılığı olmadığını açıkça ifade etmiştir. Çünkü velâyet ancak -kendisine bakmaktan âciz olması sebebi ile- velâyet altında bulunan kişiye nazar için sabit olmuştur. Kendi nefesine nazardan âciz, akli olmayan bir kimsenin nazarı düşünülemeyeceğine göre, onun şahsı üzerinde velâyeti yoktur.<sup>35</sup> Kendi şahsı üzerinde velâyeti olmayan bir kimse de, başkasına öncelikle veli olamaz.<sup>36</sup>

33 Bk. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 167; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 96; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132; İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 154, 156; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, V, 53; Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187-188; İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 230-231. Metinde kaydedilen şartlar, bu dipnottaki kaynakların bazılarında yukarıdaki gibi isimlendirilmemiştir. Ama çeşitli vesilelerle kullanılan ifadeler bu şekilde isimlendirmeye rehberlik etmiştir. Meselâ, Şâfilere göre velide bulunması gereken şartlar -onlara göre veli olmaya engel sayılan durumlardan hareketle- sıralanmıştır. Ayrıca kaynakların bir kısmında, sıralama ve isimlendirme farkları da vardır.

34 Bk. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 167; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 96; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132; İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 154, 156; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, V, 53; Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187-188; İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 230-231.

35 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 167; İbn Kudâme (Ebu'l-Ferec), *eş-Şerhu'l-kebir* (*el-Muğni* ile), IX, 260.

36 Bk. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 167; İbn Kudâme (Ebu'l-Ferec), *eş-Şerhu'l-kebir*, (*el-Muğni* ile), IX, 260; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 96; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132; Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187.

Bu arada -akılla ilgili olması sebebiyle- hemen ilâve edilmeli ki, Mâlikilere göre, zayıf akıllı olan bunak kişi (ma'tûh) de veli olamaz.<sup>37</sup> Şâfiilerce, yaşlılık veya akıl bozukluğu sebebiyle, düşünce eksikliği olan kimseler (muhtellu'n-nazar) de veli olamazlar. Çünkü dertler ve elemeler böyle kimseleri meşgul eder. Bu sebeple bunlar velâyetleri altında bulunanları evlendirirken onlara denk olan kimseleri seçmekte âciz kalırlar.<sup>38</sup> Ayrıca Şâfiiler, akıl hastalığı yılda bir gün gibi kısa bir süre devam eden bir kimsenin velâyetinin uzak veliye intikâl etmeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre böyle bir akıl hastasının ifâkât bulması, yani akıl hastalığından kurtulması beklenir.<sup>39</sup> Hanbelîler de bu konuda, küçük çocuk (tıfl) gibi, küçüklük sebebi ile akıllı olmayanlar ile akıl hastalığı veya yaşlılık sebebi ile aklını yitirenlerin eşit konumda olduğunu söylemişlerdir.<sup>40</sup>

## 1.2. Ergenlik (البُلُوغُ)

İslâm hukukunda küçüklük (الصغر), kişinin velâyet altında bulunmasını gerektiren illetlerden sayılmış<sup>41</sup> ve küçüklere evlendirmede velâyet hakkı tanınmamıştır. Farklı bir anlatım ile anılan gerekçeye istinaden kendi kişilikleri üzerinde velâyetleri bulunmayan küçüklerin başkaları üzerinde velâyetleri öncelikle sabit değildir. Dolayısıyla velinin ergenlik çağına girmiş olması şarttır.<sup>42</sup> Ancak konumuz açısından bu şartla ilgili bazı kayıtlarla istisnâî durumlar ve tartışmalı konular bulunmaktadır. Onlardan söz edebilmek için de önce “küçüklük” ve küçüklerin tasarruflarıyla ilgili bilgi verilmesine ihtiyaç duyulmuştur.

Kişi, ergenlikle birlikte çocukluktan çıkıp gençlik çağına girer; İslâm hukuku nazarında büyük sayılır ve o andan itibaren büyüklerin mükellef olduğu yükümlülüklerle ehliyet kazanır.<sup>43</sup> Evlenme ehliyeti bir kişinin başkasının izin ve icâzetine

37 Bk. Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187; İliş, *Takrîrât* (Desûki'nin *Hâşiye'si* ile), II, 230.

38 Detaylı bilgi için bk. Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 154.

39 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 154.

40 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 167; İbn Kudâme (Ebu'l-Ferec), *eş-Şerhu'l-kebir (el-Muğni ile)*, IX, 260.

41 Bk. Nevevî, *Ravzatü'l-fâlibîn*, VII, 94; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 161; Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ'*, V, 43; Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187. Ayrıca bk. Şâfiî, *el-Üm*, X, 68-70; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 12. Üçüncü ve dördüncü kaynaklarda küçüklüğün bir illet/sebebe olduğu açıkça zikredilmemiş; ilgili ibarelerden anlaşılmıştır. Bazı kaynaklarda ise “illet” yerine “sebebe” kavramı kullanılmıştır. Meselâ bu dipnotta verilen ilk kaynaktaki orijinal metin şöyledir: (الْأَسْبَابُ الْمُتَقَضِّبَةُ لِنَصَبِ الْوَلِيِّ حَمْسَةٌ: الصَّغَرُ، وَالْأَنْوَتَةُ، وَالْجُنُونُ، وَالسَّفَهُ، وَالرَّقْ)

42 Bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 167; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 96; İbn Nuceym, *el-Bahrur-râik*, III, 132; Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187.

43 Bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 186-187; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 278. Ayrıca bk. Ebû Zehre *Usûlu'l-fikh*, s. 336-337; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kafî Dönmez), s. 252. Ergenlik çağı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Bardakoğlu, “Bulûğ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI, 413-414. Hamdi Döndüren'in ifadesi ile: “Ergin ve akıllı olan erkek ve kadın artık bütün ibadetlerle yükümlü olduğu gibi ticarî ve medenî her türlü muameleleri yapma ehliyetini elde eder...” (Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 278)

ihtiyaç duymaksızın, evlenebilme yetkisini ifade eder.<sup>44</sup> Bu da tam ehliyetli olmayı yani akıllı, ergen ve hür olmayı gerektirir.<sup>45</sup>

Ergenlik şartı noksanlığı sebebiyle, küçüklerin evlenme ehliyeti ya hiç yoktur yahut nokсандır. Bu bakımdan küçüklük iki kısma ayrılmış<sup>46</sup> ve küçükler/çocuklar temyiz güçlerine<sup>47</sup> göre gayr-i mümeyyiz küçükler ve mümeyyiz küçükler şeklinde iki kategoride değerlendirilmiştir. Küçükler doğuştan temyiz çağına kadar devam eden süreçte mümeyyiz olmayan (gayr-i mümeyyiz) çocuklar grubunu oluştururlar. Onlarda tedricen gelişen temyiz gücünün belli bir yaşı veya belirtisi de yoktur ve bu yetenek kişiden kişiye farklılık arz eder. Ancak fıkıh bilginleri, uygulamada kolaylık olsun diye, yedi yaş üzerinde durmuşlar<sup>48</sup> ve doğum ile bu yaş arasındaki hayat sürecinde olan çocukları “mümeyyiz olmayan küçükler” olarak nitelendirmişlerdir. Onlar bu konuda yedi yaşı sınır kabul ederken görüşlerini şu hadîs-i şerîfe dayandırmışlardır:<sup>49</sup> “Çocuklarınız yedi yaşına girince onlara namazı emrediniz...”<sup>50</sup> Bu rivâyet hukukî bakımdan belirleyici olması yönü ile<sup>51</sup> önemli bir boşluğu doldurmaktadır.<sup>52</sup>

Anlaşıldığı üzere küçüklük dönemini ikiye ayırmada, temyiz gücü esas alınmış; objektif bir ölçü olarak yedi yaş sınır kabul edilmiştir. Sözü geçen yetenekten yoksunlukları sebebiyle yedi yaş altı çocuklar mümeyyiz olmayan küçükler; bu yeteneğe sahip kabul edilen yedi yaş sonrası çocuklar ise mümeyyiz küçükler olarak gruplandırılmışlardır. Küçüklük döneminde hukuki tasarrufların geçerliliği de öncelikle bu gruplandırmaya göre düzenlenmiş ve mümeyyiz olmayan

44 Bk. Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 22; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 155; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 44-45.

45 Bk. Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 22; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 155.

46 Bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 148; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 276-277.

47 “Temyiz gücü; iyi ile kötüyü, hayırla şerri, yararlı ile zararlıyı birbirinden ayırma yeteneğini ifade eder.” (Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 277. Benzer bir tarif için bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 185.

48 Bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 183, 185.

49 Bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 185; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 277.

50 Ebû Dâvûd, “Salât”, 26. Ayrıca bk. Tirmizî, “Salât”, 182. [Tirmizî, bazı lafız vb. farklılıkları ile naklettiği bu hadîs-i şerîfin hasen-sahih olduğunu belirtmiştir. Hadîs-i şerîfin başlangıcı, birinci kaynaktan “emrediniz” (murû); Tirmizî’de ise “öğretiniz” (‘allimû) şeklindedir. Ancak her iki kaynağın bab başlığı da çocuklara namazın emredilme zamanını ifade eden anlamdadır.]

51 “Bu hadîs yedi yaşına giren çocuğun namazın ve ibadetin anlamını kavrayabilecek bir düşünce olgunluğuna eriştiğini gösterir” (Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 277. Ayrıca bk. Ay, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, s. 76). Farklı bir ifade ile: “Yedi yaştan sonra çocuklarda normal olarak temyiz başladığına ve eda ehliyetine de sahip olduklarına işaret etmektedir” (Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 185).

52 Ayrıca bu rivâyet pedagojik açıdan da önemli bir yere sahiptir; çeşitli yönleriyle tahlili konusunda bk. Ay, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, s. 74-77.

küçüklerin hukukî tasarrufları hükümsüz sayılmıştır.<sup>53</sup> Evlenme de, sözlü/hukuki bir tasarruftur. Dolayısıyla mümeyyiz olmayan küçükler evlenme ehliyetine sahip değildirler ve velilerinin izin ve icâzeti ile de evlenemezler.<sup>54</sup> Yani onların hiçbir türlü velâyeti yoktur. Mümeyyiz küçüklerin sözlü tasarrufları ise üç kısma ayrılır.<sup>55</sup> Bunlardan birisi de alış-veriş gibi, kişinin hem lehine hem de aleyhine; farklı bir ifade ile hem kâr hem de zararına sonuçlanabilecek sözlü tasarruflardır. Söz konusu tasarruflar velinin izni ile geçerli olurlar.<sup>56</sup> Bu genel bir ehliyet kuralıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi evlenme de bu tür tasarruflardan sayılmıştır.<sup>57</sup>

Genel ehliyet kuralına göre, noksan da olsa -ihtilâflı olmakla birlikte- mümeyyiz küçüğün evlenme ehliyeti vardır. Farklı bir ifade ile, bu dönemi yaşayan küçükler eksik bir evlenme velâyetine sahiptirler. Dolayısıyla velilerinin iznini aldıktan sonra, kendi irade açıklamaları ile kendilerinin evlenme akdini yapabilirler. Sözü geçen ihtilaf şöyledir: Hanefiler her iki cins için de böyle bir velâyeti kabul ederler.<sup>58</sup> Diğer üç mezhebin nazarında bu ehliyet/velâyet sadece erkekler için söz konusu olabilir. Çünkü onlara göre ergen olsalar bile kadınlar evlenme akdi yapamazlar.<sup>59</sup> Şâfîiler, ergenlik çağına ulaşıncaya kadar hiçbir küçüğün evlenme akdi yapmasını kabul etmedikleri için onlara göre mümeyyiz küçük erkeklerin de evlenme ehliyeti/velâyeti yoktur.<sup>60</sup> Mâlikî<sup>61</sup> ve Hanbelîler<sup>62</sup> ise velisinin izni ile mümeyyiz küçük erkeğin evlenme akdi yapabileceğini kabul etmişlerdir. Hatta Ahmed b. Hanbelîden (ö. 241/855) nakledilen bir rivâyete göre, çocuk (الغلام) on yaşına ulaşıncaya kadar hiçbir küçüğün evlenme akdi yapmasını kabul etmedikleri için onlara göre mümeyyiz küçük erkeklerin de evlenme ehliyeti/velâyeti yoktur.<sup>60</sup> Mâlikî<sup>61</sup> ve Hanbelîler<sup>62</sup> ise velisinin izni ile mümeyyiz küçük erkeğin evlenme akdi yapabileceğini kabul etmişlerdir. Hatta Ahmed b. Hanbelîden (ö. 241/855) nakledilen bir rivâyete göre, çocuk (الغلام) on yaşına ulaşıncaya kadar hem evlenir hem de evlendirir. Diğer bir rivâyete göre ise ihtilâm olunca kadar, çocuğun evlendirme yetkisinin olmadığını söylemiştir. Ebû Bekir (ö. 292) bu rivâyeti tercih etmiştir. Hanbelîlerin zahir ve sahih olan görüşü de budur ve bu görüş dikkate alınarak, velinin ergen olması, ittifakla aranan şartlardan sayıl-

53 Bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 148. Mecelle'nin ifadesi ile: "Sagîr-i mümeyyiz olmayanın velisi izin verse bile, annün tasarrufâtı kavliyyesi asla sahih olmaz" Mecelle, madde: 966.

54 Bk. Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 23.

55 Bilgi için bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 185-186; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 149; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 277-278.

56 Bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 186; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 149; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 277-278.

57 Bk. Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s. 201.

58 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 226; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 233.

59 Bk. Bk. Şâfîi, *el-Üm*, X, 64; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 168; İbn Cüzei, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 172; Merdâvi, *el-İnsâf*, VIII, 72; Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ'*, V, 53; Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 35. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Genç, *İslâm Hukukunda Evlendirme Velâyeti*, s. 218 vd.

60 Bk. Şâfîi, *el-Üm*, X, 68 vd., 70 vd.; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 233. Ayrıca bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 246.

61 Bk. Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 198-199. İmam Mâlik'in (ö. 179/796) öğrencilerinden Sehnûn (ö. 240/854) velisi icâzet verse bile, mümeyyiz çocuğun velisinden izinsiz yaptığı evlenme akdinin câiz olmadığını söylemiştir (bk. İbn Cüzei, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 171).

62 Bk. Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ'*, V, 44.

miş oldu.<sup>63</sup> Şu hâlde Hanbelîlere göre de -farklı bir rivâyet de bulunmakla birlikte- ergenlik çağına girmemiş kişiler başkalarına veli olamazlar.<sup>64</sup>

Görüldüğü üzere mümeyyiz küçüklerin evlenme ehliyeti tartışmalıdır. Hanefîlere göre her iki cinsin, Mâlikî ve Hanbelîlere göre sadece erkeklerin noksan evlenme ehliyeti vardır. Şâfiîlere göre hiçbir küçüğün evlenme ehliyeti yoktur. Şu hâlde kabul edenlere göre, kabul edildiği kadarıyla ve veli izni şartıyla mümeyyiz küçükler kendilerine veli olabilirler. Ama yerinde anlatıldığı üzere başkasına veli olamazlar; acizlikleri sebebiyle başkaları onlara veli olur.<sup>65</sup>

Mümeyyiz küçüklük dönemi ergenlik çağına giriş ile sona erer. Bu çağa girişin objektif belirtileri; kızlarda hayız görmek ve gebe kalmak, erkeklerde ise ihtilâm olmaktır. Kızlar için bunun alt sınırı dokuz, erkekler için ise on iki yaştır. Üst sınır ise, fıkıh bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre, her iki cins için de on beş yaştır. Bu üst sınıra geldiği halde ergenlik belirtileri görülmeyen kişiler on beş yaşlarının bitiminde hükmen ergen sayılırlar.<sup>66</sup> Ebû Hanîfe'ye göre ise, kızlar on yedi; erkekler on sekiz yaşlarının bitiminde hükmen ergen sayılırlar.<sup>67</sup> 1917 tarihli Hukûk-i Âile Kararnâmesi'nde de bu görüş tercih edilerek 5. ve 6. maddeler ona göre düzenlemiştir.<sup>68</sup>

Anlaşıldığı üzere mümeyyiz küçüklük devresi yedi yaşından başlayıp ergenlik çağına kadar devam eden dönemdir. Yedi yaşında başlayan temyiz gücü, ergenlik çağına kadar -hukukun himâyesi altında- tecrübelerle olgunlaşır.<sup>69</sup> Tam eda ehliyeti için, tam bir akıl olgunluğuna kavuşmak gerekir. Sözü edilen dönemdeki küçükler, temyiz gücüne sahip olmakla birlikte, akli bakımdan noksan<sup>70</sup> oldukları için onların eda ehliyetleri de noksandır.<sup>71</sup> Kişi akıllı olarak ergenlik çağına girince ehliyeti tamamlanmış olur.<sup>72</sup> Böylece o -diğer şartlar bakımından bir engeli yoksa- tam evlenme ehliyetine dolayısıyla hem evlenme hem de evlendirme velayetine sahip olur.

63 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 168.

64 Bu ihtilaf için bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 72-73.

65 Detaylı bilgi için bk. Genç, *İslâm Hukukunda Evlendirme Velâyeti*, s. 117 vd. Ayrıca bk. Bilmen, *Kâmus*, I, 229.

66 Bk. Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 278. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 171-172; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 245 vd. Gerek ergenlik belirtileri ve gerekse yaş sınırı ile ilgili farklı görüşler de vardır. (Bk. Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, II, 350 vd.)

67 Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 172; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 245; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 155.

68 Maddeler için bk. Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 245; Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, s. 24.

69 Bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 185.

70 Bk. Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 478; Bilmen, *Kâmus*, I, 228; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s. 199 vd.

71 Bk. Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 478-479; Bilmen, *Kâmus*, I, 228; Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 200; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 148.

72 Bk. Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s. 201.

### 1.3. Hürriyet (الْحُرِّيَّةُ)

Hürriyet, öncelikle asırlar boyunca yoğun tartışmalara konu olmuş ve hâlen çok tartışmalı olan kölelik meselesiyle ilgili bir kavramdır. Bu sebeple burada onunla ilgili kısaca bilgi verilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür.

İslâm hukuku ortaya çıktığı zaman, önceki hukuk sistemlerinde çok geniş bir yer tutan kölelik müessesesi ile karşılaşmıştır.<sup>73</sup> Bütün dünyada olduğu gibi, Arabistan'da da mevcut olan kölelik, ticarete de çok önemli bir tutuyor; hatta “köle ticareti, ticaretin birinci derecede bir kalemi ve sosyal hayatın önemli bir temeli kabul ediliyordu. Bu durum asırlarca devam etmiştir... İslâmiyet, köleliği kaldıracı ve insanların hürriyetine kavuşmalarını sağlayıcı gayretleri teşvik etmiştir. Çünkü insanlar için aslanan ‘hürriyet’tir.”<sup>74</sup>

“Kölelik müessesesini önceki hukuk sistemleriyle kıyaslanamayacak kadar insanileştirmiş olan İslâm hukuku, efendi ile kölesi arasındaki münasebetleri düzenleyen birçok hükümler getirmiştir.”<sup>75</sup> İşte velide aranan hürriyet şartı da bu hükümlerdendir.

Evlendirme velâyetinde velinin hür olması şart koşulmuş; kölelere velâyet hakkı verilmemiştir.<sup>76</sup> Çünkü onların kendi kişilikleri üzerinde velâyetleri yoktur.

73 Bk. Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, s. 59-60; Ayrıca bk. Şener, “Âbık”, I, 307.

74 Armağan, *Temel Hak ve Hürriyetler*, s. 59-60. Prof.Dr. Servet Armağan, konuyu şöyle özetlemiştir: “İslâmiyet, köleliği ihdas ve tesis etmiş değildir; İslâmiyet geldiği zaman kölelik yaygın bir şekilde, Arabistan'da ve diğer devletler de mevcuttu. Tabii bu yaygın âdeti ve hatta önemli ticâreti birden yasaklaması mümkün değildi. Çünkü insan fıtratına aykırı olurdu. O sebeple, evvelâ insanların eşit olduğunu, kardeşliği, herkesin bir tek Allah tarafından yaratılmış olduğunu, karşılıklı yardımlaşmanın gerekliliğini vb. duyguları kuvvetlendirme yoluna gitmiştir. Bunun yanında, köleliğin ortadan kaldırılması için Hukukî ve fiilî yollar göstermiş, içtihadlar tereddütlü durumlarda bir kölenin hürriyete kavuşturulmuş sayılacağına hükmetmiştir. Bu suretle İslâmiyet, kölelerin sayısını azaltmak yanında, köleliğin ortaya çıkmasına da mani olmuş, yani kaynağını kurutmak metodunu seçmiştir. Diğer yandan kölelerin ve câriyelerin, aile fertleri gibi tutulmasını emretmek, cihân tarihlerindeki hukuk sistemlerinden hiç birinde görülmemiştir. Kölelere ‘kölem’, ‘câriyem’ demeyiniz, bilakis, ‘oğlum’ ve ‘kızım’ diye hitab ediniz diye Hukukî emir ihtiva eden bir beyana ve düzenlemeye hiçbir hukuk metninde ve sisteminde rastlanmamıştır. ... İslâm Hukukçuları devlet bütçesine, kölelerin âzâd edilmesi gayesi ile, bir tahsisâtın konulması gereğini belirtmektedirler. Emevî halifelerinden ve adâleti ile meşhur Ömer bin Abdülaziz devrindeki şu olay çok dikkat çekicidir. Yahya İbn-i Said anlatıyor: ‘Halife Ömer b. Abdülaziz beni Afrika'daki zekâtı toplamak için gönderdi. Zekâtı topladım, kendilerine dağıtmak için fakirleri davet ettim. Zekâtı kabul eden fakir bulamadım. Çünkü Ömer bin Abdülaziz, insanları zenginleştirmişti. Bunun üzerine köleler satın aldım sonra da onları âzâd ettim’ (Armağan, *a.g.e.*, s. 68-69).

75 Şener, Âbdulkadir, “Âbık”, I, 307.

76 Bk. Şirâzi, *el-Muhezzeb*, II, 37; Merginâni, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 167; İbn Teymiyye (Mecdüddin), *el-Muharrer*, 15; Mevsili, *el-İhtiyâr*, III, 96; Merdâvi, *el-İnsâf*, VIII, 72; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, III, 132; İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 154; Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187; İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 230. Hanbeli Mezhebinin görüşü de böyle olmakla birlikte, farklı görüşler de vardır (bk. Merdâvi, *el-İnsâf*, VIII, 72).

Hal böyleyken başkaları üzerinde velâyetleri öncelikle sabit değildir.<sup>77</sup> Meselâ köle baba olsa bile -hürriyet şartını taşımadığı için- babalık sıfatıyla kızını evlendiremez. Şayet evlendirirse evlenme akdi ebedî olarak feshedilir.<sup>78</sup> Ancak Hanefîlere göre, mükâtep kölenin<sup>79</sup> sadece câriyesini evlendirme velâyeti vardır.<sup>80</sup> Mâlikîlere göre böyle bir köle -emsal mehirinden fazla bir mehir istemek suretiyle- câriyesini evlendirmek üzere vekil tayin edebilir.<sup>81</sup> Hanbelîlere göre de onun velâyeti vardır fakat câriyesini efendisinin izni ile evlendirebilir.<sup>82</sup>

#### 1.4. Din Birliği (اتفاق الدين)

“Din birliği”nden maksat, veli ile velâyete tâbi olan şahsın aynı dine bağlı olmasıdır. Bu şart “İslâm” veya “Müslüman olmak” şeklinde de isimlendirebilir<sup>83</sup> ama Kâsânî (ö. 587/1191) kâfirlerin de kendi aralarında velâyetlerinin geçerli olduğunu söyleyerek, “İslâm”ın şart olmadığını açıkça ifade etmiştir.<sup>84</sup> Bu sebeple ve bazı kaynakların konuyu anlatılırken kullandıkları ifadelerden hareketle,<sup>85</sup> söz konusu şart din birliği şeklinde isimlendirmiş oldu.

Din birliği velide bulunması gereken önemli bir şarttır. Veli ile velâyet altındaki şahıs arasındaki din farklılığı, evlendirme velâyetine engeldir. Dolayısıyla kâfirin Müslüman üzerinde velâyet hakkı yoktur.<sup>86</sup> Velâyet Müminlerin kendi aralarında

77 Bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 167; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 96; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 132; İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu’l-cevâd*, II, 81; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, III, 154.

78 Bk. İliş, *Takrîrât* (Desûkî’nin *Hâşiye*’si ile), II, 230; Ayrıca bk. Haraşî, *eş-Şerhu’l-kebir*, III, 187.

79 Ebû Hafs Necmüddin Ömer en-Neseffî’nin (ö. 537/1142) “mükâtebe” tarifinden istifade ile “mükâtep köle” şöyle tarif edilebilir: Belirli bir süre içinde taksitlerle ödeyeceği bir bedel karşılığında, hürriyete kavuşmak üzere efendisi ile “kitâbet akdi” yapmış olan köledir (bk. Neseffî, *Ṭilbetü’l-İalebe*, s. 64). Kitâbet akdi ise: “Efendi ile kölesi arasında bir bedel karşılığında özgürlük elde etme üzerine kurulu olan bir akit”tir Bu akdi yapan köleye “mükâteb”, câriyeye ise “mükâtebe” denir (bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 328).

80 Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 132; Şeyhizâde, *Mecma’u’l-enhûr*, I, 337.

81 Bk. İliş, *Takrîrât* (Desûkî’nin *Hâşiye*’si ile), II, 230; Ayrıca bk. Haraşî, *eş-Şerhu’l-kebir*, III, 187.

82 Bk. Buhûtî, *Keşşâfu’l-knâ’*, V, 53.

83 Nitekim bazı fıkıh bilginleri “İslâm” şeklinde isimlendirmişlerdir (meselâ bk. İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid*, II, 12; İbn Cüzey, *el-Kavâninu’l-fıkhyye*, s. 174).

84 Bk. Kâsânî, *Bedâ’*, II, 239.

85 Meselâ bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37 İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu’l-cevâd*, II, 81; Buhûtî, *Keşşâfu’l-knâ’*, V, 53 (“ittifakü’d-dîn” şeklinde); İliş, *Takrîrât* (Desûkî’nin *Hâşiye*’si ile), II, 230 (“‘ademu’l-kufri fi’l Muslime” şeklinde).

86 Bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 132; Buhûtî, *Keşşâfu’l-knâ’*, V, 53; Şeyhizâde, *Mecma’u’l-enhûr*, I, 338; Haraşî, *eş-Şerhu’l-kebir*, III, 188.

geçerlidir. Allah Teâlâ bunu açıkça şöyle bildirmektedir:<sup>87</sup> “Mümin erkeklerle mümin kadınların bir kısmı bir kısmının velileridir (dostları ve yardımcılarıdır) ...”<sup>88</sup> Çünkü bu durum Müslüman kadının evlenme akdinin sıhhatine engeldir.

Mâlikî fıkıh bilginlerinden Haraşî'nin (ö. 1101/1690) açıkça belirttiğine göre, bu hüküm kâfirlerin hepsi için geçerlidir. Dolayısıyla bu konuda zimmî mürted ve harbî arasında fark yoktur.<sup>89</sup> Bunun delili şu âyet-i kerimedir:<sup>90</sup> “.. Allah inkârcılara, inananlar aleyhinde asla fırsat vermeyecektir.”<sup>91</sup> Bu sebeple kâfirin Müslüman üzerinde şahâdeti kabul edilmez<sup>92</sup> ve kâfirlerle müminler birbirlerine mirasçı olamazlar.<sup>93</sup>

Kafirler de birbirlerinin velileridir. Dolayısıyla kâfirin Müslüman üzerinde velâyeti yoksa da velâyete tâbi olan kâfirler üzerinde evlendirme velâyeti sabittir.<sup>94</sup> Bunun delili, şu âyet-i kerimedir.<sup>95</sup> “Kâfir bulunanlar da yekdiğerinin velileridir...”<sup>96</sup> Bu âyet-i kerîmeye istinaden, kâfir baba çocuğunu evlendirebildiği gibi, onun üzerine şâhitliği kabul edilir ve onlar birbirlerine mirasçı olurlar.<sup>97</sup>

Mâlikî fıkıh bilginini Haraşî'nin (ö. 1101/1690) belirttiğine göre kâfir bir kimse, velâyetine tâbi olan kâfir kadını Müslüman birisiyle evlendirebileceği gibi, kâfir birisi ile öncelikle evlendirebilir.<sup>98</sup> Ancak Şâfiîler İslâm devletine göre statüleri farklı olan kâfirlerin, birbirlerine veli olamayacakları görüşündedirler. Daha açık bir anlatım ile, onlara göre harb ülkesi vatandaşı olan kâfir (harbî)in İslâm devletinın vatandaşı olan kâfir (zimmî) üzerinde velâyeti yoktur; aksi de böyledir. Kendisine emân verilen (müste'men) de İslâm devletinin vatandaşı olan kâfir gibidir.<sup>99</sup>

87 Bk Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37. Kâfirlerin birbirlerine velâyetleri konusunda bk. Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156.

88 Tevbe, 9/71.

89 Bk. Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 188.

90 Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhûr*, I, 338; Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 231.

91 Nisâ, 4/141.

92 Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhûr*, I, 338.

93 Bk Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhûr*, I, 338.

94 Bk Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 96; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132; Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 188. Ayrıca bk. Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156.

95 Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 96; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132.

96 Enfâl, 8/73.

97 Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199-200.

98 Bk. Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 188.

99 Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156.



Din farkından dolayı, kâfirin Müslüman üzerinde velâyet hakkı olmadığı gibi, Müslümanın da kâfir üzerinde velâyet hakkı yoktur.<sup>100</sup> Çünkü Allah Teâlâ “... Sizin onlara hiçbir şey ile velâyetiniz yoktur...”<sup>101</sup> buyurmuştur.<sup>102</sup> Ancak bazı Müslüman kişiler, sahip oldukları velâyetin niteliği gereği, bu hükmün kaplamı dışında tutulmuşlardır. Sözü edilen kişilerin bir kısmının velâyeti görüş birliği ile kabul edilmiş; bir kısmınıninkinde ise ihtilâf edilmiştir. Ayrıca bu konuda kafirlerin velâyeti ile ilgili de iki ayrı istisnâî durum vardır. Bu bakımdan istisnâî durumlar iki ayrı başlık altında arz edilecektir.

### 1.4.1. Müslümanlar Bakımından İstisnâî Durumlar

Müslümanlar bakımından dört istisnâî durum vardır. Bunlar: Müslüman efendinin durumu, Müslüman devlet başkanının durumu, Müslüman mevlânın durumu ve Müslüman efendinin velisinin durumudur.

#### 1.4.1.1. Müslüman Efendinin Durumu

Konunun daha iyi anlaşılması ve sınırlarının tespiti için burada önce Müslüman efendi hakkında kısaca bilgi verilecek sonra asıl konuya geçilecektir. Hürriyet şartından söz ederken kölelik hakkında kısaca bilgi verilmişti. Kölelik sisteminde köle veya câriye sahibi için “mevlâ”, veya “efendi” tabirleri; sahip olunan köle veya câriyeyi ifade etmek için ise, “memlûk” tabiri kullanılabilmektedir.<sup>103</sup> Ancak “mevlâ” ta’biri esâsen memlûkünü hürriyete kavuşturmuş olan kişi ve hürriyete kavuşturulmuş bulunan köle anlamındadır. Kullanımda karışıklığı önlemek için hürriyete kavuşturana “mevlâ-i a’lâ” hürriyete kavuşturulana ise mevlâ-i esfel” denilir. “Mevlâ”nın çoğu, “mevâli” şeklindedir.<sup>104</sup>

Mevlâ/efendi Müslüman da olabilir kâfir de. Yukarıda anlatıldığı gibi bir Müslümanın kâfir üzerinde velâyeti yoktur. Fakat Müslüman köle ve/veya câriye sahibi olursa sahip olduğu özel yetki (mülk sebebiyle velâyet) ile dört mezhebe göre,

100 Bk. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; İbnu’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, III, 181; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 132; Haraşî, *eş-Şerhu’l-kebir*, III, 188; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, s. 85. [Mâlikilerde meşhur görüş (veya rivâyet) budur.]; Buhûti, *Keşşafu’l-kınâ*, V, 53; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, III, 77. Ayrıca bk. Desûkî, *Hâşiye ‘aleş-Şerhi’l-kebir*, II, 231; İliş, *Takrîrât* (Desûkî’nin *Hâşiye’si* ile), II, 231.

101 Enfâl, 8/72.

102 Haraşî, *eş-Şerhu’l-kebir*, III, 188.

103 Bk. Bilmen, *Kâmus*, III, 346. Bir kimsenin sahip olduğu köle ve/veya câriyeler onun mülküdürler (bk. Kâsânî, *Bedâi’*, II, 237. İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, III, 55).

104 Bilmen, *Kâmus*, III, 346.

kâfir olan câriyesini evlendirebilir.<sup>105</sup> Ancak Hanbelî fıkıh bilgini İbn Kudâme (ö. 620/1223), kâfir câriye ile evlenmek Müslümanlara helâl olmayacağı gerekçesiyle, efendisinin onu kâfir birisiyle evlendirebileceğini belirtmiş;<sup>106</sup> Mâlikî fıkıh bilginlerinden Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr (ö. 1201/1786) de “Müslüman efendisi onu sadece kâfir birisiyle evlendirebilir” anlamındaki sözünüle bunu açıkça ifade etmiştir.<sup>107</sup>

#### 1.4.1.2. Müslüman Devlet Başkanının Durumu

İslâm hukukuna göre devlet başkanlığı da evlendirme velâyetini kazandıran sebeplerden biridir.<sup>108</sup> Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlerden oluşan fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre, Müslüman devlet başkanı, kâfir kadını evlendirebilir.<sup>109</sup> Çünkü onun velâyeti genel bir velâyettir ve İslâm ülkesinde yaşayan herkese şâmilidir.

Anlaşılan şu ki, buradaki kâfir kadın, İslâm ülkesinde, Müslümanların himâyesinde yaşayan, velisiz gayr-i müslim (zimmiyye) kadındır. Nitekim İbn Kudâme (ö. 620/1223) bunu açıkça belirtmiştir.<sup>110</sup> Ancak söz geçiren kadının genel velâyet ile evlendirilebilmesi için özel velisinin bulunmaması<sup>111</sup> veya özel velisinin velâyetinin imkânsız olması<sup>112</sup> şarttır.

105 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 178; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 181; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156, 173; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 53; Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 188; Desûkî, *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, II, 231; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, III, 77; İliş, *Takrirât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 231. Şâfiî Mezhebinde, Müslümanın kâfir câriyesini evlendiremeyeceğine dair bir görüş de vardır (bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37).

106 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 178.

107 Bk. Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 231.

108 Bk. Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, I, 151; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 200; Kurtubî, *el-Câmi* ; III, 77; İbn Cüzey, *el-Kavâninu'l-fıkhiyye*, 172-173; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-ğükkâm*, I, 338; İliş, *Takrirât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 225. Ayrıca bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 152. Bazı kaynaklarda kâdi (bk. Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, I, 151; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-ğükkâm*, I, 338; Timurtâşi, *Tenviru'l-ebşâr*, (*Reddu'l-muhtâr* ile) III, 79, bazı kaynaklarında ise hâkim (bk. Merginânî, *el-Hidâye*, I, 200; Bilmen, *Kâmus*, II, 47) ta'biri kullanılmıştır. “Hâkim ta'biri kâdi ta'birinden daha geneldir. Çünkü hâkim unvanı, kâdiya verildiği gibi veliyulemre de verilir” (Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 334).

109 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 179; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 181; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 132-133; Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 53; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhûr*, I, 338; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, III, 77-78; Meydânî, *el-Lübâb*, III, 11. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ile Şirbinî (ö. 977/1570) “devlet başkanı” yerine “kâdi” kavramını kullanmışlardır. Aslında bu anlamda asıl velâyet devlet başkanındır. Ancak devlet başkanının hak ve görevleri birtakım kamu müesseseleri arasında taksim edilirken evlendirme velâyeti “velâyet-i kazâ”ya verilmiştir. Böylece “kamu velâyeti”nin bir çeşidi olan “velâyet-i kazâ”nın mümessili olan kâdi velâyet hakkını kazanmıştır. Kamu velâyetinin çeşitleri için bk. Karâfi, *el-İhkâm*, s. 157 vd. Söz konusu kullanışın sebebi de bu görevin ona verilişi olabilir (bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, I, 251).

110 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 179.

111 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 179; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 53; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, III, 78.

112 Bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156.

### 1.4.1.3. Müslüman Mevlânın Durumu

Müslüman efendiden söz ederken bir köle ve/veya câriyeyi hürriyete kavuşturan kişiye “mevlâ” denildiği ifade edilmişti. İslâm hukukunda velâ evlendirme velâyetini kazandıran sebeplerden birisidir<sup>113</sup> Mâlikilere göre Müslüman mevlâ, hürriyete kavuşturan kişi olması sebebiyle, hürriyete kavuşturmuş olduğu kâfir câriyesini evlendirebilir. Ancak bu durumda, sözü geçen câriyenin, cizye<sup>114</sup> veren erkeklerin kadınlarından olmaması şarttır.<sup>115</sup> Eğer câriye, kitap ehli (Yahudî veya Hıristiyan) biri ise mevlâsı onu Müslüman bir erkek ile de evlendirebilir.<sup>116</sup>

### 1.4.1.4. Müslüman Efendinin Velisinin Durumu

Şâfiî ve Hanbelîlere göre, Müslüman efendinin velisi, velisi bulunduğu efendinin kâfir olan câriyesini evlendirebilir.<sup>117</sup>

## 1.4.2. Kâfirler Bakımından İstisnâî Durumlar

Bazı kaynaklarımızda kâfirlerin velâyeti bakımından iki istisnâî durum üzerinde de durulmuştur. Bunlardan birisi, kâfir efendinin, Müslüman “ümm-i veled”ini<sup>118</sup> evlendirmesi; diğeri ise mürtedin velâyeti meselesidir.

### 1.4.2.1. Kâfir Efendinin Durumu

Din birliği şartının -kâfirlerin velâyeti bakımından- sadece Hanbelîlerce üzerinde durulan bir istisnâsı vardır. O da kâfir efendinin, Müslüman “ümm-i veled”ini evlendirme velâyetidir. Bu konuda iki görüş bulunmaktadır:<sup>119</sup>

113 Bir tarife göre velâ: “Hürriyete kavuşturma veya muvâlât sebebiyle meydana gelen hükmi bir yakınlıktır. Onlar falanın velâsıdır denilir.”( Bustânî, *Muhtû'l-Muhtû*, s. 986).Bu sebeple velâyet hakkı ve konusunda ayrıntılı bilgi için bk Genç, *İslâm Hukukunda Evlendirme Velâyeti*, 163 vd.

114 Cizye: “İslâm devletindeki gayri müslim tebaanın erkeklerinden alınan baş vergisi”dir (Erkal, “Cizye”, VIII, 42).

115 Detaylı bilgi için bk. Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 188; Desûkî, *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, II, 231; İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 231. Bu durum mevlânın kafire olan câriyesini İslâm ülkesinde azad etmiş olmasından kaynaklanır (bk. Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 188).

116 Bk. İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 231.

117 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 178; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156. Ayrıca bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81.

118 “Ümm-i veled (أم و ولد): Efendisinden hâmile kalıp, çocuk dünyaya getiren câriyedir (Kal'aci – Kuneybi, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*, s. 88).

119 İbn Kudâme (Ebu'l-Ferec), *eş-Şerhu'l-kebir* (*el-Muğni* ile), IX, 271-272; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 78 vd.

Birinci görüşe göre Müslüman olsa bile ümm-i veled olan cârîye üzerinde velâyet hakkı efendisininindir. Çünkü ümm-i veled efendisininin mülkü sayılır. Dolayısıyla efendinin kâfir olması bu konuda evlendirme velâyetine engel değildir. İkinci görüşe göre ise Kâfir bulunanlar da yekdiğerinin velileridir...<sup>120</sup> anlamındaki âyet-i kerîme gereğince, kâfir olması ümm-i veledini evlendirmesine engeldir. Daha açık bir anlatım ile, söz konusu cârîye Müslüman bir kadındır. Kâfir olan efendisi kendi Müslüman kızını evlendiremediği gibi, onu da evlendiremez. Bu durumda o kadını hâkim evlendirir. Ebu'l-Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283) "İcmâ" deliline uygunluğu sebebiyle, bu görüşün daha üstün (evlâ) olduğu kanaatinde<sup>121</sup>. Fakat mezhebin birinci görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim Merdâvî (ö. 885/1480) bunu açıkça belirtmiş;<sup>122</sup> Buhûtî (ö. 1051/1641) de görüş ayrılığına yer vermeksizin kâfir efendinin böyle bir velâyetin bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>123</sup>

#### 1.4.2.2. Mürtedin Durumu

Fıkıh bilginleri, İslâm dininden (iki yerde) dönen/mürted kişinin durumunu da "din birliği" şartı çerçevesinde; fakat kâfirden daha farklı bir konumda değerlendirmişlerdir. Bu durumdaki bir şahsın Müslüman üzerinde velâyet hakkı olmadığı yukarıda belirtilmişti. Çünkü o da bir kâfirdir. Ancak yine yukarıda anlatıldığı üzere, kâfirlerin kendi aralarında velâyetleri geçerli sayılmasına rağmen, -Hanefî ve Şâfiilerce- İslâm dininden (iki yerde) dönen kişiye hiç kimse üzerinde velâyet hakkı tanınmamıştır. Daha açık bir anlatım ile, onun ne kendisi ne kendisi gibi biri ne de kâfir bir kimse üzerinde velâyeti vardır.<sup>124</sup> Hatta -ister Müslüman ister kâfir isterse kendisi gibi birisiyle olsun- onun nikâhı câiz değildir.<sup>125</sup>

Sonuç kısmında genel değerlendirme yapılacağı için burada bu kadarıyla yetinilmiştir.

120 Enfâl, 8/73.

121 Bk. İbn Kudâme (Ebu'l-Ferec), *eş-Şerhu'l-kebîr (el-Muğni ile)*, IX, 271-272.

122 Bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 78

123 Bk. Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 53.

124 Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, II, 239; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156. Ayrıca bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81. Kâsânî (ö. 587/1191) velinin akıllı, ergen ve mirasçı olan kimselerden olmasının şart olduğunu belirttikten sonra, kâfirin Müslümana, Müslümanın kâfire, kölenin ve İslâm Dini'nden dönenin hiç kims-eye veli olamamasının sebebini öncelikle mirasçı olamamalarıyla açıklar (bk. Kâsânî, *Bedâi'*, II, 239).

125 Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, II, 239.

## 2. VELİNİN HUKUKİ KİŞİLİĞİNDE ARANAN DİĞER ŞARTLAR

Hanefîler, velinin hukukî şahsiyetinin oluşumunda, yukarıda anlatılanlardan başka bir şart aramamışlardır. Fakat bazı mezheplerin üzerinde durduğu birtakım şartlar daha vardır. Söz konusu şartları şöylece sıralayabiliriz:

1. Erkek Olmak<sup>126</sup>
2. İhramda Bulunmamak
3. Rüşd
4. Adâlet

### 2.1. Erkek Olmak (الذُّكُورَةُ / الذُّكُورِيَّةُ)

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre kadınlar veli olamazlar. Dolayısıyla velinin erkek olması şarttır.<sup>127</sup> Çünkü bu mezheplere göre kadının kendi şahsı üzerinde velâyeti yoktur. Şahsı üzerinde velâyeti olmayan birisi de başkasına öncelikle veli olamaz.<sup>128</sup> Bunun sebebi adı geçen mezheplerin kadın olma/unûset hâlini evlendirme velâyeti için illet saymalarındır. Buna göre kadınlar hangi durumda olursa olsunlar velilerinin izni ile de olsa, evlenme akdi yapamazlar; onların evlenme akdi mutlaka erkek bir veli tarafından yapılmalıdır.<sup>129</sup> Buna rağmen kadın velisiz evlenme akdi yapmış olursa, evliliği yok hükmündedir/bâtıldır.<sup>130</sup> Ancak İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin öğrencilerinden Ebû Sevr'e (ö. 240/860) göre kadın velisinden izin almak suretiyle evlenme akdi yapabilir.<sup>131</sup>

Bu konuda Mâlikî fıkıh bilginlerinden İbn Cüzey (ö. 741/1340) şöyle demiştir: “Ebû Hanîfe'nin görüşünün aksine, veli olmazsa olmaz (vâcip) şarttır. Kadın -bâkire olsun, dul olsun; şerîfe olsun, denî<sup>132</sup> olsun; reşit olsun, sefih olsun; hür

126 Erkek olmak “erkeklik” anlamına gelen “zukûret” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır (bk. Muallim Nâcî, *Lûgat-i Nâcî*, s. 423). “Zukûret” kelimesi bazı kaynaklarda “zukûriyyet” şeklinde yer almıştır (meselâ bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 167; İbn Cüzey, *el-Kavâninu'l-fikhiyye*, s. 174; Buhûti, *Keşşâfu'l-knâ'*, V, 53).

127 Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, X, 64; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 168; İbn Cüzey, *el-Kavâninu'l-fikhiyye*, s. 172; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 72; Buhûti, *Keşşâfu'l-knâ'*, V, 53; Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 35.

128 Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, X, 64; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 168; Buhûti, *Keşşâfu'l-knâ'*, V, 53.

129 Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, X, 39 vd.; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 36 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 140 vd.; İbn Cüzey, *el-Kavâninu'l-fikhiyye*, s. 172 vd.; Şîrîbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 139, 147; Buhûti, *Keşşâfu'l-knâ'*, V, 48 vd.; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 288.

130 Bk. Şâfiî, *el-Ûm*, X, 41; Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ (el-Ûm ile)*, XIV, 209.

131 Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 36; Nevevî, *Sahih-i Müslim b. Şerhi'n-Nevevî*, IX, 205.

132 Şerîfe kadın: Hasep, mal ve güzellik niteliklerinden herhangi birini taşıması bakımından kendisine rağbet edilen kadındır. Denîe kadın ise: Hasep, mal ve güzellik bakımından kendisine rağbet edilmeyen kadındır (bk. Desûkî, *Hâşiyeye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, II, 226). Ayrıca bu konuda adı geçen kaynakta farklı açıklamalar da bulunmaktadır.

olsun, câriye olsun; velisinden izinli olsun, izinsiz olsun- ne kendisinin ne de başkasının evlenme akdini yapabilir. Şayet yapmış olursa, zifaktan önce olsun sonra olsun -evlilik süresi uzasa ve (hatta) çocukları olsa bile- akdi feshedilir.”<sup>133</sup>

Hanefîlerin “zâhiru’r-rivâye”sine göre ise, akıllı ve ergen olan hür bir kadın -dul olsun bâkire olsun- denklik (kefâet) gibi bazı şartları dikkate almak suretiyle kendi evlenme akdini yapabilir. Çünkü bu durumdaki bir kadın bu bakımdan tam ehliyetlidir ve evlenme akdini yapmak onun hâlis hakkıdır. Dolayısıyla hiç kimse onu, izin ve rızasını almadan da evlendiremez. Fakat kendi isteği ile -hayâsızlığa nispet edilmemek için- evlenme işini velisine havale etmesi müstehaptır.<sup>134</sup> Dolayısıyla bu mezhebe göre kadın olmak (unûset) bu konuda bir illet sayılmaz ve evlenme akdinde velinin erkek olması şart değildir. Hatta bu durumdaki bir kız veya kadının -yukarıdaki kayıtlar çerçevesinde- kendi evlenme akdini yapması câiz olduğu gibi; kendisini evlendirmek üzere vekil tayini, kendisi adına yetkisiz kişinin yaptığı evlenme akdini onaylaması<sup>135</sup> ve bir başkasını veli veya vekil sıfatıyla evlendirmesi<sup>136</sup> de câizdir.<sup>137</sup> Ancak seçtiği eşin kendisine denk olmaması ve/veya mehrin noksan bulunması<sup>138</sup> durumunda velilerinin evliliğe itiraz hakkı vardır.<sup>139</sup>

133 İbn Cüzey, *el-Kavânu’l-fıkhiyye*, s. 172. Ayrıca bu konuda bk. Adevî, *Hâşiyetü’l-‘Adevî*, II, 35. Kadının yaptığı akit sonucu zıfaf olmuşsa şüpheden dolayı zina haddi uygulanmazsa da kadın belirlenmiş mehri hak eder (Bk. a.e.,a.y.).

134 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10 vd.; İbnu’l Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, III, 157vd.; İbn Âbidin, *Reddu’l-muhtâr*, III, 55vd.; Döndüren, *Aile İlmihali*, s. 287 vd. Bu konuda her iki grubun da delilleri bulunmaktadır. Delilleriyle birlikte ayrıntılı bilgi için bk. Genç, *İslâm Hukukunda Evlendirme Velâyeti*, s. 199-250.

135 Bk. Kâsânî, *Bedâi’*, II, 247. Ayrıca bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 90. İkinci kaynaktaki tayin edilecek vekil konusunda mutlak bir ifade kullanılmıştır ama birinci kaynaktaki “vekkelet raculen...” ifadesi bulunmaktadır. Bununla vekilin erkek olması gerektiğine vurgu yapılmış olabilir.

136 Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 90.

137 Aslında kadınların başkaları üzerinde velâyeti Hanefî mezhebinde de tartışmalı bir meseledir. Akrabalık sebebiyle velâyetten söz edilirken asabenin dışındaki velilerin velâyet hakkı tartışılmıştır, Ebû Hanîfe’ye göre önce binefsihi asabeden olan yakınlar velâyet hakkını kullanırlar; onlardan hiç kimse bulunmadığı takdirde velâyet -başta anneler üzere vâris olabilen- diğer yakınlarla intikâl eder. Mezhepte tercih edilen görüş de budur. Ancak İmâm Muhammed’e göre asabenin dışındaki yakınların evlendirme velâyeti yoktur. 1917 tarihli Hukukî Âile Kararnâmesi’nde de bu görüş tercih edilmiştir (kaynaklarıyla birlikte ayrıntılı bilgi için bk. Genç, “İslâm Hukukunda Akrabalık Sebebi ile Evlendirme Velâyeti Hakkı”, s. 398-401, 409-412).

138 Akıllı ve ergen olan hür bir kadının, velisinden izinsiz olarak emsal mehirden az bir mehir ile evlenmiş olması durumunda velilerinin itiraz hakkı tanıyan Ebû Hanîfe’dir (bk. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 14.). Böyle bir evlenmede koca emsal mehri tamamlarsa evliliğin devamı; aksi takdirde veli itirazı sonucu mahkeme kararı ile akdin feshi söz konusudur (bk. İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*, III, 56; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kâmus*, II, 71) İmâm Ebû Yusuf ile İmâm Muhammed mehrin noksanlığını velilerin evlenme akdine itiraz sebebi saymazlar (bk. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 14; Kâsânî, *Bedâi’*, II, 247; Bilmen, *Kâmus*, II, 55).

139 Bk. Kâsânî, *Bedâi’*, II, 247. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10 vd.

Anlaşıldığı üzere Hanefî mezhebinde bir yandan kadına bu yetki verilirken, diğer yandan da onun velisine akdi denetleme ve gerektiğinde müdahale etme yetkisi tanınmıştır. Böylece velilerin de hakkı gözetilmiş; evlenenlerin mutluluğu yeni aile ile ailelerin huzuru ve toplumun selâmeti için tedbir alınmıştır.

Hanefîlerin dışındaki cumhura göre -yukarıda anlatıldığı üzere- kadının, kadınlığından dolayı kendisi ve başkası üzerinde velâyeti yoktur. Ancak Mâlikîler bazı sebepler ile kadınların velâyet hakkı kazanacağından söz etmişlerdir. Ne var ki, onlara göre velinin erkek olması gerektiğinden, kadın bu hakkını kullanamayacağı için bir erkeği vekil tayin ederek akdi yaptırır. Sözü geçen sebepler; mülk, velâ<sup>140</sup> ve îsâ<sup>141</sup>, ve olmak üzere üçtür. Buna göre: Mülk sebebiyle, kadın efendi/mâlike cârîyesini; velâ sebebiyle kadın mevlâ (mu'tike) hürriyete kavuşturduğu cârîyesini ve kadın vasî, vesâyeti altındaki kişiyi evlendirmek üzere, bir erkeği vekil olarak görevlendirebilir.<sup>142</sup>

## 2.2. İhramlı Olmamak (الخلو من الإحرام / عَدَمُ الإِحْرَامِ)

Mâlikî<sup>143</sup> ve Şâfiîler<sup>144</sup> ihramda olma durumunu nikâhın sıhhatine engel gördüklerinden, velinin helâl olmasını, yani hac veya umre ihramında bulunmamasını şart koşmuşlardır. Hatta bu iki mezhebe göre, evlendirme velayeti konusunda ihramlı olmamak sadece veli için değil, koca ve karı (zevc ve zevce) için de şarttır.

Şâfiîler ihramda olma hâlini nikâhın sıhhatine engel görmede Osman (r.a.)'ın rivâyet ettiği şu hadîs-i şerif ile istidlâl etmişlerdir: "İhramlı nikâhlayamaz ve nikâhlanamaz..."<sup>145</sup>

Şâfiîlerin esah görüşüne göre, velinin ihramlı olmasıyla velâyet uzak veliye intikâl etmez. Çünkü -rüşd ve nazar bâkî kaldığı için- ihramlı olmak velâyet hakkını gidermez. Bu durumda velâyet devlet başkanına intikâl eder ve evlenecek

140 Daha önce mülk ve velâ kavramları hakkında bilgi verilmişti.

141 Îsâ Sözlükte; vasiyet etmek, bir kimseyi birine vasi kılmak ve buyurmak anlamlarına gelir (Ahterî, *Ahterî-i kebîr*, s. 115). Ayrıca bu kavram, vasî tayin etmek, vasî tayin edilmek, vasiyet etmek ve vasiyet edilmek anlamlarını da ifade eder (bk. Muallim Nâcî, *Lügat-i Nâcî*, s. 141). Îsâ terim olarak şöyle tarif edilmiştir: Bir kimsenin bir işinin ölümünden sonra yapılmasını başka bir kimseden istemesidir (Firûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, IV, 1218).

142 Bk. Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 187; İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşîye'si* ile), II, 230.

143 Bk. Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, III, 187; İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşîye'si* ile), II, 230. Ayrıca bk. Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34.

144 Bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156; Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, s. 366.

145 Müslim, "Nikâh", 41. Şirbinî (ö. 977/1570) bu rivâyeti -aynı anlamda fakat bazı lafız farklılıkları ve kelime yer değişiklikleri ile- Müslim'den nakletmiştir (bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156).

kişiyi o evlendirebilir. Ancak -akıl hastalığında olduğu gibi- sırası gelen velinin ihtarlı oluşu sebebiyle velâyetin uzak veliye intikâl edeceğini söyleyenler de vardır.<sup>146</sup>

### 2.3. Rüşd (الرُّشْدُ)

Hanefilerin dışındaki üç mezhep, “sefih”in veli olup olamayacağı; farklı bir ifade ile velide “rüşd” şartının aranıp aranmayacağı konusu üzerinde de durmuşlardır. Şöyle ki;

Şâfiî mezhebinde farklı bir görüş de olmakla birlikte,<sup>147</sup> Şâfiî<sup>148</sup> ve Hanbelîlere<sup>149</sup> göre velinin reşit olması şarttır. Fakat Mâlikî mezhebinde meşhur görüşe göre rüşd, mutlaka aranan bir şart değil,<sup>150</sup> sadece kemâl şartıdır<sup>151</sup> Adevî'nin (ö. 1189/1775): “Velinin reşit olması mendup olur...”<sup>152</sup> şeklindeki ifadesinden de anlaşılan budur. Buradaki meşhur olmaktan maksat, İmam Mâlik'in (ö. 179/796) ashâbının çoğunluğunun bu görüşte olmasıdır.<sup>153</sup>

Anlaşılan şu ki, Mâlikîlere göre velinin reşit olmaması akdin sıhhatine engel değildir. Nitekim Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr (ö. 1201/1786) görüş sahibi sefihin evlenme akdinden söz ederken bunu açıkça belirtmiştir.<sup>154</sup> Dolayısıyla görüş (rey) sahibi yani akıllı ve dindar olan<sup>155</sup> sefih, velisinin izni ile hem kendisinin hem de başkasının evlenme akdini yapabilir.<sup>156</sup> Meselâ, bu şekilde kızını evlendirebilir.<sup>157</sup> Şayet velisinden izinsiz olarak evlendirirse, velisine bildirmesi mustahsen, diğer bir ifade ile mendup görülmüştür.<sup>158</sup> Böyle bir sefihin velisi yoksa evlendirmesi ittifakla câiz olur.<sup>159</sup> Ancak zayıf görüşlü olan kişinin (da 'ifu'r-re'y) kendi kızı ve benzerleri için yaptığı akit feshedilir.<sup>160</sup>

146 Bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 156.

147 Bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 154.

148 Bk. Şâfiî, *el-Üm*, X, 48 (burada sefihin veli olamayacağından bahsedilmektedir); Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 154. Nevevî (ö. 676/1277) mezhebin bu görüşte olduğunu belirtmiştir (Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 154. Ayrıca bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81).

149 Bk. Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54.

150 Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, II, 12.

151 Bk. İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 230.

152 Bk. Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34.

153 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, II, 12.

154 Bk. Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 231.

155 Bk. Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 189; Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34.

156 Bk. Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 189.

157 Bk. Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34.

158 Bk. Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34; İliş, *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 231.

159 Bk. Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 188; Desûkî, *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir*, II, 231. Adevî (ö. 1189/1775) sadece câiz olur demiştir (bk. Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34).

160 Bk. Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34. Ayrıca bk. Haraşi, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 189.



Şâfiîler velinin reşit olmasını şart koştukları için onlara göre, sefih olan kimse ister sefih olarak ergen olsun, isterse reşit olarak ergen olduktan sonra, malındaki isrâfından dolayı hacr<sup>161</sup> altına alınmış olsun, veli olamaz. Mezhebin görüşü budur. Çünkü kendisi üzerinde velâyeti olmayan sefih, başkasına öncelikle veli olmaz.<sup>162</sup> Ancak yukarıda da belirtildiği üzere, bir görüşe göre sefih, evlendirmede veli olabilir. Çünkü o, evlenme konusunda tam görüş (nazar) sahibidir. Onun hacr altına alınmasının sebebi malının korunmasıdır.<sup>163</sup>

Hanbelîler de İbn Abbas (r.a.)’dan nakledilen “iki adâletli şahit bulunmadan ve mürşit bir velisiz evlenme akdi olmaz” meâlindeki rivâyetten istidlâlle velinin reşit olmasını şart koşmuşlardır.<sup>164</sup> Ancak hemen belirtilmelidir ki, onlara göre, buradaki rüşd, -Şâfiîlerde olduğu gibi- malın muhafazası anlamında değil; denk olanı (küfvü) ve nikâhın maslahatlarını bilme anlamında bir rüşttür. Buna göre, velinin nikâhın maslahatlarını bilmesi ve ilgili maslahatları bilmeyen yaşlı kimse (şeyh-i kebîr) olmaması gerekir.<sup>165</sup>

Görüldüğü üzere adı geçen her iki mezhep de velinin reşit olması şart koşmuşlardır. Fakat bu konuda “rüşd”den maksatları farklıdır.

Şâfiîlere göre, iflâs veya hastalık sebebiyle hacr altına alınan kimseler de evlendirmede veli olabilirler. Çünkü böyle kimselerin nazarı tamdır. Onların hacr altına alınmasının sebebi ise başkasının hakkını korumaktır.<sup>166</sup>

#### 2.4. Adalet (الْعَدَالَةُ)

Velide adalet şartının gerekliliği konusunda hem mezhepler arası hem de bundan söz eden her bir mezhebin kendi fıkıh bilginleri arasında görüş ayrılıkları vardır. Şöyle ki;

161 Hacir (hacr) sözlükte: “Engellemek, yasaklamak, kısıtlamak” anlamına gelir. “İslâm Hukukunda sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak kişinin sözlü tasarrufunun hukukî geçerliğinin engellenmesini ifade eder.” Farklı bir tanım ile: “Hakları kullanma ehliyetinin yokluğu, kaldırılması veya kısıtlanması anlamında İslâm hukuku terimi”dir. Hacir farklı şekillerde de tarif edilmiştir (Apaydın, “Hacir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIV, 513. Ayrıca bk. Atar, *İslâm İcra ve İflâs Hukuku*, s. 369).

162 Bk. Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, III, 154. Ayrıca İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1567) de mezhebin bu görüşte olduğunu belirtmeksizin aynı görüşü nakletmiştir (bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu’l-cevâd*, II, 81).

163 Bk. Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, III, 154. Ayrıca bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37.

164 Bk. Buhûtî, *Keşşâfu’l-kmâ’*, V, 54.

165 Bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 74; Buhûtî, *Keşşâfu’l-kmâ’*, V, 54.

166 Bk. Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, III, 154.

Farklı bir görüş olduğu da söylenmekle birlikte,<sup>167</sup> Mâlikîlerin meşhur görüşüne göre, velinin âdil olması şart değildir.<sup>168</sup> Değişik bir ifade ile tercih edilen görüşe göre fasıklık, velinin velâyet hakkını düşürmez; sadece kemâlini giderir. Dolayısıyla velinin âdil olmaması, yani fasık olması sebebiyle velâyet uzak veliye intikâl etmez. Ama adalet kemâl şartı olduğundan, eşit derecede biri âdil, diğeri fasık olan iki velinin birlikte bulunması durumunda, âdil olan, öne alınmaya fasıktan daha lâyıktır.<sup>169</sup>

Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise, aksi bir görüş de olmakla birlikte,<sup>170</sup> velinin âdil olması şarttır, yani fasık bir kimsenin velâyet hakkı yoktur.<sup>171</sup> Fasıklık büyük günahları irtikap etmek veya küçük günahlara devam etmek suretiyle kişinin taatinin masiyetine galip gelmemesiyle gerçekleşir.<sup>172</sup>

Adı geçen mezhepler, velide adalet şartını ararken şu hadîs-i şerîf ile istidlâl etmişlerdir: “Mürşit bir velisiz evlenme akdi olmaz.”<sup>173</sup> İmam Şâfiî (ö. 204/820) buradaki “mürşit”ten kastedilenin “adalet” (adl) olduğunu söylemiştir. Buna göre velinin fasıklığı kendisi için bir noksanlık sayılmış ve fisk velâyete engel görülmüştür.<sup>174</sup> Çünkü bu velâyet, bir görüp-gözetme ve yetki (nazariyye) velâyettir. Fasık olan kişi bu velâyette -mal üzerindeki velâyette olduğu gibi- müstebit bir tavır takınmaz.<sup>175</sup> Ancak veli zâhiren âdil görünüyorsa, farklı bir ifade ile fasıklığı bilinmiyorsa veli olabilir.<sup>176</sup> Çünkü açık ve gizli adâletin şart koşulması güçlük ve meşakkattir; nikâhların çoğunluğunun bâtil sayılmasına sebep olur.<sup>177</sup>

167 Bk. Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34. Ayrıca bk. Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187.

168 Bk. Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187; Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, II, 34.

169 İliş, *Takrirât* (Desûkî'nin *Hâşiyesi* ile), II, 230. Ayrıca bk. Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, III, 187.

170 Şâfîiler için bk. Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37. Hanbelîler için bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 170; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 74. Bu görüş Hanbelî kaynaklarda bir “rivâyet” olarak nakledilmiştir.

171 Şâfîiler için bk. Nevevî, *Minhac (Muğni'l-muhtâc ile)*, III, 155; İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 80. Hanbelîler için bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 169; Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 73. Merdâvî (ö. 885/1480) mezhebin görüşünün adâletin şart koşulduğuna dair olan rivâyet olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ayrıca bazı kaynakların sadece söz konusu görüşe yer vermeleri de bunu gösterir (meselâ bk. Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54).

172 Bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155.

173 Bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54. Bu rivâyet, ikinci kaynaktan: “İki adâletli şahit ve mürşit bir velisiz nikâh olmaz.” şeklinde daha uzundur ve yine bu kaynaktan delil olarak kullanılan iki rivâyet daha vardır. Bu hadîs-i şerîfî, metindeki kadarıyla, İmam Şâfiî (ö. 204/820) “Müsned”inde -sahih bir isnâdla- rivâyet etmiştir (bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155). İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de bu rivâyetin, bu konudaki hadîs-i şerîflerin en sahihi olduğunu söylemiştir (bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54).

174 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 80; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155.

175 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 169-170; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54.

176 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 80; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54. Hanbelî Mezhebinin de kabul ettiği sahih görüş bu olmakla birlikte, onlara göre velinin hem zâhiren hem de bâtinen âdil olması gerektiği de söylenmiştir (bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, VIII, 74).

177 Bk. Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54.

Bu arada da hemen belirtmeli ki, her ne kadar bir kimsenin fasıklığı başkasına veli olmaya engel ise de Şâfiilerce sahih olan görüşe göre, kendisini evlendirmeye engel değildir.<sup>178</sup> Yine adı geçen mezhebin mutemet görüşüne göre, fasık tevbe ederse velâyet hakkına yeniden sahip olur.<sup>179</sup> Ayrıca Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) bildirdiğine göre, bazı Şâfiiler “adalet” şartı konusunda velileri iki gruba ayırmışlardır. Buna göre fasık veli; baba ve dede ise velâyetleri câiz değilken, asabeden olan diğer yakınardan ise velayeti câizdir. Çünkü baba ve dedenin dışındaki veliler, velâyet altında bulunan kişiyi ancak onun iznini almak suretiyle evlendirebilir.<sup>180</sup>

Velinin adâletli olmasını şart koşan, dolayısıyla fasıklığı velâyete engel gören Şâfiî ve Hanbelîler, iki durumu istisnâ etmişlerdir. Bunlar devlet başkanı olma ve efendi olma durumudur.

#### 2.4.1. Devlet Başkanı Olma Durumu

İhtiyaç (hâcet) hâlinde<sup>181</sup> devlet başkanının âdil olması şart koşulmaz.<sup>182</sup> Farklı bir anlatım ile fasıklık devlet başkanının velâyetine zarar vermez. Çünkü o -fitne korkusundan dolayı- fasıklığı sebebiyle azledilmez<sup>183</sup> Fasık olsa bile velisi olmayan kızları/kadınları<sup>184</sup> ve kendi kızlarını kamu velâyeti ile evlendirir.<sup>185</sup>

#### 2.4.2. Efendi Olma Durumu

Efendinin de âdil olması şart koşulmaz. Dolayısıyla fasık olsa bile câriyesini evlendirebilir.<sup>186</sup> Çünkü efendi, akrabalıktan kaynaklanan bir velâyet ile değil, mülkiyet kaynaklı bir yetki ile evlendirir.<sup>187</sup>

178 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 80. Ayrıca bk. Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155.

179 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 80. Bu görüşü kabul edenler için bk. Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155.

180 Bk. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II, 37. Ayrıca bu görüş ve açıklamalar için bk. a.e., a.y.; Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155.

181 Bk. Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54.

182 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 80; Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54. Bu konuda, Hanbelîler arasında görüş ayrılığı da bulunmakla birlikte, mezhepte sahih olan budur ve Hanbelî ashabının çoğunluğu bu görüştedir (bk. Merdâvi, *el-İnsâf*, VIII, 74).

183 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 80; Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155.

184 Bk. Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54.

185 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-cevâd*, II, 81; Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54.

186 Bk. Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, V, 54.

187 Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, 155.

## SONUÇ

İslam hukukunda evlendirme velâyeti şer'î bir hak ve aynı zamanda bir vazifedir. Bu velâyet ile kurulacak olan şey cemiyetin temeli ve nesillerin nezih bir ortamda yetişmesinin ilk mektebi/aile olunca meseleye büyük bir özen gösterilmiş ve bu yolda çok mesâî harcanmıştır. Bunun bir tezahürü olarak sözü edilen hakka sahip olacak kişide birtakım nitelikler aranmıştır. Fıkıh bilginleri bunların bazılarını ittifakla kabul etmiş ve velinin hukuki kişiliğinin teşekkülünde şart koşmuşlar; bazılarında ise görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Buna göre:

1. Dört mezhebin ittifakı ile akıl, ergenlik, hürriyet ve din birliği evlendirme velâyetinde veli olacak kişide aranan şartlardandır. Ancak veli ile velâyet altındaki kişinin aynı dine bağlı olması anlamındaki “din birliği” şartıyla ilgili istisnâî durumlar da vardır.

2. Hanefiler velînin hukuki şahsiyetinin teşekkülünde birinci maddede sayılan dört şarttan başka bir şart aramamışlardır. Fakat evlendirme velâyetinde velinin erkek olması, ihramda bulunmaması, reşid ve âdil olması şeklinde tartışmalı olan dört şart daha vardır ki bu konuda mezheplerin görüşleri şöylece hulâsa edilebilir:

a) Hanefilerin dışındaki üç mezhebe göre evlendirme velâyetinde velinin erkek olması şarttır. Onlara göre kadınlar veli olamazlar. Bu velayetin en çok tartışılan konusu budur ve evlendirme velâyeti denilince de öncelikle bu mesele akla gelir.

b) Mâlikî ve Şâfiîler evlenme akdinin sıhhati için velinin ihramlı bulunmamasını şart koşmuşlardır. Bu iki mezhebe göre hac veya umre ihramında bulunan kişi velâyet hakkını kullanamaz.

c) Şâfiî ve Hanbelîler velînin hukuki kişiliğinde adalet ve rüşd şartını da aramışlardır. Ancak bu iki mezhebin rüşd anlayışı farklıdır. Şâfiîler, rüşd malî iyi muhafaza ve idare etmektir diyerek veli olmada rüşd şartını mâlî bakımdan değerlendirmişlerdir. Buna göre, malını güzel muhafaza ve idare edemeyen, boş veya lâıyk olmayan yere sarf eden kimse/sefih evlendirmede veli olamaz. Hanbelîler ise rüşdü evlendirmede denklîği ve evlenmenin maslahatlarını bilmek olarak değerlendirmişler ve bunları bilmeyen yaşlı kimse/şeyh-i kebîr veli olamaz demişlerdir.

d) Mâlikîlere göre velinin hukuki kişiliğinde adâlet ve rüşd sadece birer kemâl şartıdır. Dolayısıyla bunlar eşit dereceli velilerin evlenme akdi yapacağı zamanda söz konusu olur ve bu durumda tercih sebebi sayılırlar.

3. Velinin hukuki kişiliğinin oluşumunda aranması gereken en önemli nitelikler onun akıllı ve ergen olmasının yanında evlendireceği kişi ile aynı dine bağlı bulunmasıdır. Hürriyet şartı da istisnâî bir durumun gereği olarak ilgililerin hukukunu korumak üzere velide aranmış bir niteliktir. Velinin hukukî kişiliğinin oluşmasında bu niteliklerin yeterli olduğu kanaatine varılmıştır.

4. Tartışmalı olan nitelikler, ilgili nasların bir kısmının delil olmaya elverişli olup olamamaları bakımından yapılan ilmî değerlendirmelerden ve onları yorumlama farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca özellikle velinin erkek olmasını şart koşanlara ve onlara muhalefet edenlere göre yapılan aklî ve tabîî değerlendirmeler de bulunmaktadır.

5. Velinin hukuki kişiliğinin hangi nitelikler ile oluşması gerektiğine dâir yapılan çalışma ve dolayısıyla tartışmalar, evlenecekler şefkatin, evlendirecekler saygının, insanlık için ailenin hayatî bir ehemmiyet taşımasının ve dolayısıyla ona gösterilen ihtimamın yansımalarıdır. Bunların hepsi yeri ve zamanı geldiğinde faydalanılacak kıymetli birer fıkıh hazinesi olarak bilinip muhafaza edilmeye değerlerdir. Herhâlde bu hazinenin mirasçılara -en azından bir vefâ borcu olarak- hazineye saygı ile bakıp müteşekkir olmak ve emeği geçenlere “rahmet okumak” yakışıır.

Ülkemizde yaygın olan veli anlayışının da etkisiyle söz konusu şartlar yeterince bilinmemektedir ve dolayısıyla çok kere gerçek kimliğine göre veli aranmaktadır. Bilenlerin bir kısmı tarafından da bu şartlar dikkate alınmamakta, bu sebeple aile kurumunun inşasında hem evlenenler hem de veli hükmünde olan kişiler nazarında problemler oluşabilmektedir. Bu durum toplumun bugününü ve geleceğini tehlikeye atmakta, bunun yanında ilgili problemler zaman zaman başta müftülükler ve mahkemeler olmak üzere kamu kurum ve kuruluşlarını da meşgul edecek boyuta ulaşarak olumsuz bir etkiye sebep olabilmektedir. Mesele bütün boyutlarıyla dikkate alındığında; evlendirme velâyetinde velinin hukuki kişiliğinin bilinmesi ve toplum nazarında buna dâir farkındalık oluşturulup ilgili hakların gözetilmesi, dolayısıyla sözü edilen problemin çözülmesine katkı sağlanması ehemmiyet arz etmektedir. Böylece hukuk-ahlâk bütünlüğü de gözetilerek sevgi-saygı çerçevesinde huzurlu aileler kurulacak ve nesiller bu huzur ortamından aldıkları enerji ile kıyâmete kadar âhenkle yürüyebileceklerdir.

## Kaynakça

- Abdulhamid**, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvâluş-şahsiyye fiş-şeri'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Baskı yeri yok, 1404/1984. (*el-Ahvâluş-şahsiyye*)
- Adevî**, Ali b. Ahmed el-'Adevî (ö. 1189/1775), *Hâşiyetu'l-'Adevî 'alâ şerhi (Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî) Ebi'l-Hasen li- Risâleti İbn Ebi Zeyd (el-Kayrevânî)*, I-II, Dâru'l-fikr Beyrût ts. (*Hâşiyetu'l-'Adevî*)
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1413/1992. (Ahmed b. Hanbel)
- Ahterî**, Muslihuddin Mustafa el-Ahterî (ö. 968/1560-1), *Ahterî-i kebîr*, Dersaadet, İstanbul 1322.
- Akıntürk**, Turgut, *Yeni Medenî Kanuna Uyarlanmış Aile Hukuku*, Beta Basım Yayım, 7. Baskı, İstanbul 2002. (*Aile Hukuku*)
- Ali Haydar Efendi**, Büyük (ö. 1903), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, Üçdal Neşriyat, 2.Baskı, İstanbul 1966.
- Apaydın**, H. Yunus, "Hacı" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIV, 513-517, TDV Yayınları, İstanbul 1996.
- Armağan**, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- Atar**, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1988. - *İslâm İcra ve İflâs Hukuku*, Yıldızlar Matbaacılık, İstanbul 1990.
- Ay**, Mehmet Emin, *Ailede ve Okulda Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, Nil Yayınları, "Genişletilmiş 2. Baskı", İzmir 1994. (*Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*).
- Aydın**, Mehmet Akif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1985.
- Aynî**, Ebû Muhammed Bedrüddin el-'Aynî (ö. 855/1451), *'Umdetu'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrût, ts.
- Bardakoğlu**, Ali, "Bulûğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI, 413-414, TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi (ö. 1381/1971), *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VIII, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985. (*Kâmûs*)
- Buhârî**, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî (ö. 256/869), *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi 'u's-sahîh)*, I-VIII, Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1413/1992. (Buhârî)
- Buhûtî**, Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî (Behûtî) (ö. 1051/1641), *Keşşâfu'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*, I-VI, Dâru'l-fikr, Beyrût 1402/1982 (*Keşşâfu'l-kinâ'*).
- Bursevî**, İsmâ'il Hakkı Bursevî (ö. 1137), *Tefsîru rûhi'l-beyân*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul 1389.
- Bustânî**, Butrus b. Bûlus (ö. 1301/1883), *Muhîtu'l-Muhît kâmûsun mutavvelun li'l-lugati'l-'Arabiyye*, Beyrût 1983. (*Muhîtu'l-Muhît*)
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık, I-V, Beyrût 1405/1985.
- Cezîrî**, 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Cezîrî (ö. 1360/1941), *el-Fıkıh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1404/1984. (*el-Mezâhibu'l-erba'a*)

- Cürcânî**, Ali b. Muhammed es-Efendi eş-Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrût 1403/1983. (*et-Ta'rifât*)
- Çeker**, Orhan, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, Mehir Vakfı Yayınları, 3. Baskı, Konya 2016.
- Derdîr**, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî (ö. 1201/1786), *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasari Sidi Halil* (Desûkî'nin *Hâşiye'si* ile), II, 231. (*eş-Şerhu'l-kebir*)
- Desûkî**, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî (ö. 1230/1815), *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir/Hâşiyetu'd-Desûkî 'aleş-Şerhi'l-kebir ('alâ Muhtasari'l-İmam Hâlil)*, I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrût ts.
- Döndüren**, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1416/1995. (Aile İlmihali)
- Ebû Ceyb**, Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-fikhî lugaten ve'stülâhen*, Dâru'l-fikr, Dımaşk, 1402/1982. (*el-Kâmûsu'l-fikhî*)
- Ebû Dâvûd**, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sunenu Ebi Dâvûd (es-Sunen)*, I-V, Çağrı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1413/1992. (Ebû Dâvûd).
- Ebû Yûsuf**, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798), *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ (el-Üm ile)*, I-XV, Dâru Kuteybe, Beyrût 1416/1996.
- Ebû Zehre**, Muhammed, *Usûlu'l-fikh*, Dâru't-Tebliğ, İstanbul ts.
- Elmalılı**, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Eser Neşriyat, İstanbul 1979. (*Hak Dini*)
- Erdoğan**, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.
- Erkal**, Mehmet, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 42-45, TDV Yayınları İstanbul 1993.
- Feyyûmî**, Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö. 770/1368-9), *el-Misbâhu'l-münir fî ğarîbiş- Şerhi'l-kebir li'r-Râfi'i*, I-II, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrût ts. (*el-Misbâhu'l-munir*)
- Fîrûzâbâdî**, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Muessesetu'r-risâle, Beyrût 1406/1986.  
-, *el-Okyânûsü'l-basit fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* (trc. Mütercim Âsım Efendi), Matbaay-i Osmanîyye, İstanbul 1305.
- Gamrâvî**, Muhammed ez-Zührî, *es-Sirâcu'l-vehhâc şerhun 'alâ metni'l-Minhâc*, İstanbul ts. (*es-Sirâcu'l-vehhâc*).
- Genç**, Mustafa, *İslâm Hukukunda Evlendirme Velâyeti* (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2002.  
-, "İslâm Hukukunda Âilenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 30 (Kasım 2018), 272-294, <http://dx.doi.org/10.16990/SOBIDER.4604>  
-, "İslâm Hukukunda Akrabalık Sebebi ile Evlendirme Velâyeti Hakkı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 33 (Nisan 2019), 391-422.
- Haraşî**, Ebû Abdillâh Muhammed el-Haraşî (Hırşî) (ö. 1101/1690), *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasari Halil (el-Haraşî 'alâ muhtasari Sidi Halil)*, I-VIII, Dâru Sâdir, Beyrût ts. (*eş-Şerhu'l-kebir*)
- Hasaneyn**, Abdünnâim Muhammed, *Kâmûsu'l-Fârisiyye Fârisî-'Arabî*, Dâru'l-kutubi'l-benânîr, Beyrût 1402/1982.
- Haskefî**, 'Alâüddîn Muhammed el-Haskefî (ö. 1088/1677), *ed-Durru'l-muhtâr (İbn Âbidîn'in "Reddu'l-muhtâr"ı ile)*, I-VIII, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

**Heyet**, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Dersââdet*, İstanbul 1314. (*Mecelle*)

**İbn Âbidîn**, Muhammed 'Alâuddîn (ö.1252/1836), *Hâşiyetu Reddî'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-muhtâr*, I-VI; *Hâşiyetu Kurreti 'uyûni'l-ahyâr tekmiletu Reddî'l-muhtâr*, VII-VIII, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984. (*Reddu'l-muhtâr*).

**İbn Cüzey**, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî (ö. 741/1340), *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, Dâru'l-fikr, baskı yeri ve tarihi yok.

**İbn Düreyd**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheretü'l-luğa*, Dâru Sâdır ( Ofset baskı ), Beyrût ts.

**İbn Hacer el-Heytemî**, Ebu'l- 'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî (ö. 974/1567), *Fethu'l-cevâd bi-şerhi'l-İrşâd*, I-II, Şirketu mektebe ve matbaatu Mustafa..., 2. Baskı, Kâhire 1391/1971. (*Fethu'l-cevâd*).

**İbn Kudâme**, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, (ö. 682/1283), *eş-Şerhu'l-kebir (el-Muğni ile birlikte)*, I-XVI, thk. Hey'et, Dâru'l-hadis, Kâhire 1416/1996.

**İbn Kudâme**, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğni*, I-XVI, thk. Hey'et, Dâru'l-hadis, Kâhire 1416/1996.

**İbn Mâce**, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî (ö. 273/887), *Sünenu İbn Mâce (es-Sunen)*, I-II, Çağrı Yayınları, 2.baskı, İstanbul 1413/1992. (İbn Mâce)

**İbn Manzûr**, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem (ö. 771/1369), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrût ts.

**İbn Nüceym**, Zeynüddîn b. İbrahim (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, I-VII; *Tekmiletu'l-Bahri'r-râik*, VIII, Matba'atu'l-'ilmiyye, Kâhire 1333. (*el-Bahru'r-râik*)

**İbn Rüşd**, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b Ahmed b Rüşd el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*, I-II, Dâru'l-ma'rife, Beyrût 1406/1986. (*Bidâyetu'l-muctehid*)

**İbn Teymiyye**, Mecdüddîn Ebu'l-Berekât (ö. 652/1254), *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, I-II, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Mısır 1369/1950. (*el-Muharrer*)

**İbn Teymiyye**, Takiyyüddîn, Ahmed b. 'Abdilhalîm (ö. 728/1328), *Mecmû'u fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye* (Cem' ve tertip: 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım el-'Âsımî en-Necdî), I-XXXVII, Matba'atu'l-hukûme, Mekke 1381-1386 (*Mecmû'u fetâvâ*).

**İbnü'l-Humâm**, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid es-Sivâsi el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadir li'l- 'acizi'l-fakir*, I-VI; *Netâ'icu'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*, VIII-IX, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l- 'Arabî, Beyrût ts. (*Fethu'l-kadir*)

**İlîş**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1299/1881), *Takrîrât* (Desûkî'nin *Hâşiyesi* ile), I-IV, Daru'l-fikr, Beyrût ts.

**Kahveci**, Nuri, *İslâm Âile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.

**Kal'acı**, Muhammed Revâs - **Kuneybî**, Hâmid Sâdık. *Mu 'cemu lugati'l-fukahâ Arabî - İngilîzî*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1405/1985.

**Karâfi**, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi (ö. 684/1285), *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Hâlep 1387/1963. (*el-İhkâm*).



- Karaman**, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü (İslâm Hukukunun kaynakları, metodu ve felsefesi)*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1982.
- , *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, I-III, (I-II, İrfan Yayınevi, İstanbul 1982; III, Nesil Yayınları, İstanbul 1987.) (*İslâm Hukuku*)
- Kâsânî**, 'Alâüddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâ'î u's-şanâ'î fi tertibiş-şerâ'î*, I-VII, Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrût 1406/1986. (*Bedâ'î*)
- Köse**, Saffet, *Genetiği ile Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakfı, 4. Baskı, Yayınları, Konya 2015
- Kurtubî**, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993. (*el-Câmi'*)
- Mâlik b. Enes**, Ebû 'Abdillâh (İmam) Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), *el-Muvattâ'*, I-II, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbakî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992. (*Muvattâ'*)
- Mehmed Zihni**, Mehmed Zihni Efendi (ö. 1332/1914), *Ni'met-i İslâm*, İstanbul 1398.
- Merdâvî**, 'Alâüddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b. Süleymân el-Merdâvî (ö. 885/1480), *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, I-XII, Dâru İhyâ'it-turâsî'l- 'Arabî, Beyrût 1376/1957. (*el-insâf*).
- Mergînânî**, Burhânüddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî*, I-IV, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts. (*el-Hidâye*).
- Mevsilî**, 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980. (*el-İhtiyâr*).
- Molla Hüsrev**, Muhammed b. Ferâmûz (ö. 885/1480), *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-ahkâm*, I-II, İstanbul 1978. (*Dürerü'l-hükkâm*)
- Muallim Nâcî** (ö.1311/1893), *Lügat-i Nâcî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.
- Müslim**, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim (el-Câmi' u's-sahîh)*, I-III, thk. Muhamed Fuâd 'Abdülbakî, Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1413/1992. (*Müslim*).
- Nesâî**, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî (ö. 303/915), *Sunenu Nesâî*, I-VIII, Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1413/1992. (*Nesâî*).
- Nesefî**, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (ö. 537/1142), *Ṭilbetü't-talebe (Ṭalibetü't-talebe) fi'l-iştîlâhâti'l-fıkhîyye*. Bağdat: Matbaatu Âmire, 1311h.
- Nevevî**, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, I-XVIII, Beyrût 1392/1972. (*Şerhu Müslim*)
- , *Minhâcu't-tâlibîn*, I-IV, (*Muğni'l-muhtâc* ile), Kâhire 1377/1958.
- , *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaqîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş, I-XII, el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut, 1412/1991. (*Ravzatü't-tâlibîn*)
- Semerkandî**, 'Alâüddîn Muhammed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ*, I-III, Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1984.
- Serahsî**, Şemsuleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-ma'rife, Beyrût 1414/1993. (*el-Mebsût*).

- Şa'bân**, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-fikh)* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.
- Şâfi'î**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î (ö. 204/820), *el-Üm*, I-XV, Dâru Kuteybe, Beyrût 1416/1996.
- Şener**, Abdulkadir, "Âbık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I, 306-307, TDV Yayınları, İstanbul 1988.
- Şeyhizâde**, Abdurrahman (Dâmâd Efendi) (ö. 1078/1667), *Mecma' u'l-enhur fi şerhi Multekâ'l-ebhur*, I-II, Dâru ihayâi't-turâsi'l 'Arabî, Beyrût ts. (*Mecma' u'l-enhûr*)
- Şirbinî**, Muhammed el-Hatîb eş-Şirbinî (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, Dâru'l-fikr, Kâhire 1377/1958. (*Muğni'l-muhtâc*)
- Şirâzî**, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî (ö. 476/1083), *el-Muhezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*, I-III, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût 1995. (*el-Muhezzeb*)
- Tehânevî**, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî (ö. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*, I-II, Dâru Kahraman, İstanbul 1404/1984. (Kalkuta 1862'den ofset). (*Keşşâf*)
- Timurtâşi**, Şemsüddin Muhammed et-Timurtâşi (ö. 1004/1595), *Tenvirü'l-ebşâr ve câmi' u'l-bihâr (Reddu'l-muhtâr ile)*, I-VIII, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892), *Sunennu't-Tirmizî* (el-Câmi'u's-sahih), I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1413/1992. (Tirmizî)
- Yaman**, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, Post... Matbaacılık..., Konya 1998.
- Zebidî**, Muhammed Murtazâ ez-Zebidî (ö. 1205/1290), *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*, I-X, Kâhire 1306 (*Tâcu'l-arûs*).

## II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ TAADDÜD-İ ZEVCÂT TARTIŞMALARININ USÛLÎ ZEMİNİ CEVAZ MESELESİ: MANSÛRİZÂDE SAİD VE İZMİRLİ İSMAİL HAKKI POLEMİĞİ\*

Abdullah KÜSKÜ\*\*

**Özet:** II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı aydınlarının fikri mesailerinin pek yoğun olduğu bir dönemdir. Bu dönemde sivil olduğu kadar siyasi ve resmi ilmi çalışmalar da görülmektedir. Fıkıh ilmine dair sivil ulema arasında muhtelif konularda tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmaların en yoğun olduğu konulardan biri kadın mevzusudur. Kadın ve aile konularını içeren 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi dönemin kadına yönelik tartışmalarının bir özetini sunmaktadır. Bu resmi kararname öncesinde hararetli ilmi tartışmalar yaşanmıştır. Biz bu makalede bu döneme ait iki ilim adamının erkeğin çok eşlilik yapabilmesi hakkına dair tartıştıkları konuyu ele aldık. Bu tartışmanın taraflarından biri Mansûrizâde Said Bey diğeri İzmirli İsmail Hakkı Bey'dir. Mansûrizâde Said Bey poligaminin caiz bir uygulama olduğu, cevazın şer'î bir hüküm olmadığı ve dolayısıyla dönemin ulû'l-emri tarafından yasaklanmasının mümkün olduğu hatta yasaklaması gerektiğine dair görüşlerini ilmi camiaya sunmuştur. Bu görüşleri muhtelif kişiler tarafından eleştirilmiş olmakla birlikte görülen odur ki İzmirli İsmail Hakkı bu eleştirilere usûl bakımından en zengin katkıyı sunan kişi olmuştur. O çok eşliliğin caiz bir uygulama olarak şer'î bir hüküm olduğunu, böyle bir hükmü ulû'l-emrin değiştirmeye mutlak bir yetkisinin olmadığını söylemektedir. Ona göre çok eşliliğin yasaklanması için ne şer'î ne de aklî bir delil bulunmaktadır. Buna rağmen hukuki yollarla böyle bir yasağın konması keyfi bir uygulama sayılacak şer'e muhalif görülecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Teaddüd-i zevcât, cevaz, Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Mansûrizâde, İzmirli İsmail Hakkı

النقاشات الدائرة حول مسألة تعدد الزوجات من المنحى والناحية الأصولية في العصر الثاني للملكية الدستورية العثمانية: النقاشات الجدلية الدائرة بين سعيد منصورى زادة واسماعيل حقى الإزميرى أنموذجاً.

ملخص: يتسم العصر الثاني للملكية الدستورية العثمانية بأنه كان عصراً كثيفاً وملتبئاً بالمسائل الفكرية. وقد كان هذا العصر عصراً ملتبئاً بالمسائل المدنية والعلمية بالإضافة إلى أنه كان كذلك ملتبئاً بالمسائل السياسية كما يرى. وقد دارت بين العلماء حول علم الفقه في ذلك العصر خلافات ونقاشات متعلقة بمسائل مختلفة ومتعددة. كما أن من أكثر المسائل التي دار حولها النقاش هي مسألة المرأة: إن قانون الأحوال الشخصية الصادر سنة ١٩١٧ المحتوي على مسائل المرأة والعائلة يقدم لنا موزجاً عن النقاشات الدائرة حول المرأة في ذلك العصر. وقبل صدور هذا المرسوم الرسمي حصلت مناقشات شديدة بين العلماء حوله. ونحن في هذا المقالة قد أخذنا على عاتقنا أن نذكر النقاشات الدائرة بين عالمن من ذلك العصر حول مسألة تعدد الزوجات. والطرف الأول من ذلك النقاش كان الأستاذ سعيد بك منصورى زاده وأما الطرف الآخر فكان الأستاذ إسماعيل حقى الإزميرى. أما الأستاذ سعيد بك منصورى زاده فكان يرى أن فكرة تعدد الزوجات هو حكم جائز والحكم الجائز هو ليس حكماً شرعياً وبناء على هذا فإن منع أولي الأمر لهذا التطبيق هو أمر ممكن، بل إنه قد أعلن آراءه المتعلقة بضرورة منع هذا الحكم في البيئة العلمية. وبالإضافة إلى آراء الأشخاص المختلفة الناقدة لرأى منصورى زادة، فإن الأستاذ إسماعيل الإزميرى يعتبر من أكثر وأغنى من قدم آراء وأدلة ناقدة مرتبطة بهذا الموضوع من الناحية الأصولية. ويرى الأستاذ الإزميرى أن تعدد الزوجات الجائز هو حكم شرعي، وليس لأولي الأمر السلطة المطلقة في تغيير ذلك الحكم. وبحسب رأيه فإن حكم منع تطبيق تعدد الزوجات لا يملك أدلة شرعية ولا عقلية مساندة له. وبالرغم من هذا فإن التشريع بتحريم تعدد الزوجات بالطريق القانوني سيعتبر إجراءً كيفياً مخالفاً للشرعية.

الكلمات المفتاحية: تعدد الزوجات، الجواز، قانون الأحوال الشخصية الصادر سنة ١٩١٧، سعيد بك منصورى زاده، إسماعيل حقى الإزميرى

\* Bu makale *Hukûk-ı Aile Kararnamesi Etrafında Oluşan Polemikler: Mansûrizade ve İzmirli Örneği* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) isimli yüksek lisans tezime esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, [abdullahkuskü87@gmail.com](mailto:abdullahkuskü87@gmail.com)

## GİRİŞ

Osmanlı'da hukuk çalışmaları Tanzimat sonrası en yoğun dönemini yaşamıştır. Aydınlar arasında hukuksal değişimde hedef birliği tutturulamamış, şer'î hukukun tedâvülde kalması, kanunlaştırma metoduyla yenilenmesi yahut Batı hukukuyla değişimi görüşleri merkeze alınarak devlet otoritesi olarak Adliye Nazırlığı bazen de Şeyhülislâmlık teşkilatı kanunnâme ve kararnâmeler yayınlamıştır. 1840 yılı sonrasında ceza, arazi, ticaret, usûl-i muhâkeme gibi konuların tamamıyla alakalı kanunnâmeler hazırlanmış ve yürürlüğe girmiştir. Özellikle kara ve deniz ticaretleriyle ilgili kanun çalışmalarının diğerlerine nispetle daha fazla yer teşkil ettiği bir gerçektir. Ancak 1917'ye kadar aile hukukuna dair ne kanunnâme ne de kararnâme yayımlanabilmiştir Medeni hukukun önemli alanlarını kanunlaştırmış olmasına rağmen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye bile aile hukukunu ele almamıştır. Dolayısıyla Tanzimat ile başlayan kanunlaştırma çalışmalarında aile hukuku, değişiklik ve yeni kanunlaştırma türü düzenlemelerle üzerinde çalışılmayan bir alan olarak kalmıştı.

Aile hukukunun kanunlaştırılmasının gündeme gelmesi için ise II. Meşrutiyet'in ilan edilmesi beklenenecekti.<sup>1</sup> II. Meşrutiyetle aile hukukunda bir düzenlemeye gidilmesinin bir ihtiyaç olduğu dönemin neşriyatlarında gündeme getirildi. Ve bu ihtiyaç dönemin hukukçuları tarafından dillendirildiğinde Mansûrîzâde de bu hukukçular arasındaydı.<sup>2</sup> Meşrûti sistemde iktidar gücünü elinde tutan İttihat ve Terakki bu alanda bazı reformlar gerçekleştirmek niyetindeydi. Aydınlardan bir kısmı adı geçen partinin hedeflerine muvafık yazılar kaleme alıyor, günbegün bu tür bir çalışma için zaman ve ortam hazırlanmaya çalışılıyordu. Nitekim 20 Eylül 1913'te toplanan kongrede okunan, İttihat ve Terakki'nin hukuk alanındaki amaçlarını ifade eden rapordaki şu ifadeler konuyu biraz daha netleştirmektedir:

Terakkiyât-ı medeniye itibariyle Garbe temessül mecburiyetinde bulunan Müslümanları inhitattan kurtarmak için İslâmiyeti esâsat itibariyle asr-ı saadete, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra ircâ ve tevfiik etmek zarureti vardır. Hikmet-i İslâmiyenin iki rûkn-ü esâsisi olan fıkıh ve kelâmın sünneti seniyye ve maslahat-ı içtimâiyyeye muvâfık surette tasfiye ve tevsî'i hem sınıf-ı münevverenin tedeyyününe hem sınıfı mütedeyyinenin tenevvürüne bâis olacaktır.<sup>3</sup>

Raporda hukûkî alanda tasfiyede bulunulacağı ifade edilmiş, ancak fıkıhtaki hangi alanların ve hangi meselelerin tasfiyesinin gerçekleşeceği belirtilmemiştir.

- 1 Celal, "Kadınlarımız" isimli eserinde Aile hukukuna dair kanunlaştırmayı değilse de hukuki bazı değişiklikleri gündeme getirmiştir. Ancak onun bu düşünceleri II. Meşrutiyet dönemiyle yaygınlık bulmuştur.
- 2 Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 159; İhtiyacı dile getiren diğer hukukçulardan bazıları Ahmed Şuayb, İbrahim Hakki, Ahmed Cevad ve Selahattin Asım'dır. s. 159.
- 3 Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, II, 375.

Genişletilmesi ve zamanın şartlarına muvafık bir surette şekillendirilmesi niyetleri hukukta ciddi değişimlerin sinyalinin vermişti. Bayur, yukarıdaki raporda İttihatçıların aslında şunları demiş olduklarını ifade eder:

Siyasal ve sosyal yaşayışımızda din ve devlet işlerini birbirinden ayırmaya kadar gidemeyiz, yani devleti laikleştiremeyiz, ancak fıkıh ve kelam'ı ve tabiatıyla bilhassa birincisini Padişah-Halife'nin yani hükümetin beğendiği ve takdimimize göre zamanın gerektirdiği yola sokabilmek için saflaştıracak ve genişleteceğiz, daha doğrusu bunu yaptığımızı söyleyerek sözü geçen bilgileri istediğimiz biçime sokacağız.<sup>4</sup>

Bayur'un bu ifadeleri, genel olarak hukuk alanına özel olarak da aile hukukuna dair yapılacak çalışmalar için İttihatçıların uygun bir zemin hazırlığı içerisinde oldukları şeklindeki görüşü doğrulamaktadır. Zaten II. Meşrutiyetle birlikte hükümete gelen İttihat ve Terakki cemiyetinin bu niyetlerini ilan ettiği dönemde en etkili iki dergi vardı. Bunlar, *Sebilü'r-reşâd* ve *İslâm Mecmûası*ydı. Görüşleri itibariyle iki farklı gurupta mütalaa edilmesi mümkün olan dönemin aydın ve uleması yazılarını bu iki dergide yayınlamaktaydı. Şerefeddin Yaltkaya, Mustafa Şeref, Ziya Gökalp, Seyyid Bey, Seyyid Haşim, Veliyyüddin ve Mansûrîzâde Said Bey gibi aydınlar *İslâm Mecmûası*'nda İttihat ve Terakki'nin deklare ettiği hedeflere uygun yazılar kaleme alma ve daire-i şeriatın alanını genişletme<sup>5</sup> niyetlerindeydiler. Bir yandan Gökalp'in yazılarıyla gündeme getirdiği örfün nas üzerindeki tesiri, zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi diğer yandan Mansûrîzâde'nin caiz alanda ulû'l-emrin tasarruf yetkisi iddiaları bu çabalara matuf yazılar olarak kaleme alınmıştı. Gökalp'in çalışmalarını, "*Fıkıh geliştirmenin ve İslâm hukukunu hiçbir kayda tabi olmadan zamanın gereklerine uydurmanın şer'an caiz olduğu yolunda propaganda*", Mansûrîzâde'nin makalelerini de "*Kur'an'da açık ve kesin surette emr veya menedilmemiş her şeyin padişahın iradesine tabi olduğu propaganda*" başlıkları altında incelemek pek doğrudur.<sup>6</sup> Kimi zaman haklarında hükmü belirtilmemiş nasların ulû'l-emre verilen iktidar gücüyle çözümünü talebi, kimi zaman da bazı nasların örfün tesiriyle oluştuğu ihtimali üzerinden yine aynı güç tarafından değiştirilebilmesi gerektiğine dair talepler gündeme gelmekteydi. Bütün bunlar, II. Meşrutiyet döneminde kanun koyucunun kim olduğu, şeriatın kapsamı ve aile hukukunun hukuktaki genel tartışma alanları olduğunu göstermektedir.

4 Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, II, 375.

5 Yahut "daraltma" da denilebilir. Çünkü örneğin, Mansûrîzâde'nin caizin şer'î bir hüküm olmadığı ile ilgili yazılarındaki çabası şeriatın dairesini daraltmaya, mübah alanını ise genişletmeye yöneliktir. Bk. Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", *İ.M.*, sy. 10, s. 296.

6 Bu iki başlık Yusuf Hikmet Bayur'a aittir. Bk. *Türk İnkılabı Tarihi*, 2/387, 391.

## I. TAADDÜD-İ ZEVCÂT TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNE BİR BAKIŞ:

II. Meşrutiyet dönemi, yukarıda resmetmeye çalıştığımız gibi Osmanlı hukukunun kaynağını teşkil eden fıkıhın diğer alanlarında olduğu gibi aile hukuku alanında da değişikliklerin teklif edildiği bir dönemdir. Bu dönem Tanzimat reformlarının akabinde ortaya çıkan neşriyat ve fikir özgürlüğünün son haddinde kullanıldığı birçok farklı yaklaşıma sahne olmuştur. Fıkıh-siyaset ilişkisi, sosyal hayatın tanzimi, insan hakları, miras, vakıf hukuku ve idâri sistemin keyfiyetine dair Ziya Gökalp, Ali Suavi, Halim Sabit, Şerafettin, Sadrettin, İzmirli İsmail Hakkı, Mustafa Sabri gibi düşünürlerden bir kısmı yenilikçi fikirlerini bu ortamda sunarken bir kısmı da geleneksel yapının korunması gerektiği, özellikle fıkıh alanında teklif edilen yeniliklerin isabetsiz, yetersiz ve başarısız olduğunu ifade etmekteydiler. Her iki gurupta aydınlar, ilmiye ve bürokratlardan değişik isimler bulunmaktaydı.

Yukarıda sözü edilen değişim yanlıları arasından Mansûrîzâde İslâm hukukunun bazı prensiplerinde yenilik ve değişiklik yapılmasını savunmaktaydı. Mansûrîzâde'nin İslâm hukukuna dair bu yenilik tekliflerinden biri de çok eşlilik uygulamasının yürürlükten kaldırılması idi. O, Batıların Orta çağ vahşeti olarak gördükleri poligamiyi İslâm'a nispet ettiklerini, İslâm'ın ve Müslümanların adlarının kirletildiğini düşünmekteydi. Bu sebeple Müslümanların bu uygulamadan derhal kurtulması gerektiği görüşünü savunmaktaydı. Ona göre çok evlilik İslâm'ın bir emri değil İslâm'ın cevaz verdiği bir uygulamaydı. Cevaz da şer'î bir hüküm olmadığı için pekâlâ ulü'l-emrin tasarruf sahasına girmektedir. Ulü'l-emr ise Müslümanların maslahatını nazarı dikkate alarak bu uygulamayı yasaklayabilirdi.<sup>7</sup>

Mansûrîzâde bu düşünceleriyle dönemin aile hukukuna dair en hararetli fikhî tartışmalarından birine girmiş bulunmaktaydı. Mansûrîzâde'yi akranlarından ve diğer aydınlardan ayıran ve bizim için onu önemli kılan özelliği meseleye salt fıkıh terminolojisini kullanarak yaklaşmış olmasıdır.<sup>8</sup> Tartışılan konu çok eşliliğin İslâm'da olup olmadığı eğer varsa bu çağda yasaklanıp yasaklanmayacağıydı. Taaddüd-i zevcâtın meşru ve makul olması bakımından caiz ve helal olması görüşünde olanlar olduğu gibi çağa uygun bir uygulama olmaması ve kadın haklarına

7 Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir", s. 233-234.

8 Biz makalemizde meselenin usûlî boyutunu inceleyeceğiz. Mansûrîzâde Said Bey'in furû meselelerine dair görüşleri için bk. Mansûrîzâde, "Şer'at ve Kânun", s. 237-248. (Türkiyede Mansûrîzâde ile ilgili olarak yayınlanan ilk makale); Kahraman, "Mansûrîzâde Mehmet Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", s. 223-262; Yılmaz, *Mansûrîzâde Said ve Fikhî Görüşleri*; a.mlf, "Fer'i Meseleler Çerçevesinde Mansûrîzâde Said Bey'in Fıkıh Anlayışı" s. 498-521.

menfi bir yaklaşımı barındırması bakımından yasaklanmasını isteyenler de vardı. Birinci guruptakiler akli ve nakli deliller sunmaktaydılar. İkinci guruptakiler ise çağa uygun davranmak, yükselen Avrupa'nın hukukuna uyumlu bir şekilde kadının modern bir yaşam sürmesine imkân sağlamak amacıyla çok eşliliğin yasaklanmasını teklif etmekteydiler. Bu guruptakiler ayrıca Kur'an'ın çok eşliliğe imkân tanıyan Nisa suresinin üçüncü ayeti<sup>9</sup> ile yüz yirmi dokuzuncu<sup>10</sup> ayetlerinde konu edilen adaletin yerine gelmesinin zor ve imkânsız olduğunu da bir delil sadetine gündeme getirmektedirler.

Bu tartışmalarda İslâm'ın çok eşlilik konusunda bir hükmünün olmadığı, konuyla ilgili ayetin cevaz içerdiğini, cevâzın da şer'î bir hüküm olmadığını, ulû'l-emrin cevazda tasarrufu olması sebebiyle de şer'an caiz olan bu uygulamaya yasak getirebileceği görüşleriyle Mansûrîzâde tartışmayı metodolojik boyutlarıyla ele almıştır. Bu yaklaşımıyla Mansûrîzâde İslâmcılar kanadından çok eşliliğin yasaklanmasının dinen bir mahzuru bulunmadığını ifade etmiş olmaktadır.<sup>11</sup> Mansûrîzâde'nin bu görüşlerinde siyasi bir fırkaya ve modernizasyon çalışmaları içerisinde olan bir hükümete destek olma çabası gizli değildir. Çünkü o, dönemin hükümeti olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir mebusu ve aktif üyesidir. Nitekim onun bu görüşleri 1917 yılında yürürlüğe giren Hukûk-ı Aile Kararnamesinde tamamiyle değilse de kısmi olarak uygulanmıştır.<sup>12</sup>

Aynı dönemde Batıcıların sözcüsü Celal Nuri<sup>13</sup> de yazılarında aile hukukunda köklü değişiklikler teklif etmekteydi. Yine Türkçülerin hukuk sözcüsü sayılan Gökalp 1917'de İttihat ve Terakki partisine aile hukukunda köklü ıslahat yapılmasını

9 “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cârîye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır”, Kur'an-ı Kerim, Nisa 4/3.

10 “Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, engin rahmet sahibidir.”, Kur'an-ı Kerim, Nisa 4/129.

11 Mansûrîzâde'nin Türkçü-İslâmcılar kanadından olduğu bilinmektedir. Ancak biz makalemizde Türkçülük yanını vurgulamadan onu bir İslâmcı olarak ele alacağız.

12 Bk. Aydın, “Hukûk-ı Aile Kararnamesi”, *DİA*, XVIII, 314-318.

13 Celal Nuri, 1882 ila 1936 yılları arasında yaşamış, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde gazetecilik yapmış Batıcıların hukukçusu sayılan avukat, ilim ve siyaset adamıdır. Bk. Duymaz, Recep “Celal Nuri İleri”, *DİA*, VII, 242-245; Celal Nuri, “Kadınlarımız” kitabında, insanlığın ilerlemesi, maişetin daralması, çok eşliliğin bulunduğu ailelerdeki devamlı kavga ortamı, çocukların yeteri kadar terbiye edilememesi, kadınlar arasındaki kıskançlık, batının Müslümanları çok eşlilik sebebiyle barbar görmesi vb. sebeplerle çok eşliliğin yasaklanmasını teklif eder. Hatta yaptığı içtihadı göre Kur'an yerine getirilmesi mümkün olmayan bir adalet şartına bağladığı için çok eşliliği değil tek eşliliği emreder. Ve kendi ifadesiyle “kemal-i katiyyetle İslamiyet taaddüd-i zevcâta mânidir”, der. Celal, *Kadınlarımız*, s. 139-148.

teklif ettiği bir muhtıra sunmuştu.<sup>14</sup> Sanki aile hukuku tartışmalarının bir sonuca bağlanması ortamı oluşmuş, artık bir kanunnâme hazırlama aşamasına gelinmişti. 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile aile hukukunda yapılan reformun ne olduğunu ise şu iki hususu inceleyerek tespit etmemiz mümkündür: kararnâme hazırlanmazdan evvel tartışmaların odak noktası nedir ve hazırlanan kararnâmede daha evvel uygulanmakta olan Osmanlı hukukuna aykırı hükümler nelerdir?

II. Meşrutiyet dönemine dair yapılan okumalarda görülür ki, hikmet-i hukuk, hukukun kaynakları, hukuk yapıcıları ve içtimâ-i usûl, hukuk tartışmalarında en fazla konuşulan konulardır. Bunlar hukukun normu üzerinde değil de form, biçim ve usûlü üzerinde yapılan tartışmalardır. Bu dönemde tartışılan hukukun normatif meseleleri elbette vardır. Ve bu tür tartışmaların başında ise kadın konusu yer almaktadır.<sup>15</sup> Bu dönemde kadın geleneksel özelliklerini hukuki statüsü ve sosyal hayattaki değişiklikler üzerinden yitirmek üzeredir. Bireysel ve toplumsal konumu itibarıyla de farklı düzeyleri yaşayan bir role bürünmektedir. Türk aile hukukundaki değişimi ve Türk kadınının toplumdaki değişen konumunu Fındıkoğlu şöyle dile getirmektedir: “1908-1914 arasında ve sonraları Türkiye’deki Türk kadınılığı derin bir değişme geçiriyor. Çözülen eski aile hukuk ve ahlakı o zamanın okumuşlarını bu mühim içtimai mesele üzerinde düşünmeğe zorlamaktadır.”<sup>16</sup> I. Dünya Savaşı’na denk gelen bu dönem de savaşta kocalarını kaybetmiş kadınlar ve hukuksal problemleri hukuk tartışmaların odak noktası olmuştur. Kadınların yalnız seyahat etmeleri, iş dünyasına atılmaları, tesettürleri, mirastaki hakları, siyasi hakları ve çok eşlilikleri gündeme gelen konulardan bazılarıdır. Ancak tartışmalar sonrasında ortaya çıkarılan kararnâmede dönemin mer’î hukukundan farklılık arz eden en önemli maddesi çok eşlilikle ilgili maddedir.

Aile hukukuna dair Tanzimat’tan Hukuk-ı Aile Kararnamesinin ilanına kadar Osmanlı’da birçok Padişah fermanı, Sicill-i Nüfus Nizamnamesi, Şurâ-yı Devlet Kararı ve iradeler bulunmaktadır. Ancak bu düzenlemelerin hiçbirinde poligami/çok eşlilik gündeme getirilmemektedir.<sup>17</sup> Dönemin şartlarının elverişsizliği ya da

14 Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 166-168, 169.

15 Mehmet Akif, Ferid Vecdî’nin *Müslüman Kadını* kitabının çevirisine yazdığı önsözde kadınlık sorununun Avrupalıları taklit etmek hevesiyle Müslümanlar arasında yayıldığını söylemektedir. Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 447; Son dönem Osmanlı aydınlarının kadın konusundaki tartışmaları için *Osmanlı’dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları* isimli eserin, Mehmet Erdoğan tarafından hazırlanan altıncı bölümüne (s. 339-377) bakılabilir.

16 Fındıkoğlu, *İçtimaiyat*, s. 207.

17 Tanzimat sonrası çıkarılan aile hukukuna dair gelişmeler, Gayretli, *Tanzimat Sonrasında Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 227-229 ve Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/13, s. 26; *Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, Küçüktiryaki, s. 179-181” üzerinden incelenebilir.



henüz Batıcı aydınların gün yüzüne çıkmamış olması bunda etkili olmuş olabilir.<sup>18</sup> Ancak 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile poligami ilk defa devlet nezdinde ve yargı düzeyinde problem olarak dile getirilmekteydi. Bunun bir toplumsal problem olduğu ortadadır. Batı toplumlarında sosyal bilimlerle çözülen bu tür meseleler Müslüman toplumlarda fıkıhla çözülmekteydi.<sup>19</sup> Bu sebeple poligami fikhın bir konusu olarak tartışılmış ve yayımlanan Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin bir mevzusu olmuştu.

1908 devrimi sonrasında çok eşlilik konusunu ele alan Batıcı yazarların ilklerinden biri Abdullah Cevdet<sup>20</sup> iken İslâmcılar arasında ancak yine Batıcılar lehinde bu konuyu kaleme alan kişi ise görüşlerini inceleyeceğimiz Mansûrîzâde Said Bey'dir. Mansûrîzâde'nin çok eşlilikle ilgili yazıları, sonraları “*Türk hukuk tarihinde şeriatın sonunun başı*” ve “*yeni bir dönem açacak kadar önemli*” olarak nitelendirilmiştir.<sup>21</sup> Dönemin etkin kalemlerinden biri olan Celal Nuri ise *Kadınlarımız* kitabında insanlığın ilerlemesi, maişetin daralması, çok eşliliğin bulunduğu ailelerdeki devamlı kavga ortamı, çocukların yeteri kadar terbiye edilememesi, kadınlar arasındaki kıskançlık, batının Müslümanları çok eşlilik sebebiyle barbar görmesi vb. sebeplerle çok eşliliğin yasaklanmasını teklif eder. Hatta yaptığı içtihadı göre Kur'an, yerine getirilmesi mümkün olmayan bir adalet şartına bağladığı için, çok eşliliği değil tek eşliliği emreder. Ona göre “kemal-i katiyetle İslâmiyet taaddüd-i zevcâta mânidir”. Bu kadarıyla yetinmeyen Celal Nuri, İslâm alimlerine umumi bir çağrıda bulunarak şöyle der:

“Bu bapta havâcelerden bir sadây-ı tecdit beklerim. Onların mücedditliği bizce pek mültezimdir. İnsaf ile düşünsünler, esâsât-ı ahmediyeye mürâcaat etsinler ve onlar bu hale karşı kıyam cüretinde bulunsunlar. Tecdit o taraftan gelirse hayırlı olur. Gelmezse vâkıa yine tecdit ve inkılap mukadderdir. Fakat tefrika iyi bir şey değildir. İslâm'ı zayıf düşürür.”<sup>22</sup>

18 Bu da bize çok eşliliğin gündeme getirilmesi ve yasaklanması taleplerinde temel etkenin Batı tarzı yaşam isteği ve Batı taklitçiliğinin olduğunu varsaymamıza imkân tanımaktadır.

19 Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, s. 11.

20 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 444.

21 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 448. Berkes'in bu iki nitelemesini doğru kabul etmekle birlikte, Mansûrîzâde'nin açıklamalarına “karşılık verecek güçte, ulemadan tek kişi ortaya çıkmamıştır. (s. 449)” şeklindeki ifadelerinin ise hakikati yansıtmadığını söylemek durumundayız. Çünkü Babanzâde'nin Mansûrîzâde'nin bu görüşlerini eleştirdiği makalelerini, İzmirli'nin birçok cevâbi makalesini, bu makalelerdeki iknâi delilleri ayrıca Mansûrîzâde'ye yönelttiği soruları barındıran makaleleriyle ortaya koyduğu cevabi yazıları görmezden gelmek ve Mansûrîzâde'nin görüşlerine “karşılık verilmiş güçte” saymamak ilmi ve gerçekçi bir tavır sayılamaz.

22 Celal, *Kadınlarımız*, s. 139-148.

Bu sözleri okumuş olması muhtemel olan Mansûrîzâde adeta Celal Nuri'nin İslâm alimlerine yaptığı çağrıya cevap verir ve isteklerini yerine getirir. Çünkü Celal Nuri'nin bu ifadeleri ile Mansûrîzâde'nin kaleme aldığı makaleler ve gündeme getirdiği sorunlar adeta birbirini tamamlar niteliktedir.<sup>23</sup> Dönemin fıkıh tartışmalarını dikkate alırsak elbette benzer fikirlere ve birbirlerini tamamlayan adımlar mahiyetindeki makalelere rastlamaktayız. Burada üzerinde durulması gereken bir husus da bu tekliflerin bireysel teklif olmaktan çıkıp organize bir gurubun teklifleri görünümünü vermesidir. Bu dönemin hukuk polemiklerini Tanzimat öncesi Osmanlı'daki hukuk tartışmalarından ayıran fark ise tartışmalarda devletin fıkha müdahale talebi ve tartışmaların devletin resmi kanun ve kararname girişimleriyle sonuçlanmasıdır.<sup>24</sup>

II. Meşrutiyet dönemi İslâm Hukuk tartışmalarında câlib-i dikkat mevzularından biri olarak taaddüd-i zevcâtın devlet tarafından resmi olarak yasaklanması fikrini ortaya atan ilk kişinin Mansûrîzâde'nin olmadığı görülmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla taaddüd-i zevcâtın resmi yollarla yasaklanması ya da kısıtlanması fikri ilk olarak Kasım Emin'e aittir.<sup>25</sup> O, *Tahrîrül-mer'e* isimli eserinde hâkimin, çok eşliliği, ümmetin maslahatına uygunluğu çerçevesinde şartlı ya da şartsız yasaklamasının mümkün olduğunu belirtir.<sup>26</sup> Kasım Emin, Celal Nuri ve Mansûrîzâde'nin fikirlerinin birbirlerinin devamı mahiyetinde olduğu söylenebilir.<sup>27</sup>

Taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasına dair "*Kadınlarımız*" nâm eserin sahibi konuyu, İslâmiyet'in taaddüd-i zevcâta mani olduğu, âlimlerin bu hükmü yanlış tefsir edip emr-i şer'iyi anlamadıkları, çok eşliliğin, insanlığın ilk dönemlerindeki eski asırlara ait bir uygulama olduğu, çok eşliliğin Müslümanlar arasında yasaklanmasının umumi bir menfaat haline geldiği, halife hazretlerinin bu uygulamayı yasaklayabileceği iddiaları üzerinden ele almaktadır.<sup>28</sup> Bu iddialar Mansûrîzâde'nin iddialarına çok fazla benzerlik göstermektedir.

23 Ancak biz Mansûrîzâde'nin makalelerinden herhangi birinde Celal Nuri'ye bir atıf göremedik.

24 Tanzimattan II. Meşrutiyet'e, II. Meşrutiyetten Cumhuriyet dönemi kanunlaştırma hareketlerine bakıldığında her dönem hararetli hukuk tartışmalarının yaşandığı görülmektedir. 1850 Ticaret kanunu, 1858 Ceza kanunu ve 1868 Türk Medeni Kanun'u ve sonrasındaki 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesinde olduğu gibi tüm kanunlaştırma hareketleri öncesinde bu tartışmalara rastlanmaktadır. Ve bu kanunların hepsi devletin resmi hukuk tedvini çalışmalarıdır.

25 Kasım Emin, 1863-1908 yılları arasında Mısır'da yaşayan, Babası Türk annesi Arap asıllı olan, kadın haklarını savunmakla tanınan ve Cemaleddin Afgani ile Abduh'la dostlukları olan İslâmcı yazardır. Bk., Neklâvî, Fethî, "Kasım Emin", *DİA*, XXIV, 541-542

26 Kasım, *Tahrîrül-mer'e*, s. 163-164.

27 Kasım Emin Mısır'da yazan bir İslâmcı yazarken, Celal Nuri yazılarını İstanbul'da kaleme alan ve adı Batıcı aydınlar arasında geçen bir yazardır. Mansûrîzâde ise önce İslâmcı sonra Türkçü-İslâmcı yazarlar arasındadır.

28 Celal, *Kadınlarımız*, s. 141-144.

Çok eşlilikle ilgili bu görüşleri savunan Celal Nûri'nin selefinin Kasım Emin olduğu düşünüldüğünde Mansûrîzâde'nin, görüşlerinde Celal Nuri ve Kasım Emin'den esinlendiği ihtimali güç kazanmış olmaktadır. Çünkü hem Kasım Emin, kadın hak ve özgürlüklerine, kadının eğitimi ve ailedeki konumuna ve taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasına değindiği eserini<sup>29</sup> hem de Celal Nuri "*Kadınlarımız*" isimli eserini<sup>30</sup> Mansûrîzâde'nin bu görüşlerini ilk defa savunduğu makalelerinden evvel kaleme almışlardır.<sup>31</sup>

Ancak Kasım Emin *Tahrîrû'l-mer'e* kitabında hâkimin, çok eşliliği ümmetin maslahatına uygunluğu çerçevesinde, şartlı ya da şartsız yasaklamasının mümkün olduğunu belirtir. Emin'in hâkimin hakkı olduğunu savunduğu bu görüş ile Mansûrîzâde'nin teklifi arasında bazı farklar vardır. Emin, bunu eşler arasında adaletsizliğin yaygınlaşması, çok eşlilikten dolayı ailelerde sıkıntılar doğması, şer'î görevlerin yerine getirilmemesi, aile fertleri arasında düşmanlığın ortaya çıkması ve tüm bunların toplumun geneline yaygınlaşacak derecede çoğalmasından durumuna bağlamıştır.<sup>32</sup> Mansûrîzâde'nin teklifinde ise Batının Müslümanları barbarlıkla ve Ortaçağ uygulamalarını sürdürmekle itham etmesi ve çağa uygunluk haricinde bir neden bulunmamaktadır.<sup>33</sup>

## II. TARTIŞMACILARIN HAL TERCÜMESİ

### i. Mansûrîzâde Said Bey'in (1864-1923) Hayatı ve Eserleri:

Mansûrîzâde Said Bey, oğlu Mecdut Bey'in ifadelerine göre 1864 yılında İzmirli bir aileye mensup olarak doğdu.<sup>34</sup> Kendisi şehrin ileri gelen ailelerinden olan Mısır veya Tunus kökenli Mansûrîzâdelere mensuptur. Annesi İzmir'in tanınmış ailelerinden Çelebizâde Elmas Zerâfet Hanım'dır. Babası İzmir Defter-i Hâkânî ve Meârif Müdürü Mehmed Emin Efendidir. İzmir Milli Kütüphanesinin kurulmasında hizmeti olan Mehmed Emin Efendi beldenin en tanınmış ulemasındandır.<sup>35</sup>

29 Kasım Emin'e ait "Tahrîrû'l-mer'e" eserinin yayımlanma yılı 1899'dur.

30 Celal Nuri'ye ait "Kadınlarımız" eserinin yayımlanma yılı Hicri 1331'dir.

31 Mansûrîzâde Said, bu görüşlerini ilk defa İslam Mecmâsı'nın sekizinci sayısında Hicri 1332'de yayımlamıştır.

32 Kasım, *Tahrîrû'l-mer'e*, s. 163-164.

33 Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir", s. 233-238.

34 Mansuroğlu, "Mansûrîzâde Said Bey", XXVII 6; Kahraman, "Daru'l-Fünûn Hocalarından Mansûrîzâde Mehmed Said ve Klasik Fıkıhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri", s. 405 vd.; Âyan ve mebûsan üyelerinin özgeçmişlerinin yer aldığı *Türk Parlamento Tarihi* eserinde ise Mansûrîzâde Mehmed Said Bey'in 1862 yılında İzmir'de doğduğu kaydedilmiştir. Güneş, *Türk Parlamento Tarihi*, 2/265.

35 Mansuroğlu, "Mansûrîzâde Said Bey", s. 6.

Ailenin en meşhurlarından biri olan babasının amcası Maarif ve Evkâf Nazırlıklarında bulunmuş Mustafa Nuri Paşa (1824-1890) ise İstanbul Bayezid Kütüphanesinin müessisi<sup>36</sup> ve Sultan Abdulaziz saltanatında (1862) mabeyin başkâtibidir. 1881'de Maarif Nâzırlığı ve 1885'te Evkaf Nâzırlığı yapan Mustafa Nuri Paşa<sup>37</sup> sonraları vezirlik yapmıştır. Mustafa Nuri Paşa'yı şöhrete ulaştıran eseri *Netâyicü'l-vukuat*'tır. Müellif paşanın bu eserinin en önemli yanı: "*vakanüvislerin izlediği kronolojik anlatımı terk ederek olayları sebepleriyle açıklamak yoluna başvurmuş ve hadiselerden çok kurumları açıklamaya çalışmış*"<sup>38</sup> olmasıdır.

Mansûrîzâde Said Bey'in dedesi ise İzmir doğumlu, medresede İslâmi ilimler tahsil etmiş, Arapça ve Farsça bilen Hüseyin Hilmi Efendi (1819-1897)'dir.<sup>39</sup> İzmir'in siyaset ve ilim adamlarından biri olarak İzmir şer'iyeye mahkemesi başkâtipliğinin yanı sıra Aydın ve Gelibolu'da hâkimlik yapmıştır. Kendisinin şair olduğu da hayatına dair evrak içerisinde kayıt altına alınan Hüseyin Hilmi Efendi'ye Osmanlı nişanı vb. rütbelere de verilmiştir.<sup>40</sup> Hüseyin Hilmi Efendi'nin babası da Mansûrîzâde ailesinin bilinebilen en eski üyesi, İzmir baş âyanı Müderris Mansûrîzâde Mehmed Emin Efendi'dir. 1244/1828-29 yılında şehrin kalesini (Sancakkale) onardığı oğlu Mustafa Nuri Paşa tarafından nakledilmiştir.<sup>41</sup>

Mansûrîzâde Sait Bey, *Tatbîkât-ı Mecelle* (Matbaa-i Ebû'z-Ziya, 151 sayfa) ve *Keşfü'l-Ğitâ Ani'l-Hatâ*, (Ahenk Matbaası, 1315, 148 sayfa), isimli kitapları, *Meşrutiyetin Muhafazası Meclis-i Mesdûdun İ'adesiyle Kâimdir*, (İzmir, İttihat Matbaası 1329), *Hakikat-i İslâm*, (Aydın Vilâyet Matbaası, 1329, 16 sayfa), *Usûl-i İctihad*, (İzmir Vilâyet Matbaası, 1329, 16 sayfa) adlı risaleleri kaleme almış, hâl-i hayatında *İslam Mecmûası* ve *Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Mecmûasında* da makaleler neşretmiştir.

36 Mustafa Nuri Paşa'nın kız kardeşinin torunu olan Reşit Halit, Mustafa Nuri Paşa'nın 1824'te İzmir'de doğduğunu, 1889'da İstanbul'da vefat edip Süleymaniye haziresine gömüldüğünü yazar. Halit, "Mansûrîzâde Mustafa Nuri Paşa", XXVII, 4.

37 Halit, "Mansûrîzâde Mustafa Nuri Paşa", XXVII, 4.

38 Kurt, <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/tr/historian/mustafa-nuri>. Dört ciltlik bu eser, muhtelif zamanlardaki Osmanlı Devleti nizam ve kanunları, idare usulleri hakkında malumat vermektedir. Halit, "Mansûrîzâde Mustafa Nuri Paşa", XXVII, 4.

39 Tam adını tespit etmeye çalışan Huyugüzel'in tespit ettiği isimler, Hüseyin Esad, Hüseyin Hilmi, Hacı Hüseyindir. O, tam adının Hüseyin Hilmi olduğu ve şiiirlerinde Esad takma adını kullandığını tespit eder. Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları*, s. 229-232.

40 Huyugüzel, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları*, s. 229-232.

41 Berber, "Meşrutiyet'in İttihatçı Siyasetçisi Saruhan Mebusu, Mehmet Said Bey ve Bir Risalesi", s. 45-46.

## ii. İzmirli İsmail Hakkı Bey'in (1868-69-1946) Hayatı ve Eserleri:

İzmirli İsmail Hakkı Bey, 1285/1868-69 yılında İzmir'de, yedek Yüzbaşı İzmirli Hasan Efendi ile Kandiyeli Hafize Hanımın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Orta halli mütevazı bir ailede yaşamıştır.<sup>42</sup> İlk tahsilini babasından alan İzmirli dört yaşında mektebe başlamıştır. Kısa sürede Kur'an'ı Kerim'i hıfz etmiş, Farsça öğrenmiş ve medrese eğitimi almıştır. 1308'de İstanbul'a gelmiş, Darü'l-muallimîn'de okumuş ve buradan mezun olmuştur. İzmirli hem mektep hem de medrese eğitimi görmüştür. Eserlerinde Batı'daki ilmi ve fikri akımları ve felsefi cereyanları bildiği ve takip ettiği görülmektedir. O bir İslâmcı yazardır. Gelenekçi ya da yenilikçi olduğu hususuna gelince, bazı yazarlar onu net olarak bir tarafta görmüş bazı yazarlarsa İzmirli'nin önceki ve sonraki takip ettiği yol, ayırımına giderek hakkında farklı kanaate sahip olmuşlardır. Örneğin Ülken, İzmirli'yi "medrese ile mektebi birleştirme eğiliminde olan Modernist" olarak tanımlamaktayken, Albayrak ikinci kanaati benimsemektedir.<sup>43</sup>

İdâri birçok görevde bulunan İzmirli, müderris ve muallim olarak Mülkiye Mekteb-i Âlisi'nde Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'nin yerine usul-i fıkıh muallimi olmuş ve meşrutiyetin başlarında Emrullah Efendi Maarif Nazırı olunca onun yerine Dârulfünun felsefe müderrisi olmuştur. Edebiyat Fakültesi'nde İslâm felsefesi Müderrisliği de yapan İzmirli, üniversite teşkilatında resmi ünvanlı olarak ordinaryüs profesör olmuştur.<sup>44</sup> Mülkiye mektebi, Dârûş-şafaka, Dârulfünun İlahiyat, Dârulfünun Edebiyat, Medresetü'l Mütahassisîn ve Medresetü'l-Vâizîn müderrislik yaptığı bazı okullar, Arapça, kelâm, İslâm tarihi, fıkıh usûlü, Mecelle, ilm-i hilaf, hikmet-i teşrî, Arap felsefesi, fıkıh usûlü, felsefe, dinler tarihi ise verdiği derslerden bazılarıdır.<sup>45</sup>

Kelam, hadis, ilm-i hilaf, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefe gibi muhtelif birçok ilim dalına dair yazılar kaleme alan İzmirli, gazete ve dergi yazıları haricinde yüze yakın eserin sahibidir.<sup>46</sup> Arapça, Farsça, Fransızca, Rusça, Rumca ve Latince bilen<sup>47</sup> İzmirli İsmail Hakkı Bey 1946'da Ankara'da hakkın rahmetine kavuşmuştur.<sup>48</sup>

42 Celaleddin, "İzmirli İsmail Hakkı", s. 241.

43 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 397. Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi, Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye*, s. 172.

44 Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 242.

45 Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 661.

46 Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 245.

47 Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi", s. 662. Albayrak, Türkçe, Arapça ve Farsça konuşup yazdığını, Fransızca da aşına olduğunu söyler. Albayrak, "Son Devrin İslâm Akademisi, Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye", s. 170.

48 Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 261.

### III. MANSÛRÎZÂDE SAİT BEY İLE İZMİRLİ İSMÂİL HAKKI BEY'İN POLEMİĞİ:

#### i. Mansûrîzâde Sait Bey'in çok eşlilikle ilgili genel görüşleri:

Mansûrîzâde, dönemindeki aydın insanlardan biriydi. O hem ilim hem de siyaset mesleğini bilfiil icra etmekteydi. İttihat ve Terakki partisinin iktidar olduğu yıllarda siyasi olarak kanun yapma yetkisinin hükümette olduğunu, hükümetin dolayısıyla ulü'l-emrin buyruklarına itaatin, şeriatın diğer kanunlarına itaatle eş değer olduğu fikirlerini dönemin akademik dergilerinde dile getirmişti.<sup>49</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla İttihat ve Terakki partisinin maarife ait konularda, medrese ve hukuk meselelerinde kendilerinden yazılar beklediği, ilmiye sınıfına ait bir kişi olarak Mansûrîzâde Said, beklentileri boşa çıkarmamıştır. O hükümete itaatin ulü'l-emre itaat gibi olduğunu söylerken özellikle çok eşliliğin yasaklanması mevzusunu gündeme taşımaktaydı. Nitekim çok eşliliğin hükümet tarafından yasaklanmasının mümkün olduğunu, hatta maslahat icabı yasaklanması gerektiği fikirlerini de kaleme aldığı makalelerinde savunmuştu.<sup>50</sup>

Mansûrîzâde'ye göre İslâmiyet'te çok eşlilik inkâr edilebilir bir olguydu. Bu bakımdan İslâmiyet'te çok eşliliğin vazgeçilmez olduğu iddiası baştan yanlış idi. Ancak Avrupalılar, Orta çağ vahşeti olarak gördükleri çok eşliliği sürdürmeleri sebebiyle Müslümanları eleştirmektedirler. Müslümanların büyük hamisi olan Osmanlı Devleti'nin Meclis-i Mebusan azası olan Mansûrîzâde Avrupalıların bu düşüncelerine sebep olan uygulamayı kaldırtmak talebindeydi. Avrupalıların eleştirileri bir yana kanaatimizce Mansûrîzâde Said, çok eşliliğin gereksiz ve çağa uygun olmadığı düşüncesini benimsemekteydi. Çok eşliliğin yasaklanması konusunu işlediği yazılarında ortaya koyduğu düşünceler ve sunduğu teklifler bize bunu işaret etmektedir.<sup>51</sup> Çünkü onun yalnızca Avrupalıların iddialarına karşı çıkmak için çok eşliliğe karşı çıktığı söylenemez. Ona göre poligamiinin varlığını İslâmiyet'e nispet eden iddia "*bühtan ve iftira, zan ve zehâb-ı bâtil*" dır. Yine İslâmiyet'te poligamiye dair bir hüküm yoktur. Dîn-i İslâm'ın çok eşlilik hakkında diğer dinlerden farkı yoktur. Bu düşüncelere sahip Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcât

49 İlk olarak *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmûası*'nda ulü'l-emrin tasarruflarının şeriatla eş değer olduğunu net olarak ifade etmese de şer'an bir maninin olmadığını söylemiş ardından İslâm Mecmûasında bu görüşünü net olarak ifade etmiştir. Mansûrîzâde, "Şeriat ve Kanun", s. 535. Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât Meselesi Münasebetiyle", s. 328.

50 Bu görüşünü hemen hemen bütün boyutlarıyla İslâm Mecmûası'nın sekizinci sayısında "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir" başlıklı makalesinde (İ.M., sy. 8, s. 233-238) ortaya koymuştur.

51 Bk. Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' olunabilir", s. 233-238.

konusunda İslâm müdafilerini de<sup>52</sup> başarısız görür. Çünkü o'nun İslâm müdafilerinden beklediği şey, onların İslâm'da çok eşliliğin bir hükmünün olmadığını söylemeleri ve bu işin ulü'l-emrin iradesine havale edilmiş bir mesele olduğunu açıklamalarıdır. Ona göre müdafilerden hiçbiri bu gerçeği açıklayamamış olduğundan bu konudaki tartışma beyhûde uzamaktadır.<sup>53</sup>

Çok eşliliğin yasaklanması konusundaki düşüncelerinin arka planında Avrupalıları İslâm hakkındaki bu düşüncelerinden vaz geçirme amacının olması ihtimali söz konusu olsa da nihayetinde Mansûrîzâde, şahsi kanaati itibariyle poligaminin İslâmî uygulamalar arasından kaldırılması taraftarıydı.<sup>54</sup> Diğer dinlerde yasak olduğu gibi pekâlâ İslâm'da da yasaklanabilir olduğunu düşünmekte ve şeriatı, taaddüd-i zevcât uygulamasından uzak tutmak gerektiği kanaatindeydi.<sup>55</sup>

### **Mansûrîzâde Sait Bey'in, çok eşliliğin ulü'l-emr tarafından yasaklanabilir olduğu görüşü:**

Mansûrîzâde Said, taaddüd-i zevcâtın yasaklanması konusunda ilk olarak ulü'l-emre itaatin vacip olmasını merkeze alır ve ulü'l-emrin emir ve yasaklarının şeriat nezdinde, şeriatın emir ve yasakları mertebesinde olduğunu ifade eder. Ulü'l-emrin caiz olan şeylerden herhangi birini menetmesi durumunda ise mezhep âlimlerinden veya fakihlerden kimsenin, ulü'l-emre itaatin vacip olmadığına dair herhangi bir şey söylemediklerini belirtir. Ulü'l-emre itaat mevzusu, konuyla ilgili olarak Nisa süresininin 59. ayeti olan *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا* {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} üzerinden konuşulmaktadır. Mansûrîzâde bu ayeti yorumlarken ulü'l-emrin şeriate muhalefet edemeyeceğini, yani şeriatın emirlerini yasaklayamayacağını, yasaklarını emredemeyeceğini, bunun ötesinde kendisine ait bir tasarruf alanının olduğunu dile getirmiştir. Bu konuda çok net görüşlere sahip olan Mansûrîzâde'nin ifadeleri şöyledir:

52 Bu ifadeyle kimi yahut kimleri kastettiğini bilemiyoruz. Ancak ifadesinden anlaşılan çok eşliliğin İslâm'da olduğunu kabul edip farklı savunular geliştirerek İslâm düşüncesini müdafaaya yönelik yazılar kaleme alan kişileri kastetmektedir.

53 Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' olunabilir", s. 233-234.

54 Avrupalıların, çok eşliliğin Orta çağ vahşeti olarak İslâm'da hala bulunduğu iddialarına karşı bir savunuyu olarak Mansûrîzâde'nin bu yorumlarda bulunduğu da düşünülebilir. Babanzâde Ahmet Naim'in kabul ettiği gibi (Bk. Ahmet, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir mi İmiş?", S.R., 12/300, s. 217.) poligaminin bir Orta çağ vahşeti olduğunu Mansûrîzâde'nin kabul ettiğini varsayarak çok eşliliğin yasaklanmasına dair bu fikirlerin karşıt fikirlerden bağımsız olarak şahsına ait olduğu da düşünülebilir. Her iki ihtimalde iddianın keyfiyetinden bir şey değiştirmeyecektir.

55 Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' olunabilir", s. 233.

“...Hakkında emir ve nehy-i şer‘î vârit olmamış, vacip ve memnu‘ olmayan hangi bir şey hakkında olursa olsun -ki caiz olan hangi bir şey olursa olsun demektir- ulü‘l-emr, emr ve nehyederse, vacip olan bir şeyin hilafını veya bir fiili memnû‘i emretmediği için, hülâsa şeriatın hiçbir emr ve nehyine muâriz bulunmadığı için kâffesine itaat etmek vaciptir. ...Binâen aleyh emir ve nehy-i şer‘î vârit olmamış, caiz olan şeylerin kâffesinde ulü‘l-emrin emir ve nehyetmeye kâbil-i takyîd ve tahdîd olmayan salâhiyet-i vâsiası vardır. ...Şeriat ulü‘l-emre o derece salâhiyet bahşediyor ki onların emir ve nehyini kendi emir ve nehipleri mesâbesinde addediyor. Ulü‘l-emr her hangi bir şeyi emredecek olursa evâmir-i şer‘iyye gibi emirleri vücûb-i şer‘iyyi müfid oluyor. Kezâlik nehyedecek olursa, memnu‘iyeti şer‘iyyeyi icâb ediyor. Men‘ ettikleri şeye de şer‘an memnu‘ olur diye hükmeyleyor. Çünkü şeriat ulü‘l-emre itaat vaciptir diye hükmediyor.”<sup>56</sup>

Mansûrîzâde’den alıntılanan bu ifadelerde, eğer bir konuya dair şeriatın emredici ya da yasaklayıcı bir nassı yoksa Müslümanların yetki sahibi liderinin bu konuda tasarruf yetkisinin olduğu savunulmaktadır. Aynı zamanda zımnen şeriatla “caiz bir alan”ın varlığı da kabul edilmekte ve bu alan sınırlandırılmak ve kayıtlanamaksızın ulü‘l-emrin yetkisine bırakılmış bir alan olarak tasavvur edilmektedir. Üstelik bu alanda tasarrufunu kullanan lidere itaat, şeriatın diğer emirlerine itaat derecesinde gereklidir. O özellikle poligamiye dair bir yasağın uygulamaya konulması durumunda gelenek yanlısı fıkıh ve şeriat âlimlerinin, bu kanuna itaat etmeleri gerektiğini şimdiden kabul etmelerini ister. Ardından, klasik fıkıhçılara göre şeriatın muhtevasında kabul edilen caiz alanda ulü‘l-emrin mutlak, kayıtlanamaz ve sınırlandırılmaz bir yetkiye sahip olduğunu düşünür.

Mansûrîzâde, bu görüşlerinin yer aldığı makalesinde ulü‘l-emrin caiz alanda dahi hükmedemeyeceği kabul edildiği durumda başka herhangi bir tasarrufunun kalmayacağını iddia etmektedir. Bu bakımdan ulü‘l-emrin bu yetkisini taaddüd-i zevcâtın yasaklanması ya da birtakım şartlar ve kayıtlarla sınırlandırılması hususunda kullanmasında hiçbir şer‘î engel görmemektedir. Çok eşliliğin İslâm’daki hükmü gibi nikah ve talak meselelerinde de şeriatın emredici ya da yasaklayıcı net bir hükmünün olmaması ve sadece cevâzın bulunması sebebiyle ulü‘l-emrin nikah ve talak hükümlerine dair milletin genel vicdanına muvafık kanun vazetmeye şeran salâhiyeti olduğunu belirtir.<sup>57</sup>

II. Meşrutiyetin ilanıla halifenin gücünü yitirmesi, yetkilerini kullanma imkânı ve iktidarı bulamaması; ya da dönemin değişen şartları sebebiyle Mansûrîzâde’ye göre ulü‘l-emr olarak ifade edilen kişinin hükümet olduğu söyle-

56 Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet’te Men’ Olunabilir”, s. 236-237.

57 Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet’te Men’ Olunabilir”, s. 238.



nebilir. Nitekim bir yerde “*ulû'l-emr yani hükümet...*”<sup>58</sup> demektedir.<sup>59</sup> Ulû'l-emre verilen bu yetkiler konusunda halkın ulû'l-emre ne derece itaat etmesi gerektiği hükmüne de değinen Mansûrîzâde, dolaylı olarak hükümetin ulû'l-emrin yerine geçmesinin, kendisinin yapmasını teklif ettiği kanunları hükümetin yapmasının önünde şer'î bir engelin olmadığını ve halkın da şeriatın diğer emirlerine itaat ettiği gibi hükümetin kanunlarına da itaat etmesinin gerekliliğini savunmaktadır.

Şeriat-ı İslâmiye'nin, ulû'l-emrin emirlerini kendi emirleri mesabesinde gördüğünü, ulû'l-emrin bir şeyi emretmesi ya da yasaklaması durumunda o şeyin şer'an vacip ya da haram olmak gibi şer'î bir hüküm olduğu görüşü İzmirli İsmail Hakkı Bey tarafından eleştirilmiştir.<sup>60</sup> Mansûrîzâde bu görüşüne, *واطيعوا الرسول* {*اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة*}<sup>62</sup> ayeti kerimesinin *اولى الامر منكم*<sup>61</sup> ayeti vücuttan farklılık arz etmemesi dolayısıyla ulû'l-emre itaatın vücub derecesinde katiyet bildirmesini delil olarak savunur.<sup>63</sup>

Mansûrîzâde'nin konuya dair görüşlerinin, çok eşlilik caiz bir uygulamaysa ulû'l-emrin de bunu şer'an yasaklayabilme imkânı ve kudreti varsa ve maslahat bunu gerektiriyorsa o halde yasaklanmalıdır şeklinde özetlenmesi mümkündür. Ancak bu yasağın nassa aykırı olması durumu da gündeme gelmektedir. Cevâzı sarahatle belirtilmiş olan taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasının nassa aykırı olması endişesini taşıyıp çok eşliliğe yasaklama getirilemeyeceği görüşünde olanlar vardır. Mansûrîzâde'nin bu görüştekilere cevabı, taaddüd-i zevcâtın caiz alanın konusu olması ve nassa muvafık olması için yeterlidir, şeklindedir. Ona göre bir şeyin şer'an caiz olması, o şeyin haddi zatında şer'iata muvafık olması anlamına gelir.

Mansûrîzâde son olarak taaddüd-i zevcâtta erkeğin hanımlarına karşı adaleti gerçekleştirebilmesini de mümkün görmez. Nisa suresi 129. ayette konu edilen yasağı, Mansûrîzâde Said'in, yerine getirilmesi mümkün olmayan bir adalet olarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Mansûrîzâde'nin Nisa süresinin 129. ayetindeki adaletten maksadın vücûd-i gayri mümkün bir adalet olmadığını bilmemesine ihtimal vermiyoruz. Nitekim kendisine yapılan eleştirilerde bu adaletten maksadın

58 Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir”, s. 237.

59 Ulû'l-emr'in özel bir kişi olması gerekirken tüzel bir kişilik sayılan hükümet olarak kabul edilmesi bir başka tartışmayı gündeme getirebilir. Hilafet kişilerin mi yoksa kurumların mı vasfı olmalıdır? Ya da ulû'l-emr, halifenin yerine artık toplumu yöneten seçkin bir topluluk, bir heyet midir? Dolayısıyla Kur'an'da adı geçen ulû'l-emr'in yetkilerini bunlar kullanabilir mi? Bunlara dair Mansûrîzâde'nin herhangi bir açıklaması yoktur.

60 İleride İzmirli'nin bu eleştirilerine yer verilecektir.

61 *Kur'an-ı Kerim*, Nisa 4/59.

62 *Kur'an-ı Kerim*, Bakara 2/43.

63 Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle”, s. 228.

ne olduğu açıklanmıştır. Buna rağmen bu konuda herhangi bir şey söylememiş olması, ayetteki adaleti yerine getirilmesi mümkün olmayan bir adalet olarak yorumlaması poligamiye dair Mansûrîzâde'nin ön kabullerinin olduğu ve her şeye rağmen poligaminin yasaklanması gerektiği inancında olduğu düşüncelerini akla getirmektedir.<sup>64</sup>

Cevazla ilgili bu usûlî yaklaşımı onun ferî mesele olan çok eşlilikle ilgili görüşlerinin dayanağını oluşturmaktadır. O, cevâza dair bu görüşlerini ısrarla savunmuş, görüşlerine yapılan tenkitlere müdafaa yazıları kaleme almış, görüşleri İslam Mecmûası yazarlarından bazıları tarafından savunulmuştur.<sup>65</sup>

### iii. Mansûrîzâde Sait Bey'in caizin şer'i bir hüküm olmadığı görüşü:

Mansûrîzâde Sait Bey taaddüd-i zevcât hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken cevaz meselesini usûlî dayanak olarak kullanmıştır. Taaddüd-i zevcât ve cevâza dair ilk olarak şu satırları kaleme almıştır:

“Taaddüd-i zevcât şeriat-ı İslâmiyede tecviz olduğu için İslâmiyet, taaddüd-i zevcâtı kabul eylemekten imtina' edemez. İslâmiyet'te taaddüd-i zevcâtı kabul etmek zarureti vardır. Taaddüd-i zevcât edyân ve milel-i sâirede memnu'dur. Fakat İslâmiyet'te men'i kâbil değildir. “Dîni İslâmın taaddüd-i zevcât meselesinde edyân-ı sâireden farkı vardır” gibi yanlış bir zan ve zehap neticesi olarak Avrupalılar ve bi'l-cümle akvâm-ı mütemeddine tarafından şeriat-ı İslâmiye pek çok düçar-ı ta'n ve itiraz oluyor. “Âlem-i İslâmda şeriatları muktezâsından olmak üzere hâlâ kurûn-i vusta vahşeti hüküm fermâdır” zan ve itikâdında bulunuyorlar. Bu tûfân seyli itirazâta karşı âlem-i İslâmın müdâfaa ve cevapları da şeriat-ı İslâmiyeye nispet olunan o buhtân ve iftirayı o zan ve zehâbı-ı bâtili te'yid etmekten başka bir şey ifade etmiyor. Mu'terizler şeriat-ı İslâmiyede taaddüd-i zevcât hakkında bir hüküm iltizam edilmiştir zannıyla tevcih-i ta'n ve itiraz ediyorlar. Müdâfî'ler de o hükmü muhâfaza edeceğim diye taaddüd-i zevcâtın fevâid ve muhsenâtından muvafık akıl ve hikmet olduğundan bahsedip duruyorlar.”<sup>66</sup>

Bu paragraftan Mansûrîzâde'nin ilk olarak taaddüd-i zevcât ve cevaz meselesinde şu görüşte olduğu anlaşılıyor: İslâmiyet'in taaddüd-i zevcâta dair herhan-

64 Mansûrîzâde Said'in bu görüşlerini yorumlayan biri olarak Kahraman, çok eşlilikle ilgili olarak Mansûrîzâde'nin görüşlerine, ulü'l-emre tamamen yasaklama yetkisi vermek yerine ona cevaz alanında sınırlandırma yetkisini ileri sürmenin naslar bakımından daha isabetli olacağı kanaatindedir. Bk. Kahraman, “Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler”, s. 247.

65 Ziya Gökalp'in görüşlerini savunduğu söylenen Mansûrîzâde'nin, cevaz görüşü Şerafettin Yaltkaya tarafından İslam Mecmûası'nda bir makaleyle desteklenmiştir. Ayrıca genel olarak Ziya Gökalp ve *İslâm Mecmûası* yazarları tarafından benimsenmiş ve yer yer kendisine atıflar yapılmıştır.

66 Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir”, s. 233-234.

gi bir hükmü yoktur;<sup>67</sup> İslâmiyet'in bu konuda diğer dinlerden farkı da yoktur; İslâmiyet'te taaddüd-i zevcât inkâr edilebilir. Avrupalılar Orta çağ vahşeti olan çok eşliliğin hala İslâm kanunlarında yürürlükte olduğunu iddia etmektedirler. Ne itirazcılar doğru bir bilgi üzerinden itiraz etmektedirler ne de müdafiler müdafaalarında başarılıydılar. Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcât konusunda klasik fakihleri eleştirirken amacının ve misyonunun “*asırlardır gizli kalan hakikatı beyan etme*” olduğunu yine kendi ifadelerinden öğrenmekteyiz. Kendi misyonunu ifade ederken konuyla ilgili eski ve yeni tartışmaların beyhude çaba sarf etmek anlamına geldiğini de belirtir:

“Müdafî'lerden hiçbiri, şeriat-ı İslâmiyede taaddüd-i zevcât hakkında iltizâm olunmuş bir hüküm yoktur, ulû'l-emrin emr ve men'ine tâbi bir meseledir, İslâmiyet taaddüd-i zevcâtın men' olunmasına katiyyen mâni' değildir, taaddüd-i zevcât meselesi şeriat-ı İslâmiye noktasından işkâl edilecek, mevzu'u bahs ve mekâl olacak bir mâhiyette değildir diye beyân-ı hakikat edemediklerinden beyhûde yere münâkaşat devam edip gidiyor.”<sup>68</sup>

Cevâzın şer'î hüküm olması meselesinin fıkıh tarihinde tartışıldığına da değinen Mansûrîzâde'nin bu tartışmalarda hangi tarafın görüşlerine katıldığını dolayısıyla kime eleştiri ve itirazlarda bulunduğunu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Mansûrîzâde bu tartışmaları ayrıntılarıyla vermese de en azından tartışmanın varlığına işaret etmiş, kendisi cevâzın şer'î bir hüküm olmadığı görüşünü savunan bazı Hanefî ve Şafîî fakihlerle aynı fikirde olduğunu ifade etmiştir. Ancak o, seleflerinin kullandığı argümanların hatalı olduğunu, delil sunumuyla alakalı başka bir metot kullanacağını cevâza dair olan ilk makalesinde belirtmiştir.<sup>69</sup> Bu yaklaşımı onun tarihteki tartışmayı olduğu gibi aktarma ve görüşlerden birine taraf olma düşüncesinde olmadığını gösterir. Fıkıh tarihindeki tartışmaya atıf yaptığında bütün mezhep imamları ve fakihlerin genelini cevâzın şer'î hükümlerden olduğu görüşünü benimsediklerini fakat Hanefî ve Şafîî bazı fakihlerin cevâzın ahkâm-ı şeriattan olmadığını kâil olduklarını belirtir.<sup>70</sup> Mansûrîzâde'nin cevâzın ahkâm-ı şeriattan olmadığını kâil olduklarını söylediği fakihleri *Hanefî* ve *Şafîî* nitelemeleriyle sunmasının İzmirli İsmail Hakkı tarafından eleştirildiği meselesi aşağıda ele alınacaktır.

67 “Ona göre bir hükmü yoktur” dememizin sebebi, ileride konu edileceği üzere Mansûrîzâde'ye göre caiz hükmü, teklifi hükümlerden değildir. Bu sebeple buradaki cevaz ibaha-i asliye gibidir.

68 Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir”, s. 234.

69 Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair”, s. 302-303.

70 Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair”, s. 295-296. Mansûrîzâde cevâzın ahkâm-ı şeriattan olmadığı görüşüne yalnızca bu guruptaki âlimlerden destek bulmaktadır. Çünkü o mezhep imamlarının tümünün ve fakihlerin genelini üzerinde bulunduğu görüşün aksine bir görüşü savunmaktadır.

Mansûrîzâde cevâzın şer'î hükümler arasına alınmasının, vacip ve haram ile mahdut olan şeriat alanını genişletme çabasına matuf olduğu yorumunda bulunarak bunun doğru olmadığını savunur. Şeriatın, bütün hükümleri kuşatamamasından ötürü birçok hususun cevâzına dair şeriatın sarih bir açıklamasının olmadığını, dolayısıyla cevâzın şer'î bir hüküm olduğu iddiasındakiler tarafından bu hususların işlenmesinin yasaklandığını söyler. Mansûrîzâde, “*vacip ve harama dair açık naslar olabilir ancak cevâza dair yeteri kadar nas yoktur*” görüşünü benimsediğinden fakihlerin, hükmü cevaz dahi olsa, her bir meseleye dâir şer'î bir hüküm bulunması gerektiği yönündeki yaklaşımlarına dair düşüncelerine karşı çıkar.<sup>71</sup> Mansûrîzâde'nin yorumuna göre fakihlerin bu düşünceleri, cevaz alanına dair açıklık bulunamaması sebebiyle şeriatın uygulanamaz bir hal almasına, böylelikle menfaat ifade eden şeylerin kaçırılmasına, zararların meydana gelmesine ve şeriatın yeniliklere karşı çıktığının zannedilmesine yol açmaktadır. Hatta her tür yeniliğe karşı çıkılmasının arka planında bu görüş barınmaktadır.<sup>72</sup>

Mansûrîzâde, “*Her şeyin cevâzı hakkında bir delil-i şer'î taharri olunuyor da bulunmadığı takdirde “hazır ibâha üzerine tercih olunur”, “iştibâh olunursa hurmet, cevaz ve ibahaya galebe eder” esaslarına istinad ederek memnu'iyetine bile hükmolunuyor*”<sup>73</sup> şeklindeki açıklamalarıyla, yeniliklere karşı çıkılmasına cevaz hakkındaki düşüncenin neden olduğunu net olarak ifade eder. Yine bu görüş sebebiyle şeriatın her türlü yeniliğe ret ve inkâr yoluyla karşı olduğunun zannedildiği düşüncesini aktarır.<sup>74</sup> Bu yorumunu desteklemek amacıyla kendi dönemindeki Müslümanların telefon ve telgrafa bakış açılarını gündeme getirir. Cevazla ilgili bu görüşlerin, örneğin telefon ve telgraf kullanımına engel teşkil ettiğini söyler. Fakihlere nispet ettiği bu görüş sebebiyle şer'î bir fetvanın bu cihazlar aracılığıyla tebliğ edilemediğini ve şer'î bir hükmün ispat edilmesinde bu cihazlardan yararlanılmadığını düşünür.<sup>75</sup>

71 Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair”, s. 297.

72 Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair”, s. 296. Mansûrîzâde'nin yaşadığı dönemin özelliklerinden biri de her geçen gün yeni bir teknolojik aletin icad edilmesi ve keşfedilmesi idi. Normal olarak Müslümanların bu aletleri kullanmanın dindeki yerini soruşturma ve fetva talepleri anlaşıldığı kadarıyla Mansûrîzâde tarafından abes karşılanmakta, sonuçta hakkında nassın da bulunmadığı caiz meselelerde (ki kanaatimizce burada dahi bir hüküm verilmiş oluyor) fetva istenmemesini, fakihlerin de bu çabaya girmelerine gerek olmadığını düşünmektedir.

73 Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair”, s. 301.

74 Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair”, s. 301.

75 Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair”, s. 301.

Aslında ulema Müslümanlar arasında ortaya çıkan yeniliklere ibâha-i asliye-ye delalet eden ayetlerle hükümler vermiş; bazı yeniliklerin helal, bazılarının da haram olduğunu söylemiştir. Ancak Mansûrîzâde fakihlerin çeşitli yeniliklere muhtelif fetvalar vermesini dile getirmemiş, genel olarak ortaya çıkan her bir mesele hakkında fetva sorulmasına ve fetva verilmesine karşı çıkmıştır. Dolayısıyla konu ettiği şey hayatın yeniliklerine hızlı bir adaptasyon sağlamanın gerektiğinin yanı sıra bunun için de şer‘î bir dayanak aramanın gereksizliğidir.

Müslümanların modern hayata uyum sağlaması adına Mansûrîzâde’nin bu görüşünde haklı olduğu söylenebilir. Ancak yaşanan hayatın şer‘e uygun hale getirilmesi için bir kontrol mekanizması görevini yürüten fetva müessesesinin varlığı da zorunludur. Mansûrîzâde’nin bu görüşünün ise fetva müessesesini işlevsiz ve âtil konuma itilme sürecini başlatacağı muhakkaktır.<sup>76</sup>

#### **iv. İzmirli İsmail Hakkı Bey’in “caiz, helal ve haram dairesine dahildir” görüşü ve Mansûrîzâde’ye usulî fıkıh kitapları üzerinden cevabı:**

İzmirli İsmail Hakkı, cevaz ve mübah kavramlarının manasını netleştirmek, fakihlerin bu kavramlara verdiği anlamlar ile caizin şer‘î bir hüküm olmadığı ve cevâzın mahiyet itibarıyla ulü’l-emrin yasaklamasına müsait olduğu iddialarını inceler. Çünkü Mansûrîzâde “cevâz”ın ve “hüküm”ün mahiyetlerine atf-ı nazar ederek cevâzın şer‘î bir hüküm olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Önce hüküm kelimesinin anlamını tespit etmiş, ardından cevâzın tarifini yaparak hitaba elverişli olmaması anlamında adem olduğunu, sonra da ademin bir delil/illete muhtaç olmayacağını, nihayet bir ademden müteşekkil olan cevâzın şer‘î bir hüküm olmaya elverişli olmadığını iddia etmiştir.

İzmirli, klasik fakihlerin mübah kavramına dair yaptıkları açıklamaları göstermek adına beş muhtelif usûl kaynağından alıntı yapmıştır. Bu alıntlarıyla fakihlerin kahir ekseriyetinin mübahı şer‘î bir hüküm olarak gördüklerini ispat etmiştir. O ilk olarak mübahın tüm kullanılan tüm anlamlarını göstermek adına Hudarî Bey’in *Usulü fikh*’ından mübahla ilgili değerlendirmesini şu şekilde alıntılar:

76 Mansûrîzâde’nin cevâza dair yaklaşımı Abdullah Kahraman tarafından büyük ölçüde haklı görülmüştür. Kahraman, usûlcülerin hüküm tanımlarının öteden beri zihinlerde her olay ve davranış hakkında cevâza dair hep bir delil arama gereği uyandırdığını söylemektedir. Bk. Kahraman, “Mansûrîzâde Said’in Klasik Fıkıhçılara Yöneltilmiş Bazı Eleştiriler”, s. 237.

“Usûlü’l-Hudari’de şöyle deniyor: “Mübah üç kısımdır: 1- Şâri’in, hakkında muhayyerliği açıkça belirttiği şeydir. Örneğin, Şâri’in, “isterseniz işleyin, isterseniz terk edin” demesi. 2- Şâri’den hakkında muhayyerlikle ilgili sem’î bir delil vârid olmadığı halde, Şâri’in sorumluluğu kaldırdığını (Nefy-i harac) açıkça belirttiği şeydir. 3- Şâri’den, hakkında hiçbir şey vârid olmadığından berâet-i asliye üzere kalan şeydir. Bu kısımların hepsi şüphesiz mevcuttur. Bazı Mu’tezililer, ibahayı şer’î hüküm olarak adlandırmada tartışmış olsalar bile, [ibahânın] bir şeyin yapılması ve terkedilmesine dair sorumluluğun kaldırıldığını Şâri’in taktır etmesi anlamına geldiğini söylemişlerdir.”<sup>77</sup>

Görüldüğü üzere burada Hudari Bey mübahın üç anlamıyla da kullanımda olduğunu belirtmektedir. Ardından İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) de Münthe’s-sûl (su’al) ve’l-emel fi’ilmeyi’l-usûl ve’l-cedel isimli kitabından onun, “*İbaha şer’î hükümdür. Bazı Mu’tezililer ise buna muhalefet etmiştir*” dediğini nakletmektedir.<sup>78</sup> Yine *Müsellemü’s-sübüt* sahibi Muhibbullâh b. Abdışşekûr el-Bihârî (ö. 1119/1707)’den “mutezilenin bir kısmının ibahayı cevazdan kabul ettiklerini” söylediğini aktarmakta, Adudiddin el-Îci (ö. 756/1355)’den de aynı minvalde aktarımda bulunmaktadır.<sup>79</sup> Son olarak Gazzali (ö. 505/1111)’nin el-Mustasfa’sından şu nakilleri kaydetmektedir:

“Mübah (caiz) şer’endir. Ba’zı mu’tezile ibâha (cevaz) ahkâm-ı şeriattan değildir, diyorlar. Çünkü mubâhın (caizin) manası bir şeyin fiil ve terki üzerinden harac (muâhaze ve mücâzât) kalkmasıdır. Bu ise kable’s-sem’ (şeriatın vürudundan evvel) sabittir.”<sup>80</sup>

Yukarıdaki nakilleri aktarılan ve aktarılmayan fakihlerin değerlendirmesini şu ifadelerle özetleyebiliriz: fakihler mübah kavramı hakkında, “mübah her biri diğerinden farklı anlamı barındıran üç kısımda mütalaa edilebilir”, “cevaz şer’î bir hükümdür”, “mübah işlenmesi ve işlenmemesi durumunda kulun sorumluluğunun olmaması anlamındadır”, “Mu’tezileye mensup bazı kimselere göre cevaz şer’î bir hüküm değildir”, “bazı Mu’tezililer cevâzın şer’î bir hüküm olduğunu açıklamışlardır”, “bazı Mu’tezililer mübahı şeriattan evvel var kabul etmişlerdir”.<sup>81</sup>

77 İzmirlî, “Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ’ Nizâ’-i Lafzîdir”, s. 297. Muham7 med Hudari Bek, *Usûlü’l-fikh*, s. 55.

78 İzmirlî, “Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ’ Nizâ’-i Lafzîdir”, s. 297. İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü Münthe’s-sûli ve’l-emeli fi’ilmeyi’l-usûli ve’l-cedeli*, 1/327-328.

79 İzmirlî, “Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ’ Nizâ’-i Lafzîdir”, s. 297; el-Îci, *Şerhü Muhtasarü’l-münthe’l-usûli*, 2/221; el-Bihârî, *Fevâtihü’r-rahâmûti bi şerhi Müsellemü’s-sübûti*, 1/91.

80 İzmirlî, “Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ’ Nizâ’-i Lafzîdir”, s. 297-298. Gazzali, *el-Mustasfa min ‘ilmi’l-usûl*, 1/245.

81 İzmirlî, “Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ’ Nizâ’-i Lafzîdir”, s. 297.

Dolayısıyla İzmirli bir hususu netleştirmiş, diğer bir husus hakkında Mansûrîzâde'yi tenkit etmiş olmaktadır. Bunlardan birincisi, mübahın üç muhtelif anlamı olduğunu izah etmiş ve mübaha dair verilen anlamları ortaya koymuştur.<sup>82</sup> İkincisi, cevâzın şer'î bir hüküm olmadığını söyleyenlerin "Mu'tezileden bazıları" olduğu hususuna kesinlik kazandırmış olduğundan, Mansûrîzâde'nin bu kişileri "Bazı Hanefî ve Şafîî fakihler" olarak nitelemesinin anlaşlamadığını söylemiş olmaktadır.<sup>83</sup>

Mübahın caiz ile eş anlamlı olması konusunun yanı sıra mübahın, itibar farklılıkları temeli üzerine inşa ettiği muhtelif anlamlarını *Cevâzın ahkâm-ı şeriattan olup olmaması hakkındaki nizâ' nizâ'-i lafzîdir* isimli yukarıda kendisinden alıntılar yapıldığı makalesinde ortaya koymuştur.<sup>84</sup> Mübah tartışmasında, mübahla kastedilenin ibâha-i asliye olduğu kabul edildiğinde mübahın muhatabına sevap ve cezalardan birinin taalluk etmeyeceği, ibâha-i şer'îye olduğu kabul edildiğinde ise bunların taallukunun söz konusu olduğunu söylemiştir.<sup>85</sup> Tüm bunlar mübah-ta bir kavram kargaşasının mevcut olduğunu göstermekte, bu sebeple bu konuda güncel tartışmaların varlığının nedeni de anlaşılmaktadır. Şimdi İzmirli'den alınılayacağımız hususlar mübahın hitâb-ı Şâri'le alakasını ortaya koyacaktır.

"Mübah (caiz) bir takım ma'nalar beyninde müşterektir:

1- Mübah ibahâ-i asliyenin müteallakına itlâk olunur ki fiil veya terkinden dolayı bir muâhaze yoktur. Hitâb-ı şâri'in kendisine taalluki zâhir olmamıştır.

2- İbâha-i şer'iyenin, tahyîran hitâb-ı şâri'in müteallakına itlâk olunur. Mübahı terk etmek veya işlemek tâat olmaz. Tâat ancak talep ile olur. Talep olmayan yerde tâat bulunmaz...

3- Mu'tezilenin kabul etmesine göre ibâha-i akliyenin müteallakı olur. İbâha-i akliyenin müteallakı olan mübah, aklın maslahat ve mefsetedi müştemil olmadığını idrâk eylediği efâl-i ihtiyâriyedir ki akıl, ânın fiil ve terkinde adem-i harac (muâhaze ve mücâzât) ile hükmettiği için ona hitap taalluk etmiyor."<sup>86</sup>

82 Mübahla ilgili bu alıntı, aynı zamanda Mansûrîzâde'nin mübahın anlamlarından yalnızca birine sarılmaM sınıfının doğru olmadığını bir eleştirisi sayılabilir.

83 Mansûrîzâde cevazın ahkâm-ı şer'iyeden olduğu görüşünde olanları "Bazı Hanefî ve Şafîî fakihler" olarak niteler ki İzmirli buna karşı çıkarak yukarıdaki açıklamalarda bulunur.

84 İzmirli mübahın caizin müradifi olduğunu söylemiş ve caizin manalarına dair beş farklı itibar tespit etmiştir. Bk. İzmirli, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ'-i Lafzîdir", s. 300.

85 Dolayısıyla mübah, mübah olmak itibarıyla değil helale yahut harama taalluk etmesi itibarıyla nazar-ı dikkate alınır.

86 İzmirli, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ'-i Lafzîdir", s. 299.

İzmirli bu satırlarda, mübahla ilgili üç bakış açısı tespit etmiştir. Mübah, bir: ibâhâ-i asliyenin müteallıkları için kullanılır ve hitâb-ı şâri' ile ilişkilendirilmez; iki: ibâhâ-i şer'iyenin yani hitâb-ı şâri'in müteallakı için kullanılır; üç: ibâhâ-i akliyenin müteallakı için kullanılır ve hitab kendisiyle alakalanmaz. Görüldüğü üzere mübah kavramı hakkında tarihten kaynaklanan gerçek bir tartışma yaşanmakta ve caizin şer'î bir hüküm olması meselesinin mübahın tarifi üzerinden istidlal edilmesinin gerçekçi olamayacağı ve bunun bu haliyle kabul edilemeyeceğine işaret edilmektedir.

İzmirli, mübahın mübah olmak itibariyle şer'î bir hükümle alakasının mümkün olmadığını ve hüküm bakımından kendisine bir kayıtlama getirilecekse ancak mübahın işlenmesi sonucunda bu durumun vacip ve haram hükmünü alabileceğine dair de şu yaklaşımda bulunmaktadır:

“Mübah, mübah olmak itibariyle ne matlûbu'l-fiil ne matlûbu't-terk değildir. Fakat mübahı terk emr-i âhâra zerî'a olur ise mübah müeddâ ileyhın hükmünü alır. Mübahı işlemek menhiyyü'n-anhe müeddî olur ise bu cihetten mübah matlûbu't-terk olur, haram olur. Bi'l-aks mübahı işlemek me'mûru'n-bihe zerî'a olur ise mübah bu cihetten matlûbu'l-fiil olur.

...Görülüyor ki mübah (caiz) ahkâm-ı şeriattan ya'ni ahkâm-ı teklifiyeden olmasa bile yine fikhın ilmü'l-helal ve'l-harâmın hita-i [çerçeve] tasarrufundadır. Mübah (caiz) ale'l-ıtlak yapılamaz. Müeddâ ileyhi itibariyle menhiyyün anh haram olabilir. Mübah haram olunca ahkâm-ı teklifiyeden olur, mübahlıktan çıkar.”<sup>87</sup>

İzmirli İsmail Hakkı Bey, mübahın ya yapılması helal olan ya da yapılması uygun olmayan bir şey olabileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim mübah, helal ve haramlardan biriyle ilişkilendirildiğinde gündeme gelecek ve bir hüküm ifade edecektir. İzmirli, her ne kadar burada zımnen mübahın mutlak haliyle aslında ahkâm-ı teklifiyeden olmadığını söylemiş olsa da o mübahın yalın haliyle kullanın fiilleriyle buluşamayacağını savunmaktadır.

#### **v. İzmirli İsmail Hakkı Bey'in “ulü'l-emrin caizde tasarrufu yoktur” görüşüyle Mansûrîzâde'ye cevabı:**

Cevazın şer'î bir hüküm olmadığı konusunun Mansûrîzâde tarafından, ulü'l-emrin şeriattaki tasarrufuna imkân hazırlamak için gündeme getirildiğini söylemek durumundayız. Çünkü o, ulü'l-emre bu yetkinin verilmesiyle örneğin taaddüd-i zevcât hakkında yasak çıkarılmasına yasal zemin hazırlamış olacaktır.

87 İzmirli, “Cevâzin Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ'-i Lafzîdir”, s. 300.



Zaten cevâz tartışmalarından kısa bir zaman sonra hazırlanan Hukuk-ı Aile Kararnamesinde bu görüşün tesirleri görünmektedir. Görüş sahibi de bu kararnâme hazırlayan komisyonda yer aldığından kararnâme öncesindeki bu tartışmaların en azından bir sonuç verdiği söylenebilir. Taaddüd-i zevcâtın yasaklanması yolunda sarf edilen mesailerin cevaz tartışmasıyla başladığı, ulü'l-emre şeriatın caiz alanlarında yetki verilmesi talepleriyle devam ettiği ve nihayet bazı yeniliklerin özellikle Osmanlı aile hukukunda kanunnâmeler ve kararnâmeler aracılığıyla yürürlüğe sokulduğu söylenebilir.

Ulü'l-emrin cevazda mutlak tasarrufu olduğunu savunan Mansûrîzâde “*Ahkâm-ı şer’iyyeden olmayan cevâza bi’t-tabî’i şeriat müdahale etmeyeceğinden taaddüd-i zevcât ve nikâh ve talak gibi caiz olan şeyler hakkında hükümet, vicdân-ı millete ve asra muvafık surette ahkâm ve kavânini vaz’ ve tesis edebilir*”<sup>88</sup> demektedir. İzmirli, bu görüşlerin açıklanması gerektiğini ifade ederek bu sözler üzerine yaptığı değerlendirmelerle Mansûrîzâde’ye birtakım cevaplar vermeye çalışır. Mansûrîzâde’nin bu görüşünde tutarsızlığa düştüğüne vurgu yapar. Mansûrîzâde’nin, hükm-i aslî olarak kabul ettiği cevâzın değişebileceğini ve şeriat tarafından onaylandığı kabul edilen<sup>89</sup> bir hükmü hükümetin değiştirebileceğini ifade ettiğini söyler. Şeriat tarafından onaylanan bir hükmün değişebileceğini kabullenmeyi tutarsızlık olarak sayar. Bu görüşünde Mansûrîzâde’ye katılmayan İzmirli, aklın ve şeriatın asıl olarak kabul edip onayladığı bir hükmü değiştirmek için ancak şer’î bir delile ihtiyaç olduğunu belirtir.

Eğer Mansûrîzâde’nin teklif ettiği değişimi yapacak hükümetin şer’î ve fikhî bir delil olmaksızın değişimde bulunacağı var sayılırsa başka bir sorunun ortaya çıkacağını söyleyen İzmirli’ye göre bu sefer sorun, fıkıh ve şeriat çerçevesinde çözümlenmemiş sayılacaktır. Bundan ötürü de meselenin çözümünde fikhî bir sorumluluk meydana gelmeyecektir. Şer’î bir delilin olması durumunda ise hükümet ve ulü'l-emrin iradesine ihtiyacın kalmayacağını, bilakis bu durumda hükümetin şer’î olan delili icra ve tenfizle sorumlu olduğunu belirtir. Aksi halde şer’î delile rağmen kanun yapıldığında İzmirli’ye göre hükümlerdeki tek hâkim şer’î deliller olmasından ötürü şeriata muhalif davranılmış olur. Şer’î delillerin olmadığı bir yerde ne ulü'l-emr ne de hükümetin bir hükmü, vaz’ ve tesis edilebileceğini kabul eder.

88 Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dair”, s. 303.

89 Mansûrîzâde’nin bu görüşlerini destekler mahiyette bir yazı kaleme alan Beyazîd dersiamlarından Şerefüddin Bey’in (Şerafettin Yaltkaya) görüşleri de bu konu altında İzmirli tarafından eleştirilmiştir. Şerefüddin’in ilgili makalesi için Bk., Şerefüddin, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dair” Makalesi Münasebetiyle”, s. 357-358.

Mansûrîzâde'nin "*vicdan-ı millete ve asra muvafık surette*" ifadesiyle neyi kastettiği de kapalı görülmüştür. Bu sözlerini yorumlamaya çalışan İzmirli, Mansûrîzâde'nin bu ifadeleriyle usuldeki maslahatı kastetmesi ihtimalinde dahi çağa ve milletin vicdanına uygunluğun nerden bilinebileceği, millet vicdanını kimin temsil ettiği, bunların nasıl tayin edileceği sorularını sorarak kendisinden açıklama bekler.

Bu görüşleriyle İzmirli ve Mansûrîzâde'nin safları ayrışmaktadır. Mansûrîzâde hükümeti, millet vicdanının sözcüsü ve çağa uygun kanun yapıcı konumunda gördüğünden, şer'î hükümler arasından cevâzın, mahiyeti itibariyle hükümetin yapacağı kanunlara bir "nesne" olmasının mümkün olduğu görüşündedir. İzmirli ise cevâzın, buna uygun bir mahiyete sahip olmadığını, şer'î bir hüküm olması sebebiyle hükümetin çağa ve vicdan-ı millete uygunluk prensipleri üzerinden cevazda bir değişim yapamayacağını ve bu isteğin şer'î bir delile gereksinim duyduğu kanaatini taşımaktadır. Nitekim İzmirli makalesine, bu kanaati izhar eden şu sözlerle son verir: "*el-Hâsil hükümeti, vicdân-ı milleti, şâri' mertebesine çıkarmayarak ahkâm-ı eşyada delil-i şer'îye temessük edenler ile her vakit beraberiz.*"<sup>90</sup>

#### IV. SONUÇ:

##### i. Mansûrîzâde aydınlar arasında İslamcı-Türkçüler arasında görülmelidir.

Mansûrîzâde'nin, makalelerinde kullandığı üsluba, iddialarını savunurken ortaya koyduğu argümanlara bakılırsa, düşünme ve yazma biçiminin Batıcılardan ziyade İslâmcılar'a benzediği görülür. Dolayısıyla kendisinin, dönemin İslâmcıları arasında sayılmasının uygun olduğunu burada ifade etmek isteriz. O, dönemdeki Batıcıların kullandığı kavramlarla yahut feminist bir bakış açısıyla değil bilakis klasik fıkıh, usûl-i fıkıh ve mantık terminolojisini kullanmak suretiyle taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasını savunmuş ve ulemanın tenkitlerine rağmen kendi fikirlerini savunmaktan geri durmamıştır. İlk olarak döneminin İslâmcıları arasında olan sonraları yazdığı makaleler sebebiyle Türkçüler tarafında görülen Mansûrîzâde en son İslamcı-Türkçüler arasında sayılmıştır.

##### ii. Mansûrîzâde ve İzmirli polemliği 1917 Hukuk-ı Aile Kararnamesinin oluşumuna tesir etmiştir.

Yayınladığı görüşleriyle bir gündem oluşturan ve genelde oluşturduğu gün-

90 İzmirli, "Cevâzın hükmü şer'î olup olmadığı", s. 351.

demlerde İttihat ve Terakki Partisine destek olan Mansûrîzâde, cevaz görüşü ve taaddüd-i zevcât konularıyla Hukûk-ı Aile Kararnamesi'nin hazırlanmasına tesir etmiştir. Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcâtın yasaklanması yönündeki ilmi açıklamalarının hatalı olması durumunda dahi, hükümet ya da ulû'l-emr tarafından çok evliliğin yasaklanması önünde bir engel olmadığını ifade eder. Bununla birlikte kendisi özellikle çok evliliğin yasaklanmasını talep etmektedir.<sup>91</sup>

Mansûrîzâde'nin yazdıklarıyla, taaddüd-i zevcât konusunda, yasaklamaya yakın bir kararnâme maddesinin usûlî zemini oluşturulmuş ve gündeme getirildiği bu tartışma çok eşliliğin yasaklanması gerektiğini savunanlar ile buna itiraz edenler arasında bir orta yol işlevi görmüştür. Nitekim sonraları Hukûk-ı Aile Kararnamesi'ne bu konuda itirazlar geldiyse de İzmirli'nin Mansûrîzâde'ye getirdiği derecede sert eleştiriler kaleme alınmamıştır.<sup>92</sup> Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki, Mansûrîzâde'nin tüm savunusuna rağmen Hukûk-ı Aile Kararnamesinde çok eşlilik yasaklanmamış ancak kısıtlanmıştır.<sup>93</sup>

### iii. Mansûrîzâde ve İzmirli polemikçi fikhî olmasının yanında siyasi uzantıları olan bir polemiktir

Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcât makalelerini kaleme alma hedefinin ilmi bir meseleyi tartışmaya açmak ile sınırlı kalmayıp siyasi bir boyutunun olduğu da söylenebilir. Ayrıca İzmirli'nin yer yer Mansûrîzâde'nin iddialarından rucû ettiğini söylemesine rağmen, makaleleri içerisindeki bazı hususlar haricinde genel olarak Mansûrîzâde'nin Ahmet Naim Efendiye ve İzmirli'ye karşı kaleme aldığı müdafaalar kendi görüşlerinden dönmediğinin bir ispatıdır.

91 Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", s. 303. Burada bir ilim adamı tarafından açıkça siyasi erki yönlendirme ve ona nüfuz sağlama söz konusudur. Görüşlerinin hatalı olduğunun ispatlanmasının, cevazla ilgili görüşleri baz alınarak oluşturulan kanun ya da kararnâmenin yürürlükten kaldırılmasına sebep olacağı açıktır. Ancak HAK, Mansûrîzâde Said'in görüşlerini dikkate alarak çok eşliliği yasaklamamış, 38. maddesiyle yalnızca kadına bu konuda kocasını tek eşle sınırlama hakkı tanımıştır. Bkz. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, haz. Çeker, s. 30, 89-90.

92 HAK'ın neredeyse her maddesine bir eleştiri getiren Sadreddin Efendi'nin taaddüd-i zevcât hakkındaki eleştirilerini istisna etmek gerektiğini düşünüyorum. Bk. Küçükçiraycı, *Osmanlı Aile Hukuku Gelenek ve Modern Arasında Hukuk-ı Aile Kararnamesi Ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri*, s. 54-89.

93 Mansûrîzâde'nin HAK'a tesiriyle alakalı şu yorumlar yapılmıştır: "Çok eşlilik mevzusunda ise, Mansûrîzâde Said Bey'in de kararnâmeyi hazırlayan heyette bulunması, bu meselede Türkçülerin tarafında olması, Batıcılardan ziyade Türkçülerin kararnâmeye etkili olmasına neden olmuştur. Fakat bu etkisi de sınırlı olmuştur. Mansûrîzâde "Ulû'l-emr'in tasarruf ehliyetinin bulunduğunu, buna dayanarak çok karılıklı menemenin veya belli kayıtlar altına almanın mümkün olduğunu" savunuyordu. Fakat Mansûrîzâde'nin bu görüşüne başvurulmamış çok eşlilik serbest kılınmıştır. ...Mansûrîzâde çok eşliliğin direk men edilmesi için çok uğraşmış fakat diğer komisyon üyelerine bunu kabul ettirememiştir." Akdaş ve Kahraman, "Tan-zimattan, II. Meşrutiyet'e Taaddüd-i Zevcâtı Savunanlar, Reddedenler ve Gerekçeleri", 8/2, s. 40.

Batıcıların etkili kalemlerinden Celal Nuri, Türkçülerden Ziya Gökalp ile Türkçü-İslâmcılardan sayılan Mansûrîzâde ve İslâmcı yazarların kamuoyuna paylaştıkları görüşleri sebebiyle 1917 Hukûk-ı Aile Kararnamesinin hazırlanması ve içeriğinde her üç akımın da tesirinin olduğu söylenebilir. Ancak bir bütün olarak kararnamede İslâmcıların ve komisyon başkanı olarak Seydişehirî Mahmud Esad Efendi'nin etkili olduğu kabul edilmiştir.<sup>94</sup>

## Kaynakça

- Abdişekûr el-Bihârî, *Muhibbullâh, Fevâtihü'r-rahâmûti bi şerhi Müsellimü's-sübûti*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 1423/2002.
- Ahmed Naim, "Mudâfa'ât-ı Diniyye, Taaddüd-i Zevcât, İslâmiyette Men' Olunabilir mi İmiş?, Yine Mansûrîzâde Said Beyefendi'ye", *S.R.*, 12/300, s. 248-250.
- Akdaş, Hayrunnisa ve Kahraman, Abdullah, "Tanzimattan, II. Meşrutiyet'e Taaddüd-i Zevcâtı Savunanlar, Reddedenler ve Gerekçeleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, 8/2, s. 33-42.
- Akyel, Remzi, *Osmanlı'da Mecell'eden Sonra Şer'î Cevâz Algısı: Mansurizade Said Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2012.
- Albayrak, Sadık, *Son Devrin İslâm Akademisi, Dârü'l-Hikmet'il-İslâmiye*, Yeni Asya Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Şubat 1973.
- Aydın, Mehmet Âkif, "Hukûk-ı Aile Kararnâmesi", *DİA*, Ankara, 1998, XVIII, 314-318.
- , "İslâmcılık", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 67-70.
- , *Osmanlı Aile Hukuku*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılabı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1983.
- Berber, Engin, "Meşrutiyet'in İttihatçı Siyasetçisi Saruhan Mebusu, Mehmet Said Bey ve Bir Risalesi", *Tarih ve Toplum*, Aralık 1995, sy. 144, s. 45-55.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, 23. Baskı, İstanbul, Ekim 2016.
- Çeker, Orhan, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, Mehir Vakfı, 4. Baskı, Konya, 2016.
- Duymaz, Recep, "Celal Nuri İleri", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, s. 242-245.
- Emin, Kasım, *Tahrîrül-Mer'e*, Dâru'l-Meârif, Tunus, t.y.
- el-İcî, Adûdiddin Abdurrahman, *Şerhü Muhtasarü'l-münteha'l-usûli*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004.
- Fındıkoğlu, Fahri, *İçtimaiyat Dersleri*, Fakülter Matbası, İstanbul, 1971.
- Gayretli, Mehmet, *Tanzimat Sonrasından Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 227-229, Nizamiye Akademi, 1. Baskı, İstanbul, 2015.

94 Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s. 173.

- Gazzali, Ebû Hâmid Muhammed, *El-Mustasfa min 'ilmi'l-usûl, Şirketü'l-Medinetü'l-Münevvera*, Medine, 2008.
- Güneş, İhsan, *Türk Parlamento Tarihi*, Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları, t.y.
- Halit, Reşit, "Mansurizade Mustafa Nuri Paşa", *İş ve Düşünce*, sy. 233, Ocak-Mart 1961, 27/4-6.
- Hudari Bek, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1987.
- Huyugüzel, Ö. Faruk, *İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950)*, T.C. Kültür Bakanlığı, 2000.
- İbnü'l-Hâcib, Cemalüddin, *Muhtasarü Münteha's-sûli ve'l-emeli fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedeli*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1427/2006.
- İzmirli, Celeleddin, "İzmirli İsmail Hakkı", *İzmirli İsmail Hakkı*, (Vefatının 50. Yılı Anısına), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 241-264.
- İzmirli, İsmail Hakkı, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatın Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ'i lafzidir", *S.R.*, 1330, 12/303, s. 296-301;
- , "Cevâzın Hükümü Şeri Olup Olmadığı", *S.R.*, 1330, 12/306, s. 345-351.
- Kahraman, Abdullah, "Daru'l-Fünûn Hocalarından Mansûrîzâde Said ve Klasik Fıkhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri", *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul, 2010, 405-414.
- Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri I. Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Kasım 2001.
- Koca, Ferhat, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Siyaset ve Değer Tartışmaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kurt, Yılmaz, "Mustafa Nuri", <https://ottomanhistorians.uchicago.edu/tr/historian/mustafa-nuri>, erişim: 27 Mart 2020.
- Küçüktiryaki, Ahmet Yasin, *Osmanlı Aile Hukuku Gelenek ve Modern Arasında Hukuk-ı Aile Karar-namesi Ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir", *İ.M.*, 1330, 1/8, s. 233-238.
- , "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair", *İ.M.*, 1330, 1/10, s. 295-303.
- , "Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle", *İ.M.*, 1330, 1/11, s. 325-331.
- , "Şeriat ve Kanun, Hukûk-ı Aile Kânunu Lâyihası Münasebetiyle", *DFHM*, 1332, 1/6, s. 530-535.
- , "Şer'at ve Kânun", haz. Abdullah Kahraman, *İslâmiyât*, 1/4, Ekim-Aralık, 1998, s. 237-248.
- Mansuroğlu, Mecdut, "Mansurizade Sait Bey", *İş ve Düşünce*, sy. 233, Ocak-Mart 1961, 27/6-8.
- Neklâvî, Fethi, "Kasım Emin", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, s. 541-542.
- Nuri, Celal, *Kadınlarımız*, Matbaa-i İctihat, İstanbul, 1331.
- Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul, 2016.
- Şerefüddin, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyeden Olmadığına Dâir -Makalesi Münasebetiyle-", *İ.M.*, y. 1, 1/12, s. 357-360.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2015.

Yılmaz, Ayşegül, *Mansûrizâde Said ve Fıkhî Görüşleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

-----, “Fer’î Meseleler Çerçevesinde Mansûrizâde Said Bey’in Fıkıh Anlayışı”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, 6/12, s. 498-521.

# İSLÂM İBADETLER FIKHINDA HAYVANLARIN YAŞAMA HAKLARI BAĞLAMINDA KURBAN İBADETİ\*

Prof. Dr. Adnan KOŞUM\*\*

**Özet:** Günümüzde bazı yazarlar ve hayvan hakları savunucuları kurban ibadetini hayvan hakları bakımından eleştirmekte, İslâm'da kan akıtma şeklinde böyle bir ibadetin olmadığını ileri sürmektedirler. Hâlbuki naslar ve onları yorumlayan İslâm âlimleri kurbanın kan akıtma şeklinde bir ibadet olduğunu ve alternatifinin olmadığını gözler önüne sermektedir. Öte yandan kurban ibadetinin özü, pratiği ve toplumsal gerçekler onun hayvan hakları açısından bir aykırılık taşımadığını da açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Kurban ibadeti, sadaka verme, hayvan hakları.

## The Sacrificial Worship in Islamic Jurisprudence in the Context of Animal Rights

**Abstract:** In the modern times, some authors and animal right campaigners criticize the sacrifice worship in terms of animal rights and they claim that there is no worship such a slaughter in Islam. However, the Islamic scholars who interpret the Quran and Sunnah claim that the sacrifice is definitely worship in the form of the shed of blood and there is no alternative of it. On the other hand, the essence of sacrificial worship and its practice and social realities prove clearly that the sacrificial worship is not contrary to animal rights.

*Keywords:* Sacrificial worship, Charity, Animal rights.

## GİRİŞ

Günümüz hayvan hakları düşüncesinde hayvanların yaşama hakları önemli bir yer işgal eder. Bilimsel mahfillerden ziyade görsel ve yazılı medyada özellikle hayvan haklarını savunanlar ve kimi yazarlar tarafından İslâm fikhındaki kurban ibadeti eleştiri konusu yapılmaktadır. Söz konusu kişilerin eleştirileri ve söylemlerine göre; İslam ibadetler fikhında kesinlikle, herhangi bir canlının hunharca katledilmesi, bir hayvanın canına kıyılması şeklinde bir ibadet yoktur. Kurban kesme, hayvan haklarını hiçe sayan bir “toplu hayvan katliamı”dır. Ayrıca, kurban kesme eylemi sadece Hz. Peygamber zamanındaki şartlar gereği, o dönemdeki hacc mevsiminde bir ihtiyaca binaen emredilmiştir. Dolayısıyla kurban ibadetinin günümüzde algılanış biçimiyle hem Kur’anda hem de Sünnet’te herhangi bir dayanağı yoktur. Müslümanların günümüzde yapmaları gereken şey; bir hayvanı şu veya bu

\* Bu makale, TÜBİTAK tarafından desteklenen 114K809 nolu projenin bir çıktısıdır.

\*\* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, adnankosum@sdu.edu.tr

şekilde öldürmek değil; fakir ve yoksullara maddî bağışlarda bulunmaktır.<sup>1</sup> Öte yandan bazı batılı yazarlar söz konusu ibadetin gayr-i Müslimler tarafından evrensel hayvan katliamı (global holocost) olarak görüldüğünü<sup>2</sup> ifade etmektedir.

Kurban konusunda dile getirilen popüler söylem ve eleştiriler doğrultusunda bir takım sorular cevap beklemektedir. İslâm ibadetler fıkında gerçekten kurban kesme şeklinde bir ibadet var mıdır? Varsa söz konusu ibadet niçin ve neden emredilmiştir? Bu durum hayvanların yaşama haklarının çiğnenmesi değil midir? Gerçekten İslâm kurban kesmeyi emretmiş olmakla, hayvanlara karşı bir haksızlık yapmış olmakta, hayvanların yaşam haklarını ihlal etmekte midir? Benzer şekilde kurban kesme ibadeti daha başka yollar ve usullerle telafi edilemez miydi? şeklinde ifade edilecek soruların cevabı, kurban olgusunu hayvan hakları bakımından açıklamaya ve bu konuda yürütülen kampanyalara cevap vermeye ihtiyaç duyurmaktadır. Kesim işleminin işkence olup olmadığı, hayvana ıstırap verip vermediği, kesimde yeni teknolojilerden yararlanma ve sersemletmenin mümkün olup olmadığı meselesi ise müstakil olarak bir makalede ele alınmıştır.<sup>3</sup> Bu çalışmamızda mesele, bahse konu sorun ve sorular muvacehesinde incelenip, elde edilen bulgular değerlendirilecektir.

## I. HAYVANLARIN YAŞAMA HAKLARI BAĞLAMINDA İSLÂM İBADETLER FIKHINDA KURBAN İBADETİ

İslam ibadetler fıkında kurban kesme şeklinde bir ibadetin olup olmadığının tespiti öncelikli bir mesele olduğundan ilk olarak bu sorunun incelenmesi ve ortaya konulması gerekir.

### 1. Kurban Kesme Şeklinde Bir İbadetin Mevcudiyeti Sorunu

Belirtelim ki, İslâm dinine özgü bir kurum olmayan kurban olgusu, semavi ya da beşeri bütün dinlerde farklı şekillerde de olsa mevcuttur. İnsanlık tarihi kadar eski bir uygulamadır.<sup>4</sup> Dinler tarihi ve din antropolojisi yönünden bakıldığında, evrensel bir ibadet şekli olarak görünen kurban Kur'ân'a göre, yerine getirilmesi

1 Gezgin, Kur'an'da "Nahr" Kelimesi ve Türkiye'de Kurban İbadetinin Algılanışı, sayı: 15, s. 5; Erturhan, Zekat ve Kurban'da Kıymet Ödemesi, s. 36-37.

2 Foltz, Richard C., *Animal in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, s. 3.

3 Bkz. Koşum, Hayvan Refahı Bağlamında Fıkıhta Hayvan Kesimi, s. 439-460.

4 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sezen, Yümni, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*, İz yayıncılık, İstanbul 2004; Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.



bütün ümmetlere emredilmiş bir ibadettir. Naslara göre kurban kesme, yalnızca takva alameti olarak, ilahi emirleri yerine getirmek, kullarına ihsan ettiği nimetler ve özellikle rızık olarak hayvanlardan verdiği nimetlere şükretmek, fakirlere yardım etmek gibi gayelerle<sup>5</sup> emredilmiştir.

Kurban kavramıyla terim olarak Allah rızası için belli özellikteki hayvanların kesilmesi kastedilmektedir.<sup>6</sup> İslam fıkınının klasik kaynaklarında kurban bayramında kesilen kurban için “udhiyye”, hacda kesilen için “hedy” ifadesi kullanılır. Kurbanın yükümlülük itibarıyla bunlardan başka çeşitleri olsa da, halk arasında mutlak olarak kurban ifadesi kullanıldığında udhiyye anlaşılır. Bilhassa eleştirilerin hedefi olan kurban da udhiyyedir. Bu nedenle çalışmamızda özellikle tartışmanın mihverini teşkil eden udhiyye’ye yer verilecektir.

Yine klasik kaynaklara bakıldığında hükmü konusunda farklı görüşler olsa da hayvan kesme şeklinde bir ibadetin varlığı konusunda fakihler arasında görüş birliği (icma) olduğu görülür. Bütün mezheplere hedy kurbanı, hac ibadetini (kıran ve temettu hacında) yerine getirenler için cumhuru ulemanın terminolojisiyle vacip, Hanefilerin ifadeleriyle farzdır.<sup>7</sup> Yine mezhep imamları her ne kadar hükümünün ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerse de, udhiyye’nin de müslümanlar üzerinde bir yükümlülük bildiren bir ibadet olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Mezhep müctehidleri, udhiyenin hükmünü ise, özellikle Kevser Sûresi’nin ikinci âyeti ve Hz. Peygamber’in fiilî ve kavli sünnetinden tespitiyle çalışır. İbrahim en-Nehaî (96/714), Rabîatü’r-Re’y (136/753), Ebû Hanîfe (150/767), Evzâî (157/773), Züfer (158/775), Leys b. Sa’d (175/741), İmam Muhammed (189/805), Hasan b. Ziyâd (204/819), bir rivayette Hanefî müctehidlerden Ebû Yûsuf (182/798) ve Mâlikî fakihlerden İbn Habîb (238/853)’e göre vaciptir.<sup>8</sup> Udhiyenin vacip olduğunu savunanlar, Kevser Sûresi’nin ikinci ve Saffat Sûresi’nin 107. âyetlerini delil olarak görüşlerini temellendirirler. Hanefiler, Kevser Sûresi’nin “*Rabbin için namaz kıl, kurban kes*” (el-Kevser 108/2) âyetinde geçen “inhar” ifadesinin “udhiye kes” anlamında olduğunu savunurlar. Mutlak emir de gereği ile amel bakımından

5 el-Hâcc, 22/26-28, 34-37.

6 Molla Hüsrev, *ed-Dürerü’l-Hükkâm fi Şerhi Güreri’l-Ahkâm*, I, 265.

7 “*Hac ihramına girinceye kadar umreden faydalanabilen kimseye kolayına gelen bir kurban kesmek gerekir*” (el-Bakara 2/196); İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihayetü’l-müktesid*, I, 170, 303; Meydâni, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, I, 193; Ögüt, Salim, “Hedy”, *DÎA*, XVII, 156.

8 Serahsî, *Mebûsât*, XII, 8; Mâverdi, *el-Hâvi’l-Kebîr*, XV, 71; Kâsânî, *Bedâyi’u’s-sanâ’i fi tertibiş-şerâi*, VI, 276; el-Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 403; Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-i-Muhtâr*, V, 491; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm fi şerhi Güreri’l-ahkâm*, I, 267. Şeyhîzâde, Abdurrahman Gelibolulu (Dâmâd Efendi), *Mecma’u’l-enhur fi şerhi Mülteka’l-Ebhur*, II, 516. Bununla birlikte özellikle belirtelim ki, bir ibadetin farz olmayışı onu ibadet olmaktan çıkarmayacağı gibi, özünde ve biçiminde de değiştirme yapmayı gerektirmez.

vücubu gerektirir.<sup>9</sup> Bu kanaati savunanlar sünnetten delil olarak “Kurban kesiniz. Çünkü o, atanız İbrahim’in sünnetidir.”<sup>10</sup> ve “Ey insanlar, her aile sâhibine her sene bir udhiye, bir de atîre borç olmuştur. Atîre’nin ne olduğunu biliyor musunuz ? O, recebiye dediğiniz şeydir.”<sup>11</sup> hadislerinin yanında, “İnsanoğlu kurban kesme/bayramı gününde (yevmü’n-Nahr), Allah katında kan akıtmaktan daha iyi bir iş yapmamıştır. O kurban (hık hayvan), kıyamet günü boynuzları, kılları ve çatal tırnakları ile kesinlikle gelecektir. Kurbanın kanı yere düşmeden önce, Allah tarafından kabul edilir. Şu halde kestiğiniz kurbanlarla arındırın nefislerinizi!”<sup>12</sup> ve nihayet “Kim imkâm olduğu halde kurban kesmezse bizim meşcedimize/musallâmımıza yaklaşmasın” ile “Namazgahımıza gelmesin!” şeklindeki hadisleri delil getirirler. Hanefiler özellikle son hadislerdeki “yaklaşmasın”, “gelmesin” biçimindeki şiddetli uyarılar için, uyarı ancak vacip bir ibadetin terk edilmiş olması durumuna uygulanır, vacipten başka bir hüküm için bu uyarı yapılmaz; bu da kurbanın vacip olduğuna delalet eder<sup>13</sup> demişlerdir. Yine Hz. Peygamber, “Kim kurbanını namaz kılmadan önce kesti ise onun yerine bir başkasını kessin. Kim kesmedi ise besmele ile kessin”<sup>14</sup> şeklindeki hadisinde bayram namazı öncesi kurban kesen kimselerden yeniden kurban kesmelerini talep etmekte, tekrar kesilmemesi yönünde bir ifade kullanmamaktadır. Eğer kurban ibadeti vâcip olmasaydı tekrar kesilmesi istenmezdi, tekrar yapılması istenen bir ibadette vâcip hükmünde olmalıdır<sup>15</sup>, demişlerdir. Benzer şekilde İbn Ömer’in: “Rasûlullâh (s.a.v.) Medîne’de on sene ikamet etti ve (her sene) kurban keserdi.”<sup>16</sup> şeklindeki rivayetini de kanıt göstererek, Hz. Peygamber’in kurban bayramında udhiye ibadetini devamlı olarak yerine getirmesi, bu ibadetin vücubuna delildir demişlerdir. Zira onlara göre, bir fiili devamlı olarak yapma (muvâzabe) vücûba delalet eder.<sup>17</sup>

Öte yandan kurban kesme, sahabeden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Bilal ve Hz. Ebû Mes’ûd el-Bedrî; tâbiîn ulemasından Said b. Müseyyeb (v.94/712), Atâ b. Ebî Rebâh (v.114/732), Alkame b. Kays (v.62/682), Esved b. Yezid (v.75/694),

9 Serahsî, *el-Mesûdât*, XII, 8; Kâsânî, *Bedâi’*, VI, 277.

10 Aynı anlamda bkz. İbn Mâce, “Edâhi” 3.

11 Tirmizî, “Edâhi” 19; Ebû Dâvûd, “Dahâyâ” 1; Nesâî, “el-Fera’ ve’l-‘atîre” 1; İbn Mâce, “Edâhi” 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 215, V, 76.

12 Tirmizî, Edâhi, 1. Bazı farklı lafız ve varyantlarla bkz. İbn Mâce, “Edâhi” 2-3.

13 Serahsî, *el-Mesûdât*, XII, 8; Kâsânî, *Bedâi’*, VI, 279; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, V, 492; Şeyhizâde, *Mecme’u’l-enhur*, II, 516; Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 267.

14 Müslim, “Edâhi” 1-2; İbn Mâce, “Edâhi” 12; Buhârî, “Edâhi” 4, 8, 11, 12.

15 Kâsânî, *Bedâyi*, VI, 279.

16 Tirmizî, “Edâhi” 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 38.

17 Tânevî, *İ’lâû’s-sünen*, XVII, 244.

Ebü Sevr (v.240/854); İmam Şâfiî (v.204/820) ve Şâfiî Mezhebine göre, İmam Mâlik (v.179/795), Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Ebû Yûsuf (v.182/798), İshâk b. Rahûye (v.238/853), ve Dâvûd ez-Zâhirî (v.270/884), Müzenî (v.264/877) ve İbn Münzir, Caferiye ve Zeydiye de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre müekked sünnettir.<sup>18</sup> Dayandıkları naslardan biri, Hz. Peygamber “*Zilhicce ayının hilâlini görüp de biriniz kurban kesmek isterse, ne killarından ne de tirnaklarından bir şeye dokunmasın (yani onları kesmesin)*” buyurmuştur<sup>19</sup> şeklindeki hadisidir. Zikredilen hadisteki “...biriniz kurban kesmek isterse...” ifadesinde yer alan “isterse” kaydı, kurban kesmenin kişinin iradesine bırakılmış olduğunu gösterir. Kurbanın bu kayıtla sahibinin irâdesine bırakılmış olması, vücûba aykırıdır. Çünkü, vacip, şahsın iradesine bırakılamaz<sup>20</sup>. İmam Şâfiî’ye göre, bu hadis udhiyenin vacip olmadığına delalet eder<sup>21</sup>. Bir diğer hadis Câbir’in rivayet ettiği hadistir. O: “Rasûlullâh (s.a.v.)’le namazgâhta bayram namazında hazır bulundum. Hutbesini tamamlayınca minberinden indi. Kendisine bir koç getirdiler. Koçu kendi eliyle kesti. Keserken: “*Bismillahi vallahu ekber. Bu benim adıma ve ümmetimden kurban kesmeyenlerin adınadır!*” dedi.” şeklinde rivayet etmiştir Hanbelîler, bu hadisin kurbanın sünnet olduğuna delalet ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>22</sup> Bir başka hadiste “*Kurbân kesmekle emredildim, (size) vacip değildir*”<sup>23</sup> buyurulmaktadır. Şâfiî ve Hanbelî kaynaklarında bu hadisle ihticac edilerek udhiyenin ümmet için müekked sünnet, Rasûlullâh’ın kendi nefsi için vacip olduğu<sup>24</sup> kaydedilmiştir. Netice itibariyle kurban kesmenin hükmü üzerinden hayvan kesimi biçiminde bir ibadetin varlığı temellendirilmek suretiyle, böyle bir ibadetin olmadığını ileri süren görüşlerin isabetli olup olmadıkları açığa çıkmıştır. Görüldüğü üzere fıkıh bilgileri her ne kadar hükmünün ne olduğu hususunda ihtilaf etmiş olsalar da, kurban kesme şeklinde bir ibadetin mevcudiyeti konusunda görüş birliğine varmışlardır. Yine kurban kesmeye ilişkin zikredilen rivayetlerde hac ibadeti ile ilgili bir kayıt olma-

18 Behûti, *Keşşâfu'l-Kınâ*, II, 1238; Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 215-216; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 110; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVII, 265; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-müktesid*, I, 347; İbnü'l-Mürtezâ, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, V, 475; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 126; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*, VIII, 131.

19 Müslim, “Edâhî” 39-42; Nesâî, “Dahâyâ” 1; Tirmizî, “Edâhî” 24; İbn Mâce, “Edâhî” 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 301; Dârimî, “Edâhî” 2; Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 278.

20 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 4; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik*, II, 160; Zerkeşi, *Şerhu Muhtasari'l-Hirakî*, VII, 6; Behûti, *Keşşâfu'l-Kınâ*, II, 1238.

21 Müzenî, *el-Muhtasar 'ale'l-Ümm*, IX, 299; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XV, 67; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb liş-Şirâzi*, VIII, 217.

22 Zerkeşi, *Şerhu Muhtasari'l-Hirakî*, VII, 5.

23 Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 282.

24 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 126; Behûti, *Keşşâfu'l-Kınâ*, II, 1239.

diğından, hac ibadetine mahsus olmadığı da anlaşılmaktadır. Fakihler tarafından udhiyyenin hac ibadetine bağlı bir ibadet olduğuna dair yapılan bir yoruma da rastlanmamıştır.

## 2. Kurban Kesme Yerine Sadaka veya Bedelinin Verilmesi

Her yıl Kurban bayramı öncesi gündemi meşgul eden hususlardan bir tanesi, hayvan kesilmeden bizzat kendisinin veya nakdi tutarının fakirlere tasadduk edilmesi tartışmasıdır. Hayvan hakları savunucuları hayvanların yaşama haklarına aykırı gördükleri kurban kesme ibadeti yerine, alternatif olarak onun bedelinin fakirlere verilmesini savunmaktadır. Böylelikle kurban kesmenin önüne geçilmiş, hayvanın yaşam hakkına riayet edilmiş olunacaktır. Ne var ki din, felsefi bir doktrin değildir. Bu nedenle dini hükümlerle ilgili olarak ortaya çıkan yeni meselelerde, teşri amaç ve şartlarına aykırı olmayacak şekilde yeni düzenlemeler getirilmesi, her ne kadar caiz ise de; ibadetlerin eda edilmesini ve sahih olma şartlarını ortadan kaldırarak indî ve keyfî istekler doğrultusunda değişiklikler yapılamaz. Her ibadetin de kendine özgü rükünleri, şartları vardır. Kişi mükellef olduğu ibadeti yapabilecek iken onun yerine kendi kendine uygun gördüğü bir hayırlı işi yapmakla mükellefiyetinden kurtulamaz. Yukarıda belirtildiği üzere, fihhi hükmü ister vacip, ister sünnet olsun; kurban ibadetinin ancak kurban olacak hayvanın usulüne uygun bir şekilde kesilerek (irâkatü'd-dem) yani kurbanlığın hayatının sona erdirilmesi suretiyle yerine getirileceği kesindir.<sup>25</sup> Zira kurbanda kanın akıtılması kurbanın rüknüdür.<sup>26</sup> Kurban kesilmedikçe bu ibadet yerine getirilmiş olamaz. Kur'an'ın en büyük müfessiri ve mübeyyini (açıklayıcısı) olan Hz. Peygamber bunu böyle anlamayıp hayvan boğazlama şeklinde anlamış ve bizzat kendisi koç kurban etmiştir. Aksi durum Hz. Peygamber'in kendisine verilen emri yanlış anladığını iddia etmektir ki bu da isabetli bir yaklaşım değildir.<sup>27</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in kurban etinin dağıtımı ve saklanması hakkındaki emir ve tavsiyeleri bu hususu açıkça belirtmektedir. Onun bazen etin hepsinin dağıtılmasını, bazen üçte birinin geri bırakılabileceğini, bazen üç günden fazla, etin kalmamasını ve bazen de saklanabileceğini açıklaması<sup>28</sup> yine "kurbanın her bir kılı için sevap"<sup>29</sup>

25 Kâsânî, *Bedâi*, V, 81; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, IX, 454; Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm*, I, 266.

26 Klasik kaynaklarımızda kurbanın rükünü olarak "irâkatü't-dem=kan akıtılması" kavramı ifade edilir. Bir diğer deyişle kurbanda icra edilmesi, yapılması talep edilen fiil, kan akıtmaktır. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, V, 66; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, IX, 510.

27 Bayrakdar, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII, sayı:1, 2000, önsöz.

28 Buhârî, "Edâhi" 16; Müslim, "Edâhi" 34, 37; Tirmizî, "Edâhi" 14; İbn Mâce, "Edâhi" 16; Dârimî, "Edâhi" 6.

29 İbn Mâce, "Edâhi" 3.

olduğunu belirtmesi, meselenin sadece sadaka boyutuyla sınırlı olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı şekilde İslâm'ın ilk yıllarında birçok fakir bulunmasına rağmen Hz. Peygamber ve Hulefâi Râşidîn kurban kesme yerine onun bedelini fakirlere vermeyi tercih etmemişler, sahabenin de bu yöndeki uygulamalarını bildikleri halde onları kurban kesmekten men etmemiş veya kurban kesme yerine sadaka verme hususunda onları teşvik etmemişlerdir. Şayet sadaka vermek daha faziletli olsaydı Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler herkesten önce bu uygulamayı kendileri yaparlardı. Bu anlayışlardan olsa gerek Hanefî mezhebinde de kurban günlerinde kurban kesmek, kıymetini tasadduk etmekten daha faziletli kabul edilmiştir. Çünkü udhiyenin vacip veya sünnet olmasına karşın tasaddukta bulunmak sâdece nâfiledir.<sup>30</sup> Yine Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) kurban kesmenin sadaka vermektten daha faziletli olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup> Serahsî (ö. 483/ 1089), kurbanda vacip olanın kurban bayramı günlerinde hayvanın kesilmesi, yani kan akıtmak (irâka-i dem) suretiyle ibadet olduğunu, bu ibadetin hayvanın değerinin sadaka olarak verilmesi ile gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>32</sup> Benzer şekilde Kâsânî (ö. 587/1191), kurbanın veya kıymetinin sadaka olarak verilmesinin kurban yerine geçerli olmayacağını ifade eder. Bu görüşünü “vücub muayyen bir fiile taalluk edince başkası onun yerine kaim olmaz” kuralıyla destekler. Namaz ve orucu buna örnek olarak verir. Nasıl ki, namaz ve orucun yerini başka hayır amaçlı davranışlar tutmuyorsa sadaka da kurbanın yerine geçmez sonucuna ulaşır. Zira kurban vâcip veya sünneti müekkedde olan bir ibadet iken, sadaka vermek nâfile (tatavvu) bir ibadettir. Vâcip ve sünnetin nâfileye üstünlüğü tartışılmaz bir gerçektir.<sup>33</sup> Bu bilgiler ışığında, günümüz anlayışında kesim gereksizdir veya kesim acımasız bir yöntemdir, bunun yerine sadaka veya bedeli verilebilir gibi yorumların isabetli olduklarını söylemek güçtür.

Diğer tarafından kurban ibadeti başta olmak üzere ibadetlere ilişkin dinî esaslar, mükellefin iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik anlayışlarına bağlı olarak konulmamıştır. Aksi durumda ahkâmı böyle bir değişime gidilmesi o hükmün nesih anlamına gelir. Hz. Peygamber'in vefatıyla beraber nesih sona erdiğine göre

30 Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 354; Molla Hüsrev, *Dürer*, I, 268. Bununla birlikte klasik kaynaklarda Şa'bi ve Ebû Sevr gibi müctehidlerin kurbanlığın kıymetini ödemenin, kurban kesmekten daha faziletli olduğu görüşünde oldukları ifade edilmektedir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Şerhu'l-Kebir ile birlikte), XI, 96. Ancak görüleceği üzere çoğunluk bilginler bu kanaati reddetmişlerdir.

31 İbn Kudâme, *el-Muğni* XI, 95; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 421; Acar, *Mali İbadet Olarak Kurbanın Hükmü*, s. 90.

32 Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 13.

33 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, V, 65-68; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, IX, 510; Molla Husrev, *Duraru'l-Hukâm*, I, 268.

kurban yerine bedel ödenmesine veya kurbanlığın kesilmeden hibe edilmesine imkân kalmamaktadır. Halis ibadet anlamı taşıyan bu konularda taabbudî anlam bulunduğu için, nasla belirlenmiş sınırlarda durmak gerekmektedir. Nitekim bu konularda ta'lil mümkün olmadığı için, kıyas yoluyla kurban kesme yerine başka bir hükme (sadaka) varmak teknik açıdan mümkün görünmemektedir.

Yine kurban kesme yerine sadaka verilmesi gerektiğini öne sürenlerin görüşleri teknik açıdan da sorunludur. Zira kurbanın vacipliği, onu vacip kabul eden Hanefilere göre tahyiri vacip değildir. Yani onun yerine sadaka veya parasının verilmesi mümkün değildir. Eğer alternatif olarak sadaka veya parasının verilmesi yeterli görülseydi Şâri bunu açıkça beyan ederdi. Bu durum açıkça belirtilmediğine göre, Şâri mükelleflerin özellikle kurban kesmesini talep etmiş olmaktadır. Diğer ibadetlerde olduğu gibi kurban konusunda da akıl yürütme yerine, öncelikli olarak dinin o konudaki belirlemelerini ve vurgularını dikkate almak gerekmektedir.<sup>34</sup> Kurban kesme ibadet olduğu için bunda da diğer ibadetlerde olduğu gibi şeklini ve muhtevasını belirleme yetkisi Allah ve O'nun peygamberine aittir. Hz. Peygamberin hem sözlü olarak uyarıda bulunması, hem de fiil olarak bu ibadetin nasıl edileceğini göstermesi alternatifte açık kapı bırakmamaktadır.<sup>35</sup>

Diğer yandan Kurban, Allah'a yaklaşmak için kurban niyetiyle belirli vakitte kesilen özel hayvandır.<sup>36</sup> Allah'a yaklaşma maksadı ve kurban niyeti, kurbanı et yeme veya başka amaçlarla yapılan normal hayvan kesiminden ayırdığı için onu ibadet sınıfına dâhil etmektedir. Yoksa sıradan bir hayvan boğazlama ve et niyetiyle bu işlemi yapmak bir ibadet olarak telakki edilemez. Bundan dolayı fakihler niyet üzerinde özellikle durmuş ve et yeme maksadıyla kesilen hayvanın ibadet anlamındaki kurban yerine geçerli olamayacağını, hatta ortaklardan birinin bu niyeti taşımasının kurbana halel getireceğini belirtmişlerdir.<sup>37</sup> Ayrıca kurbanda amacın kurban kesip etini dağıtmak veya yemek olmadığı fıkhen kan akıtmanın (irâka-i dem) vacip, et dağıtmanın sünnet<sup>38</sup> olmasından anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde İslâm fikhında her ibadetin kendisine özgü bir takım metafizik, psikolojik ve sosyal hikmetleri vardır. Bu yönleri itibarıyla de kurban kesme ile sadaka vermek farklı şeyler olup birbirlerini yerini tutmaz. Bütün ibadetlerin ibadet olma bakımından temel ortak özellikleri olmasına rağmen her ibadetin

34 Kâsânî, *Bedâi*, V, 66-67.

35 Ayengin, *Kurban İbadeti*, s. 23.

36 Mevslî, *el-İhtiyâr*, s. 722; İbn Âbidin, *Raddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, VI, 312.

37 Kâsânî, *Bedâi*, V, 71; Mevslî, *el-İhtiyâr*, s. 724.

38 Kâsânî, *Bedâi*, V, 81.

yalnızca kendine özgü metafizik, psikolojik ve sosyal hikmetleri ve nedenleri vardır. Bu açıdan nasıl hukukta hiçbir suç ve ceza bir başka suç veya bir başka cezayla aynı sayılamaz ise dindeki emirler ve yasaklar da birbirinin yerini alamaz. Bu yüzden sadaka ve kurban birbirinin yerine ikame edilemezler.<sup>39</sup> Bunların hepsini ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Kurban bedelini vermekle kişi, başka bir ibadet yani sadaka yapmış olur ve sadaka mükâfatını kazanır. Kısaca ifade edilecek olursa, kurban kesmeyen bedelini verirse kurban kesmiş olmaz, sadaka vermiş olur ve sadaka mükâfatı kazanır. Dolayısıyla kurban kesmeyip bedelini vermek, kurban kesmek gibidir demek isabetli değildir. Bu konu tevil ve yoruma açık kapı bırakmayacak kadar kesin ve açıktır.<sup>40</sup>

Kurban ibadetinin bir de fakirleri ilgilendiren yönü vardır. O da onlara –senenin belirli günlerinde de olsa- et yeme imkânının sunulmuş olmasıdır. Fakirlere zekât, sadaka vermek gibi kurban eti ikram etmek de ibadet kapsamında değerlendirilmiştir. Fakirlere et ikram edilmesi de, bizzat hayvanın kesilmesi ile mümkündür. Kurbanın parasını vermekle fakirlere et ikram edilmiş olmayacağı gibi kurban ibadeti de yerine getirilmiş sayılmaz. Burada esas olan fakire maddi gelir temin etmek de değildir. Çünkü İslâm bunu zekât, sadaka gibi mali ibadetler yoluyla sağlamaktadır. Dolayısıyla fakire kurban eti ikram etmekle, kurbanın parasını vermek aynı şey değildir. Kurbanın parası verildiği takdirde, kurbanın ibadet yönü ve Allah'ın, “*Rabbin için namaz kıl ve kurban kes*” emri yerine getirilmemiş olur.<sup>41</sup> Netice itibariyle kurbanı ibadet yapan unsur, fakirlere yardım amacıyla kesilmesi değil, özel bir günde ve Allah için boğazlanmasıdır. Fakirlere yardım kurbanın amaçlarından değil sonuçlarından birisidir.<sup>42</sup>

### 3. Kurban Kesme ve Hayvanların Yaşama Hakları

Kurban kesmenin muhatap olduğu eleştirilerden biri de hayvanın yaşama hakkını ihlal ettiği şeklindedir. Ancak fakihler kurban edilecek hayvanda bir takım nitelikler aramışlardır. Bu vasıfların bir kısmı dikkatlice incelendiği ve derinlemesine düşünüldüğünde onların yaşama haklarını korumaya yönelik olduğu söylenebilir. Sözelimi, kurban kesilen hayvanlardan bir küçükbaş (koyun, keçi gibi) hayvanın kurban edilebilmesi için onun en azından bir yaşını, büyükbaş

39 Bardakoğlu, Ali “Kurban”, XXVI, 436.

40 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Erturhan, Zekat ve Kurbanda Kıymet Ödemesi, s. 33-47.

41 Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, s. 367.

42 Kahraman, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği, (İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli (Taabbudi) Hükümler)*, s. 276-277.

ise sığır cinsinde iki, develerde beş yaşını doldurmuş olması gerekir.<sup>43</sup> Ne kadar gösterişli olurlarsa olsunlar belirtilen yaşlarını tamamlamadıkça küçük veya büyükbaş hayvanların kurban olarak kesilmeleri caiz olmaz. Böyle bir tasarruf günah olmanın yanında aynı zamanda yasaktır.<sup>44</sup> Kurbanın geçerlilik şartı olan kurbanlık hayvanlardaki yaş sınırı Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır. Bir yaşını doldurmamış küçükbaş bir hayvanı veya iki veya beş yaşını doldurmamış büyükbaş bir hayvanın bu haliyle kurban edilmesi, onun yaşama hakkını elinden almak demektir. Mademki, bu hayvanlar hayata gelmişlerdir. Kendilerine ait yaşama sınırları içinde ömürlerini tamamlama hakkına sahip olmalıdırlar. Kaldı ki zootekni biliminde sözgelimi bir büyükbaş cinsinden olan sığırlar için 17-18 ayın optimum kesim çağı olduğu bildirilir. Bu süreden itibaren hayvanı beslemeye devam etmek ekonomik açıdan zarar anlamına gelir. Zira besi hayvanlarında yaşın ilerlemesi ile yemden yararlanma kabiliyeti ve ağırlık kazanma hızı azalmaktadır.<sup>45</sup> Bu açıdan bakıldığında kesim evresine gelmiş hayvanı altı-yedi ay daha beslemenin pek faydalı olduğu söylenemez. Ne var ki Şâri' buna itibar etmemiş, hayvanların asgari yaşama haklarını göz önünde bulundurarak, kurban ibadetini yerine getirme kastıyla belirtilen süreden önce kesilmelerini kesinlikle yasaklamıştır. Bu, onların yaratılıştan gelen bir haklarıdır. İbadet maksadıyla bile olsa, hiçbir Müslümanın onların elinden bu haklarını alma yetkileri yoktur. Fakat zikredilen hayvanlar bir yaşına veya iki yaşına geldiklerinde mesele başka bir boyut kazanır. Zira o, kurban olarak kesilmese de yine kesilecektir. Dünyada hiçbir toplum yoktur ki, hayvanları ileri yaşlara varıncaya kadar saklasınlar ve daha sonra ecelleriyle ölmeleri için onları meralara başıboş terk etmiş olsunlar. Böyle bir şey olamayacağına göre her halükarda kesilecek bir hayvanın kurban adı altında kesilmesini<sup>46</sup> hayvanların yaşama haklarına yönelik bir ihlal olarak nitelemek isabetli bir yaklaşım olmayacaktır.

Öte yandan koyun, keçi gibi hayvanların insan eliyle evcilleştirilmediklerini yani yabani ve doğal hayatın bir parçası olduklarını farz edelim. Bu takdirde de

43 Mâlikilere göre sığırda en az üç yaşında olmalıdır. Yine Şâfilere göre sığır ve keçi iki yaşında olmalıdır. Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, VI, 129; Merdâvi, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, IV, 74-75; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmi ve Edilletuh*, III, 616.

44 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, V, 69-70; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 408; Molla Husrev, *Duraru'l-Hukkâm*, I, 269. Hz. Peygamber bir hadisinde, belirtilen yaşları tamamlamamış hayvanların kesilmemesini ister ve sadece zor durumda olanlar için koyun türünün altı-yedi ayını tamamlamış ve gelişmiş (cezea) olanını bunun dışında tutar. Müslim, "Edâhi" 13; Ebû Dâvûd, "Edâhi" 5; Nesâî, "Dahâyâ" 13.

45 Kolyskina, N. S. and Tarasova, : The meat characters of Simmentals. *Nauch. Trudy kursk. Sel'.-khoz. Inst. NTO*, 2: 102-108. (Abstract in Anim. Breed. Abst. 34: 1885, 1966; Mason, I. L. (1971): Comparative beef performance of the large cattle breeds of western Europe. *Animal Breeding Abst.* 39: 1-29.

46 Daryal, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, s. 286-287.



doğal hayatta mevcut besin zincirinin bir halkası olacaklar, diğer hayvanlar tarafından zaten öldürüleceklerdir. Bu halde insan eliyle sürdürülen yaşamlarındaki gibi belki de bir yaşını dahi göremeyeceklerdir. Bu durumda en azından insanların elinde fikhın asgarisinden tanıdığı ömrünü tamamlayan hayvana haksızlık edildiğini ileri sürmek isabetli bir düşünce değildir.

Yine yukarıda belirttiğimiz gibi hayvanların en önemli özelliklerinden biri insanoğlu için gıda kaynağı olmasıdır. Bu da kurban ibadeti gibi dini münasebet olsun veya olmasın her halükarda hayvanların gıda amaçlı boğazlanıp yenmeleri demektir. Hayvanlar kesilmesin talebinde bulunarak bütün insanların vejetaryen olmalarını beklemek insan fitratına ve sosyal realiteye aykırılık teşkil eder. Bu yüzden zaten kesilecek bir hayvanın, dini bir saikle ve hayvan refahına uygun bir şekilde ve asgari ömrünü tamamlayarak kesilmesini hayvan haklarına aykırılık şeklinde nitelendirmenin sosyal realiteyle ve bilimsel gerçeklerle ne denli bağdaştığı tartışılabilir.

#### 4. Kurban Kesme ve Hayvan Katliamı

Kurban kesme ibadetine yöneltilen bir diğer eleştiri, kurban olayının hayvan hakları savunucuları tarafından hayvanlara karşı işlenen bir toplu kıyım olarak görülmesi ve eleştirilmesidir. Ne var ki, kurban ibadetini bir hayvan itlafı, toplu katliam olarak nitelendirmek, bayramın sonrası düşünüldüğünde mümkün görünmemektedir. Zira kurban bayramı esnasında bir anda yüksek sayıda hayvan kesilmesi, öyle görülmesine rağmen, aslında normal bir sayıdır. Şöyle ki, kurban bayramı esnasında ve bir hafta-on günlük bir zaman zarfı sonrasında, mezbahanelerde hayvan kesimi yok denecek kadar azalır. Bayram esnasında yüksek orandaki sayı, bayramın dört gününe ve sonraki bir haftaya yayılınca normal sayıya düşer; yani normal günlerde tüketilen ortalama hayvan sayısı kadar olur. Kurban kesmekle kesilen hayvanların sayısında bir artış olmaz. Başka bir ifadeyle kurban, bir Müslüman ülkenin yıllık hayvan tüketimine ilave bir hayvan kesimi değildir. Bu durumda günlük hayvan kesimindeki denge bozulmamaktadır. Aksine kurban hayvancılığın gelişmesine katkıda bulunur. Bayram günlerindeki tüketim hesaplanarak hayvan yetiştirilir. Bu günlerde kesilecek hayvan sayısının çokluğu, bu ihtiyacın karşılanması saikiyle hayvan yetiştiriciliğini teşvik ettiği için genelde sayıyı azaltmadığı, hatta artırdığı söylenebilir.

Öte yandan gıda amaçlı hayvan kesimi aynı zamanda ekolojik sistemde dengenin sağlanması demektir. Aksine hiç bir surette hayvanların kesilmemesi, özellik-

le kurban konusu olan hayvanların kesilmemesi demek hayvan nüfusunun oranısızca artması demektir. Bu durum yine hayvan popülasyonunu kontrol etmek için tedbir almayı gerektirecektir. Bunun yolu da yine hayvan kıyımı anlamına gelir. Nitekim Avustralya'da kanguru nüfusunu kontrol altına almak ve fazla üremelerini engellemek gerekçesiyle, hayvan hakları hareketlerinin karşı çıkmalarına rağmen, hükümet tarafından milyonlarca kanguru katledilmiştir.<sup>47</sup>

Eğer fıkihtaki kurban ibadeti iddia edildiği gibi evrensel hayvan soykırımı (global holocost) olsaydı bugüne kadar kurban edilebilen hayvan cinslerinin sayısının şimdiye kadar tükenmiş olması gerekirdi. Halbuki gerçek bunun tam aksidir. Oysaki bugün kurban gibi bir törenle kesilmediği halde insanoğlunun bitmek tükenmek bilmeyen istek ve tutkuları sebebiyle birçok hayvan türünün nesli insan eliyle kurutulmuş ya da yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir.

Öte taraftan kurban ibadeti, ibadetin nesnesi olan hayvanların neslini sürdürme açısından da bir problem teşkil etmemektedir. Kurban ibadetinin konusu/objesi hayvan olduğu için, kurban kesimine ait özel vaktin herhangi bir mevsimde sabit olmayışı, hayvanların üremesi açısından önemlidir. Zira hayvanların çiftleşme ve üremesi genel olarak belli mevsimlerde gerçekleştiğinden, kesim günlerinin de sürekli aynı zamana denk gelmesi üremeyi etkileyebilir.<sup>48</sup> Ancak dinî ibadetler, hicrî kamerî hesaba göre düzenlenmiştir. Bu takvime göre aylar sabit olmadığından oruç ve hac gibi, kurban ibadeti de bir düzen içinde senenin bütün mevsimlerini dolaşır. Bu durum kurban ibadetini de zaman açısından tekdüzelikten kurtarmaktadır. Kurbanlık konusu hayvanların nesillerini devam ettirmesi hususuna bu açıdan bakıldığında bir problemin söz konusu olmadığı açıkça görülmektedir.

Benzer şekilde kurban kesmenin hacca gidenler için farz, hacca gitmeyenler için, Hanefi mezhebinde vacip hükmünde; diğer mezheplerde, (müekked) sünnet olduğu ifade edilmişti. Bu açıdan, Türkiye gibi çoğunlukla Hanefi olan ülkelerin dışında, Türkiye'ye oranla zaten çok az sayıda kurban kesilir. Benzer şekilde kurban kesme geleneğinin yaygın olarak uygulandığı Türkiye gibi Müslüman topluluklarda da et tüketimi ve hayvan kesimi batı toplumlarından çok daha azdır. Sözgelimi halkının çoğunluğu kurbanı vacip gören Hanefi mezhebine mensup olması hasebiyle kurban kesiminde ağırlığı teşkil ettiğini ifade ettiğimiz Türkiye ile herhangi bir batı ülkesi karşılaştırıldığında, Batıda kişi başına Türkiye'dekinin ne-

47 <http://www.hurriyet.com.tr/avustralyada-kanguru-katliami-basladi-11609894> (15.07.2016); <http://www.cnnturk.com/2008/dunya/05/20/avustralyada.kanguru.katliami.suruyor/461201.0/index.html> (15.07.2016); <http://www.radikal.com.tr/dunya/avustralyada-kanguru-katliami-878599/> (15.07.2016).

48 Narin, *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*, s. 288.

redeyse iki katı fazla et tüketilmektedir. Bu demektir ki, en iyimser tahminle Batıda Türkiye'dekinin iki katı küçük veya büyükbaş hayvan kesimi yapılmaktadır.<sup>49</sup> İslâm ülkelerinde kesilen yıllık hayvan sayısı, halkı Müslüman olmayan ülkelerde kesilen yıllık hayvan sayılarını, kişi tüketim bazında karşılaştırınca görülür ki, İslâm ülkelerinde kişi bazındaki yıllık hayvan kesimi diğer ülkelere oranla çok daha azdır. Üstelik bugün Avrupa ülkeleri et ihracatının merkezi konumundayken Batılı anlayışın kurban karşısı söylemini hayvan katliamı ile açıklamak mümkün değildir.

Öte yandan doğadaki eti yenen bütün hayvanlar kurban olmaya elverişli değildir. Yukarıda belirtildiği gibi, kurbanlık hayvanlarda da cins olarak belli özellikler aranmaktadır. Kurbanlık hayvan türü olarak, tahmini iki milyon hayvan türü<sup>50</sup> arasından sadece küçükbaş hayvanlardan koyun keçi, büyükbaş hayvanlardan sığır cinsi ve deve (veya türdeşleri) kabul edilmektedir. Bu üç cins hayvanın dışında kalan hayvanlardan kurban kesilmez.<sup>51</sup> Kurban edilebilecek hayvan cinsinin oldukça sınırlı sayıda olması, kurbanı bütün hayvanlara karşı/yönelik bir kıyım ve çevresel dengenin bozulması gibi gösterme gayretinde olan yaklaşımların ne denli isabetli ve iyi niyetli olduklarını apaçık ortaya koyar. Bu nedenle kurban kesmeyi, hayvan hakları ihlali ve çevresel dengenin bozulması olarak nitelendirmek de isabetli değildir. Bunun ötesinde dinler ve medeniyetler hayvan tüketimi açısından karşılaştırıldığında, hayvanlara ve çevreye bu açıdan en az zarar verenlerin yine Müslümanlar olduğu gerçeği ortaya çıkar. Zira görüldüğü üzere karada, denizde ve havada yaşayan canlı türlerinden yenebilecek varlıkları en az sayıya indiren, belirli hayvan türleriyle sınırlı tutan İslâm'dır. Hâlbuki İslam dışı batılı ve doğulu birçok toplumda belli bir türle kayıtlı olmaksızın tabiattaki her çeşit hayvan gıda maddesi olabilmektedir. Gerek batılılar ve gerekse doğulularda her türlü haşarat ve sürüngenden tutun da domuza ve maymuna kadar doğadaki her hayvanın gıda yelpazesinde bulunması, üstelik bunların tüketiminin bayram adı altında belli günlere özgü olmayıp her gün tüketilmeleri, hayvan hakları açısından daha düşündürücü ve vahimdir.

49 2012 OECD-FAO Tarım Görünüm Raporu'na göre Türkiye'de yıllık et tüketimi 32,6 kg, Avrupa ülkelerinde ise 77,1 kg'dır. [www.oecd-ilibrary.org/sites/agr\\_outlook...tr/index.html](http://www.oecd-ilibrary.org/sites/agr_outlook...tr/index.html) (erişim 15.07.2016). Bu da hayvan kesimi açısından Türkiye'nin neredeyse iki katı demektir.

50 Yapılan araştırmalarda dünyada tasnif edilmeyenler hariç, tasnif edilmiş tahmini 2 milyon canlı türü olduğu ileri sürülmektedir. M. May, Robert, How Many Species Are There on Earth? *Science* 241.4872 (Sep 16, 1988): 1441.

51 Serahsî, *el-Mesûd*, XII, 9, 17; Kâsânî, *Bedâi*, V, 69; Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, III, 235; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 348; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, VIII, 201; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2073.

## 5. Merhamet Duygusu ve Kurban Kesme

Kurban kesimine yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de kesim işleminin kişilerdeki merhamet duygusunu bertaraf ettiği yönündedir. Kurban kesme iddia edilenin aksine, Müslüman mükellefte şefkat, acıma şuuru ve duygusunun ortaya çıkmasında önemli bir işleve sahiptir. Zira kurban sadece insanları ilgilendiren bir ibadet olmayıp beraber yaşadığımız hayvanları da ilgilendirmesi itibarıyla öteki ibadetlerden farklı bir ibadettir. Bu farklılık, ibadetlerin insanlara kazandırdığı *sorumluluk* bilinci yanında kurban ibadetiyle dinin insanda geliştirmek istediği *merhamet* bilinci ile de alakalıdır. Her zaman sofralara konan ama kesildiklerinden haberdar olunmadan tüketilen besinin bir canlıya, bir hayvana ait olduğunu kurban bayramında tekrar öğrenmemiz açısından kurban, merhamet duygusunu insanlara hatırlatan bir işleve sahiptir.<sup>52</sup> Elinden geldiği takdirde her mükellefin kurbanını kendisinin kesmesinin sünnet olması<sup>53</sup> hükmünün altında bu gerçeğin yatması muhtemeldir. Kurban, çağımızda insanlar arasında unutulmaya terk edilen ve yokluğu kitlesel kıyımlara sebebiyet veren merhamet kavramını inananların gündemine getirmekle onlarda duygu yoğunluğu sağlamaktadır. Belli günlerde ifa edilen bu ibadet, duygusal etkisinin senenin diğer günlerine de sirayet etmesiyle inananın sorumluluk ve merhamet ekseninden kaymasını engellemektedir.<sup>54</sup>

Öte taraftan kurban kesmek psikoanalitik yaklaşımı benimseyen bazı akademisyenler tarafından insanoğlunda mevcut saldırganlık duygusunun meşru bir şekilde tatmin edilmesi olarak açıklansa da,<sup>55</sup> kurbandaki asıl amacın kişideki merhamet duygusunu ortaya çıkarmak olduğu söylenebilir. Kurban ibadeti, bir baba olarak Hz. İbrahim'in en sevdiği oğlunu Allah rızası için kurban etmekten çekinmeyerek gösterdiği tevekkülü ve Hz. İsmail'in Allah'ın emri karşısındaki teslimiyeti düşünülerek, yani Hz. İbrahim ve Hz. İsmail ile duygudaşlık (empati) kuru-larak ifa edildiğinde, insandaki şefkat ve merhamet duygularının açığa çıkmasını sağlar. Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (SAV) kurbanlık hayvana merhametle yaklaşılması ve ona iyi muamele edilmesi gerektiğini belirten: “*Allah Teâlâ, her şeyde iyiliği emretmiştir. Öyleyse öldürdüğünüz zaman öldürmeyi güzelce yapın.*

52 Narin, age., s. 106.

53 Kâsânî, *Bedâyi'uş-sanâ'i*, VI, 322; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, V, 497; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb liş-Şirâzî*, VIII, 233; Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*, VIII, 132; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, I, 271. Kendisinin bizzat kesmesinin mümkün olmadığı durumda da yine kendisinin kesim işlemi esnasında hazır bulunması uygun olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber kızı Fatma'nın kesim sırasında kurbanının başında hazır bulunmasını tavsiye etmiştir. Bk. en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 247. Bu da kurban kesmenin psikolojik yönüne işaretler.

54 Narin, İsmail, age., s. 1-2.

55 Daryal, age., s. 281-285.

*Kesecek olursanız kesmeyi güzelce yapın. Bıçağın ağzını bileyin. Hayvana (zahmet vermeyin) rahat ettirin*<sup>56</sup> şeklindeki hadis-i şeriften de anlaşılacağı üzere kurban, hayvana gösterilmesi gerekli şefkat sayesinde insandaki saldırganlık duygularının tatmininin aksine acıma ve merhamet gibi olumlu duyguları meydana çıkardığı söylenebilir. Hâlbuki bazı topluluklarda merhamet etmenin aksine merhametsizlik teşvik edilir. Zira onlara göre kurban edilen hayvan ne kadar acı çekerse, kurban o kadar makbul olur. Bazı yerlerde kurbanı icra eden dini kişi (rahip vb.) kurbanın çırpınma biçimini taklit eder, eğer hayvan hareketsiz kalırsa, kurbanı uygun olmadığı düşünülür. Bir başka toplulukta kurban edilecek hayvanın başına su veya şarap döküldüğünde her bacağına ayrı ayrı titremesi gerekir. Bir başkasında hayvanın böğürmesi, debelenmesi şarttır.<sup>57</sup> Kısacası eziyet, işkence ve ızdırap arzu edilir. İslâm bu konuda reformu gerçekleştirmiş, hayvana acı vermeden bu işin yapılmasını, bunun için gerekli şartların, aletlerin ve eğitimin hazırlanmasını istemiştir.

## II. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Netice itibariyle İslam ibadetler fıkında, naslar muvacehesinde hayvan kesimi şeklinde bir ibadetin mevcudiyeti ve bu konuda da fakihlerin icma ettikleri görülür. Söz konusu ibadet kan dökme (irâkatü't-dem) suretiyle gerçekleşir. Bu özellik aynı zamanda kurban kesme ibadetinin rûknünü de oluşturmaktadır. Yine Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalara ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere bakıldığında kurban kesme ibadetinin hacc ibadetine bağlı bir ibadet olduğu ve Peygamber dönemiyle sınırlı olduğunu söylemek de zordur.

Kurban kesme ibadetinin mahiyeti her ne kadar zahirde hayvan haklarına aykırı gibi görünse de, gerek hayvan kesiminde uygulanması gerekli prosedür, kurbanın objesi olan hayvanda cins ve yaş olarak aranan, neslinin devamının garantisi de olan bir takım özellikler, ibadetin her yıl senenin farklı zaman dilimlerine denk gelmesi ve mevcut toplumsal gerçeklikler, bahse konu ibadetin hayvan haklarına aykırılık teşkil etmediği gibi, bir hayvan katliamı olmadığını da açıkça ortaya koymaktadır. Bu bilimsel gerçekler ışığında hayvanların kurban edilmesine hayvan hakları ile bağdaşmaz mantığı ile yaklaşmanın bir kaçış olduğunu belirterek, doğal dengenin gerekleri ve gerçeklerden kaçmanın hayvan haklarına daha çok zarar verdiğini söylememiz gerekir.

56 Müslim, "Sayd" 57; İbn Mâce, "Zebâih" 3-4; Ebû Dâvûd, "Edâhi" 12; Tirmizî, "Diyât" 13, 14; Nesâî, "Dahâyâ" 22, 27; Dârimî, "Edâhi" 10.

57 Sezen, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*, s. 211. Yazar bazı toplumların geçmişte yaptıkları bu uygulamaların günümüzde hala devam edip etmediği hakkında bilgi vermemektedir.

Öte yandan söz konusu ibadete alternatif olarak ileri sürülen bedelini verme vs. gibi yaklaşımların, mahiyet, teknik ve hikmet-i teşrî gibi zaviyelerden bakıldığında kabulü mümkün görünmemektedir. Yine senede bir kez ifa edilen kurban ibadeti, insandaki merhamet ve acıma duygularını köreltmenin aksine, mezkur duyguların ortaya çıkmasında önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Acar, H. İbrahim, Mali İbadet Olarak Kurbanın Hükmü, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl:3, sayı: 14, Erzurum 2003.
- Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Mürtezâ, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Birinci Basım, Beyrut 2001.
- Ayengin, Tevhid, Kurban İbadeti, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 41, sayı: 4, 2005.
- Bardakoğlu, Ali "Kurban", *DİA*, Ankara 2002.
- Bayrakdar, M., *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII, sayı:1, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, ts.
- Behûtî, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfu'l-Kınâ*, Dâru âlemi'lkutub, Riyad 2003.
- Daryal, Ali Murat, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1994.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1935.
- Erturhan, Sabri, Zekat ve Kurban'da Kıymet Ödemesi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: X/1, ss. 13-47, Haziran 2006 Sivas.
- Foltz, Richard C., *Animal in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, Oxford 2006.
- Gezgin, Ali Galip, Kur'an'da "Nahr" Kelimesi ve Türkiye'de Kurban İbadetinin Algılanışı, *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, sayı: 15.
- Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- Haskefi, Alâuddîn Muhammed b. Ali, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Beyrut 1994.
- el-Hakim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, Dâru'l-İlmîyye, nşr: Mustafa Abdulkadir Ata.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn, *Raddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, İstanbul 1984.
- İbn Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed b. Ahmed b. Mahmud, *el-Muğni*, (Şerhu'l-Kebîr ile birlikte), Beyrut 1972.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, y.y., Mısır, tsz.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-müktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.
- Kahraman, Abdullah, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği, (İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli (Taabbudi) Hükümler)*, Akademi, İstanbul 2002.

- Kâsânî, Alâuddîn b. Mes'ûd, *Bedâ'iyu's-sanâ'i fî tertibiş-şerâi*, IX, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Birinci Basım, Lübnan 1997.
- Kolyskina, N. S. and Tarasova, V. I. (1964): The meat characters of Simmentals. *Nauch. Trudy kursk. Sel'.-khoz. Inst. NTO*, 2: 102-108. (Abstract in Anim. Breed. Abst. 34: 1885, 1966; Mason, I. L. (1971): Comparative beef performance of the large cattle breeds of western Europe. *Animal Breeding Abst.* 39: 1-29.
- Koşum, Adnan (2017). Hayvan Refahı Bağlamında Fıkıhta Hayvan Kesimi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (30), 439-460.
- M. May, Robert, How Many Species Are There on Earth? *Science* 241.4872 (Sep 16, 1988): 1441.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1994.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alaaddîn Ali, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, (Thk. Muhammed Hamîd el-Fıkî), Beyrut 1957.
- el-Merginânî, Burhanuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1990/1410.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, (Thk. Ali Abdulhamid Ebu'l-hayr, Muhammed Vehbi Süleyman), Dâru'l-hayr, Beyrut 1998.
- Meydânî, Abdülganî el-Ganîmî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, Dersaadet, İstanbul, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *ed-Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Güreri'l-Ahkâm*, el-Matbaatu'ş-Şirketü's- Sehafiyetü'l-Osmaniyye, yy. 1317 (hicri). 2. baskı.
- Müzenî, İsmâil b. Yahyâ, *el-Muhtasar 'ale'l-Ümm*, (el-Ümm ile beraber), IX. cilt, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1993.
- Narin, İsmail, *Kur'an ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), 2009.
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb liş-Şirâzî*, I-XXV, (Thk. Muhammed Necib el-Mutîî), Dâru İhyâi't-turâsi'l- Arabî, Beyrut, ts.
- Öğüt, Salim, "Hedy", *DİA*, XVII, İstanbul 1998.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*, I-VIII, Dâru'l-fikr, Beyrut 1984.
- Serahî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed, *Mebûsât*, Dâru'l-marife, Beyrut 1989.
- Sezen, Yümni, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*, İz yayıncılık, İstanbul 2004.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman Gelibolulu (Dâmâd Efendi), *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-II, Daru İhyâi't-turâsi'l- Arabî, Beyrut, ts.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc*, (Thk. İmâd Zeki el-Bârûdî, Tâhâ Abdurraûf Sa'd), el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire, ts.
- Tânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâûs-sünen*, 3. bs. Karaçi 1415.
- Zerkeşî, Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdillâh *Şerhu Muhtasari'l-Hirakî*, (Thk. Abdullah b. Abdirrahman Cebrin), Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1993.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1404/1984.





## مصرف المؤلفة قلوبهم بين التفعيل والتعليق

منى فاروق محمد أحمد موسى\*

أ.د. صالح قادر الزنكي\*

**المُلَخَّص:** يتناول البحث قضية هامة من قضايا الزكاة، وهي مصرف المؤلفة قلوبهم، يتناولها من جهتين: التأصيل الشرعي النظري، والتطبيق المعاصر. وعلى الرغم من أن القرآن الكريم قد نصّ على مصارف الزكاة الثمانية، فإنه يلاحظ وجود اختلاف في عددٍ من المسائل المتعلقة بتلك المصارف، وبخاصة مصرف المؤلفة قلوبهم محل البحث. وتتخلص إشكالية البحث في مدى إمكانية الاستفادة من مصرف المؤلفة قلوبهم في واقعا المعاصر ونوازل، وكيفية تلك الاستفادة، الأمر الذي يستلزم بحث بقاء المصرف المذكور، والفئة المستفيدة منه: تأصيلاً وتطبيقاً على النوازل المستجدة. وقد انتهج البحث المنهج التحليلي مصحوباً بالوصفي والتاريخي. وقد توصل البحث إلى نتائج من أهمها: ترجيح القول ببقاء المصرف ودوامه بدوام علته ومقاصده من التأليف وتحصيل مصلحة الإسلام وأهله، وجواز إعطاء الكافر من هذا السهم بشرطه، وجواز إعطاء الحكومات والهيئات الدولية عند توقف مصلحة الدين وأهله على هذا الإعطاء. وقد أوصى البحث بضرورة تفعيل الاجتهاد الجماعي في القضايا التطبيقية للزكاة ومصارفها إيراً للذمة أمام الله سبحانه وتعالى، وتحقيقاً لمصلحة العباد والبلاد.

الكلمات المفتاحية: مصرف، المؤلفة قلوبهم، التفعيل، الزكاة

### Müellefe-i Kulûba Zekat Verilmesi Hükmüne Yeniden İşlerlik Kazandırma İmkanı

**Öz:** Bu çalışma zekatın önemli problemlerinden biri olan "müellefe-i kulûb" meselesini ele almaktadır. Konu teorik olarak dini/hukukî yönden temellendirilmesi ve günümüzde uygulanması olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de zekatın sarf edileceği sekiz sınıf açıkça belirlenmiş olmasına rağmen bunlarla ilgili birtakım meseleler, özellikle konumuz olan "müellefe-i kulûb" hakkında ihtilaf bulunduğu gözlenmektedir. Konunun problemiği, günümüz realitesinde ve ilgili yeni meselelerde zekatın sarf yerlerinden biri olan "müellefe-i kulûb"dan istifade etme imkanı ve bunun keyfiyeti şeklinde özetlenebilir ki bu durum, teorik açıdan temellendirilmesi ve yeni olaylara uygulanması yönünden söz konusu sarf yerinin ve ondan yararlanacak olanların ne derece devam ettiğini araştırmayı gerektirmektedir. Bu çalışmada betimsel ve tarihsel metodun eşliğinde analitik yöntem izlenmiştir. Çalışmada birtakım sonuçlara ulaşılmıştır ki en önemlileri şunlardır: Müellefe-i kulûb ile ilgili hükmün illeti ile kalplerin ısındırılmasıyla güdülen amaçların ve İslam'ın ve müslümanların maslahatının temin edilmesi gayesinin hala mevcut olduğu; ilgili şartı taşıması halinde gayrimüslime, dinin ve müslümanların maslahatlarının gerçekleştirilemez duruma gelmesi halinde devlete bu kalemden pay verilmesinin caiz olduğu görüşü tercih edilmiştir. Yazar Allah (c.c.) katında sorumluluktan kurtulmak, insanların ve ülkenin yararlarını temin etmek için zekatın sarf yerlerine ilişkin uygulamalara dair problemler konusunda "kolektif içtihad"ın etkinleştirilmesi gerektiğini tavsiye etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Zekat, müellefe-i kulûb, İslam.

\* م. باحث - تدریس، وطالبة ماجستير في الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر، mmousa@qu.edu.qa

\*\* رئيس قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر، salih.ALZanki@qu.edu.qa

## الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد؛

فإن الله سبحانه قد أكرمنا بشريعة خالدةٍ أحكامها، من خلال إصباغها بخصائص تمكنها من استيعاب نوازل المكلفين، ومستجدات واقعهم عبر الزمان والمكان والأحوال، وكانت أحكاماً واقعية ومصلحية ومرنة من غير اختراقٍ للثوابت، وصالحةً ومصلحةً لشؤون الحياة وتقلباتها السريعة، كما كانت أحكاماً إنسانيةً ذات طابع اجتماعي، بمعنى أنها تدرس الإنسان وتهتم به، وتحاول ترفيقته وأن تؤمّن له احتياجاته، وليس هذا فحسب، بل شرعت لهم أحكاماً إلزامية تجبر القادر منهم على مساعدة غير القادر معنوياً ومادياً.

ومن بين تلك القضايا التي تعكس صورة من صور هذا التعاون والتكامل بين الفرد وأخيه، أو بين الإنسان وأخيه الإنسان، كما تشكّل صورة من صور المحافظة على تديّن الإنسان، أو منع شرّه من أن يطال المسلم والمجتمع المسلم، بل المجتمع الإنساني برمته، مصرف من مصارف الزكاة، ألا وهو مصرف «المؤلفة قلوبهم». وسهم المؤلفة قلوبهم نصّ عليه القرآن الكريم وأثبتته السنة النبوية، ومع هذا حصل خلاف بعد انقطاع الوحي في بقاءه، ومعلوم أنّ ثمة مشكلاتٍ وعوائقٍ تقف أمام المجتمعات الإسلامية وتمنعها من ممارسة حقّها في التديّن وإقامة الشعائر، بل من تحصيل حقوقها المدنية ومصالحتها المعيشية، لاسيما مع انتشار الإسلام والمسلمين في بقاع الأرض وبلدانها، مما شكّل ما يعرف بالأقليات المسلمة في مناطق يحكمها غير المسلمين. وهذا الوضع الجديد قد طرح أسئلةً متعددة، ومنها: هل بالإمكان أن يسهم مصرف المؤلفة قلوبهم في تخفيف بعض تلك المعاناة والمشكلات، ولا يخفى أنّ المقصد من وراء هذا المصرف هو استمالة القلوب إلى الإسلام، أو تثبيتها عليه، أو تقوية الضعفاء فيه، أو كسب أنصار له، أو كفّ شرّ عن دعوته ودولته. وينبغي تأكيد أهمية التجدد البحثي في موضوع البحث، بل في مصارف الزكاة عموماً؛ لارتباطها الوثيق بالواقع المتجدد السريع في كلّ نواحيه: السياسية والمالية والاجتماعية، وهناك واقع جديد أثر في التمويل الإغاثي الذي تعدّ الزكاة أهم مصادره، كل ذلك يتطلب فتح ملف هذا الموضوع للوقوف على رأي الفقهاء ومدى إمكانية توظيف هذا المصرف لتلبية الاحتياجات الإغاثية، وإظهار صورة الإسلام المشرقة في خدمة الإنسان والإنسانية بغض النظر عن هويته العقدية والدينية.

وتتمحور إشكالية البحث في سؤال أساسي، وهو:

ما مدى إمكانية الاستفادة من سهم «المؤلفة قلوبهم» في واقعنا المعاصر بنوازله ومستجداته،

وكيفية تلك الاستفادة؟

## ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:

- من هم المؤلفه قلوبهم، ومن كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وبعد وفاته؟
- هل سهم المؤلفه قلوبهم باق بعد وفاته صلى الله عليه وسلم أي مفعّل، أم معلق؟
- ما الصور المستجدة والتطبيقات المعاصرة لمصرف المؤلفه قلوبهم؟ وما حكمها الشرعي؟ وما معايير اندراجها فيه؟

## تعريف المؤلفه قلوبهم لغة واصطلاحاً:

المؤلفة لغة: ألفت الشيء، وألفت فلاناً، إذا أنست به. وألفت بينهم تأليفاً، إذا جمعت بينهم بعد تفرق<sup>(1)</sup>. والإلف: اجتماع مع الثام، ومنه: الألفة. ويقال للمألوف: أليفٌ. قال تعالى: {إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَفَّ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ} [آل عمران: ١٠٣]. وقال: {لَوْ أَنْفَقْتُ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَفْتُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ} [الأنفال: ٦٣]. والمؤلف: ما جمع من أجزاء مختلفة، ورتّب ترتيباً<sup>(2)</sup>. والمؤلفة قلوبهم: المستمالة قلوبهم بالإحسان والمودة<sup>(3)</sup>.

والمؤلفة قلوبهم اصطلاحاً: قال عنهم الأزهري (ت: ٣٧٠ هـ): «إنهم قوم من سادة العرب أمر الله جلّ وعزّ نبيه في أول الإسلام بتألفهم، أي بمقاربتهم وإعطائهم من الصدقات ليرغبوا من وراءهم في الإسلام، ولثلاث تحملهم الحمية مع ضعف نياتهم على أن يكونوا إلباً مع الكفار على المسلمين، وقد نفلهم الله يوم حنين بمئتين من الإبل تألفاً لهم...»<sup>(4)</sup>.

وقال عنهم القرطبي (ت: ٦٧١ هـ): «لا ذكر للمؤلفة قلوبهم في التنزيل في غير قسم الصدقات، وهم قوم كانوا في صدر الإسلام ممن يظهر الإسلام، يتألفون بدفع سهم من الصدقة إليهم لضعف يقينهم. قال الزهري: المؤلفه من أسلم من يهودي، أو نصراني وإن كان غنياً. وقال بعض المتأخرين: اختلف في صفتهم، فقيل: هم صنف من الكفار يعطون ليتألفوا على الإسلام، وكانوا لا يسلمون بالقهر والسيف، ولكن يسلمون بالعطاء والإحسان. وقيل: هم قوم أسلموا في

١ الأزهري: محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١م)، ج ١٥، ص ٢٧٢.

٢ الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط ١، ١٤١٢ هـ)، ص ٨١.

٣ الفيومي: أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط)، ج ١، ص ١٨.

٤ الأزهري: تهذيب اللغة، ج ١٥، ص ٢٧٣. وإلبا: أي عوناً. ونفلهم: أي أعطاهم من الغنائم.

الظاهر ولم تستيقن قلوبهم، فيعطون ليتمكن الإسلام في صدورهم. وقيل: هم قوم من عظماء المشركين لهم أتباع يعطون ليتألفوا أتباعهم على الإسلام. قال: وهذه الأقوال متقاربة والقصد بجمعها الإيعاء لمن لا يتمكن إسلامه حقيقة إلا بالإيعاء»<sup>(5)</sup>

واختلفت عبارات الفقهاء في بيان المقصود بالمؤلفة قلوبهم على النحو الآتي:

الحنفية: المؤلفة قلوبهم كانوا على ثلاثة أقسام: قسم الكفار، وكان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليتألفهم على الإسلام. وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم عن الإسلام والمسلمين. وقسم ثالث أناس أسلموا، وفي إسلام ضعف، فكان يتألفهم ليشبهم<sup>(6)</sup>.

المالكية: المؤلفة قلوبهم كلُّ من لا يكتمل إسلامه على الحقيقة إلا بإيعائه، ثم اختلفوا في تحديدهم، فمنهم من قال: هم قوم أسلم ظاهرهم ولما يدخل الإيمان في قلوبهم، ومنهم من قال: هم قوم من عظماء المشركين أسلموا، ولهؤلاء أتباع فيعطون رجاء إسلامهم<sup>(7)</sup>.

الشافعية: المؤلفة قلوبهم المعتد بهم في الزكاة هم مؤلفة المسلمين، وهم كلُّ من أسلم ونيته ضعيفة، فيتألف ليقوى إيمانه، أو من أسلم ونيته في الإسلام قوية، ولكن له شرف في قومه يتوقع بإيعائه إسلام غيره، أو من يكفُّ لنا شر من يليه من الكفار، أو شرَّ مانعي الزكاة<sup>(8)</sup>.

الحنابلة: المؤلفة قلوبهم هم السادة المطاعون ذوو الأتباع، ممن يرجى خيره، أو يستدفع شره، مسلماً كان، أو كافراً<sup>(9)</sup>.

والظاهر أنَّ المقصود بالمؤلفة قلوبهم أعمُّ مما ذكره كلُّ مذهب من المذاهب الأربعة، فلا يقيد التعريف بالإسلام، أو بكونهم سادة، أو بكون إسلامهم ضعيفاً، أو بكون دولة الإسلام،

٥ القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٩٦٤ م، ج ٨، ص ١٧٨، ص ١٧٩

٦ ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (دار الفكر)، ج ٢، ص ٢٥٩. وابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، حاشية ابن عابدين، (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م)، ج ٢، ص ٣٤.

٧ انظر: المواق: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، التاج والإكليل، (دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٤ م)، ج ٣، ص ٢٣١. والدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر)، ج ١، ص ٤٩٥.

٨ للنووي: يحيى بن شرف الحزامي، روضة الطالبين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (بيروت - دمشق - عمان: ط ٣، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م)، ج ٢، ص ٣١٣، ص ٣١٤. والخطيب الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد، مغني المحتاج، (دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م)، ج ٤، ص ١٧٨.

٩ ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني شرح مختصر الخرقي، (دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)، ج ٦، ص ٣٢٨. والبهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين، الروض المربع، تحقيق: سعيد محمد اللحام، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر)، ص ١٥٢.

ضعيفة بل ينبغي أن يسع تعريفهم مقاصد ذلك المصرف، من التأليف على الإسلام، وإعزازه، وحفظ أهله سواء كان تحقق ذلك بدخول كافر، أو تثبيت مسلم على دينه، وبكل ما يجلب المصالح لهم، ويدرك المفاسد عنهم، فيشمل مصطلح «المؤلفة قلوبهم» كل من يرجى بإعطائه تحصيل هذه المقاصد.<sup>(10)</sup>

### المؤلفة قلوبهم في عهد النبي ﷺ:

يمكننا أن نرى كيف عامل النبي ﷺ المؤلفة قلوبهم من خلال ما رواه أنس رضي الله عنه، حيث قال: « ما سئل رسول الله ﷺ على الإسلام شيئاً إلا أعطاه، قال: فجاءه رجل فأعطاه غنماً بين جبلين، فرجع إلى قومه، فقال: يا قوم أسلموا، فإن محمداً يعطي عطاء من لا يخشى الفاقة »<sup>(11)</sup>. فكان النبي عليه الصلاة والسلام يرى المال وسيلة للتأليف على الإسلام وتثبيت الناس عليه، وهو موافق لمعاني مصطلح المؤلفة قلوبهم ومقاصده، ويؤكد قول أنس في رواية بعد ذلك: «إن كان الرجل ليسلم ما يريد إلا الدنيا، فما يسلم حتى يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما عليها»<sup>(12)</sup>.

ومن المواقف الواضحة في سيرته عليه الصلاة والسلام، والتي نصت على سهم المؤلفة قلوبهم ما رواه عبد الله بن زيد بن عاصم رضي الله عنه، قال: لما أفاء الله على رسوله ﷺ يوم حنين، قسم في الناس في المؤلفة قلوبهم، ولم يعط الأنصار شيئاً...<sup>(13)</sup>. وأكد هذا المعنى ما رواه عمرو بن تغلب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أتى بمال، أو سبي فقسمه، فأعطى قوماً ومنع آخرين، فكانهم عتبا عليه، فقال: «إني أعطيت قوماً؛ أخاف ظلمهم وجزعهم، وأكل أقواماً إلى ما جعل الله في قلوبهم من الخير والغنى، منهم عمرو بن تغلب»<sup>(14)</sup>. وذكر رافع بن خديج بعضاً من أسماء المؤلفة في تلك الواقعة، فقال: أعطى رسول ﷺ أبا سفيان بن حرب، وصفوان بن أمية، وعيينة بن حصن، والأقرع بن حابس، كل إنسان منهم مائة من الإبل، وأعطى عباس بن مرداس دون ذلك<sup>(15)</sup>.

- ١٠ الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، (مصر: دار الحديث، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، ج ٤، ص ١٩٨. والزحيلي: وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط ١٢، د.ت)، ج ٣، ص ١٩٥٤.
- ١١ أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب ما سئل رسول الله ﷺ شيئاً قط فقال: لا، وكثرة عطائه، برقم: (٢٣١٢).
- ١٢ المصدر السابق.
- ١٣ أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الطائف، برقم: (٤٣٣٠). ومسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه، برقم: (١٠٦٠).
- ١٤ أخرجه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، برقم: (٣١٤٥).
- ١٥ أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه، برقم: (١٠٦٠).

## أقوال العلماء المتقدمين في سهم المؤلفة قلوبهم بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام:

لقد ثبت في كتاب الله تعالى سهم المؤلفة قلوبهم، حيث قال جلّ ذكره: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]، ولذلك لا خلاف بين المسلمين في اعتبار هذا السهم زمن الوحي، وعمل النبي عليه الصلاة والسلام به، وإنما وقع الخلاف بين العلماء في بقاء هذا السهم بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، فذهب بعضهم إلى بقاءه، وبعضهم الآخر إلى عدم بقاءه، والتفصيل في الآتي:

أ- القائلون بإسقاط سهم المؤلفة قلوبهم، وأدلتهم ومناقشتها: قال الترمذي (ت: ٢٧٩ هـ):  
 ”وقد اختلف أهل العلم في إعطاء المؤلفة قلوبهم، فرأى أكثر أهل العلم: أن لا يعطوا، وقالوا: إنما كانوا قوماً على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان يتألفهم على الإسلام حتى أسلموا، ولم يروا أن يعطوا اليوم من الزكاة على مثل هذا المعنى“<sup>(16)</sup>، وهو مذهب الحنفية<sup>(17)</sup>، وهو مشهور المذهب عند المالكية<sup>(18)</sup>، والمذهب عند الشافعية<sup>(19)</sup> ورواية عند الحنابلة<sup>(20)</sup>.

واستدل أصحاب هذا القول بأدلة نقلية وعقلية، وأهمها:

1- الإجماع: حيث قالوا: إنّ الصحابة أجمعوا على إسقاط سهم المؤلفة في عهد أبي بكر بقول عمر: ”إن رسول الله: - صلى الله عليه وسلم - كان يعطيكم ليؤلفكم على الإسلام، فأما اليوم فقد أعز الله دينه، فإن ثبتم على الإسلام وإلا فليس بيننا وبينكم إلاّ السيف“، فانتسخ بذلك حكمهم<sup>(21)</sup>.

ونوقش ذلك ببطلان كونه نسخاً، إنما هو توقف العمل بالحكم لتخلف علته؛ قال ابن تيمية: «وبعض الناس ظنّ أنّ هذا نسخ لما روي عن عمر أنه ذكر أنّ الله أغنى عن التأليف، فمن شاء فليؤمّن، ومن شاء فليكفر، وهذا الظنّ غلط، ولكنّ عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم فترك ذلك؛ لعدم الحاجة إليه، لا لنسخه، كما لو فرض أنه عدم في بعض الأوقات ابن السبيل،

١٦ الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م)، ج ٣، ص ٤٤.

١٧ ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: احمد عزو وعناية الدمشقي، (دار احياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م)، ج ١، ص ٦٣. وحاشية ابن عابدين ج ٢، ص ٣٤٢.

١٨ حاشية الدسوقي ج ١، ص ٤٩٥.

١٩ الشافعي: محمد بن إدريس القرشي، الأم، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م)، ج ٢، ص ٧٧. النووي: روضة الطالبين، ج ٢، ص ٢١٤، ٢١٣.

٢٠ المرادوي: علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة-مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م)، ج ٧، ص ٢٣٢.

٢١ الكاساني: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، ج ٢، ص ٤٥.

والغارم ونحو ذلك»<sup>(22)</sup>. ثم كيف ينسخ الحكم بدعوى الإجماع، وقد تقرر عند الأصوليين أن الإجماع لا يُنسخ، ولا يُنسخ به<sup>(23)</sup>. والآية محكمة، وهي من أواخر ما نزل؛ كما قال الزهري: "لا أعلم شيئاً نسخ حكم المؤلفه قلوبهم"<sup>(24)</sup>.

2- إنما أعطى النبي عليه الصلاة والسلام المؤلفه في وقت ضعف دولة الإسلام، وهو ما يشير إليه وصف التأليف؛ تعزراً بهم، فلا حاجة إلى بقاء سهمهم مع تحول دولة الإسلام من الضعف إلى القوة والغلبة<sup>(25)</sup>.

ونوقش بأن العلة هي التأليف، لا الإعزاز، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فمهما احتيج إلى التأليف بقي الحكم؛ والتأليف باق، حتى مع قوة شوكة الإسلام؛ كما ثبت من إعطاء النبي عليه الصلاة والسلام للمؤلفة بعدما فتح الله عليه وقويت شوكة المسلمين<sup>(26)</sup>.

ب- القائلون ببقاء سهم المؤلفه، وأدلتهم ومناقشتها: وهو مذهب الحنابلة<sup>(27)</sup>، وقول عند المالكية رجحه بعضهم<sup>(28)</sup>، وقول عند الشافعية<sup>(29)</sup>. وهو ما رجحه أكثر المعاصرين<sup>(30)</sup>، وقررتَه المجامع والمؤتمرات العلمية<sup>(31)</sup>.

- ٢٢ ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم الحرائي، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ط، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ج ٣٣، ص ٩٤. للتوسع: القرضاوي، يوسف مصطفى، فقه الزكاة، (مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م)، ج ٢، ص ٦٠١، ٦٠٦.
- ٢٣ ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، ج ١، ص ٢٦٥. والتفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، (مصر: مكتبة صبيح، د. ط، د. ت)، ج ٢، ص ٦٨.
- ٢٤ ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤٠٤هـ)، ج ٣، ص ٤٥٧.
- ٢٥ الكاساني: بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٤٥.
- ٢٦ الطبري: محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، ج ١٤، ص ٣١٦. وابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط ١، ١٤١٩هـ)، ج ٤، ص ١٤٧. وابن قدامة: المغني، ج ٢، ص ٢٨٠.
- ٢٧ ابن قدامة: المغني، ج ٦، ص ٣٢٨. والمرداوي: الإنصاف، ج ٧، ص ٢٣٢.
- ٢٨ انظر: حاشية الدسوقي ج ١، ص ٤٩٥. والآبي: صالح عبد السمیع الأزهری، جواهر الإكليل، (بيروت: المكتبة الثقافية، د. ط)، ج ١، ص ١٣٩.
- ٢٩ النووي: روضة الطالبين، ج ٢، ص ٢١٤، ٢١٣.
- ٣٠ ومن هؤلاء المعاصرين: الشيخ ابن باز، وعبد الرزاق عفيفي، ويوسف القرضاوي، وعلي القره داغي، وعمر الأشقر، وعبد الله المانع، ووهبة الزحيلي، وعبد الله الغفيلي، وغيرهم.
- ٣١ فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض، د. ط، د. ت، ج ١٠، ص ٢٨. والهيئة الشرعية العالمية للزكاة، بيت الزكاة الكويتي، الندوة الثالثة، الموقع الرسمي على الشبكة العنكبوتية. قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الثامنة عشرة، قرار رقم ٣، ١٨، ١٦٥، الموقع الرسمي للمجمع: <http://www.iifa-aifi.org/2261.html>

وقد استدل أصحاب هذا القول بالقرآن الكريم والسنة النبوية:

1- فمن القرآن الكريم قوله جل ذكره: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [التوبة: ٦٠]. ووجه الدلالة في تنصيب هذه الآية المحكمة على مصرف المؤلفة قلوبهم، واعتبار سهمهم ضمن باقي الأسهم<sup>(32)</sup>.

ونوقش هذا الاستدلال بوجود إجماع من الصحابة على إسقاط هذا المصرف<sup>(33)</sup>. وأجيب بعدم التسليم بصحة الإجماع، ولو ثبت فهو إجماع على اجتهاد عمر في تعليق إعطائهم على علته، حيث رأى تخلف العلة فأوقف الإعطاء، وهذا لا يُعد نسخاً<sup>(34)</sup>.

2- ومن السنة النبوية ما ثبت من إعطائه عليه الصلاة والسلام للمؤلفة من الصدقات وغيرها، كما في حديث أنس أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم، فأمر له بشيأ كثيرة بين جبلين من شياها الصدقة، قال: فرجع إلى قومه فقال: يا قوم أسلموا؛ فإن محمداً يعطي عطاء من لا يخشى الفاقة<sup>(35)</sup>.

ومنها ما رواه أبو سعيد الخدري، حينما بعث عليٌّ وهو باليمن بذهبة في تربتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقسماها عليه الصلاة والسلام بين أربعة نفر من قريش، وقال: "إني إنما فعلت ذلك لأتألفهم"<sup>(36)</sup>. وهذه الأحاديث وأمثالها أدلة واضحة على ثبوت عمل النبي عليه الصلاة والسلام بالتأليف بإعطاء الأموال.

ونوقش بأنَّ الثابت من فعله عليه الصلاة والسلام إعطاء المؤلفة من الغنائم، أو إقطاعاً، لا من الزكاة<sup>(37)</sup>. وأجيب بأنَّ من الأحاديث ما نصَّ على أنها مال الصدقة كما سبق من حديث أنس، فلا يمنع تكرار الوقائع، وتعدد جهة الأموال<sup>(38)</sup>.

٣٢ ابن قدامة: المغني، ج ٦: ص ٣٢٨.

٣٣ الكاساني: بدائع الصنائع، ج ٢: ص ٤٥.

٣٤ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج ٣٣: ص ٩٤.

٣٥ سبق تخريجه.

٣٦ أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب ذكر الخوارج وصفاتهم، (١٠٦٤).

٣٧ الشافعي: الأم، ج ٢: ص ٧٧.

٣٨ الأشقر: عمر سليمان، بحث المؤلفة قلوبهم، أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، الموقع الرسمي لبيت الزكاة الكويتي: <http://webapps.zakathouse.org.kw/Files/nad3/nad3.html#p=1>، ص ١٢٧، ١٢٦.



3- ومن المعقول: أنّ النصوص دلّت على علة الإعطاء، وهي التأليف على الإسلام، وهي علة قائمة وباقية لم ولا تنقطع، ما دام هناك دعوة إلى دين الله. ونوقش بأنّ العلة هي الإعزاز، وهو منقطع بانقطاع حال الضعف وتحوله إلى قوة دولة الإسلام. وأجيب بعدم التسليم بكون العلة الإعزاز، وإنما هي التأليف، وقد أعطى النبي عليه الصلاة والسلام المؤلفه بعد ما فتح الله عليه من الفياء والغنائم، كما في رجوعه من حنين<sup>(39)</sup>.

**الترجيح:** الذي يظهر بعد النظر في أدلة الفريقين رجحان القول ببقاء سهم المؤلفه قلوبهم، وعدم انقطاعه، أو إسقاطه، أو نسخه، بل يبقى العمل به ما دام هناك حاجة إلى مقاصده، من إعزاز الدين، وتأليف الكافرين، وتثبيت المسلمين. وسبب ترجيح هذا القول هو قوة أدلته، وظهور دلالتها، وعدم صحة معارضتها، بخلاف القول الأول.

وما أحسن ما قاله الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره: «والصواب من القول في ذلك عندي: أنّ الله جعل الصدقة في معنيين: أحدهما: سدّ خلّة المسلمين، والآخر: معونة الإسلام وتقويته. فما كان في معونة الإسلام وتقوية أسبابه، فإنه يُعطاه الغني والفقير؛ لأنه لا يعطاه من يعطاه بالحاجة منه إليه، وإنما يعطاه معونةً للدين. وذلك كما يعطى الذي يُعطاه بالجهاد في سبيل الله، فإنه يعطى ذلك غنيّاً كان أو فقيراً؛ للغزو، لا لسدّ خلته. وكذلك المؤلفه قلوبهم، يعطون ذلك وإن كانوا أغنياء؛ استصلاحاً بإعطائهموه أمر الإسلام وطلب تقويته وتأييده. وقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى من المؤلفه قلوبهم، بعد أن فتح الله عليه الفتوح، وفشا الإسلام وعز أهله. فلا حجة لمحتجّ بأن يقول: لا يتألف اليوم على الإسلام أحد لا تمتاع أهله بكثرة العدد ممن أرادهم. وقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى منهم في الحال التي وصفت»<sup>(40)</sup>.

وقال الإمام القاسم بن سلام مؤيداً هذا المذهب: «وهذا هو القول عندي؛ لأنّ الآية محكمة، لا نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنة. فإذا كان قوم هذه حالهم، لا رغبة لهم في الإسلام إلاّ للنيل، وكان في ردتهم ومحاربتهم - إن ارتدوا - ضرر على الإسلام، لما عندهم من العز والأنفة، فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصدقة، فعل ذلك لخلال ثلاث: إحداهن: الأخذ بالكتاب والسنة،

39 أخرجه البخاري (4330)، ومسلم (1061). وانظر: القرضاوي: فقه الزكاة، ج 2: ص 208.

40 الطبري: جامع البيان، ج 14، ص 316.

والثانية: البقيا على المسلمين، والثالثة: أنه ليس بيئس منهم إن تمادى بهم الإسلام أن يفقهوه، وتحسن فيه رغبتهم<sup>(41)</sup>. وفي كلامه رحمه الله اعتبار رأي الإمام في هذا المصرف، وهو مما اشتهر في كلام الفقهاء. وقد ذهب الدكتور القرضاوي إلى القول بأن المؤسسات والجمعيات الإسلامية تقوم مقام الحكام والحكومات عند عدم قيامهم بما أنيط بهم من وظائف الزكاة<sup>(42)</sup>.

### تطبيقات معاصرة للمؤلفة لقلبهم وحكم إعطائهم من سهم المؤلفة:

1- الشخصيات غير المسلمة ذات التأثير: هناك شخصيات لها صلاحيات كبيرة ولها أيضاً نفوذ واسعة، وقد يكون لها سلطة شرعية أو سياسية، ومن خلال ما تتمتع به تستطيع التحكم والتأثير فيمن حولها إيجاباً وسلباً. ومع وجود مصطلح الأقليات المسلمة في كثير من البلدان غير المسلمة كان للشخصيات المؤثرة والمتعلقة بواقع هذه الأقليات دور مهم ينبغي توظيفه لتحقيق مصالح هؤلاء المسلمين، وإمكان تأليفهم على الإسلام. ومن الأمثلة الواقعية الواضحة زعماء القبائل في المناطق والقرى الإفريقية المختلفة؛ بما لهم من سلطات مجتمعية ورسمية، بل وروحية أيضاً. ولا يمكن - غالباً - السماح للمسلمين من أهل تلك القرى، أو من الأجانب بحرية إقامة الشعائر، أو الدعوة إلا بشيء من الإذن والقبول من زعمائها. ويشبههم المحافظون المحليون والعمداء وقيادات الشرطة، بل رؤساء الدول والحكومات ونحوهم، خصوصاً في البلدان النامية، حيث يضعف النظام المؤسسي في مقابل قوة الأشخاص ونفوذهم.

ومن الأمثلة الواقعية أيضاً القائمون على الأنشطة العلمية والبحثية، أو العاملون في مجال الصحافة والإعلام، ممن لهم الثقل المعرفي والثقافي، فهؤلاء بالإمكان الاستفادة منهم في الدعوة، وتحصيل مصالح المسلمين والذب عنهم.

ومن أمثلتهم كذلك الرموز المجتمعية والمشاهير من ذوي الثقل الجماهيري: كرجال الفن، أو الرياضة، خصوصاً مع ازدهار تقنيات التواصل الاجتماعي، وهؤلاء يمكنهم بكلمة واحدة التأثير سلبياً أو إيجابياً على القضايا الإسلامية.

٤١ أبو عبيد: القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، (بيروت: دار الفكر، د. ط. د. ت.)، ص ٧٢١.

٤٢ القرضاوي، فقه الزكاة، ج ٢، ص ٦٠٨.

وفي حكم إعطائهم من سهم المؤلفه قلوبهم؛ فقد اتفق الفقهاء على جواز إعطاء الكافر من نوافل الصدقة<sup>(43)</sup>. كما اتفقوا على عدم جواز إعطاء الكافر من الزكاة<sup>(44)</sup>، إلا من سهم المؤلفه<sup>(45)</sup>، حيث اختلفوا في جواز إعطائه منه، فذهب الشافعية كما تقدم إلى أن المؤلفه المستحقين لسهمهم من الزكاة هم قوم من المسلمين، ولا يُشمل فيهم الكافر أصلاً، وقالوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لما أعطى الكفار يتألفهم؛ لحال ضعف المسلمين حينها، وإنما أعطاهم من الفئء والغنائم؛ لأن الكافر لا يعطى من الزكاة<sup>(46)</sup>. واستدلوا على عدم جواز إعطاء الكافر من الزكاة بقول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ حينما أرسله إلى اليمن: ”... فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تَوَخَّذْ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ“<sup>(47)</sup>. كما ذهب المالكية في مشهور مذهبهم إلى عدم استحقاق الكافر المؤلف للزكاة بعد النبي عليه الصلاة والسلام؛ لعدم الحاجة لذلك<sup>(48)</sup>.

ولكن الجمهور على اشتمال المؤلفه على الكافر في الجملة، بشروط تفاوتت فيها المذاهب، كما تقدم في المطلب الأول؛ مستدلين بعموم لفظ المؤلفه في آية الزكاة، وبما ثبت من قول أنس: «إن كان الرجل ليسلم ما يريد إلا الدنيا، فما يسلم حتى يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما عليها»<sup>(49)</sup>، يقول الدكتور علي القره داغي: ”والواقع أن آية ((والمؤلفه قلوبهم)) عامة في المسلمين والكافرين، ما دام معنى التأليف محققاً... وقد أكد هذا العموم لمعنى «المؤلفه قلوبهم» الأحاديث الصحيحة الدالة على إعطاء النبي صلى الله عليه وسلم للكفرة؛ لتأليفهم»<sup>(50)</sup>.

وبناءً على ما سبق يمكن القول بجواز إعطاء الشخصيات غير المسلمة ذات التأثير؛ رجاء إسلامهم، أو توسلاً بهم لنشر الدعوة، أو تحصيلاً لمصالح المسلمين، أو دفعاً لشركهم وأذاهم عن المسلمين، إذا تعيّن ذلك سبيلاً لتحقيق هذا الغرض.

- ٤٣ النووي: محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، (دار الفكر، د. ط)، ج ٦، ص ٢٤٠. والمغني: ابن قدامة، ج ٢، ص ٢٧٣.
- ٤٤ ابن المنذر: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (دار المسلم للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م)، ص ٤٨. وابن القطان: علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعدي، (الفاوق الحديثة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م)، ج ١، ص ٢٢٤.
- ٤٥ المغني: ابن قدامة ج ٢، ص ٢٧٦.
- ٤٦ المجموع للنووي: ج ٦، ص ١٩٨، ١٩٧. والحصني: أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحسيني، كفاية الأخبار في حل غايبة الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد ومحمد وهبي، (دمشق: دار الخير، ط ١، ١٩٩٤ م)، ص ١٩٢.
- ٤٧ أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، (١٣٩٥). ومسلم، كتاب الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (١٩).
- ٤٨ الأبى: جواهر الإكليل، ج ١: ص ١٣٩.
- ٤٩ تقدم ص ١١
- ٥٠ القره داغي: علي محيي الدين، مصرف «المؤلفه قلوبهم» وتطبيقاته المعاصرة، بحث منشور على الموقع الرسمي: <http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=256>

2- المؤسسات الدولية والجمعيات الخيرية غير المسلمة: لاشك في أن العالم في عهد العولمة قد أصبح متداخلاً ومتشابكاً في نواح متعددة، منها السياسية والقانونية والتجارية والاجتماعية، وأصبح من الصعب - ربما من المستحيل - أن تعيش البلدان مستقلة تماماً في قراراتها، ومنطوية على ثقافتها، ومنعزلة بهويتها. والمسلمون في هذا العالم الجديد يتأثرون بنظامه ومتغيراته، حتى في شئونهم الدينية، فباتت للزكاة وإخراجها مؤسسات ومسالك ومراقبات دولية، مما قد يحتم على من أراد إخراج أموال زكوية كبيرة أن يتعامل مع هذه النظم وأن يستحضرها.

وقد تنبه العالم لقوة الزكاة في التشريع الإسلامي، فجعلوها موضع الاهتمام؛ لأسباب أمنية تارة، ولإستغلالها تارة أخرى. ومن أهم المؤسسات الدولية: منظمة الأمم المتحدة، وما يتفرع عنها من لجان وأنشطة، وقد أنشأت الأمم المتحدة مؤخراً صندوقاً للزكاة يصرف للاجئين - كما هو الحال مع اللاجئين بالأردن -، وهو تابع لمفوضيتها السامية لشئون اللاجئين. والصندوق بحسب ما توضحه المفوضية خاص باللاجئين المسلمين، ويهدف لقبول الزكوات وغيرها من التبرعات عبر موقعها على الشبكة العنكبوتية: (<https://zakat.unhcr.org/>).

والسؤال هنا: هل يمكن إدراج تلك المؤسسات تحت مصرف المؤلفة، وتعطون من سهمهم؟ وبحث ذلك في الفرعين الآتيين:

أ- إذا كانت أنشطتها الإغائية في أزمات المسلمين: تعد المؤسسات الخيرية شخصيات اعتبارية، تقوم بأعمال إغائية، معتمدة غالباً على التبرعات التي تأتيها من حكومات، أو أفراد، وهي إذ تقوم بقبول تلك التبرعات وتصريفها في الأنشطة الخيرية، فهي وكيل عن المتبرع. ولا يقصد بالبحث هنا حكم توكيل المؤسسات في توزيع الزكاة على مستحقيها، فهي مسألة خارجة عن موضوعنا. وإنما المقصود البحث في إعطاء هذه المؤسسات الدولية من مال الزكاة كمورد تمويلي لها، إضافة إلى توكيلها في إيصال الزكاة للمنكوبين المسلمين؛ حملاً لها على توجيه العناية لتلك الأزمات، وإحسان معالجتها وتعجيلها، وسداً لما يمكن أن تجلبه تلك المؤسسات من استغلال التنصير ونحوه. فإعطاؤها الزكاة هنا تحصيلاً لمصالح المسلمين المنكوبين، أو تعجيلاً لها، ودفعاً لمفاسد الاستغلال المشبوه لتلك المؤسسات، لاسيما أن ثلثي لاجئي العالم تقريباً من دول مسلمة<sup>(٥١)</sup>.

٥١ ينظر: المفوضية السامية لشئون اللاجئين، موجز لتقرير الاتجاهات العالمية ٢٠١٨، الموقع الرسمي للمفوضية، بتاريخ: ٢٠ يونيو ٢٠١٩.

وإذا نظرنا إلى المفوضية السامية لشئون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة كأنموذج - وهي تعد أهم الجهات المعتمدة دولياً لهذا الشأن - نجد أنها لا تقتطع شيئاً لنفسها من أموال الزكاة المتبرع بها عبر صندوق الزكاة التابع لها<sup>(٥٢)</sup>. وهو ما يعني عدم الحاجة لإعطاء المفوضية من زكاة المؤلفه لتمويل مصاريفها التشغيلية للقيام بتوصيل الزكاة للاجئين المسلمين، طالما تقوم بإيصالها دون مقابل. ويجدر بالذكر أن هذه المؤسسات الدولية يغلب عليها طبيعة العمل المؤسسي الحقيقي ذي اللوائح الملزمة، مما يجعل بينها وبين الشخصيات المؤثرة فارقاً مهماً، فإنه - كما مر بالطلب السابق - يمكن تأليف هذه الشخصيات واستمالتها، خصوصاً في المجتمعات النامية، بخلاف تلك المؤسسات الدولية التي لا تتأثر كثيراً بالميل الشخصي. وهذا الفارق يضعف من جدوى صرف الزكاة لتلك المؤسسات لمجرد الاستمالة والتأليف، ويشكك في تحقيق المقاصد وتحصيل المنافع من وراء اعتبارها ملحقة بمصرف المؤلفه.

وفي حالة ما رأت الدولة، أو الحكومة، أو ما يقوم مقامهما من المؤسسات الزكوية خلافاً في قيام المفوضية بعملها، أو رأت نشاطاً مشبوهاً لا يُدفعان إلا بإعطاء المال، جاز - والله أعلم - إعطاؤها من الزكاة باعتبارها ملحقة بمصرف المؤلفه، مع مراعاة التحقق من حصول المقاصد والمصالح من وراء الإعطاء، والاقتصار على قدر الحاجة دون توسع يضرُّ بالقضية الأصلية من إغاثة اللاجئين المسلمين<sup>(٥٣)</sup>.

ب- إذا كانت في أنشطتها التي لا توجه بالقصد الأول للمسلمين: وفي هذه الحالة لا تصرف الأموال إلى المنكوبين من المسلمين، وإنما تنفق على مصالح ينتفع بها عموم الناس، بلا تمييز بين مسلم وغيره. وقد تكون تلك الأنشطة إغائية، أو اجتماعية، أو تعليمية، أو نحو ذلك من أنشطة المؤسسات الخيرية. وبطبيعة هذه الأنشطة ينفق قدر من الأموال على تكاليف المشاريع التنظيمية والإدارية داخل المناطق المستهدفة، أو في المؤسسات نفسها، لاسيما الأنشطة التثقيفية والاجتماعية، كعمل دورات، أو تدريب ميداني، ونحوه.

والأصل عدم جواز صرف الزكاة في مثل ذلك كما تقدم في بيان إعطاء الزكاة للكافر، وبيقى النظر في كون هذه المؤسسات بتلك الأنشطة، أو الفئات المستهدفة مما يلحق بمصرف المؤلفه. ولذلك لا بد من تحقق المقاصد المنشودة من مصرف المؤلفه، من جلب مصالح للإسلام والمسلمين، أو درء مفسد عنهم، لا يحصل إلا بالإعطاء.

٥٢ ينظر: الموقع الرسمي لصندوق الزكاة التابع للمفوضية السامية لشئون اللاجئين، الصفحة الرئيسية، الشبكة العنكبوتية.

٥٣ انظر: فتاوى وتوصيات، أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، الموقع الرسمي لبيت الزكاة الكويتي، ص ٣١٩.

وعادة تكون الفئات المنكوبة المستهدفة في حال من الإعواز والضعف، وهذا الوضع يسهل قبولهم للدعوة بجانب قبولهم للعطاء المادي. ومن ثم فينبغي لاعتبارهم من المؤلفلة أن يباشر المسلمون إعطاءهم؛ لئتمكنوا من دعوتهم، ولو من خلال تلك المؤسسات الدولية، كالأمم المتحدة. ويشترط كذلك ألا تكون الفئات المستهدفة من - أو في - بلدان محاربة للمسلمين؛ لئلا يعانون بالزكاة على حربنا<sup>(٥٤)</sup>.

3- حكومات الدول المسلمة: الناظر في واقع البلدان الإسلامية لا يحتاج إلى جهد ليرى الانحراف عن أحكام الشريعة، في كثير من النواحي، ونحن هنا بصدد ما يتعلق بأعمال هذه الحكومات والأنظمة الحاكمة، الأمر الذي أفرز واقعاً اختلط فيه الحلال بالحرام، والمشروع بالمشروع، فلا تكاد تجد شيئاً خالصاً، وهو نفس الواقع الذي يريد المزكي أن يوصل من خلاله مال زكاته إلى مستحقيه، لاسيما وقد كثرت النكبات وكثر معها المحتاجون، وكان من الواجب على هذه الحكومات قيامها بنفسها بوظائف الزكاة: جمعاً وحفظاً وتوزيعاً ومراقبة، لكن - وللأسف - ترك أكثرها هذه الوظائف الجليلة، بل لم تكتف بذلك، وغدت تصعب على المؤسسات الزكوية، وتفرض عليها قوانين مجحفة، وتلزمها بدفع نسبة مقطوعة من الزكاة. والسؤال هنا: هل يجوز إعطاء تلك الحكومات والأنظمة قدراً من الزكاة إلحاقاً بمصرف المؤلفلة؟

والظاهر أنه يمكن اعتبار تلك الحكومات من صنف المؤلفلة، وذلك لأنها رؤوس دولها، وساداتهم المطاعون، وبأيديهم توجيه شعوبهم، ويتحكمون في إغاثة المنكوبين واللاجئين لديهم، فلن تحصل منفعتهم غالباً إلا باستمالة تلك الحكومات<sup>(55)</sup>. هذا مع كون تلك الحكومات غالباً لبلدان فقيرة، مما يجعل من غير المناسب واقعاً أن يعطوا أموالاً لتوصيلها إلى اللاجئين عندهم دون أن يكون لهم نصيب منها، لاسيما مع ما يظهر من ضعف التدين، وغلبة الرغبة في عطاء الدنيا.

وخلاصة الأمر أنه إذا جاز إعطاء من يعين على استيفاء الزكاة من مانعيها، من مصرف المؤلفلة<sup>(56)</sup>، فالظاهر - والله أعلم - جواز إعطاء من يعين على إيصالها إلى مستحقيها، حيث لا يُتوقع منه الإعانة إلا بالإعطاء.

٥٤ الأشقر: بحث المؤلفلة قلوبهم، ص ١٣٩، ١٤١.

٥٥ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٢٩٠.

٥٦ الشافعي: الأم، ج ٢، ص ٩٢.

4-حكومات الدول غير المسلمة: يمكن القول بأن حكومات الدول غير المسلمة تنزل منزلة الشخصيات غير المسلمة ذات التأثير، لكن بصورة اعتبارية. وحيث قلنا بذلك فُتح باب إلحاق الحكومات بتلك الشخصيات التي ذكرت في المطلب الأول لهذا المبحث. ووجه الإلحاق أنّ تلك الحكومات هي الأنظمة الحاكمة لدولها، وهي التي تملك قراراتها التي تؤثر على مصالح المسلمين، لاسيما أن كثيراً من هذه البلدان يستوطنها أقليات مسلمة.

وينبغي التنبيه للفارق بين حكومات يغلب عليها العمل المؤسسي، كأغلب الدول الغربية، وحكومات يغلب عليها الرأي الشخصي للقائمين على حقائبها وملفاتها، وهذا حال غالب الدول الفقيرة والنامية. وهذا الفارق - كما بينا في المطلب السابق- يؤثر على جدوى إعطاء تلك الحكومات لمجرد استمالتها: حيث تكون مؤثرة وفاعلة في الحكومات الفقيرة، وضعيفة أو معدومة التأثير في الحكومات المؤسسية.

وهذا الفارق يظهر في الأحوال العادية، بخلاف الأحوال الطارئة التي قد تصيب تلك البلدان: كالكوارث الطبيعية من زلازل ونحوها، ففي تلك الأحوال لا يؤثر ذلك الفارق كثيراً، لأنّ المساعدة والإعانة هنا لا تقتصر على دهاليز الطبقة الحاكمة، أو ملفات غير معلنة، بل تتسع المساعدات إعلامياً، حتى تبلغ طبقات المجتمع والشعوب المختلفة، فهي فرصة لكسب ثقة البلد المنكوب، واستمالاته حكومة وشعباً.

ولذلك يترجح القول باعتبار الحكومات والدول غير المسلمة ملحقة بالمؤلفة، حال وقوع الكوارث والطوارئ، ويجوز دعمهم من مصرفها<sup>(57)</sup>، مما يغري بحصول مقصد الاستمالة والتأليف وكسب الثقة، وهو أمر لازم لانتشار الدعوة، أو تحقيق مصالح الأقليات المسلمة في تلك البلاد، أو حتى ضمان مواقفها الدولية لصالح الإسلام والمسلمين.

وينبغي مراعاة أمرين:

الأول: عدم تحول هذه المساعدات إلى صورة من الابتزاز، بحيث تعتبرها بعض الدول بمثابة الجزية المفروضة على المسلمين؛ لتحسين أوضاع الأقليات المسلمة فيها. وقد يشجع ذلك دوماً أخرى - وبخاصة الفقيرة - على اتخاذ ورقة الأقليات، أو المواقف لابتزاز المسلمين للحصول على المساعدات<sup>(58)</sup>.

٥٧ انظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرار رقم ١٦٥ (١٨/٣)، ووهبة الزحيلي، بحث المؤلفه قلوبهم، الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، ص ١٦٩.

٥٨ انظر: محمد نعيم ياسين، مناقشات بحث المؤلفه قلوبهم، الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، ص ١٨٣.

والثاني: ألا تتحول تلك المساعدات إلى وسيلة لتحصيل مصالح شخصية، أو مكاسب سياسية غير متعلقة بمصالح الإسلام والمسلمين.<sup>(59)</sup>

ومعالجة هذين الأمرين بالنظر المقاصدي، واعتبار فقه الحال والمآل، وإعمال قواعد السياسة الشرعية، من الحكومات الإسلامية المانحة، أو من المؤسسات الزكوية، بما يخدم مصلحة المسلمين، مع لزوم ومداومة المراجعة والتقويم.

5- المؤسسات الإسلامية الدعوية: بات العمل الفردي في هذا العالم المتشابك صعباً، بل غير مجدٍ في كثير من الأحيان، وإنما يلزم للتأثير والفاعلية قيام العمل بصورة مؤسسية منظمة. وأولى الأعمال جدارة باستيفاء هذه الصورة أعمال الدعوة والبر والمعروف. وقد أدرك العاملون في المجالات الدعوية والخيرية هذا الأمر فكونوا كثيراً من الجمعيات والمؤسسات الإسلامية، في أكثر بلدان العالم. ويمكن أن نقسم تلك المؤسسات إجمالاً بحسب نشاطها إلى قسمين:

أ- المؤسسات العاملة في تحسين صورة الإسلام: وهو أمر ضروري في الدول غير المسلمة، لاسيما في هذا الوقت الذي يعتبر عصرًا إعلامياً بامتياز؛ حيث يتأثر جمهور الناس بما يقدم لهم إعلامياً، بل يعاد تشكيل الوعي الجمعي للمجتمعات بالوسائل الإعلامية، ولا شك أنّ معظم ما تتصوره الشعوب الغربية عن الإسلام والمسلمين من تصورات ظالمة مسيئة قد تُشكل من خلال الدعاية والإعلام، بصورة مغرضة مشبوهة. ولا يمكن مقاومة تلك الدعاية السلبية المناوئة لديننا إلا من خلال الإعلام نفسه، وباستعمال أدواته، ومن المعلوم المشاهد أنّ الإعلام - وبخاصة العابر للحدود - يتطلب إمكانيات هائلة، وتمويلاً ضخماً لحصول المقصود من ورائه، وفي التشريع الإسلامي من مصادر التمويل الخيري ما يكفل هذه الأنشطة الإعلامية من زكوات وصدقات وأوقاف.

والسؤال هنا، هل يجوز تمويل تلك المؤسسات في أنشطتها الإعلامية من مال الزكاة باعتبارها ملحقة بمصرف المؤلفة؟

وبالنظر فيما سبق يظهر أنّ تلك المؤسسات يمكن أن تلحق بالمؤلفة من الجهتين: الأولى: كونها تقوم بمهام ضرورية للإسلام، وتؤلف الناس عليه وعلى أهله، وتستميلهم إلى جانبه، وتدفع تلك التصورات الباطلة المنتشرة بينهم، وتبث الصورة الحقيقية لهذا الدين العالمي العظيم<sup>(٦٠)</sup>.

٥٩ انظر: المصدر السابق.

٦٠ سلطان العلماء: محمد عبد الرحيم، نقل الزكاة خارج موضع وجوبها لسد حاجات المسلمين ونظرة معاصرة لسهم المؤلفة قلوبهم، (مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، ٢٠-٢٢/١/٢٠٠٨م)، ص ٢٨، ٢٩.



وهذه المهام لا تنفذ إلا بدعم مالي كبير، وقد أجاز كثير من المعاصرين صرف زكاة المؤلفة لهذه الأنشطة<sup>(٦١)</sup>. وليس هذا فحسب، بل قد وسعوا من مجالات مصرف «في سبيل الله»، فضمّته هذه الأنشطة الدعوية: الإعلامية والتعليمية ونحوها، واعتبروها من الجهاد بالمال<sup>(٦٢)</sup>. والظاهر أن هذا الإلحاق بسبيل الله، هو أليق وأنسب من الإلحاق بالمؤلفة، ويكون صرف مال الزكاة من مصرف سبيل الله أولى من صرفه من سهم المؤلفة. وهذا التفريق مؤثر عند القائلين بوجوب استيعاب المصارف في الزكاة<sup>(٦٣)</sup>. أما عند الجمهور القائلين بعدم وجوب الاستيعاب فلا يؤثر ذلك التفريق، خصوصاً أنه يمكن إعطاء جهة واحدة بأكثر من اعتبار، فتعطى تلك المؤسسات باعتبارها من المؤلفة، وكذلك باعتبارها في سبيل الله<sup>(٦٤)</sup>.

الجهة الثانية: يمكن أن تكون تلك المؤسسات وكيلة عن الجهة المزكية المانحة في صرف أموال الزكاة، فتعطى لمن يمكن اندراجه تحت أصناف المؤلفة، في المجتمعات غير المسلمة.

ب- المؤسسات العاملة في رعاية المسلمين الجدد: فقد أصبح الإسلام أسرع الأديان انتشاراً في العالم<sup>(٦٥)</sup>، وقد كثر دخول الناس في دين الله تعالى، من مختلف الطبقات الاجتماعية، وهو أمر مباشر، ولكنه في الوقت نفسه يحمل مسؤولية كبيرة، يلقيها على المسلمين؛ فإن هؤلاء المسلمين الجدد يعيشون في بيئة تقدرس المادة، وهذا يفرض على المسلمين الدعم والتثيت المادي لهم إلى جانب أهمية التنمية الروحية والإيمانية. وكثير ممن أسلموا حديثاً - بل بعض المسلمين الأصليين في تلك البلاد - يتعرضون لضغوط وأعباء قد تزعزع الإيمان في قلوبهم، وتردهم عن دين الله تعالى، فتؤويهم جدران الكنائس، أو تسري عنهم عبثية الإلحاد.

٦١ القرضاوي: فقه الزكاة، ص ٦٠٩. والقره داغي: التطبيقات المعاصرة للمؤلفة قلوبهم. ووهبة الزحيلي: بحث المؤلفة قلوبهم، ص ١٧٣، ١٧٢.

٦٢ المجمع الفقهي الإسلامي: الدورة التاسعة، القرار الخامس، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي - المجمع الفقهي، الإصدار الثالث، د.ت)، ص ٢١٣-٢١٦.

٦٣ النووي: المجموع، ج ٦، ص ١٨٧، ١٨٦.

٦٤ الأشقر: بحث المؤلفة قلوبهم، ص ١٩٢.

٦٥ صوت ألمانيا (دويتشه فيله)، مقال بعنوان: «دراسة أمريكية: الإسلام سيصبح أكبر ديانة في العالم بحلول ٢٠٧٠»، الموقع الرسمي للإذاعة:

<https://www.dw.com/ar/%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A9-%D8%A3%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%83%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%B3%D9%8A%D8%B5%D8%A8%D8%AD-%D8%A3%D9%83%D8%A8%D8%B1-%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A8%D8%AD%D9%84%D9%88%D9%84-2070/a-42921240>، م. 2018\3\10 بتاريخ:

وعليه، فإن تثبيت هؤلاء المسلمين الجدد - إلى جانب المحتاجين من الأقليات المسلمة - ودعمهم الدعم المالي الكافي لهو أولى أصناف المؤلفات لقلبهم بوصف التأليف<sup>(٦٦)</sup>، وما ينبغي أن يختلف في صحة اعتبار هؤلاء المسلمين من المؤلفات لقلبهم، مهما احتاجوا إلى الدعم المالي، والتثبيت المادي. وبالتالي فيجوز - بل قد يجب - إعطاء المؤسسات الإسلامية العاملة في رعاية هؤلاء المسلمين الجدد من مصرف المؤلفات؛ لتمويل أنشطتهم اللازمة المختلفة: من إيواء وإعاشة ونفقة وتعليم ونحوه.

## الخاتمة

يمكن تلخيص ما انتهى إليه البحث في النقاط الآتية:

- ١- المؤلفات لقلبهم أحد مصارف الزكاة المنصوص عليها، والتي ثبت العمل بها في السيرة النبوية.
- ٢- العلة في إعطاء الزكاة للمؤلفات هي التأليف أصالة، ويلحقها إعزاز الدين.
- ٣- إعطاء هذا الصنف شريعة باقية ماضية، ما دام التأليف مقصوداً، والإعزاز منشوداً.
- ٤- المؤلفات لا يختصون بالمسلمين فقط، بل يشملون الكافرين أيضاً.
- ٥- يحتاج الإسلام في عالمنا المعاصر إلى مزيد من تفعيل مصرف المؤلفات، والنظر في تطبيقاته المعاصرة.
- ٦- يجوز إعطاء الشخصيات غير المسلمة ذات التأثير العام من سهم المؤلفات؛ باعتبارهم أحد أصنافه، طالما لزم العطاء لجلب مصالح الإسلام والمسلمين، أو دفع ما يضرهم عنهم.
- ٧- الأصل عدم جواز إعطاء المؤسسات الدولية غير المسلمة من سهم المؤلفات، إلا إن رأى أولياء أمور المسلمين، أو من يقوم مقامهم أنه لا تحصل إغاثة المسلمين المنكوبين إلا بإعطاء تلك المؤسسات. وكذلك لا يجوز إعطاؤها لإعانتها على الأنشطة غير المختصة بالمسلمين، إلا أن يكون تأليفاً للمستهدفين بتلك الأنشطة على الإسلام، مع مباشرة دعوتهم.

٨- يجوز إعطاء الحكومات للدول المسلمة من مصرف المؤلفة؛ طالما لم يمكن إيصال المساعدات للمنكوبين والمحتاجين واللاجئين إلا بذلك.

٩- تعتبر الحكومات غير المسلمة ملحقة بالمؤلفة إذا تُوقَّع من إعطائهم استمالتهم ونفعهم للمسلمين، بخاصة الأقلية. كذلك يجوز دعمهم من سهم المؤلفة عند وقوع الكوارث ببلادهم؛ تأليفاً لشعوبهم.

### التوصيات:

توصي الدراسة بأهمية الاجتهاد الجماعي لنوازل الزكاة عامة، ونوازل مصرف المؤلفة خاصة، مع محاولة جمع تلك الاجتهادات ما أمكن تحت مظلة واحدة يتفق عليها، ويعمل بها العاملون في شأن الزكاة جمعاً وتوزيعاً، أفراداً ومؤسسات، بحيث يدقق في حصول المقاصد من وراء التصرفات الزكوية، حالاً ومآلاً.

والحمد لله رب العالمين.

## المراجع والمصادر

- الآبي: صالح عبد السميع الأزهرى، جواهر الإكليل، (بيروت: المكتبة الثقافية، د.ط، د.ت).
- الأزهرى: محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، (بيروت: دار إحياء التراث العربى، ط ١، ٢٠٠١م).
- الأشقر: عمر سليمان، "بحث المؤلفه قلوبهم"، أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، الموقع الرسمي لبيت الزكاة الكويتي: <http://webapps.zakathouse.org.kw/Files/nad3/nad3.html#p=1>
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (الرياض: دار السلام، ط ١، ١٤١٩هـ).
- البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين، الروض المربع، تحقيق: سعيد محمد اللحام، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت).
- الترمذي: محمد بن عيسى بن سَورة، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م).
- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، (مصر: مكتبة صبيح، د.ط، د.ت).
- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م).
- الجديع: عبد الله بن يوسف، حكم صرف الزكاة والصدقات والتبرعات لغير المسلمين، (المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد ٢٣، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م).
- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤٠٤هـ).
- الحصني: أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحسيني، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد ومحمد وهبي، (دمشق: دار الخير، ط ١، ١٩٩٤م).
- الخطيب الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد، مغني المحتاج، (د.م، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
- الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (د.م، دار الفكر، د.ط، د.ت).
- الراغب: الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق - بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط ١، ١٤١٢هـ).
- الزحيلي: وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط ١٢، د.ت).
- الزحيلي: وهبة بن مصطفى، "بحث المؤلفه قلوبهم"، أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، الموقع الرسمي لبيت الزكاة الكويتي: <http://webapps.zakathouse.org.kw/Files/nad3/nad3.html#p=1>
- سلطان العلماء: محمد عبد الرحيم، نقل الزكاة خارج موضع وجوبها لسد حاجات المسلمين ونظرة معاصرة لسهم المؤلفه قلوبهم"، مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، (دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ٢٠-٢٢\١١\٢٠٠٨م).
- الشافعي: محمد بن إدريس القرشي، الأم، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، (مصر: دار الحديث، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

- الطبري: محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م).
- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي، حاشية ابن عابدين، (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م).
- أبو عبيد: القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي، كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- الفيومي: أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت).
- ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني شرح مختصر الخرقى، (د.م، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).
- ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، (القاهرة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م).
- القرضاوي: يوسف مصطفى، فقه الزكاة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م).
- القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٩٦٤ م).
- القره داغي: علي محيي الدين، مصروف «المؤلفة قلوبهم» وتطبيقاته المعاصرة، بحث منشور على الموقع الرسمي: <http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=256>
- ابن القطان: علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، (د.م، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م).
- الكاساني: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (د.م، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).
- ابن كثير: إسماعيل بن عمر القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط ١، ١٤١٩ هـ).
- المرداوي: علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م).
- مسلم: بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- ابن المنذر: محمد بن إبراهيم النيسابوري، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (د.م، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م).
- المواق: محمد بن يوسف بن أبي القاسم الغرناطي، التاج والإكليل، (د.م، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٤ م).
- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: احمد عزو عناية الدمشقي، (د.م، دار احياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م).
- النووي: يحيى بن شرف الحزامي، روضة الطالبين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (بيروت- دمشق- عمان، ط ٣، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م).
- النووي: يحيى بن شرف الحزامي، المجموع شرح المهذب، (د.م، دار الفكر، د.ط، د.ت).

ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (د.م، دار الفكر، د.ط، د.ت).

ياسين: محمد نعيم، «مناقشات بحث المؤلفة قلوبهم»، أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، الموقع الرسمي لبيت الزكاة الكويتي: <http://webapps.zakathouse.org.kw/Files/nad3/nad3.html#p=1>

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع، د.ط، د.ت).

المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات، الدورات العشرين من ١٣٩٨هـ إلى ١٤٣٢هـ، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي - المجمع الفقهي، الإصدار الثالث، د.ت).

مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات، الدورة الثامنة عشرة، الموقع الرسمي للمجمع: <http://www.iifa-aifi.org/2261.html>.

المفوضية السامية لشئون اللاجئين، تقرير الاتجاهات العالمية، الموقع الرسمي للمفوضية، بتاريخ: ٠٢\يونيو\٩١٠٢: <https://www.unhcr.org/ar/5d0ba5914.html>

المفوضية السامية لشئون اللاجئين، صندوق الزكاة، الصفحة الرئيسية: [https://zakat.unhcr.org/?gclid=EAIaIQobChMI6ur-tpbW5QIVQRuPCh36XgflEAAYAiAAEgL3dvD\\_BwE](https://zakat.unhcr.org/?gclid=EAIaIQobChMI6ur-tpbW5QIVQRuPCh36XgflEAAYAiAAEgL3dvD_BwE)

صوت ألمانيا (دويتشه فيله)، مقال: «دراسة أمريكية: الإسلام سيصبح أكبر ديانة في العالم بحلول ٢٠٧٠»، الموقع الرسمي للإذاعة: <https://www.dw.com/ar/%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A9-%D8%A3%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%83%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%B3%D9%8A%D8%B5%D8%A8%D8%AD-%D8%A3%D9%83%D8%A8%D8%B1-%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A8%D8%AD%D9%84%D9%88%D9%84-2070/a-42921240>.

بتاريخ: ٢٠١٨\٣\١٠ م.

# EBÛ HANİFE İLE ZEYD B. ALİ ARASINDAKİ İLMÎ İLİŞKİ: EL-MECMÛ'U'L-FIKHÎ'DEKİ BİR RİVAYET BAĞLAMINDA BİR İNCELEME\*

Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ\*\*

**Özet:** Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Zeyd b. Ali'den (ö. 122/740) ilim aldığı hatta ona iki yıl talebelik yaptığı, ülkemizde yapılan özellikle Ebû Hanîfe konulu araştırmalarda yaygın olarak dile getirilen bir iddiadır. Bu makalede, ilk olarak, bu kanaatin kaynağı sorgulandı. Daha sonra söz konusu iddia, Zeyd b. Ali'ye isnat edilen *el-Mecmû'u'l-fikhî* adlı eserdeki bir rivayet esas alınarak tarihsel veriler ışığında değerlendirilmeye çalışıldı. Makalede yapılan belli başlı tespitler şunlardır: *el-Mecmû'daki* rivayet dışında, ilk dönem kaynaklarda Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki ilmi ilişkinin niteliğini açıklayıcı bir nakil bulunmamaktadır. Genel tarih, menakıb ve ilk dönem Zeydî kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali'yle görüşmüş, onun konuşmalarını dinlemiş ve üstün kişilik özelliklerini fark ederek ona saygı göstermiştir. Fakat onun Zeyd b. Ali'ye öğrencilik yaptığı iddiası doğru gözükmemektedir. Zira ikisi arasında Küfe'deki buluşmadan önce karşılıklı bir tanışma ve görüşme olduğuna dair bir bilgi yoktur. Ebû Hanîfe, Zeyd'le tanışmadan önce de, Küfe'de tanınan ve Zeyd b. Ali'nin arkadaşları tarafından ilmi otoritesi takdir edilen meşhur bir fakihdir. Ne Zeyd b. Ali'nin daimi ikamet yeri olan Hicâz'da ne de Ebû Hanîfe'nin yaşadığı Küfe'de, iki imam arasında, iki yıllık öğrencilik iddiasını doğrulayabilecek bir birliklik dönemi tespit edilememiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam hukuku, Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'u'l-fikhî*, Ebû Zehre, Zeydiyye, *er-Ravzû'n-nadîr*

العلاقة العلمية بين الإمامين أبي حنيفة وزيد بن علي: بحث تحليلي في سياق رواية في المجموع الفقهي

الملخص: كثيرا ما يذكر على نطاق واسع في الدراسات الإسلامية في بلدنا عن الإمام أبي حنيفة متابعيا لبعض البحوث العربية الإسلامية أنه أخذ العلم عن الإمام زيد بن علي وتلمذ له سنتين. في هذه المقالة تم أولاً استنجاوب مصدر هذا الادعاء في المراجع التاريخية والزيدية، ثم نوقش هذا الادعاء في ضوء البيانات التاريخية مستندا إلى رواية في كتاب المجموع الفقهي للإمام زيد بن علي. بعض نتائج هذا البحث هي: لا توجد معلومات تشرح طبيعة العلاقة العلمية بين أبي حنيفة وزيد بن علي غير رواية أبي خالد الواسطي عن زيد بن علي التي تُخبر عن حضور أبي حنيفة إلى زيد بن علي والمحادثة بينهما. كما هو مفهوم من المعلومات الواردة في المراجع التاريخية والزيدية التقى أبو حنيفة بزید بن علي، واستمع إلى خطبه، واحترمه من خلال التعرف على سمات شخصيته المتفوقة ولحبه لأهل البيت. ومع ذلك، فإن الادعاء بأنه أخذ العلم عن زيد بن علي وتلمذ له سنتين لا يبدو صحيحاً. لأنه لا توجد معلومات عن اللقاء المتبادل والاجتماع بينهما قبل لقائه بزید بن علي في الكوفة التي أتى إليها لخروجه على هشام بن عبد الملك. وكان أبو حنيفة فقها مشهورا يُحترم ويعرف من قبل أصحاب زيد بن علي قبل حضوره إليه في الكوفة والمحادثة بينهما. علاوة على ذلك، لم نستطع أن نحدد فترة الارتباط بين هذين الإمامين التي يمكن أن تحقق علاقة طلابية بينهما لمدة عامين في منطقة الحجاز، التي هي المقر الدائم لزید بن علي، ولا في الكوفة التي يعيش فيها أبو حنيفة.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، أبو حنيفة، زيد بن علي، المجموع الفقهي، أبو زهرة، الروض النضير

\* Bu yazı, tarafımızdan daha önce "Relationship between Abû Hanîfa and Zayd ibn 'Alî- an Assessment in the Context of an Account in al-Majmû' al-Fiqhî" adıyla İngilizce olarak yayımlanmış bir makalenin (İlahiyat Studies, Volume 2, Number 2, Summer/Fall 2011, s. 189-213) yeniden gözden geçirilerek kısmen geliştirilmiş Türkçe versiyonudur.

\*\* Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, er Gunduz@uludag.edu.tr

## GİRİŞ

Ülkemizde fıkıh, kelâm, mezhepler tarihi gibi birçok alanda yapılmış çağdaş çalışmalarda, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Zeyd b. Ali (ö. 122/740) arasındaki ilmî ilişkiye dair farklı söylemlerin bulunduğu görülmektedir. Bunların bazılarında iki imam arasındaki ilişki bir bilgi ve fikir alış verişi<sup>1</sup> gibi karşılıklı bir münasebet olarak nitelenmiştir. Bazılarında ise Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilmî istifâdesi<sup>2</sup> ve ikinci şahsın birinci şahsın hocaları arasında zikredilmesi<sup>3</sup> gibi örneklerde görüldüğü üzere, öğrenim süresi belirtilmemiş bir öğrencilik-hocalık ilişkisi olarak nitelenmiştir. Bunu daha da ileri götürerek iki yıllık bir öğrenim süresinden söz edenler de olmuştur.<sup>4</sup>

Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki ilmî ilişkiyi bu örneklerdeki gibi tek türde bir ilişki olarak görenlerden başka, onu, ikisi arasında hem bir arkadaşlık hem de bir öğrencilik-hocalık ilişkisi<sup>5</sup> olarak görenler de olmuştur. Nihayet, bu farklı söylemleri birleştirme çabasının bir sonucu olsa gerek, bir araştırmada Zeyd b. Ali, Ebû Hanîfe'nin ders aldığı veya görüş alışverişinde bulunduğu Şîî âlimlerden biri diye nitelenmiştir.<sup>6</sup>

Genel olarak bakıldığında, Ebû Hanîfe konulu çalışmalarda görülen bu söylem farklılığının, bu çalışmalarda konunun müstakil bir başlık olarak ele alınmamış olmasından ve genellikle Ebû Hanîfe'nin hayatından bahsedilirken ikincil kaynaklardaki bilgilerin tartışılmaksızın, bazen olduğu gibi bazen de hatalı bir şekilde aktarılmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

- 
- 1 “Çeşitli vesilelerle Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, İmam Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Abdullah b. Hasan b. Hasan, Ca'fer es-Sâdık da dâhil birçok âlimle görüşerek onlarla bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur.” Bk. Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, s. 132; Bu cümlemin aynen tekrarı için Bk. Köse, “Büyük Üstad Ebû Hanîfe”, s. 165.
  - 2 Bk. Yavuz, “Ebû Hanîfe”, s. 139: “Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık ve Abdullah b. Hasan b. Hasan ile görüşüp akaid konularında onlardan istifade etmiş, ...tir.”; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 13: “Ayrıca Şîî imamlardan ve Zeydiyye mezhebinin kurucusu Zeyd b. Ali (ö. 122/739) ve kardeşi Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/732) ilim tahsil etti.”; Sarıbulak, *Ebû Hanîfe'den Matürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, s. 24: “Adlarını zikrettiğimiz şeyhleri dışında, Zeyd b. Ali Zeyne'l-Âbidin, Ca'fer es-Sâdık ve Muhammed Nefsu'z-Zekiye ve Mürcî düşünceli bazı Keysanilerden de ilim tahsil etmiştir...”
  - 3 Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 6-7; Söylemez, “Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim İmam Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (ö. 150 h)”, s. 40.
  - 4 Bk. Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, s. 32; Erdoğan, “İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi”, I, 332.
  - 5 Bk. Pekcan, “İmam Azam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış”, s. 42: “... İmam Ebû Hanîfe, bu bağlamda mesela, İmam Muhammed Bâkır (v.114/733), İmam Zeyd b. Ali [b. Zeynü'l-Âbidin (v.122/740)], İmam Abdullah b. Hasan b. el-Hasen, İmam Ca'fer es-Sâdık (v.148/766) gibi Ehl-i beyt imamlarıyla hem arkadaşlık hem de öğrencilik ilişkisi içerisinde olmuştur.”
  - 6 Günay, “Hanefî Usulündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi”, s. 301.



İki imam arasındaki ilmî ilişki, Ebû Hanîfe konulu çalışmaların dışında, Zeyd b. Ali ve Zeydiyye konulu çalışmaların da ilgilendiği bir husus olmuştur.<sup>7</sup> Ancak dikkatimizi çeken şudur: Bu çalışmalarda daha ihtiyatlı bir dil kullanılmış; iki imam arasında iki yıllık bir süreyle kapsayan öğrenci-hoca ilişkisi söylemi yerine arkadaşlık ve dostluk ilişkisi veya karşılıklı ilmî istifade ilişkisi öne çıkmıştır. Ebû Hanîfe konulu bazı yeni çalışmalarda da gözlemlenebilecek olan bu söylem değişikliğinin muhtemelen en önemli sebebi, önceki çalışmalardaki çelişkili durumun, Zeydî kaynaklara<sup>8</sup> yönelen yeni çalışmalarla sorgulanabilir hale gelmiş olmasıdır.<sup>9</sup>

İşte bu makale de böyle bir sorgulama çabasının ürünüdür. Makalenin ele aldığı konuya katkısı, Zeyd b. Ali'ye nispet edilen *el-Mecmû'û'l-fikhî* adlı eserde yer alan bir rivayetin, Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki ilmî ilişki bağlamında tarihi verilerden istifadeyle yorumlanması şeklinde olacaktır. Ancak bundan önce, söz konusu ilmî ilişkiye dair farklı kanaatlerin ve bu konudaki kafa karışıklığının nasıl ortaya çıktığı anlatılmaya çalışılacaktır.

7 Bk. Gündüz, *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukukundaki Yeri*, s. 126, 130; Doğan, *İmam Zeyd b. Ali*, s. 127, 129; Yücel, "Usûl Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII.-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü", s. 305-307 ve dipnot 3; a. mlf., "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme", s. 117-119; Ümit, "Zeydîler ile Hanefîler Arasındaki İlişkiler Üzerine", s. 283-284; Gökalp, "Zeydiyye", s. 328; Ekinci, *Zeydî Fıkhının Gelişimi*, s. 78.

8 Zeydî kaynaklar ve bunlara yönelik çalışmalar hakkında Bk. Demirci-Ümit, "Zeydî Kaynaklar ve Zeydiyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar"; Yücel, "Usûl Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII.-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü"; a. mlf., "Zeydî Usûl-i Fıkıh Literatürü"; Ümit, "Türkiyede İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şilikle İlgili Doktora Tezleri"; Ekinci, *Zeydî Fıkhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*; Tanrıverdi, *Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsâ'nın Emâli Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu*.

9 Yeni çalışmalarda ihtiyatlı bir dil kullanıldığına dair birkaç örneğe yer vermek istiyorum. *TDV İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Zeyd b. Ali" maddesinin yazarı Saffet Köse, "Ebû Hanîfe'nin onun hakkında 'Yaşadığı dönemde ondan daha güçlü bir fakih, cevap bakımından daha süratli, sözü daha açık birini görmedim' dediği nakledilir." demiş, iki imam arasındaki ilmî ilişkiye dair başka herhangi bir şey söylememiştir. Bk. Köse, "Zeyd b. Ali", s. 315; Fatih Yücel, Hanefî-Zeydî ilişkisinin tarihsel arka planını incelerken iki imam arasındaki ilişkiye dair kanaatlere de geniş yer ayırmış ve kendi kanaatini şöylece ifade etmiştir: "... Ancak Zeyd b. Ali ile Ebû Hanîfe arasında kesin olarak bir görüşme, fikir alışverişinin olduğu kabul edilse bile bazı kaynaklarda yer alan "iki yıla yakın talebelik" iddialarına, mevcut siyasi ortam ve Zeyd b. Ali'nin Emevîlerle siyasi mücadelelerinden dolayı ihtiyatla bakmak gerekir." Bk. Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme", s. 118; Ebû Hanîfe'nin biyografisi konusunda en son yazılan kitabın müellifi Murteza Bedir, eserinin konumuzla alakalı bölümünde iki imam arasındaki ilmî ilişkiye dair ayrıntı vermeksizin Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'nin ilmîne saygı gösterdiği söylemekle yetinmiştir. Bk. Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*, s. 19-37, özellikle s. 21; Bu türden ihtiyatlı bir dilin kullanılmış olduğuna dair daha önceki çalışmalarda arasında da bazı örnekler bulmak mümkündür. Örneğin, Vecdi Akyüz, basım tarihi 1996 olan *Dört Mezhep İmamı* kitabında Zeyd b. Ali'yi Ebû Hanîfe'nin görüştüğü ehli beyt âlimleri arasında zikretmiş, Ebû Hanîfe'nin ondan ilim alıp almadığı konusuna hiç girmemiştir. Bk. *age*, s. 20.

## 1 . EBÛ HANİFE'NİN ZEYD B. ALİ'YE TALEBELİK YAPTIĞI İDDASI

Ebû Hanîfe Zeyd b. Ali ilişkisine değinen araştırmaların çoğunlukla atıfta bulunduğu çağdaş yabancı yazarlar Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Muhammed Hamidullah (ö. 2002), Mustafa Şek'a (ö. 2011) ve Salih Ahmed el-Hatib'dir. Bunlar arasında en çok rağbet göreni<sup>10</sup> ise Ebû Zehre'dir. Bu nedenle, iki imam arasındaki ilmî ilişkinin incelenmesinde onun eserlerine odaklanarak diğer araştırmalara göz atmayı uygun görmekteyiz.

### 1.1. Ebû Zehre'nin Eserlerinde Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali Arasındaki İlmî İlişki

Fıkıh, fıkıh usûlü, biyografi gibi birçok türdeki bazıları Türkçe'ye de çevrilmiş olan eserleriyle ülkemiz okurları ve araştırmacıları üzerinde önemli etkileri bulunan merhûm Ebû Zehre,<sup>11</sup> hem Ebû Hanîfe'den ve Zeyd b. Ali'den, hem de bunları takip eden mezheplerden söz ederken iki imam arasındaki ilmî ilişkiye de yer vermiştir. Onun, ilk baskısı 1945 yılında yapılan *Ebû Hanîfe* adlı kitabındaki konuya dair kendi kanaatini de içeren en önemli kısım şöyledir:

“... (bazı kaynaklarda) Ebû Hanîfe'nin ona (Zeyd b. Ali'ye) iki yıl talebelik yaptığı (تلمذ له سنتين) rivayet edilmektedir. Nitekim *er-Ravzû'n-nadîr*'de Ebû Hanîfe'nin 'Ailesini gördüğüm gibi Zeyd b. Ali'yi de gördüm; onun zamanında ondan daha fakih, daha bilgin, daha hazırcevap, daha açık sözlü bir kimse görmedim. Dengi bulunmayan bir kimse idi' dediği ifade edilmiştir. Biz onunla bulduğundan şüphe etmiyoruz, fakat onun derslerine devam ettiğine (لازمه) inanmıyoruz. Aksine, devamlı olmayan karşılaşmalarda onun ilminden istifade etmiştir (تلقى عنه).”<sup>12</sup>

Ebû Zehre'nin, *Ebû Hanîfe* kitabından on dört yıl sonra yayımladığı *el-İmam Zeyd* kitabındaki ilgili kısım da şöyledir:

10 Ebû Zehre'ye yapılan bazı atıflar için şunlara bakılabilir: Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali ile görüşmeleri hakkında: Doğan, *İmam Zeyd b. Ali*, s. 49; krş. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 14; Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ders aldığı hakkında: Günay, “Hanefî Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi”, s. 301; krş. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 94; Zorlu, *Âlim ve Muhalif*, s. 39; krş. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe (çev. Osman Keskiöğlü)*, s. 34; Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye iki yıl öğrencilik yaptığı hakkında: Erdoğan, “İbn Me'sud'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi”, *age*, I, 332; krş. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 60.

11 Hayatı ve eserleri hakkında Bk. Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, s. 519-522.

12 Bk. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 79: “بل تلقى عنه في مقابلات من غير”؛ “لا نشك في لقائه ولكن لا نعتقد أنه لازم، بل تلقى عنه في مقابلات من غير”؛ “ملازمة”؛ krş. Seyyâgî, *er-Ravzû'n-nadîr*, I, s. 50.

“... Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*”inde onu muhtelif fırkaların hocalarından biri olarak saymıştır.<sup>13</sup> Kûfedeği fikhî hocaları ona talebelik etmiştir. Hatta Ebû Hanîfe'nin de ona iki yıl talebelik ettiğı rivayet edilir.”<sup>14</sup>

İki imam arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda Ebû Zehre'nin sözlerinden anlaşılın şudur: Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali'den ilim almıştır fakat bu, öğrencinin hocadan ders alması şeklinde olmamıştır. Hocanın derslerine devam etmeyi gerektiren bir öğrencilik durumu olmaksızın, ikisi arasında zaman zaman meydana gelen buluşmalarda Ebû Hanîfe onun ilmînden istifade etmiştir. Onun, ilk olarak *Ebû Hanîfe* kitabında dile getirdiğı bu kanaat daha sonra da değışmemiş ve *el-İmam Zeyd* kitabında tekrar ifade edilmiştir. Yukarıdaki iktibaslardan anlaşılın birinci husus budur. İkinci husus ise, iki yıl talebelik iddiasının<sup>15</sup> Ebû Zehre'ye isnadının yanlış olmasıdır. Zira o, “...Ebû Hanîfe'nin ona iki yıl talebelik yaptığı (تتلمذ له ستین) rivayet edilmektedir.” derken, bunu başka bir kaynağı isnaden dile getirmiş, devamındaki kendi sözleri ile de talebelik iddiasına katılmadığını açıkça ortaya koymuştur.

Ebû Zehre, talebelik iddiasına katılmamakla birlikte, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilim aldığı kabul etmiş olduğuna göre, üzerinde durulması gereken bir husus da onun bu kanaate nasıl sahip olduğu, bu hususta bir veriye dayanıp dayanmadığıdır.

Bu amaçla Ebû Zehre'nin eserlerini incelediğimizde, onun, iki imamın hayatlarına ilişkin yaptığı farklı iktibaslar<sup>16</sup> arasında Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilmî istifadesi konusunda yukarıda sözü edilen *er-Ravzü'n-nadîr*'den yaptığı nakil dışında bir şeye rastlayamadık. Ebû Zehre'nin eserlerinde kullandığı diğer kaynaklara baktığımızda da bunların bir kısmında Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında Zeyd b. Ali'nin isminin zikredilmesinden ibaret bir bilgi bulunduğunu,<sup>17</sup> bir kısmında ise bunun dahi bulunmadığını<sup>18</sup> gördük. Bu kaynaklardaki ortak

13 Ebû Zehre'nin bu cümlesinde “Murtazâ” diye sözünü aktardığı kişi Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (ö. 840/1437) olmalıdır. Zira *el-Münye ve'l-emel* aynı zatın *el-Mîlel ve'n-nihal* adlı eserinin yine kendisi tarafından yapılan şerhidir. Bk. Öz, “İbnü'l-Murtazâ”, s. 142; İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Mîlel ve'n-nihal*'inde Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali'den söz edilen yerlerde iki imam arasındaki ilişkiye dair bir ifade görmedik. Bk. Murtazâ, *age* (*Mukaddimetü'l-Bahri'z-zehâr* içinde), s. 40, 43; a. mlf., *Tabâkâtü'l-mu'tezile*, s. 6, 95, 107, 112, 113, 114, 128, 129.

14 Ebû Hanîfe'ye isnad edilen yukarıdaki söz, bu naklin devamında ve ayrıca daha sonraki bir sayfada olmak üzere iki defa zikredilmiştir. Bk. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 70, 80; Bu eserdeki alıntıda kaynak kitap olan *er-Ravzü'n-nadîr*'deki “Ailesini gördüğüm gibi/أهله كما شاهدت أهله” ifadesi yoktur. krş. Seyyâğı, *age*, I, 50.

15 Bk. 10 no'lu dipnot.

16 Bazı örnekler için bakınız: Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 37, 38, 49, 73, 74; a. mlf., *el-İmâm Zeyd*, s. 44, 47, 51, 57, 58, 64, 71 vd.; a. mlf., *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiye*, s. 348, 349, 351 .

17 Bk. Mekki, *Menâkıbu Ebi Hanîfe*, s. 41.

18 Bk. Zehebî, *Menâkıbu Ebi Hanîfe ve sâhibeyhi Ebi Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, s. 11; İbnü'l-Bezzâzi,

husus, bunların hiçbirisinde Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki ilmî ilişkiye delil olabilecek bir bilginin yer almamasıdır.

Bu tespitten sonra iki imam arasındaki ilmî ilişkiye dair Ebû Zehre'nin sahip olduğu kanaatin ve ona yanlılıkla isnat edilen iki yıllık talebelik ilişkisi iddiasının onun eserlerinde sağlam bir dayanağının olup olmadığının da araştırılması gerekir. Yani Ebû Hanîfe, Zeyd'den ilim almışsa veya bazılarının zannettiği gibi ona iki yıl talebelik yapmışsa, buna imkân verecek bir buluşma ne zaman ve nerede meydana gelmiş olabilir?

Ebû Zehre'nin eserlerinde iki imam arasındaki buluşmaların zamanı konusunda bir bilgi yer almaz. Fakat buluşma mekânı hususunda, bunun Kûfede olduğu açıkça söylenir. O, el-İmâm Zeyd kitabında Zeyd b. Ali'nin içinde yetiştiği ilmî ve kültürel ortamı tahlil etmeye çalıştığı bir bağlamda, onun, Iraklıların rey anlayışına ve kıyas yöntemlerine vakıf olduğunu söylerken Irak fıkhnının yerleştiği yer olarak (موطن الفقه العراقي) nitelediği Kûfe'yi özellikle zikreder ve devamında, orayı kastederek şöyle der:

“Orada kıyasın üstâdı Ebû Hanîfe ile buluştu. Ebû Hanîfe ondan ilim aldı ve onunla tartıştı. Sonuçta Ebû Hanîfe, bundan, onun zamanının en âlim kişisi olduğu hükmüne vardı.”<sup>19</sup>

Ebû Zehre'nin, zamanı hususunda bir şey söylemediği Kûfe'deki buluşma, ne zaman meydana gelmiş olabilir? Bu, Zeyd b. Ali'nin, Emevî yönetimine karşı yürüttüğü siyasi hareketin ayaklanma aşamasını planlamak için Kûfe'ye gelip geçici bir ikametle orada bulunduğu kısa bir zaman diliminde olabileceği gibi, onun, Irak bölgesine daha önceki yıllarda yaptığı ilmî ve ticârî seyahatleri sırasında da olabilir. Ancak, Ebû Zehre'nin eserlerinde bu hususa değinildiğini göremiyoruz.

Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki buluşmaların zamanı ve mekânı konusunda Ebû Zehre'nin eserlerinde aranması gereken bir husus da bu buluşmaların Zeyd b. Ali'nin daimi ikamet yeri olan Medine ve Mekke'yi içine alan Hicâz bölgesinde olma ihtimaline ilişkin bir ipucu bulunup bulunmadığıdır. Zira Ehl-i beyte meyli âşikâr olan Ebû Hanîfe'nin hac ve umre ziyaretleri sırasında gerek Mekke'de gerekse bu sülalenin ikamet yeri olan Medine'de Zeyd b. Ali ile buluşmuş olması ihtimal dışı değildir. Bu ihtimali araştırırken Ebû Hanîfe'nin Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733[?]) ve el-Bâkır'ın oğlu Ca'fer es-Sâdık'la (ö. 148/765) karşılaşmasına dair olayları da değerlendirmek gerekir. Zira Ebû Hanîfe, biri Zeyd'in büyük kardeşi,

*Menâkıbu Ebi Hanîfe*, s. 85.

19 Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 179.

diğeri de yeğeni olan bu zâtları ziyareti sırasında onların yakın çevresinde bulunan Zeyd ile karşılaşmış olabilir. Ancak bu hususu araştırmaya geçmeden önce şuna dikkat çekmemiz gerekir ki Ebû Hanîfe'nin el-Bâkır'ı ziyareti sırasında Zeyd'le buluşması el-Bâkır'ın vefat tarihi olan 114/733 yılından sonra olamaz. Bunun öncesinde de onun, el-Bâkır ve onun gibi tâbiun büyükleri hayatta iken henüz otuzlu yaşlarda olan Zeyd'den ilim almış olması zayıf bir ihtimaldir.

Ebû Zehre'ye isnad edilen,<sup>20</sup> biri ara sıra gerçekleşen karşılaşmalarda meydana gelen bir ilim alma ilişkisi, diğeri iki yıllık bir talebelik ilişkisi olmak üzere iki iddia olduğuna göre, iki imam arasında Hicâz bölgesinde olması muhtemel buluşmaların araştırılmasında, bunların, söz konusu iddiaları karşılayacak özellikte olup olmadıklarına da bakmak gerekir. Yani, Ebû Hanîfe'nin Hicaz bölgesine olan seyahatleri ve oradaki ikamet süreleri bu iddialara makul bir zemin oluşturabilir mi?

Bu gözle baktığımızda, Ebû Zehre'nin, Ebû Hanîfe'nin Hicâz'daki ikameti konusundaki araştırmasının konumuz açısından çok kıymetli olduğunu düşünmekteyiz. Onun bu araştırmasından öğrendiğimize göre Ebû Hanîfe, Emevî vâlisi İbn Hubeyre'nin (ö. 133/750) işkencesinden 130/747 yılında kaçıp Mekke'ye sığınmış ve orada iki yıl ikamet etmiştir. Emevî Devleti 132/750 yılında yıkılınca da Kûfe'ye dönüp ilk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'a (ö. 136/754) biat etmiş, ancak Irak'ta karışıklıklar devam ettiği için oraya dönmeyip Mekke'deki ikametini es-Seffâh'ın vefatına kadar sürdürmüştür.<sup>21</sup> Onun Hicaz'daki bu ikameti Zeyd'in vefatından sonra meydana gelmiştir. Anlaşılan o ki, Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin Zeyd'e bağlandığına inanmadığını söylerken bu araştırmasına dayanmıştır. Demek ki o, yaptığı araştırmalarda, Ebû Hanîfe'nin Zeyd'e iki yıl talebelik yapmış olmasını mümkün kılacak bir beraberlik ortamı görememiştir.

İki imam arasındaki karşılaşmaların imkânı hususunda, Ebû Zehre'nin eserlerinde temas edilen iki olay olduğunu görmekteyiz.<sup>22</sup> Birinde, Ebû Hanîfe'nin Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733[?]) ile görüşmesinden söz edilmektedir ki, yukarıda değindiğimiz üzere bu sırada bir ilim alma veya öğrencilik durumunun olması zayıf bir ihtimaldir. Zira bu sıralar Ebû Hanîfe, Hammâd b. Ebî Süleymân'ın (ö. 120/738) öğrencisidir. Diğer olayda ise Ebû Hanîfe'nin kendisiyle aynı yaşlardaki Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) ile Hîre'de II. Abbasî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö. 158/775) huzurundaki görüşmeleri anlatılmaktadır ki zamanı itibariyle bu görüşmenin konumuzla ilgisi yoktur.

20 Bk. 10 no'lu dipnot.

21 Bk. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 41, 42.

22 Bk. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 79, 80, 81.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Ebû Hanîfe konulu bazı araştırmalarda Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'yle ilmî ilişkisi konusunda verilen bilgilerle bunların isnat edildiği Ebû Zehre'nin eserleri arasında tutarsızlık vardır. Bu konuda Ebû Zehre kaynak gösterilerek verilen her iki iddianın da onun eserlerinde sağlam bir dayanağı yoktur. Konumuz açısından onun eserlerinde görebildiğimiz ancak şudur: Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'yle buluşması, Hicaz'da değil, Kûfe'de meydana gelmiştir. Ancak buluşmanın zamanı ve keyfiyeti hakkında detaylı bir bilgi yoktur.

## 1.2. Diğer Çalışmalarda Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali Arasındaki İlmî İlişki

İki imam arasındaki ilmî ilişki konusunda yerli araştırmaların<sup>23</sup> atıfta bulunduğu diğer çalışmalara bakıldığında, bunlarda da Ebû Zehre'nin eserlerinde bulunandan

23 Yukarıdaki “yerli araştırmalar” ifadesiyle bu makalenin “Relationship between Abû Hanîfa and Zayd ibn ‘Alî - an Assessment in the Context of an Account in al-Majmû‘ al-Fiḥrî”) adlı ilk versiyonunun neşrin-den önce yayımlanmış çoğu Ebû Hanîfe konulu araştırmaları kastettiğimi vurgulamam gerekiyor. Zira o tarihten bugüne kadar geçen yaklaşık on yıllık sürede Zeydiyye alanında birçok yeni çalışma yapılmıştır. Genel itibarıyla, iki imam arasındaki ilmi ilişkiye dair kanaatimizi teyit ettiğini gördüğümüz bu çalışmalar ki bunları on yıl önce İngilizce olarak yazılmış makalemizin genel yapısını bozmamak için bu çalışmanın ana metninden hariç tutmayı tercih ediyoruz, söz konusu ilmi ilişkiyi daha eski kaynaklara bağlayabilmekte başarılı olmuşlardır. Nâtık-Bilhakk'ın (ö. 424/1033) *el-İfâde fi târihi eimmeti'z-Zeydiyye* adlı eserindeki “Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'nin yanına gelip giden ve ondan ilim alan fakihlerden biri olduğunu” ifade eden bilgi (ومن الفقهاء الذين اختلفوا إليه وأخذوا عنه: أبو حنيفة) görebildiğimiz kadarıyla ülkemizde ilk defa Fatih Yücel tarafından, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî'nin (ö. 353/964) *el-Mesâbih* adlı eserindeki “Ebû Hanîfe, ondan çok şey rivayet etmiştir.” (وقد روى أبو حنيفة عن زيد بن علي شيئاً كثيراً) ifadesi de Mehmet Ümit tarafından fark edilmiştir. Bk. Yücel, “Usûl Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII.-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü”, s. 305, krş. Nâtık-Bilhak, *el-İfâde*, s. 63; Ümit, “Zeydiler ile Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, s. 283, krş. Ebû'l-Abbâs, *el-Mesâbih*, s. 402. Burada görüldüğü üzere, Zeydiyye konulu araştırmalar, iki imam arasındaki ilmi ilişki konusunda daha eskiye giderek IV-V. asırlarda yazılmış eserleri kaynak göstermekle bu makalenin ilk sürümündeki bir eksikliğimizi gidererek bu konuya önemli bir katkıda bulunmuşlardır. Bununla birlikte bu çalışmalarda dikkatimizi çeken birkaç hususa değinmekte fayda vardır. Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye iki yıl öğrencilik yaptığı yönündeki bilgilerin kaynağı olarak İbnü'l-İmâd'ın *Şezerâtü'z-zehab*'i ile Seyyâğî'nin *er-Ravzü'n-nadîr*'inin verilmiş olmasına bakılarak (Bk. Ekinci, *Zeydî Fıkhnın Gelişimi*, s. 77) makalemizde hassasiyetle birbirinden ayırmaya çalıştığımız iki iddia birbirine karıştırılabilir. *el-İfâde* ve *el-Mesâbih*'te olduğu gibi *Şezerâtü'z-Zehab*'te de görebildiğimiz kadarıyla var olan bilgi sadece Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilim almış olduğudur. (Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, II/92: وأرسل إليه أبو حنيفة بثلاثين ألف درهم وحث الناس على نصره وكان مريضاً وكان قد أخذ (عنه) كثيراً). Bunun iki yıllık bir öğrencilik süresi olduğu bilgisi ise, bizim araştırmamıza göre, Hanbelî bir tarihçiye ait olan bu kaynaktan yer almamaktadır. *er-Ravzü'n-nadîr*'e gelince, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye iki yıl öğrencilik ettiği iddiasının oradaki kaynağı, İmam Zeyd'in *el-Mecmû'ûnu* tahrif etmeye çalışmak gibi bazı olumsuz davranışlarla suçlanmış bir kimse olan Yahyâ b. Hüseyin b. el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. el-Kâsim'dır. Bk. 33 no'lu dipnot. İki imam arasında söz konusu olan mesele genel olarak Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilim alıp almadığı iken, bunun aksine, yukarıda adı geçen bir bildiri metninde (Bk. Ümit, “Zeydiler ile Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, s. 284) Zeyd b. Ali'nin Ebû Hanîfe'ye talebeliğinden söz edildiği gözükmektedir ki metnin sibakından dizgi hatası olduğu açıkça anlaşılan bu durumun da farkında olunmasında da fayda vardır.

farklı bir bilgi bulunmadığı, hatta kaynakları yönünden onların daha zayıf oldukları görülür. Bu hususta örnek olmak üzere, Ebû Zehre gibi, ülkemiz yazarlarının atıfta bulunduğu çağdaş müelliflerden Muhammed Hamidullah, Mustafa Şek'a ve Salih Ahmed el-Hatîb'in eserlerine bakılabilir. Hamidullah (ö. 2002), *İmam-ı Azam ve Eseri* adıyla Türkçe'ye çevrilen kitabında Ebû Hanîfe'yi anlatırken, "Hz. Ali hanedanı silsilesinin mümtaz erkânından İmam-ı Muhammed Bâkır'dan, İmam Ca'fer Sâdık'tan ve Zeyd b. Ali Zeynelâbidin'den dahi yıllarca istifade etti. Sonunda Kûfe'ye yerleşerek orada fıkıh dersleri vermeye başladı." demiş, başka bir ayrıntıya girmemiştir.<sup>24</sup> Zeyd b. Ali konulu birkaç müstakil çalışmadan biri olan *el-İmam Zeyd el-müfterâ aleyh* adlı eserinde el-Hatîb, Zeyd b. Ali'nin öğrencileri arasında Ebû Hanîfe'yi de zikretmiş; buna dair nakilleri Ebû Zehre ve Seyyâgî'den iktibas edip herhangi bir detay vermemiştir.<sup>25</sup> Şek'a (ö. 2011) da, *el-İmâmü'l-a'zam Ebû Hanîfe* adlı çalışmasında, kaynak göstermeksizin verdiği bir nakle<sup>26</sup> istinaden "... Ancak bu husustaki görüş ne olursa olsun Ebû Hanîfe, Zeyd'e öğrencilik etmiştir." demiştir.<sup>27</sup> Ayrıca, Ebû Zehre'nin eserlerinde olduğu gibi onun bu çalışmasında da Ebû Hanîfe'nin Ehli beyt büyükleri ile görüşmelerinden söz edildiği halde<sup>28</sup> onun Zeyd'le görüştüğüne veya ondan ilim aldığına dair bir bilgiye rastlanamamaktadır. Burada değinilmesi gereken bir şey de şudur: Şek'a'nın kaynak göstermeden verdiği nakil, Ebû Zehre'nin yukarıda temas edilen tespitlerine aykırı düşmektedir. Zira bu nakilde, Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki görüşmelerin, Ebû Hanîfe'nin Hicaz'daki ikameti sırasında meydana geldiği söylendiği halde, Ebû Zehre'ye göre Ebû Hanîfe'nin Hicaz'daki ikameti hicrî 130 yılından sonra meydana gelmiştir.

Böylece görüldüğü gibi, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'yle ilmî ilişkisi konusunda ülkemizde sıklıkla atıf yapılan ikincil kaynak niteliğindeki Arapça literatürde gerçekte Ebû Hanîfe'ye nispet edilen şu sözden başka bir dayanak yoktur:

"Zeyd b. Ali'yi ve ailesini gördüm; zamanında ondan daha fakih, daha bilgin, daha seri cevap veren, daha açık sözlü bir kimse görmedim. Dengi bulunmayan bir kimse idi."<sup>29</sup>

24 Bk. Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, s. 17; krş. Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 4.

25 Bk. el-Hatîb, *el-İmam Zeyd el-müfterâ aleyh*, s. 65.

26 Bk. Şek'a, *age*, s. 54: "Denildi ki, Ebû Hanîfe Zeyd ile iki sene birlikte oldu. Bu ise, Ebû Hanîfe'nin Hicaz'da ikameti sırasında idi. Bazı râviler Ebû Hanîfe'nin bu kadar uzun süre ikametini, onun ikameti kesintisiz değildir diyerek zayıf bulmuşlardır..." Bu nakilden sonra Şek'a, "Bu husustaki görüş ne olursa olsun, şüphesiz Ebû Hanîfe Zeyd'e öğrencilik yapmıştır." demektedir.

27 Bk. Şek'a, *el-İmâmü'l-a'zam Ebû Hanîfe*, s. 54.

28 Bk. Şek'a, *age*, s. 49-58; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 80-81.

29 Bk. Seyyâgî, *age*, I, 50; krş. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 79; Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, s. 76.

### 1.3. Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den Ders Aldığı İddiasının Temel Kaynağı

Ülkemizde yapılan çalışmalarda Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki ilmî ilişki konusunda sıkça referansta bulunulan yazarların başında gelen Ebû Zehre'nin eserlerinde ve diğer Arapça literatürde konumuza dair aradığımız bilgileri bulamadığımızdan bunların kaynak verdiği, Zeyd b. Ali'ye nispet edilen *el-Mecmû'u'l-fikhî*'nin şârihi Seyyâgî'nin *er-Ravzü'n-nadîr* adlı eserine baktığımızda onun da bu konuda üç farklı kaynağı olduğunu gördük. Bunlardan biri Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir el-Makrizî'nin (ö. 845/1442) *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-ḥıtaṭ ve'l-âsâr* adlı eseridir. Ebû Zehre'nin *er-Ravzü'n-nadîr*'den alarak Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği sözü, eserin müellifi Seyyâgî, Makrizî'den nakletmiştir.<sup>30</sup> Seyyâgî'nin atıfta bulunduğu diğer müellifler ise Yahyâ b. Hüseyin b. el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. el-Kâsim (ö. 1090/1679) ile Ahmed b. Yûsuf'tur (ö. 1191/1777).<sup>31</sup>

Tek başına değerlendirildiğinde, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye olan hayranlık duygusunu ve saygısını ifade etmekten ibaret sayılabilecek yukarıdaki sözü Ebû Zehre, Seyyâgî'den (ö. 1221/1806), Seyyâgî ise Makrizî'den (ö. 845/1442) nakletmektedir. Çağdaş diğer araştırmalara bakıldığında da, bu sözün Makrizî'den daha önceki bir kaynağa dayandırılmamış olduğu görülmektedir.<sup>32</sup> Bunun yanında<sup>33</sup> iki zât arasındaki ilişkiyi daha ileri bir noktaya taşıyan ve Ebû Hanîfe'nin Zeyd'e iki yıl öğrenci olduğu iddiasının da temelini oluşturan diğer bir dayanak ise, Seyyâgî'nin atıfta bulunduğu iki Zeydî şahıstan biri olan Yahyâ b. Hüseyin b. Muhammed b. el-Kâsim'dır. Seyyâgî, **“Yahyâ b. Hüseyin (b. el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. el-Kâsim)’den rivayet edilen el-Mecmû’un ta’liklerinde, Ebû Hanîfe’nin Zeyd b. Ali’nin öğrencilerinden olduğunu ve ondan okumasının**

30 Bk. Seyyâgî, *age*, I, 50; krş. Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-ḥıtaṭ ve'l-âsâr*, II, 436.

31 Ahmed b. Yûsuf, Emevî yönetiminin baskıcı tutumu nedeniyle Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali ile ancak gizlice görüşebildiğini söylemiştir. Seyyâgî'nin bu zata referansı bununla sınırlıdır. Bk. Seyyâgî, *age*, I, 66.

32 Çağdaş iki çalışmada verilen kaynakları görmek için Bk. Amerreci, *el-Hayatü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye li'z-Zeydiyye fi'l-meşriki'l-İslâmî*, s. 37 (Makrizî'ye referans yapılmış); Fadîla Abdülemîr, *Târihu'l-furkatî'z-Zeydiyye*, s. 83 (Ziriklî'nin *el-Âlâm* adlı eserine referans yapılmış).

33 Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. el-Kâsim hakkında Zeydiyye tarih ve tabakât kitaplarında olumsuz nitelemeler bulunduğu görülmektedir. Örneğin muasır ve adaşı tarihçi Yahyâ b. el-Huseyn b. el-Kasim b. Muhammed (ö. 1099/1688), onun itikadi görüşleri itibarıyla Cârûdiyye fırkasına mensup, sahabeye sövüp onlara karşı çıkan (رافضا له), Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'l-fikhiyyi'l-kebir*'indeki bazı ifadeleri tahrif eden bir kimse olduğunu söylemiştir. Bk. a. mlf., *el-Mesâlik fi zikri'n-nâci mine'l-firaki ve-hâlik*, s. 351 (1 no'lu dipnot). Eserin muhakkiki, müellifin metinde geçen şu ifadesinde de kastedilen kişinin bu zat olduğuna dikkat çekmiştir: “Müteehhirinden, kendilerini Zeydî zannedenlerden Zeyd b. Ali'nin sözlerini tahrif edenler var...” Bk. a. yer; ayrıca Bk. Şevkânî, *el-Bedrü 'l-ḥâli*, II, 329-330.



**iki yıl olduğunu gördüm”** demektedir.<sup>34</sup> Öyle zannediyoruz ki iki yıllık talebelik iddiasının, Zeydiyye literatüründe bundan başka bir dayanağı yoktur. Zira Seyyâgî, Zeyd b. Ali ve ona nispet edilen *el-Mecmû'l-fikhî* lehindeki bütün sözleri bir araya getirmeye önem verdiği ve müellif ile bu eseri hakkındaki hemen hemen her iddiayı 4 ciltlik şerhinde tartışmış olduğu halde, bu konuda ne Zeydî, ne Sünnî ilk dönem kaynaklarına referans yapmamıştır. Zeydiyye ve İmamiyye'nin bazı ilk dönem kaynaklarını taradığımızda da, söz konusu iddianın herhangi bir mesnedini göremedik. Bununla birlikte esas dikkatimizi çeken nokta şudur: *el-Mecmû'*da, Zeyd b. Ali'nin, Kûfe'de gizlice ikamet ettiği bir evde Ebû Hanîfe'nin, bazı arkadaşlarıyla birlikte onun yanına girmesini ve aralarında meydana gelen bir konuşmayı içeren bir rivayet bulunduğu halde eserin, ne Zeyd b. Ali'nin biyografisinin ele alındığı mukaddime bölümünde, ne de şerh bölümünde, söz konusu rivayetin, iki imam arasındaki ilmî ilişki açısından değerlendirdiğini göremiyoruz.<sup>35</sup> Hâlbuki bu rivayet, konumuz açısından değerlendirilmeyi hak eden önemli özelliklere sahip görünmektedir. Makalemiz işte bu rivayetin tarihi veriler ışığında okunmasını esas almaktadır.<sup>36</sup>

34 Bk. Seyyâgî, *age*, I, 66.

35 Bk. Seyyâgî, *age*, II, 5-6.

36 Burada yazının ikinci başlığına geçmeden önce en başta yaptığım bir açıklamayı tekrarlamam gerekiyor. Bu yazı, on yıl önce İngilizce olarak yayımlanmış bir makalemin yeniden gözden geçirilerek kısmen geliştirilmiş Türkçe sürümüdür. Geçen on yıllık sürede yapılan çoğunluğu Zeydiyye konulu çalışmalar ışığında makaleyi gözden geçirirken onun ilk sürümündeki genel yapısını koruyabilmek için mümkün olduğunca metne esaslı müdahalelerde bulunmaktan kaçınmam gerekiyordu. Bu nedenle gerek yeni bilgi ilavesi, gerekse bir düşünce ve kanaatin tashihi türünde metne esaslı müdahale sayılabilecek ilaveleri ve değişiklikleri uygun olan yerlerde dipnot açıklamalarıyla vemeye çalıştım. Çok kıymetli tenkitleri ve önerileri ile makalemin gelişmesinde önemli katkıları bulunan makale hakemlerinin ki kendilerine teşekkür borcumu ifade etmekten mutluluk duyarım, metne esaslı müdahale gerektiren taleplerini tam olarak karşılayamayışımın sebebi budur. Bu çerçevede, çoğunluğu Ebû Hanîfe konulu olan ve onun ilmi kişiliğinden söz ederken Ebû Zehre'nin eserleri gibi ikincil kaynaklara atıf yapan çalışmaların sebep olduğu bilgi karmaşasını takip eden bu makalemize onun ilk versiyonunun yayımlandığı 2011 yılından bu yana yapılan yeni çalışmalardaki konumuzla ilgili bulguları olabildiğince yansıtmaya çalıştık. Bununla beraber yenilenen her çalışmada olduğu gibi bu çalışmamızda da eskiyen ve geçen sürede başka çalışmalarda da işlenmiş olduğu için yeniden yayımlanacak olduğunda bilimsel etik ihlali zannedilebilen hususlar bulunabilir. Bu makalenin temel verisini oluşturan ve bundan sonraki kısımda tahlil edilmeye çalışılacak olan *el-Mecmû'û'l-fikhî*'deki rivayet bu hususlardan biridir. Bu rivayetin geçen sürede başka araştırmacılar tarafından da ele alınmış olmasına bakılarak makalenin bu yeni sürümünde bilimsel etik ihlali yaptığımız zannedilmesin diye bu açıklamayı gerekli gördük.

## 2. EL-MECMÛ'U'L-FIKHÎ'DEKİ BİR RİVAYETE GÖRE EBÛ HANİFE İLE ZEYD B. ALİ ARASINDAKİ İLMÎ İLİŞKİ

Makalemizin esasını oluşturan temel veri, Zeyd b. Ali'ye nispet edilen *el-Mecmû'u'l-fikhî* adlı eserde<sup>37</sup> yer alan şu rivayettir:<sup>38</sup>

قال أبو خالد رضي الله عنه لما دخل زيد بن علي عليهم السلام الكوفة استخفى في دار عبد الله بن الزبير فبلغ ذلك أبا حنيفة فكلم معاوية بن إسحاق السلمي ونصر بن خزيمة العبيسي وسعيد بن خثيم حتى دخلوا على زيد بن علي عليهم السلام فقالوا هذا رجل من فقهاء الكوفة، فقال زيد بن علي عليه السلام ما مفتاح الصلاة وما افتتاحها وما استفتاحها وما تحريمها وما تحليلها، قال: فقال ابوحنيفة مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وافتتاح الصلاة التكبير لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا افتتح الصلاة كبر ورفع يديه والاستفتاح هو سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك لانه روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه كان اذا استفتح الصلاة قال ذلك فأعجب زيدا عليه السلام ذلك منه.

Ebû Hâlid (r.a.), şöyle demiştir: Zeyd b. Ali (a.s.), Kûfe'ye girdiğinde, Abdullah b. Zübeyr el-Esedî'nin evinde gizlendi. Bu haber Ebû Hanîfe'ye ulaştınca, Muâviye b. İshâk es-Sülemî, Nasr b. Hüzeyme el-Absî ve Sa'îd b. Huseym ile konuştu. Nihayet, Zeyd b. Ali'nin yanına girdiklerinde, "Bu, Kûfe fakihlerinden bir adamdır." dediler. Bunun üzerine Zeyd b. Ali, "namazın anahtarı (miftâhu's-salât), başlangıç sözü (iftitah), açılış duası (istiftah), girişi (tahrîm) ve çıkışı (tahlîl) nedir?" dedi. Ebû Hanîfe, "namazın anahtarı temizlenmektir (et-tuhûr); girişi (et-tahrîm) tekbirdir; çıkışı selâm vermektir (et-teslîm). Namaza başlama tekbir iledir. Çünkü Nebî (sav) namaza başladığında tekbir getirmiş ve ellerini kaldırmıştır. Açılış duası da şudur: Subhâneke Allahumme ve bi-hamdike ve tebârike ismuke ve teâlâ ceddüke ve lâilâhe gayruke. Nebî (sav)'den rivayet olduğuna göre o, namaza giriş yapmak istediğinde bu duayı okumuştur." dedi. Bu cevap Zeyd b. Ali'nin hoşuna gitti.

37 Türkiye kütüphanelerinde de el yazma nüshaları bulunan eserin elimizdeki baskıları şunlardır: *Corpus Juris di Zaid ibn 'Ali, Mecmû'u'l-fikhî'l-kebir* (Seyyâgî'nin *er-Ravzü'n-Nadîr* adlı şerhi içinde), *Müsnedü'l-İmâm Zeyd, el-Mecmû'u'l-hadîsi ve'l-fikhî*. Bu eser üzerine yapılmış bir yüksek lisans bir de doktora tezi bulunmaktadır: Bk. Yıldız, *Zeyd bin Ali ve Müsned' i, Gündüz, Eren, İmam Zeyd b. Ali, el-Mecmû'u'l-Fikhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (yayını: Zeyd b. Ali, *Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*).

38 Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'u'l-hadîsi ve'l-fikhî*, s. 85.

Öncelikle, bazı kısımları Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarında<sup>39</sup> Hz. Peygamber'e isnadla nakledilen bu rivayetin sıhhati üzerinde durmak gerekir. Rivayetin bulunduğu eser hakkındaki kanaatleri, şöylece özetlemek mümkündür:

Zeydilere göre eser, gerek İmam Zeyd'e nispeti, gerekse muhtevası açısından sahih bir hadis ve fıkıh kitabıdır.<sup>40</sup> Sünnî hadis ve fıkıh literatüründe ise, özellikle, onu tek başına Zeyd'den rivayet ettiğini söyleyen ilk ravî Ebû Hâlid Amr b. Hâlid sebebiyle, eserin hiçbir değeri yoktur. Zira Ebû Hâlid, Sünnî ilm-i ricâl âlimlerinin ağır cerh lafızlarıyla eleştirdikleri ve hadis rivayetine ehil bulmadıkları çok zayıf bir ravidir.<sup>41</sup> Eserdeki birçok rivayeti, Sünnî hadis kaynaklarında olduğu gibi, Şîî hadis kaynaklarında da görmek mümkündür.<sup>42</sup>

Eseri modern dönemde ilk defa *Corpus Juris di Zaid ibn 'Alî* adıyla neşrederek araştırmacılara tanıtan Griffini (ö. 1925) ve onu takiben hem Batı'da, hem de İslam âleminde eserle ilgili çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Yapılan çalışmalar, onun Zeyd b. Ali'ye nispeti konusunda farklı kanaatlere sahip olsalar da bunların, eserin muhtevasının ilmi değeri hususunda birleştikleri söylenebilir.<sup>43</sup>

Rivayetin içeriğine gelince, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye verdiği cevapların bu konuyla ilgili kaynaklardaki merfu hadislerle uygun olduğu anlaşılmaktadır. *Müsnedü'l-imâm Ebî Hanîfe* adlı eserdeki rivayetlerden birinin metni şöyledir:<sup>44</sup>

39 Ebû Saîd el-Hudrî'den yapılan ve *مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم* ifadeleri için Bk. Tirmizî, *Salât*, 176; Hadis, farklı senetlerle Hz. Ali, İbn Me'sud ve İbn Abbâs'tan da rivayet edilmiştir. Bk. İbn Mâce, *Kitâbü't-tahâreti ve sünenuhâ*, 3; Tirmizî, *Tahâret* 3; Tirmizî, *Salât* 176. Bu rivayetin bazı kısımlarının İmamiyye Şia'sının muteber dört hadis kitabında doğrudan Hz. Ali'ye isnad edilmiş olduğu görülmektedir. Bu kitaplarda Zeyd b. Ali'den yapılan birçok rivayet bulunmasına rağmen, bu hususta ondan yapılan herhangi bir rivayet yoktur. *el-Mecmû'daki Kütüb-i erbaa'da* da bulunan rivayetler için Bk. Sübhâni, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, VII, 137-154.

40 Bk. el-Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyye*, I, 49-51; Seyyâgî, *age*, I, 11, 68-69; 'İzzî, *Ulûmu'l-hadis 'inde'z-Zeydiyye ve'l-muhaddisin*, s. 17, 144, 275; Zeyd b. Ali, *Müsned*, s. 17; Köse, "el-Mecmû", s. 265.

41 Zehebi, *Mizânü'l-İ'tidal*, III, 257; Ebû Hâlid'in adaletine yönelik suçlamalar ve bunlara Zeydî âlimler tarafından verilen cevaplar için Bk. Gündüz, *age*, s. 207-228.

42 Ca'fer Sübhâni, *el-Mecmû'daki hadislerden 39 tanesinin-tekrarlar hariç- Şia'nın en muteber hadis kitapları sayılan Kütüb-i Erbaa'da bulunduğunu tespit etmiştir. Ancak, müellif, bunlar içerisinde abdestte ayakların yıkanması, mut'a nikâhının haram oluşu gibi İmamiyye fikhına aykırı rivayetlerden sonra hiçbir yorumda bulunmamış; aksine, bu dört kitaptan *Tehzibu'l-ahkâm* ve *el-İstibşâr* adlı eserlerin müellifi Şeyh Tûsî'nin bu haberlerin mezhep imamlarının görüşlerine aykırı olarak takiyye amacıyla söylediğini belirten ifadelerini eklemiştir. Bk. Gündüz, *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukukundaki Yeri*, s. 272; krş. Sübhâni, *age*, VII, 137, 138, 139; krş. Tûsî, *Tehzibu'l-ahkâm*, VII, 251; a. mlf., *el-İstibşâr*, I, 66.*

43 Bk. Yemenî, *Tetimmetu'r-Ravzi'n-nadır*, s. 331-344; Sezgin, *Târîhu'l-türâsi'l-'Arabî*, I (3. cüz), 315; Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvin*, s. 371; a. mlf., *Muhtasaru'l-veciz fi 'ulûmi'l-hadis*, s. 83; a. mlf., *Usûlü'l-hadis 'ulûmuhu ve mustalahuh*, s. 216; Köse, "Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'û'l-Kebîr ve el-Mehâric fi'l-Hiyel", s. 291-301; Gündüz, *age*, s. 18-27.

44 Ebû Nuaym el-İsfahâni, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 130; Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 1.

عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال الوضوء مفتاح الصلاة ، والتكبير تحريمها ، والتحليل تسليم وفي كل ركعتين تسليم ، ولا تجزئ صلاة إلا بفتح الكتاب ، ومعها غيرها .

Hız Peygamber buyurdu ki: Namazın anahtarı abdesttir. Onun dünya ile ilişkisini kesen tekbir, yeniden ilişkisini kuran da selam vermektir. Her iki rek'atta selam verme vardır. Bir namaz ancak Kitâb'ın Fâtîha'sı ve ona ondan başkasını eklemekle geçerli olur.

Ebu Saîd el-Hudrî'den yapılan bu rivayet, aynı rivayet silsilesi ( 'an Ebî Hanîfe 'an Ebî Süfyân 'an Ebî Nadîre 'an Ebî Saîd el Hudrî) ve lafızlarla Beyhâkî'nin *Sünen*'inde de görülmektedir.<sup>45</sup>

Zeyd b. Ali'nin "Namazın anahtarı nedir?" sorusuna, Ebû Hanîfe'nin "Namazın anahtarı temizliktir." diye cevap verirken kullandığı الطهور lafzına karşılık, bu rivayetlerde الوضوء lafzı kullanılmıştır. et-Tuhûr şeklindeki okunuşuyla bu lafız, fıkıh literatüründe namazın edâ edilmesine mâni olan necaset ve abdestsizlik halini ortadan kaldırmak için yapılan eylemi ifade eder ki hadesten taharet anlamında vudû' lafzı ile aynı anlama gelir.<sup>46</sup> Bunun dışındaki farklılıklar, özne ile yüklem yer değiştirmesi şeklindedir. الوضوء lafzı ile الطهور lafzının müteradif lafızlar olduğu göz önüne alınırsa, rivayetin ilk kısmı açısından *el-Mecmû'* ile bu rivayetler arasında herhangi bir uyuşmazlık söz konusu değildir. Rivayetin diğer kısmını *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe*'de göremiyoruz. Ancak, Ebû Hanîfe'nin, "Açılış duası da şudur: Subhâneke Allahumme ve bi-hamdike ve tebâraकेsmuke ve teâlâ ceddüke ve lâilâhe gayruke. Nebî (sav)'den rivayet olunduğuna göre o, namaza giriş yapmak istediğinde bu duayı okumuştur." diyerek istinad ettiği hadisin, başka bir tarikle de olsa, yine Ebu Saîd el-Hudrî'den rivayet edilmiş olduğu, muteber hadis kaynaklarında görülmektedir.<sup>47</sup> *Sünen-i Nesâi*'deki metin şöyledir:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ قَالَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ تَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ .

Hanefi geleneğinde bu rivayette olduğu şekliyle bilinen istiftah şeklinin yerini, Zeydiyye fıkında âyet kökenli başka lafızların aldığı görülmektedir. Ancak bu durum, rivayetin Zeydiyye fıkına aykırı olduğu anlamına gelmez. Zeydiyye

45 Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 380.

46 Bk. Ebû Ceyb, *el-Kâmusu'l-fıkhi*, s. 234.

47 Nesâi, "Kitâbu'l-ifitâh", 19; Tirmizî, "Salât", 179.

fikhının Hâdeviyye kolunun kurucusu Yahyâ b. el-Hüseyn (ö. 298/911), Hz. Ali'ye isnad edilen bir istiftah şeklini zikrettikten sonra -ki bu aynı zamanda *el-Mecmû'*daki rivayetlerden biridir<sup>48</sup>- “İftitah esnasında okunanlar arasında işittiklerimizin en güzeli budur.” diyerek, başka istiftah şekillerini de caiz görür.<sup>49</sup> *el-Mecmû'*un şârihi Seyyâgî (ö. 1221/1806) de, “Bu istiftah, Hz. Peygamber'den rivayet edilen istiftahlardan biridir ve ehl-i hadis nezdinde “istiftâh-ı İbn Mes'ud” diye bilinmektedir.” der.<sup>50</sup>

Söz konusu rivayet üzerine yorum yapmaya başlamadan önce, tarihî veriler açısından da bir tespit yapmak gerekmektedir. Acaba Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'*unda yer alan ve onun Ebû Hanîfe ile görüştüğünü ifade eden rivayette anlatılan olaydan tarihî kaynaklarda söz edilmiş midir?

Genel tarih ve menâkîp türü eserler üzerine yaptığımız araştırmada *el-Mecmû'*daki rivayete rastlayamadık. Ancak bunlarda olayın imkânı ve zamanı hususunda bazı ipuçları elde etmek mümkündür. Tarihî olayları yıllarına göre kaydeden Taberî (ö. 310/922) ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232), Zeyd b. Ali'nin yönetime karşı çıkışına hicrî 121, öldürülmesine de 122 yılı olayları içinde yer verirler.<sup>51</sup> Zeyd b. Ali'nin Kûfe'deki ikameti hususunda çeşitli görüşler olsa da, bunun Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin azledilmesinden sonra 121 yılında Irak valiliğine getirilmiş bulunan Yûsuf b. Ömer zamanında gerçekleştiği kesindir.<sup>52</sup> *Târihu't-Taberî*de yer alan rivayetlerden anlaşıldığına göre, Zeyd b. Ali, halife Hişâm tarafından önceki vâli Hâlid el-Kasrî ile ilgili bir davada yüzleştirilmek üzere Yûsuf b. Ömer'e gönderilmiş<sup>53</sup>, ancak Zeyd b. Ali, Kûfe'den hemen ayrılmayıp, orada dört veya beş ay kadar kalmıştır.<sup>54</sup> Bu sırada kendisine gelip giden bazı Kûfeliler onu ayaklanmaya teşvik etmişlerdir.<sup>55</sup> Bu hususta, halife Hişâm b. Abdilmelik (ö. 125/743) tarafından uyarılan valinin onu sürekli soruşturması ve şehirden çıkmaya zorlaması<sup>56</sup> üzerine, Zeyd, şehirden ayrılmış, fakat kendisini Kâdisiyye'ye kadar takip eden Kûfeli şiihlerin onu destekleyeceklerine dair ısrarları üzerine geri

48 Bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'û'l-hadîsi ve'l-fikhî*, s. 85.

49 Hâdi-İlelhak, *el-Ahkâm fî beyâni'l-helâl ve'l-harâm*, I, 91.

50 Seyyâgî, *age*, II, 6.

51 Bk. Taberî, *Tarihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, VII, 160, 180; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, IV, 443, 452.

52 Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Irak valiliği, hicrî 105-120 yılları arasındadır. Bk. Özeydın, “Hâlid b. Abdullah el-Kasrî”, s. 281, 282; Demirci, “Emevîlerin Irak Valisi Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî'nin Hayatı ve Faaliyetleri”, s. 61-74; Yılmaz Gömbeyaz, “Bir Emevî Valisi: Hâlid b. Abdullah el-Kasrî”, s. 237-254, özellikle 250.

53 Taberî, *age*, VII, 161.

54 Taberî, *age*, VII, 167.

55 Taberî, *age*, VII, 166.

56 Taberî, *age*, VII, 169-171.

dönmüştür.<sup>57</sup> İşte saklanması da bu sırada olmuştur.<sup>58</sup> Ayaklanma hazırlıklarının yürütüldüğü on bir aylık<sup>59</sup> bu gizli ikamet süresinin iki ayı Basra'da geçmiştir.<sup>60</sup> *el-Mecmû'*daki rivayete göre de Zeyd, Kûfe'ye gelince gizlenmiştir. Dolayısıyla oradaki rivayette sözü edilen olayın, yani Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali ile Kûfe'de gizlendiği sıradaki buluşmasının, onun vefatından<sup>61</sup> birkaç ay önce gerçekleşmiş olma olasılığı mümkündür.

Sünnî kaynaklarda, Ebû Hanîfe ile Zeyd'in karşılaşmasına ve aralarında geçen konuşmaya dair *el-Mecmû'*da anlatılan olayı doğrulayacak herhangi bir atıf görülmediği gibi, onun Zeyd'den ilim aldığına dair herhangi bir kayda da rastlanmamaktadır.

Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali ile görüşmesiyle ilgili bu rivayet dışında, bazı tarih ve menakıb kitaplarında onun Zeyd'in kıyamına karşı tutumu ile ilgili bazı rivayetler bulunmaktadır. Doğrudan konumuzla alakalı olmamakla birlikte, bunlarda, konumuza ışık tutacak bazı ipuçları olabileceğinden, onları da burada zikretmeyi uygun görmekteyiz: Hamîd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî (ö. 652/1254)'nin *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkıbi eimmeti'z-zeydiyye* adlı eserinde yer verilen bir rivayete göre Zeyd b. Ali, Kûfe'de insanlara kendisine biat etmeleri için davette bulunmaya başladığında, el-Fudayl b. ez-Zübeyr'i Ebû Hanîfe'ye gönderir. Fudayl, Ebû Hanîfe'ye gelip Zeyd b. Ali'nin mektubunu ulaştırdığında, Ebû Hanîfe'nin dili tutulur, ne cevap vereceğini bilemez. Sonra, "Yazıklar olsun sana, neden söz ediyorsun sen?" der. Fudayl, "Ona yardım etsen (ya)! Zira onunla birlikte cihat etmek haktır." diye cevap verir. Ebû Hanîfe, "ona fakihlerden kimler geliyor?" diye sorar. Fudayl, "Seleme b. Kuheyl, Yezid b. Ebî Ziyad, Hâşim Hârûn b. Sa'd, Ebu Haşim er-Rummânî, Haccâc b. Dînâr ve diğerleri" der. Ebû Hanîfe, o gün cevap vermez. Ertesi gün elçiyle gizlice buluştuğunda, şöyle der: **"Ona benden selam söyle. Seninle beraber isyana (el-hurûc me'ake) gelince, onu yapamam. Fakat düşmanlarınla cihadın için, bende yardım ve güç vardır; onları sen ve arkadaşların binek ve silah için kullanın."** Böylece Zeyd b. Ali'ye yardım gönderir. Gönderilen yardımın otuz bin dirhem veya dinar olduğu rivayet edilmektedir.<sup>62</sup>

57 Taberî, *age*, VII, 166; en-Nâtuk Bi'l-hak, *el-İfâde*, 45.

58 Taberî, *age*, VII, 171.

59 Mekki, *age*, 47.

60 Taberî, *age*, VII, 171.

61 Birçok nakle göre Zeyd b. Ali, hicri 122 yılında 42 yaşında iken vefat etmiştir. Bk. Taberî, *age*, VII, 180; İbnü'l-Esir, *age*, IV, 443; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 390.

62 Mahallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkıbi eimmeti'z-Zeydiyye*, I, 254; krş. Belâzurî, *Kitâb Cumel min ensâbi'l-eşraf*, III, 1361; Ebü'l-Ferec, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, s. 147; Mekki, *age*, s. 46; İbnü'l-Bezzâzi, *Menâkıbu Ebi Hanife*, s. 267.

Ebû Hanîfe Zeyd b. Ali'nin isyanı ile ilgili “**Onun bu çıkışı, Rasûlullah'ın Bedir günü çıkışına benzemektedir**”<sup>63</sup> dediği ve Ebû Hanîfe'ye Zeyd b. Ali ile birlikte savaşa niçin katılmadığı sorulunca, “**Eğer insanların onu dedesini yalnız bıraktığı gibi onu da yalnız bırakmayacaklarını bilseydim, onunla birlikte mutlaka cihada katılırdım. Çünkü hak imam odur. Ancak bu düşünce ile ona malî yardımda bulundum.**”<sup>64</sup> şeklinde cevap verdiği bazı menakıb ve tarih eserlerinde rivayet edilmektedir.

### 3. DEĞERLENDİRME

1. *el-Mecmû'*daki rivayetin başında, Zeyd b. Ali'nin Kûfe'ye girince, oradaki bir evde gizlendiği belirtiliyor. Bu olay kendisine haber verilince Ebû Hanîfe'nin ona kayıtsız kalmaması ve bu hususta Zeyd b. Ali'nin de ashabından olan bazı arkadaşlarıyla konuyu görüşüp onu ziyarete gitmeleri onun Zeyd b. Ali'yi önemseydiğini göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin bu tutumundan onun daha önce de Zeyd b. Ali'yi tanıdığı sonucu çıkarılabilir. Bu tanınmanın, Ebû Hanîfe'nin Hicaz seyahatleri sırasında meydana gelmiş olabileceği gibi, Zeyd'in gizli ikametinde önce Kûfe'de kaldığı dört-beş aylık dönemde meydana geldiği de söylenebilir. Burada şunu da hatırlamak gerekir ki, Zeyd b. Ali Kûfe'de bir dava nedeniyle bulunmaktadır ve Halife Hişam'ın emri gereğince mescitte eski vâli ile yüzleştirilmişlerdir. Ehl-i beyt'e olan sevgisiyle bilinen Ebû Hanîfe'nin böyle bir olaydan haberdar olmadığı veya ona karşı kayıtsız kaldığı yönündeki düşünce de kanaatimizce doğru olamaz. Dolayısıyla mescitte meydana gelen bu yüzleşme esnasında **Ebû Hanîfe'nin Zeyd'i tanıyor olduğunu evvela kabul etmek gerekir.** Daha önce, yani “Zeyd Kûfe'ye gelmeden önce, Ebû Hanîfe onu tanıyor muydu?” sorusuna gelince, buna dair bir şey bilmiyoruz. Ancak Ebû Hanîfe'nin Medine'de Zeyd'in büyük kardeşi Muhammed el-Bâkır'la buluştuğu bilinmektedir. Gerek bu sırada, gerek el-Bâkır'ın vefatından sonraki yıllarda Zeyd'in yaşadığı Medine'de veya hac sırasında Mekke'de Ebû Hanîfe'nin onu görmüş olması mümkündür. Zeyd b. Ali'yle ilgili ona nispet edilen söz de bu çerçevede anlaşılabilir. Yani **o Zeyd'i görmüş, konuşmalarını dinlemiş ve onun üstün kişilik özelliklerini farketmiştir.** Fakat Zeyd b. Ali de Ebû Hanîfe'yi tanıyor muydu? Yani bu tek taraflı bir tanıma mı, yoksa çift taraflı bir tanışma mıydı? *el-Mecmû'*daki rivayete

63 İbnü'l-Bezzâzi, *age*, s. 267, Ebû Zehre, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 348; a. mlf., *el-İmam Zeyd*, s. 71.

64 Bk. Mekki, *age*, I, 342; İbnü'l-Bezzâzi, *age*, s. 267, Ebû Zehre, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 348; a. mlf., *el-İmam Zeyd*, 71.

bu açıdan bakınca anlaşılın şudur: Rivayette sözü edilen buluşmada Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali'ye “*Bu, Kûfe fakihlerinden bir adamdır.*” diye takdim edilmiş; onun bir öğrencisi olarak takdim edilmemiştir. Üstelik olayı anlatan râvi Ebû Hâlid, Kûfe'ye gelmesinden önce Zeyd b. Ali'yle Medine'de beş yıl beraber olduğunu; hatta aylarca onun yanında ikamet ettiğini, hac sırasında dahi onu takip ettiğini, öldürülünceye kadar Kûfe'de iken de onun yanından ayrılmadığını söylemektedir.<sup>65</sup> Bu şekilde Zeyd'in yanından ayrılmadığını söyleyen bir râvinin Ebû Hanîfe'nin Zeyd'e takdim edilmesini bu şekilde anlatmış olması, **iki imam arasında bu olaydan önce karşılıklı bir tanışma ve görüşme olmadığını göstermektedir.**

Râvinin anlatımından anlaşılın diğeri bir şey de şudur: **Rivayette sözü edilen olay, Zeyd'in Kûfe'deki gizli ikameti sırasında meydana gelmiştir.** Zira Zeyd'in *Abdullah b. Zübeyr el-Esedî*'nin evinde gizlenmiş olduğu söylendiğine göre, bu onun Kâdisiye'den döndükten sonra başlayıp on bir ay devam eden<sup>66</sup> gizli ikameti sırasında meydana gelmiş olmalıdır. Bundan da, şu iki sonuç çıkarılabilir:

Birincisi; bu buluşmadan önce Ebû Hanîfe, Kûfe'de tanınan ve Zeyd'in arkadaşları tarafından ilmî otoritesi takdir edilen ünlü bir fakihdir. Zira hem arkadaşları onu Kûfe fakihlerinden biri olarak takdim etmişler, hem de bu buluşmada Ebû Hanîfe, Zeyd'e bir şey sormamış, aksine Zeyd'in sınama kabilinden de olsa sorusuna hadislere istinaden cevap vermiş ve bu cevabıyla Zeyd'in beğenisini kazanmıştır.

İkincisi; **bu buluşmadan sonra Ebû Hanîfe'nin Zeyd'en iki yıl ders almış olduğu iddiasını doğrulayabilecek bir süre geçmemiştir.** Dolayısıyla, onun Kûfe'deki ikametiyle, bu iddianın örtüşürülmesi mümkün olmaz. Ayrıca Zeyd b. Ali bu dönemde isyan hazırlıklarıyla meşgul olmaktadır.

2. Makalenin ilk kısmında tespit edildiği üzere, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den iki yıl ders aldığı iddiasının temel kaynağı, Zeydî bir şahıs olan Yahyâ b. Hüseyin b. el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. el-Kâsim'dır (ö. 1090/1679). Fakat *el-Mecmû'*un ravilerinden olan bu şahsa dayandırılan iddia, *el-Mecmû'*daki rivayete aykırı düşmektedir. Zira yine *el-Mecmû'*un râvilerinden ve şârihlerinden olan Ahmed b. Yûsuf (ö. 1191/1777), Emevî yönetimi nedeniyle Ebû Hanîfe ile Zeyd'in ancak gizlice görüşebildiklerini söylemektedir.<sup>67</sup> *el-Mecmû'*daki rivayete göre de aralarındaki buluşma, gizli bir buluşmadır. Fakat bu buluşmadan önce Zeyd b. Ali'nin Ebû Hanîfe'yi tanımamakta olduğu anlaşılmakta, ayrıca bu buluşmada da Ebû Hanîfe'nin Zeyd'den ders aldığını gösteren bir şey görülmemektedir. Bu

65 Bk. Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, s. 340, 341.

66 Bk. Taberî, *age*, VII, 172, 173; Nâtik-Bilhak, *age*, 47.

67 Bk. Seyyâgî, *age*, I, 66.



buluşmadan sonra ise, Kûfe'deki ikametinin, buluşmanın ilk günlerinde gerçekleştiği varsayılsa bile, bunun bir yılı aşmamış olduğu bilinmektedir.<sup>68</sup> Ayrıca bu dönem, Zeyd b. Ali'nin, valinin adamları tarafından sürekli arandığı ve evden eve dolaşarak sürdürülebildiği gizli bir ikamet dönemidir ki böyle bir ortamda ilmî faaliyetlerde bulunması pek mümkün olmaz. Ebû Hanîfe'nin Zeyd'den iki yıl ders almış olduğu iddiasından kastedilen, onun Hicaz'da bulunduğu sırada meydana gelmiş olduğu ise, bunu doğrulayabilecek herhangi bir veri bulunmamaktadır. Zira Ebû Hanîfe'nin Hicaz'daki ikameti konusunda bilinen, bunun Zeyd b. Ali'nin vefatından yaklaşık on yıl sonra hicrî 130-132 yılları arasında meydana gelmiş olmasıdır.

3. *el-Mecmû'*daki rivayete göre Zeyd b. Ali ile Ebû Hanîfe arasında meydana gelmiş olan konuşma sırasında, Zeyd'in sorularına Ebû Hanîfe'nin verdiği cevaplardan şunlar anlaşılmalıdır: Ebû Hanîfe, o cevapları Hz. Peygamber'e isnad ettiği bir hadise dayanarak vermiş ve Zeyd de ona bunları nereden öğrendiğini sormamıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadislerin derlendiği *Müsnedü'l-imâm Ebî Hanîfe* adlı esere bakıldığında, onun bu rivayeti Ehli beytten olmayan raviler aracılığıyla Hz. Peygamber'e isnad etmiş olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, onun, Zeyd b. Ali gibi âlim ve fakih bir zâtın önünde bu şekilde cevap vermiş olması ve verdiği cevaplarla onun beğenisini kazanmış olması o sırada Ebû Hanîfe'nin üst düzeyde ilmî bir birikime sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin Zeyd'in öğrencisi olduğunu iddia eden Zeydî şarihlerin, Ebû Hâlid'in anlatımından çıkardığımız yukarıdaki anlamları ihmal etmiş olmaları, bu konuda onların tarafsız bir değerlendirme yapmadıklarını göstermektedir. Seyyâgî'nin, *el-Mecmû'*un şerhi *er-Ravzü'n-nadîr*'in mukaddimesinde, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den iki yıl ders aldığından söz ettiği halde,<sup>69</sup> sözkonusu rivayetin şerhinde Ebû Hanîfe-Zeyd ilişkisine dair yeni bir şey söyleyemeyerek mukaddimeye atıfta bulunmakla yetinmiş olmasını böyle değerlendirmekteyiz.<sup>70</sup>

4. Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilim almış olduğunu söyleyenlerin en güçlü dayanağı, ona nispet edilen **“Zeyd b. Ali'yi ve ailesini (ehleh) gördüm; onun zamanında ondan daha fakih, daha bilgin, daha seri cevap veren, daha açık sözlü bir kimse görmedim. Dengi bulunmayan bir kimse idi.”** şeklindeki sözlerdir. Bu sözlerin ise, *el-Makrizî*'den (ö. 845/1442) önceye giden bir kaynağını bulamadık.<sup>71</sup>

68 Bk. Taberî, *age*, VII, 172, 173; Nâtik-Bilhak, *age*, 47.

69 Bk. Seyyâgî, *age*, I, 66.

70 Bk. Seyyâgî, *age*, II, 5.

71 Burada şuna da işaret etmek gerekir ki Ebû Hanîfe bu sözlerin benzerlerini Ca'fer es-Sâdık hakkında da söylemiş, ancak onlardan Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'in öğrencisi olduğu neticesinin çıkarılması, haklı olarak tenkit konusu olmuştur. Ebû Hanîfe'nin Ca'fer Sâdık'la ilişkisi hakkında Bk. Ünal, “Ebû Hanîfe Üzerine Bir Sohbet”, s. 327. Atalan, “Ebû Hanîfe ve Ali Oğulları”, s. 165-167.

5. Ebû Hanîfe'nin ilim aldığı zatlar arasında Zeyd'in babası Ali b. Hüseyin, büyük kardeşi Muhammed el-Bakır, Ca'fer es-Sâdık ve Abdullah b. Hasan yanında Zeyd b. Ali'nin de zikredilmiş olması, sonuncunun diğerleri arasında gizlendiği izlenimi vermektedir. Zira tarihi kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'la buluştuğuna ve bunlardan ilim almış olduğuna delâlet edebilecek rivayetler bulunmaktadır,<sup>72</sup> fakat Zeyd ile buluşup konuştuğuna dair tek rivayet, *el-Mecmû*'daki rivayettir. Bu rivayet de, yukarıda izah edildiği gibi iddia edilenin aksine anlamlar içermektedir. Zeyd b. Ali'nin bu zatlarla birlikte anılması bizi bu kanaate götürmektedir.

6. Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali birbirinin akranı durumundadır. Ebû Hanîfe'nin doğum tarihi hicri 80'dir.<sup>73</sup> Zeyd b. Ali'nin doğumu için zikredilen en erken tarih hicri 75'tir. 76, 78 hatta 80 olduğu da kaynaklarda yer almaktadır.<sup>74</sup> 75 tarihi temel alınsa bile, aradaki yaş farkı problem değildir. Zira, Ebû Hanîfe'nin kendi yaşındaki veya kendinden birkaç yaş büyük bir akranından ilim alması, onun için ayıplanacak bir durum değildir. Ancak dikkatimizi çeken nokta, Zeyd b. Ali'nin, Ebû Hanîfe'nin yetiştiği dönemde, buldukları tabaka itibarıyla kendilerine daha çok önem verilen sahabîler ve büyük tâbiiler arasında bulunmadığıdır. Bu nedenle, Ali b. el-Hüseyin (ö. 94/712), onun vefatından sonra oğlu Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]) ve diğer Ehl-i beyt ileri gelenleri ile pek çok tâbiî âliminin ilmî faaliyetlerde bulunduğu bir dönemde, Ebû Hanîfe'nin bu zâtlar yerine kendi akranı durumundaki bir şahsiyetten ilim almış olması ihtimalini teorik olarak zayıf görmekteyiz. *Müsnedü'l-imâm Ebî Hanîfe*'ye bakıldığında da, Ebû Hanîfe'nin, ilmî otoritesiyle Sünnî veya Şiî bütün çevrelerde saygı duyulan Muhammed el-Bâkır'dan,<sup>75</sup> el-Bâkır'ın vefatından sonraki yıllarda hayatta bulunan Abdullah b. Hasan<sup>76</sup> ve Ca'fer es-Sâdık'tan<sup>77</sup> rivayeti olduğu halde, kendi zamanındaki Zeyd b. Ali'den hiçbir rivayeti görülmemektedir.<sup>78</sup>

Ebû Hanîfe'nin fakih kimliği ile tanındığı bu dönemdeki ilim tedrisi ve içtihat yöntemi de, onun Zeyd'den ders aldığı kanaatiyle çelişki arz etmektedir. Bilindiği

72 Bk. Mekki, *age*, I, 143, 148.

73 Bk. İbn Abdülber, *el-İntikâ' fi fezâilil-eimmetis-selâsetil-fukahâ*, s. 188.

74 Muhsin el-Emin hicri 78'i, Ebû Zehre hicri 80'i tercih etmiştir. Bk. Seyyâgî, *age*, I, 52; Muhsin el-Emin, *A'yânu's-Şîa*, II, 107; Gündüz, *age*, s. 30-31.

75 Bk. Ebû Nuaym el-İsfahâni, *age*, 27.

76 Bk. Ebû Nuaym el-İsfahâni, *age*, 172.

77 Bk. Ebû Nuaym el-İsfahâni, *age*, 66.

78 Bk. Ebû Nuaym el-İsfahâni, *age*, 105.

gibi o, içinde farklı ilim dalları ile uğraşan uzman kişilerin bulunduğu kalabalık bir ilim halkasında meseleleri tartışarak çözüme bağlıyordu.<sup>79</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe, bir sözünde ihtilafli meselelerde sahabenin sözleri varsa onların dışına çıkmadığını belirtmiş, ancak mesele İbrâhim, Şa'bi, İbn Sirin, Atâ, Said b. el-Müseyyeb gibi tâbiilere kalınca, "ben de onlar gibi içtihat ederim"<sup>80</sup> demiştir. Hâlbuki Zeyd b. Ali, ancak küçük yaştaki tâbiilerden sayılabilir.

7. Ebû Hanîfe, ilim aldığı bazı şahsiyetleri zikretmiş ve özellikle hocası Hammâd'dan çokça söz etmiş olmasına rağmen Zeyd b. Ali'den ilim aldığına dair bir şey söylememiştir.<sup>81</sup> O, ilmi kimden aldığını soran bir kimseye, "Ben ilmin ocağındaydım ve oradaki fakihlerden bir fakihe bağlandım" demiştir. Onun burada kastettiği fakih, Hammâd b. Ebi Süleyman (ö. 120/738)'dir.<sup>82</sup> Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de bulunduğu yıllarda Ebû Hanîfe, orada Hz. Ömer zamanından beri devam edip gelen güçlü bir ilim geleneğine yaslanan Hammâd'ın ders halkasında önde gelen bir öğrenciydi. Hammâd'ın vefatından<sup>83</sup> sonra ise, aralarında çok meşhur fakihlerin bulunduğu bu ilim halkasının başına Ebû Hanîfe geçirilmiştir.<sup>84</sup> Dolayısıyla onun, Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) vefatının bir-iki yıl öncesine tesadüf eden bu tarihlerde, gizli bir şekilde ayaklanma hazırlıklarını sürdürmekte olan Zeyd b. Ali'den iki yıl ders alması şöyle dursun, kayda değer bir şey öğrenmiş olması dahi zor görünmektedir.

8. Ebû Hanîfe'nin Zeyd'in isyanına ilişkin tavrı konusundaki rivayetler, Zeyd b. Ali'ye mali destek vermiş olmakla birlikte ona bizzat biat etmemiş olmasına bakılırsa, Ebû Hanîfe'nin kendi duruşunu ortaya koyabilecek ilmî bir olgunlukta olduğunu ikrar anlamına gelir. Fakat bu rivayetler de tek yönlü olarak, onun Zeyd'in öğrencisi olduğu iddiası lehinde yorumlanmıştır.

79 Bk. Ebû Zehre, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiye*, s. 337.

80 Bk. Mekki, *age*, 80; Suyûti, *Tebyizu's-sahife fi menâkibi Ebi Hanife*, s. 108, 112.

81 Kendi ifadesine göre onun derslerine 18 yıl devam etmiştir. İkinci Abbâsi halifesi Mansur ona ilmi kimden aldın diye sorduğunda, "Hammâd'dan, İbrâhim aracılığıyla Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebi Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs'tan aldım." demiştir. Bu ve benzeri sözler için Bk. Hatib el-Bağdâdî, *age*, XIII, 334; Ebû Zehre, *Ebû Hanife*, s. 30.

82 Bk. Ebû Zehre, *Ebû Hanife*, s. 71; a. mlf., *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiye*, s. 333, 335.

83 Bk. Zehebî, *age*, s. 11.

84 Bk. Mekki, *age*, s. 61.

## SONUÇ

Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki ilmî ilişkiye değinen çağdaş araştırmalarda bu konuda kafa karışıklığına neden olan farklı söylemler bulunmaktadır. Bunlar arasında en çok dikkat çeken, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye iki yıl talebelik yaptığı iddiasıdır. Genel olarak bu konu bağlamında ikincil kaynak niteliğindeki Arapça literatürü kaynak gösteren çoğunluğu Ebû Hanîfe konulu bazı yayınlarla gündeme taşınan bu iddia, ne bu literatürün atıf yaptığı *er-Ravzü'n-nadîr* gibi Zeydî, ne de onun da kaynağı olan *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr* gibi umumî kaynaklarda doğrulanabilmektedir. Zeydiyye konulu çalışmaların kaynak gösterdiği Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî'nin (ö. 353/964) *el-Mesâbih*, Nâtık-Bilhakk'ın (ö. 424/1033) *el-İfâde fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye* gibi erken dönem Zeydî kaynaklarda bulabildiğimiz ise, Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilim alan fakihlerden biri olduğunun naklinden ibarettir. Görebildiğimiz kadarıyla hiçbir kaynakta iki yıllık bir talebelik iddiasını mümkün kılacak bir birliktelik döneminden söz edilmediği gibi Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'den ilim aldığını gösteren bir veriye de rastlanamamaktadır.

İlk defa bu makalede yorumlanan *el-Mecmû'*daki rivayet açısından da Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali'ye öğrencilik ettiği iddiası doğru gözükmemektedir. Zira bu rivayete göre Ebû Hanîfe, Zeyd ile tanışmadan önce de ünlü bir fakihtir. Belki Ehl-i beyte sempatisi aşikâr olan kişiliği, Zeyd b. Ali'nin isyanını destekleyici tutumu ve ilmi şahsiyetini takdir eden sözleri sebebiyle, Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali'nin öğrencileri arasında gösterilmiş, daha sonra bu, son zamanlarda yazılan eserlerde birinden diğerine aktararak yaygın bir kanaat haline gelmiştir.

## Kaynakça

- Akyüz, Vecdi, *Dört Mezhep İmamı*, İFAV, İstanbul 1996.
- Amerrecî, Ahmed Şevki İbrâhim, *el-Hayâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye li'z-Zeydiyye fi'l-Meşriki'l-İslâmî*, Mektebetu Medbuli, Kahire 2000.
- Atalan, Mehmet, "Ebû Hanîfe ve Ali Oğulları", *Dini Araştırmalar*, VIII, 24. Sayı, (2006), s. 157-169.
- Bağdâdî, Hatîb, Ebu Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdât*, 14 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Bakkal, Ali, *İslam Fıkıh Mezhepleri*, Rağbet Yayınevi, İstanbul 2004.
- Bedir, Murteza, Ebû Hanîfe, *Ebu Hanîfe Entelektüel Biyografi*, Ay Yayınları, Anakara 2018
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Kitâbu Cumel min ensâbi'l-eşrâf*, Daru'l-Fıkr, Beyrut 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1. Baskı, Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarabat 1346/1927.
- Demir, İsmet, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe*, Seçil Ofset, İstanbul 2005.
- Demirci, Mustafa, "Emevîlerin Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Hayatı ve Faaliyetleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, 3. Sayı, Temmuz, Ağustos, Eylül (Samsun: 2004), s. 61-74.
- Demirci, Kadir; Ümit, Mehmet, "Zeydî Kaynaklar ve Zeydiyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2011, cilt: VI, sayı: 1, Zeydiyye sayısı, s. 347-367.
- Doğan, İsa "Ebû Hanîfe'nin Dini ve Siyasî Duruşu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXII, (2006), s. 37-47.
- \_\_\_\_\_, *İmam Zeyd b. Ali*, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2015.
- Ebû Ceyb, Sa'dî, *el-Kâmusu'l-fikhî*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1402/1982.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah, *Müsnedü'l-İmâm Ebi Hanîfe*, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1415/1994.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Baskı, Kahire 1947.
- \_\_\_\_\_, *Ebû Hanîfe*, Çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 2005.
- \_\_\_\_\_, *el-İmâm Zeyd hayâtuhu ve asruhu ve ârâuhû ve fikhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1959.
- \_\_\_\_\_, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ty.
- Ebü'l-Ferec, Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Mekâtülü't-Tâlibiyyîn*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr) Daru'l-Ma'rifê, Beyrut ty.
- Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî, *el-Mesâbih*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî, Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, Sa'na 1423/2002.
- Ekinci, Ahmet, *Zeydî Fıkıhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*, Kitap Dünyası, İstanbul 2019.
- el-Emin, Muhsin, *A'yânu's-Şî'a*, 9 cilt, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1406/1986.
- Erdoğan, Mehmet, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi" adlı teb., *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, 2. Cilt, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, 16-19 Ekim 2003, Mudanya Bursa), Kur'av Yayınları, Bursa 2005.
- Gökalp, Yusuf, "Zeydiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 44, İstanbul 1997, s. 328-331.
- Günay, Musa, "Hanefî Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, s. 299-325.

- Gündüz, Eren, *Zeyd bin Ali Hayatı Eserleri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- \_\_\_\_\_, Relationship between Abū Hanīfa and Zayd ibn ‘Alī - an assessment in the context of an account in al-Majmū‘ al-fiqhī”, *Ilahiyat Studies*, Volume 2, Number 2, Summer/Fall 2011, s. 189-213.
- Hâdi-İlelhak, Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-Ahkâm fî beyâni’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm*, 3. Baskı, Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, San’a 1424/2003.
- Hamidullah, Muhammed, *İmam-ı Azam ve Eseri* (Çev. Kemal Kuşçu) Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1963.
- Hatib, Muhammed Accâc, *es-Sünnetü kable’t-tedvîn*, Mektebetü Veheb, Kahire 1963.
- \_\_\_\_\_, *Muhtasarü’l-vecîz fî ‘ulûmi’l-hadîs*, Müessesetür-Risâle, Beyrut 1407/1987.
- \_\_\_\_\_, *Usûlü’l-Hadîs Ulûmuhu ve mustalahuh*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1989.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ’ fî fezâilil-eimmeti’s-selâseti’l-fukahâ*, (thk. Abdulfettâh Ebu Gudde), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1427/1997.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbnü’l-Bezzâzi (ö. 827/1424 ), Hâfizuddîn b. Muhammed, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1981.
- İbnü’l-Esir, Ali b. Muhammed b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 11 cilt, Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut: 1987/140.
- İbnü’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakât’l-mu’tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrût 1380/1961.
- \_\_\_\_\_, *Mukaddimetü’l-Bahrü’z-zehâr*, Dârü’l-Hikmeti’l-Yemâniyye, San’a 1366/1947.
- İbrahim b. Kâsım b. el-İmam el-Müeyyed-Billâh, *Tabakâtu’z-Zeydiyye*, (thk. Abdusselam b. Abbâs el-Vecîh), 3 cilt, Amman 1421/2001.
- Köse, Murtaza, “Büyük Üstad Ebû Hanîfe”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, c. I, sy. 1, s. 159-176.
- Köse, Saffet, “Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû’u’l-Kebîr ve el-Mehâric fi’l-Hiyel”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy. 3 (2004), s. 289-311.
- \_\_\_\_\_, “el-Mecmû’”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara 2003, s. 264-265.
- \_\_\_\_\_, “Muhammed Ebû Zehre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, İstanbul 2005, s. 519-522.
- \_\_\_\_\_, “Zeyd b. Ali”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul 2013, s. 313-316.
- Mahallî, Hamîd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed, *el-Hadâiku’l-verdiyye fî menâkibi eimmeti’z-Zeydiyye*, I-II, San’a 1423/2002.
- Makrizî, Ebû’l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *el-Mevâ’iz ve’l-i’tibâr bi-(fi) zikri’l-ḥıṭaṭ ve’l-âşâr*, 2 cilt, Dâru Sadır, Beyrut ty.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1981.
- Nâtik-Bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî, *el-İfâde fî târihi eimmeti’z-Zeydiyye*, thk. M. Yahyâ Sâlim ‘Azzân, Dâru’l-Hikmeti’l-Yemânî, San’a 1996.
- Nesâî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

- Öz, Mustafa, "İbnü'l-Murtazâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 21, İstanbul 2000, s. 141-143.
- Özaydın, Abdulkarim, "Hâlid b. Abdullah el-Kasrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul 1997, s. 281-282.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, TDV Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2014.
- Pekcan, Ali, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, s. 11-43.
- Sarıbulak, Zekerya, *Ebu Hanîfe'den Matürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, Doktora tezi, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2019.
- Seyyâgî, Hüseyin b. Ahmed, *er-Ravzû'n-Nadîr Şerhu Mecmû'û'l-Fikhî li'l-İmam Zeyd*, 4 cilt, Dâru'l-Cil, Beyrut ty.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Band I (Leiden: 1967), Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Târîhu'l-türâsi'l-'Arabî*, Riyad 1411/1991.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Kufe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim: İmam Azam Ebu Hanîfe Numan b. Sabit", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2015), s. 33-47.
- Suyûtî, Celâleddin, *Tebyizu's-Sahîfe fî Menâkibi Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Sühbânî, Ca'fer, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 7 cilt, Müessesetü'l-İmâm Sâdık, Kum 1416/1995.
- Şek'a, Mustafa, *el-İmâmü'l-a'zam Ebû Hanîfe*, Dâru'l-Kütübî'l-Lübânîyye, Beyrut 1403/1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü'l-î-âli' bi-me'hâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire ts.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Âsâr*, 2 cilt, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993/1413.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihü'r-rusûl ve'l-mülûk*, 11 cilt, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Me'ârif, Mısır ty.
- Tanrıverdi, Mustafa, *Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsâ'nın Emâlî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu*, Doktora tezi: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir 2019.
- Tirmizî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, 10 cilt, (thk. es-Seyyid Hasan el-Horsan), Dâru Saab, Beyrut 1981.
- \_\_\_\_\_, *el-İstibşâr fî ma'htülîfe mine'l-ağbâr*, 2 cilt, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran 1970.
- Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, İstanbul 1994, s. 131-138.
- Ümit, Mehmet, "Zeydîler ile Hanefîler Arasındaki İlişkiler Üzerine", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, cilt 1; Kastamonu 2017, s. 283-284.
- \_\_\_\_\_, "Zeydiyye Ekolü'nün Erken Dönem Temel Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2018, s. 91-162.
- \_\_\_\_\_, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şiilikle İlgili Doktora Tezleri", *Journal of Islamic Research*, 2018, 29 (2): 422-47.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.

- \_\_\_\_\_, “Ebû Hanîfe Üzerine Bir Sohbet”, *İslami Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, XV, Ankara (2002), I-II, s. 309-333.
- Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kasım b. Muhammed, *el-Mesâlik fî zikri'n-nâcî mine'l-firaki ve-hâlik* (thk. Dr. İbrahim Yahya Muhammed Kays), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1433/2012.
- Yemenî, el-Abbâs b. Ahmed b. İbrâhîm b. Ahmed, *Tetimmetu'r-Ravdi'n-nadîr*, Dâru'l-Cil, Beyrut ty.
- Yıldız, Aytekin, *Zeyd bin Ali ve Müsned 'i*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2004.
- Yılmaz Gömbeyaz, Melek, “Bir Emevî Valisi: Hâlid b. Abdullah el-Kasrî”, *İstem: İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi*, Yıl 4, Sayı 8 (2006), s. 237-254.
- Yücel, Fatih, “Usûl Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII.-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 11, Sayı 22, 2013, s. 305-339.
- \_\_\_\_\_, “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 52, Sayı 2, 2016, s. 115-146.
- \_\_\_\_\_, “Zeydî Usûl-i Fıkıh Literatürü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2019, sayı: 33, s. 597-623.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbu Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır ty.
- \_\_\_\_\_, *Mizanu 'l-İ'tidal*, 4 cilt, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- \_\_\_\_\_, *Siyeru A 'lâmi 'n-Nübelâ*, 23 cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1413/1992.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Keşşâf*, 6 cilt, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998.
- Zeyd b. Ali, *Corpus Juris di Zaid ibn 'Ali* (thk. ve neşr. Eugenio Griffini), Ulrioo Hoepli, Milano 1919.
- \_\_\_\_\_, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- \_\_\_\_\_, *el-Mecmû'u'l-hadîsî ve'l-fikhî* (thk. Abdullah b. Hammûd el-'İzzî), Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1422/2002.
- Zorlu, Cem, *Âlim ve Muhalif*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2013.



# EBÛ YÛSUF VE ŞEYBÂNÎ'NİN BİYOGRAFİK KRONOLOJİLERİNİN İNŞÂSI\*

Okan Kadir YILMAZ\*\*

**Özet:** Ebû Hanîfe'nin en meşhur iki öğrencisi olan Ebû Yûsuf ve Şeybânî, aynı zamanda hocalarının kurucusu olduğu mezhebin tedvininde ve yayılmasında büyük katkıları olan isimlerdir. Biyografik çalışmalarda bu iki isim hakkında birçok bilgiye ulaşmak mümkünken, aynı şey onların kronolojileri için söylenemez. Bu yazı, Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin eğitim faaliyetleri ile kadılık vazifelerinin zaman-mekân bağlantılarını belirlemek suretiyle kısa bir biyografik kronoloji inşa etmeye çalışmaktadır. Böylece, onların biyografilerindeki tarihsel boşluğa mütevazı bir katkı sunulması hedeflenmektedir

*Anahtar Kelimeler:* İslam Hukuku, Ebû Yûsuf, Şeybânî, Biyografik kronoloji, Fıkıh Tarihi.

## Construction of Abu Yusuf and Shaybani's Biographical Chronologies\*\*\*

**Abstract:** Abu Yusuf and Shaybani, who are the first to among the most famous mujtahid students of Abu Hanifa, are also the names who made great contributions in the codification and consolidation of the school of law that is attributed to himself. While it is possible to reach lots of information regarding these two names in biographical studies, the same cannot be said for their life chronology. This paper attempts to construct a short biographical chronology by identifying the time-space connections and context of Abu Yusuf and Shaybani's educational activities and judicial duties. With this concise chronology, it is aimed to make a humble contribution to the historical gap in their biographies.

*Keywords:* Islamic Law, Abu Yusuf, Shaybani, Biographical chronology, History of Islamic law.

## GİRİŞ

Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin en ünlü öğrencileri arasında Ebû Yûsuf ile Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ilk iki sırada yer alır. Onların mezhep içerisinde sahip oldukları bu şöhret, büyük oranda fıkıh alanında yetiştirdikleri çok sayıda öğrenciden,<sup>1</sup> Ebû Hanîfe'nin mezhep anlayışı doğrultusunda

\* “İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri” başlıklı Yüksek Lisans tezimin (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) ilgili bölümleri esas alınmak ve geliştirilmek suretiyle kaleme alınmıştır.

\*\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yilmazabdulkadir@gmail.com  
ORCID 0000-0001-6777-7998

\*\*\* İngilizce özette yaptığı tashih katkılarından dolayı değerli dostum Dr. Abdullah Taha Orhan'a ve yazımın hakemliğini yapan isimlerini bilmediğim hocalarımıza teşekkürlerimi sunuyorum.

1 Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin fıkhi eserlerini rivayet eden ravi-öğrencilerini içeren bir tabloya yazımın sonunda ek olarak yer verdik. Bkz. Ek 3.

kaleme aldıkları/dikte ettirdikleri çok sayıda eserden ve mezhebin yayılmasına yaptıkları katkılardan kaynaklanmaktadır.

Ebû Yûsuf, kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre eser veren ilk kişi olarak kaydedilmektedir. Ayrıca o Ebû Hanîfe'nin ilmini yayan öğrencisi olarak bilinir.<sup>2</sup> Özellikle Halife Harun Reşid döneminde kâdılkudât olması sonrasında kadı atama yetkisini elinde bulunduran Ebû Yûsuf, bu atamalarda adaylar arasından Ebû Hanîfe'nin takipçilerini seçmek suretiyle hocasının ve öğrencilerinin rey merkezli fıkıh anlayışının ülkenin dört bir yanında yayılmasını ve yargı kararlarının bu anlayış doğrultusunda verilmesini sağlamıştır.<sup>3</sup> Fıkıh ve hadis dışında tefsir, siyer, megâzî ve eyyâmü'l-Arab alanlarında da bilgi sahibi olan Ebû Yûsuf'un ders verdiği ilim halkalarına farklı ilgi ve çevrelere mensup birçok kişi katılmıştır. Kaynaklarda kendisinden fıkıh ve hadis tahsil eden yüz elliye yakın öğrencisinin ismi geçer.<sup>4</sup>

Şeybânî ise Hanefi mezhebini tedvin ve tasnif eden, bütün bir mezhep literatürünün ilk ve en temel kaynağı konumundaki meşhur eserlerin sahibidir. Mezhebin temel fûrû literatürü, onun zâhirurrivaye olarak adlandırılan eserleri üzerine yapılan ihtisar-şerh çalışmalarıyla ve bu eserleri esas alan müstakil çalışmalarla gelişmiştir. Ayrıca o, hadis ve reddiye içerikli çalışmalarıyla da mezhep mesailinin gerekçelendirilmesi ve özellikle de leh ve aleyhteki hadis rivayetlerinin yorumlanması noktasında Hanefi mezhebi literatürüne yön vermiştir.<sup>5</sup>

Kaleme aldığı fıkıh eserleri ve kurduğu fıkıh halkaları sayesinde zamanla tanınmış bir isim haline gelen Şeybânî, Bağdat ve Kûfe dışında; Basra, Buhara, Merv, Rey, Kayrevan, Belh, Nişabur, Kazvin ve Harizm gibi aslen İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinden olan öğrencilerin ilgisine mazhar olmuştur. Kaynaklar; Kûfe, Bağdat ve Rakka gibi şehirlerde kurduğu ilim halkalarında fıkıh ve hadis eğitimi veren Şeybânî'nin yetmiş civarında öğrencisinin ismine yer vermektedir.<sup>6</sup> Başta Buharalı Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) olmak üzere onun fıkıh meclislerinde eğitim aldıktan sonra memleketlerine dönen öğrencileri, Hanefi mezhebinin Irak coğrafyası dışında da yayılmasında etkin rol oynamışlardır.

2 Bağdâdî, *Tarîhu Medineti's-selâm*, XVI, 363.

3 Dihlevî, *el-İnşâf*, s. 39; Enbârî, *Mensibü kâdî'l-kudât*, s. 133-136.

4 Kevserî, *Hüsnü't-tekdî*, s. 60-84.

5 Örneğin Tahâvî'nin eserlerinde, Şeybânî'nin hadis yorumlarını takip ettiği hakkında Keşmîrî (1875-1933) şöyle der: "Tahâvî'nin kaynağının ne/kim olduğu hususunu uzun zaman araştırdım. Uzun tetkiklerden sonra onun [hadis] yorumlarının "esasen" İmam Muhammed'e ait olduğu, Tahâvî'nin bu yorumları detaylandırdığı sonucuna vardım." el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, I, 475. Keşmîrî'nin bu tespitinin sağlaması için krş. *el-Hucce*, I, 1 vd. 71 vd. 76 vd. 78 vd.-Şerhu maâni'l-âsâr, I, 178 vd. 169 vd. 183 vd. 227 vd.; *Muvattaü'l-İmam Malik -rivâyetü's-Şeybânî-*, s. 93-Şerhu maâni'l-âsâr, I, 272 vd.

6 Bkz. Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, s. 32-43

Hanefi mezhebinde “iki imam” (imameyn) olarak anılan Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin biyografilerine dair şu ana kadar eski-yeni, müstakil olan-olmayan birçok çalışma yapılmıştır.<sup>7</sup> Bunlar arasında bildik bilgileri tekrar edenler olduğu gibi, bu iki fakihin hayat hikayesine nitelikli katkılar vermiş çalışmalar da bulunmaktadır. Konuyla ilgili çok sayıda çalışmanın varlığına rağmen, Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin kronolojilerinde belirlenmemiş noktalar mevcudiyetini korumaktadır. Kronolojilerindeki aydınlatılmamış noktaların; alternatif kaynakların incelenmesi, çeşitli verilerden hareketle çıkarımda bulunulması ve bilgiye dayalı tahmin yürütülmesi gibi yollarla belirlenmesi, fıkıh tarihi açısından bir ihtiyaç arz etmektedir.

Bu yazıda Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin eğitim faaliyetleri ile kadılık vazifelerinin zaman ve mekân bağlantılarını belirlemek suretiyle onlar hakkında kısa bir biyografik kronoloji inşa etmeye çalıştık. Özellikle bu iki ismin kadılık vazifelerine başlama ve azledilme tarihlerini ya alternatif tarih kaynakları kullanılarak ya da mevcut verilerden hareketle çıkarımsal olarak tespit ettik; bazı telif ve eğitim faaliyetlerinin de hangi bölgelerde ve hangi zaman dilimlerinde icra edildiğini belirledik. Zaman zaman eldeki verilerin yetersizliğinden dolayı iki ihtimalli ve çıkarımsal olarak yapılan bu tarihlendirmelerin, genelde fıkıh tarihi alanına, özelden ise bu iki ismin biyografilerine küçük de olsa bir katkı sağlamasını umuyoruz.

## I. EBÛ YÛSUF YA 'KUB B. İBRAHİM (V. 182/798)

### A. Kadılık Öncesi Hayatı

Tam adı, Ebû Yûsuf Ya 'kub b. İbrâhim b. Habîb b. Sa' d el-Kûfî'dir. 113/731 yılında Kûfede doğmuştur.<sup>8</sup> Büyük dedesi, yaşı küçük olduğu için Uhud Gazvesi'ne katılmasına izin verilmeyen, genç yaşta katıldığı Hendek Gazvesi'nde ise büyük yararlıklar göstererek Hz. Peygamberin duasını alan sahabeden Sa' d b. Bahîr (Sa' d b. Habteh)'dir.<sup>9</sup> Sa' d sonraları Kûfe'ye yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.

Ebû Yûsuf, devrin önemli ilim merkezlerinden Kûfede yetişmiştir. Önceleri Kâdi İbn Ebi Leylâ'dan fıkıh öğrenirken,<sup>10</sup> 133/750 tarihinde 20 yaşında iken Ebû Hanîfe'ye öğrencilik yapmaya başlamış ve hocasının vefat ettiği 150/767 tarihi-

7 Bu çalışmaların bir kısmı için bk. Öğüt, Salim, “Ebû Yûsuf”, s. 264; Taş, Aydın, “Şeybânî” s. 43.

8 Saymeri, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 98.

9 İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 300.

10 Mekkî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, s. 289.

ne kadar 17 sene kendisinden fıkıh eğitimi almıştır.<sup>11</sup> Kaynaklarda onun İbn Ebî Leylâ'nın meclisini bırakıp Ebû Hanîfe'nin meclisine geçme sebebine dair, "bazı fıkhi konularda hocasıyla ihtilafa düşmesi", "hocasının Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden etkilendiğini görmesi", "çeşitli vesilelerle Ebû Hanîfe'nin fıkhıdaki üstünlüğünü anlaması" gibi birçok gerekçe zikredilmektedir.<sup>12</sup>

Ebû Hanîfe'nin meclisine katılımı öncesinde ve sonrasında birçok hadis âliminden rivayette bulunmuştur. Bunlar arasında Husayn b. Abdurrahman, Haccâc b. Ertât, Saîd b. Ebî Arûbe, A'meş, Hişâm b. Urve, İsmâil b. Ümeyye, Ebû İshâk eş-Şeybânî gibi isimler yer almaktadır.<sup>13</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil ettiği dönemde Kûfe'ye gelen tanınmış siyer âlimi İbn İshak'ın da öğrencisi olan Ebû Yûsuf, kendisinden ünlü eseri *Kitâbü'l-meğâzî*'yi okumuştur.<sup>14</sup> Hocası Ebû Hanîfe'nin vefatından (150/767) sonra Kûfe'de, biri Züfer'e ait iki halkadan birinin başında tedris faaliyeti yaptığı anlaşılan Ebû Yûsuf,<sup>15</sup> geçim sıkıntısı çekip Bağdat'a gittiği tarihe kadar (muhtemelen 158-162/775-779 tarihleri arası)<sup>16</sup> burada fıkıh eğitimi vermeye devam etmiş olmalıdır. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ile Hasan b. Ziyâd onun kâdılık vazifesi öncesindeki Kûfe fıkıh halkasında kendisine öğrencilik yapan isimler arasındadır.<sup>17</sup>

## B. Kadılık Dönemi: Batı-Bağdat, Cürçân, Bağdat Kadılıkları ve Kâdilkudatlık Makamına Getirilmesi

Kaynaklarda aktarılan bilgiler takip edildiğinde, Ebû Yûsuf'un Halife Mehdi, Hâdî-İlelhak ve Hârûn Reşid dönemlerinde kadılık yaptığı anlaşılmaktadır. Geçim sıkıntısı sebebiyle Abbâsî Halifesi Mehdi-Billâh zamanında (158-162/775-779 tarihleri arasında) Bağdat'a yerleşen Ebû Yûsuf burada Halife ile tanışmış<sup>18</sup> ve 162/779 yılında veliaht Musâ (Hâdî-İlelhak) tarafından Batı-Bağdat kadısı olarak tayin edilmiştir.<sup>19</sup>

11 Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, s. 100. Serahsî ise her iki hocasının yanında da dokuz yıl kaldığını kaydeder. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 28.

12 Kevserî, *Hüsnü't-tekâdi*, s. 16-20; Matlûb, *Ebû Yûsuf*, s. 27-28.

13 Kevserî, *Hüsnü't-tekâdi*, s. 40-58.

14 Mekki, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 490.

15 Bk. İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 295. Dolayısıyla Ebû Yûsuf'un, Züfer'in ölüm tarihine kadar fıkıh halkasında ders verme fırsatı bulamadığı iddiası (bk. Ögüt, Salim, "Ebû Yûsuf", s. 261) kanaatimizce doğru değildir.

16 Bir sonraki başlıkta Ebû Yûsuf'un Bağdat'a kâdi olarak atandığı bu tarihlendirme ile ilgili bir değerlendirmeye gelecektir.

17 Bk. İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 295, 359.

18 Mekki, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 498.

19 Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, III, 254; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 476; Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 18-19.

Daha sonra Ebû Yûsuf, 166/782 tarihinde veliaht Musa el-Hâdî ile Cürcan'a gitmiş ve veliaht tarafından bu şehrin kadısı olarak görevlendirilmiştir.<sup>20</sup> Cürcan'da bulunduğu 166-169/782-785 tarihleri arasında oğlu Yusuf babasının yerine [Batı] Bağdat kadılığı görevini sürdürmüştür.<sup>21</sup> 169/785 tarihinde Halife ilan edilen Musa el-Hâdî ile Cürcân'dan Bağdat'a dönen Ebû Yûsuf'a bu sefer yeni Halife tarafından Bağdat'ın tamamında kadılık görevi verilmiştir.<sup>22</sup> Sonrasında, İslâm tarihinde ilk kez Halife Hârûnürreşîd tarafından ihdas edilen kâdilkudâtlık (başkadılık) makamına getirilmiştir.<sup>23</sup> Bu göreve başladığı tarihten (:en erken 170/786) itibaren Irak, Horasan, Şam ve Mısır bölgelerinde yapılan bütün kadı görevlendirmeleri, onun tayini ya da onayıyla gerçekleşmiştir.<sup>24</sup> Ebû Yûsuf'un ilk kâdilkudât olarak atanmasıyla birlikte yaklaşık 150 yıl boyunca sürecek olan, bu makama atanacak kişilerin Hanefî mezhebine mensup isimlerden seçilmesi şeklinde bir teamül başlamıştır.<sup>25</sup>

Ebû Yûsuf 162-182 (779-798) yılları arasında toplamda yirmi yıl kadılık yapmıştır. Bazı kaynaklar onun ilk defa 166/782 yılında kadı olduğunu ve on altı yıl kadılık yaptığını kaydeder.<sup>26</sup> Bazı çağdaş kaynaklar bu bilgiyi esas alarak onun ilk defa 166/782 yılında Bağdat kadısı olduğunu belirtmiştir.<sup>27</sup> Bizim tespitlerimize göre bu tarih onun Cürcân'a gittiği ve bu şehrin kadısı olarak görev yaptığı yıldır. Batı-Bağdat kadılığı bu tarihten önce olup Bağdat'ın tamamına kadı olarak tayin edildiği tarih de bundan sonradır. Nitekim kaynaklarda Ebû Yûsuf'un, [Batı?] Bağdat kadısı olduğu ifade edilen İbn Ebî Sebrâdan (Ebû Bekr b. Abdullah el-Âmirî) sonra bu göreve atandığı kaydedilmektedir. İbn Ebî Sebra ise 162/778 yılında vefat etmiştir.<sup>28</sup> Bu durumda Ebû Yûsuf'un da Halife Mehdi zamanında aynı tarihte yani 162/778 yılında Batı-Bağdat kadısı olduğunu söylemek durumundayız. Nitekim bizim verdiğimiz 162/778 tarihi, Ebû Yûsuf'un 192/807 yılında vefat eden oğlu Yusuf b. Ebi Yusuf'un, "babamla benim kadılık dönemimiz toplamda otuz yıldır" sözüyle de<sup>29</sup> uyumludur (192 – 30 = 162).

20 Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, VIII, 162.

21 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, III, 255.

22 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, III, 255; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 239.

23 Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, III, 256.

24 Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr* IV, 149.

25 Göl, "Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-Kudâtlık", s. 41.

26 Bağdâdî, *Târîhu Medineti's-selâm*, XVI, 382.

27 Bk. Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", s. 261.

28 Bkz. İbni Kuteybe, *el-Maârif*, s. 489; İbni Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 476; Bağdâdî, *Târîhu Medineti's-selâm*, XVI, 536; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 332.

29 İbn Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 330. Tabi bu durumda yukarıdaki sözün Yusuf b. Ebi Yusuf tarafından vefat ettiği yılda, yani 192/807 tarihinde söylendiğini varsaymış oluyoruz. Fakat her hâlükârda öğlunun bu sözü dikkate alındığında Ebû Yûsuf'un kadılık vazifesine başlama tarihi 166/782 yılından önce gerçekleşmiş olmaktadır.

Dolayısıyla tespitlerimize göre, Ebû Yûsuf ilk defa, Halife Mehdi zamanında 162/778 tarihinde Batı-Bağdat kadısı olmuş, 166/782 tarihinde veliaht Musa el-Hâdî ile birlikte Cürcan'a gitmiş ve Cürcan kadısı olmuş, 169/785 tarihinde Halife ilan edilen Musa el-Hâdî ile birlikte Bağdat'a dönmüş ve Bağdat'ın tamamının kadısı olarak görevine devam etmiş, ardından da en erken 170/786 tarihinde olmak üzere Harun Reşid döneminde kâdilkudât olmuş ve vefat tarihi olan 182/798 yılına kadar bu vazifede kalmıştır.

### C. Bağdat'ta Kadı Olduğu Dönemdeki Başlıca İlmi Faaliyetleri

Ebû Yûsuf Kûfeden ayrılıp Bağdat'a yerleştikten sonra, kadılık yaptığı dönem dahil olmak üzere burada fikhî faaliyetlerine kesintisiz devam etmiştir. Bunların başında 169-181/785-797 tarihleri arasında faal olduğunu bildiğimiz ve muhtemelen vefat tarihine değin süren onun fıkıh-implâ meclisi gelir. Ebû Yûsuf bu implâ meclisinde fıkıhın hemen bütün konu başlıklarını içeren 300 cilt hacmindeki meşhur *Emâli*'sini yazdırmıştır. Kaynaklarda bu meclise katılımın oldukça yoğun olduğu kaydedilmektedir.<sup>30</sup> İmlâ meclisinin en tanınmış müdavimleri arasında, aynı zamanda *Emâli*'nin de ravileri olan şu isimler bulunmaktadır: Bişr b. el-Velîd el-Kindî (v. 238/853), Bişr b. el-Gıyâs el-Merîsî (v. 218/833), Ebû Süleyman el-Cüzcânî (v. 200/816), Mu'allâ b. Mansûr (v. 211/826), Muhammed b. Semâ'a (v. 233/848), Hilal b. Yahya el-Basrî (v. 245/860), Hasen b. Ebî Mâlik (v. 204/819), Şuayb b. Süleymân (v. 204/820), oğlu Yûsuf b. Ebî Yûsuf (v. 192/807), Muhammed b. Said b. Sâbık (v. 216/831), İbrahim b. el-Cerrâh (v. 217-9/832-4) ve Ali b. el-Ca'd (v. 230/845).<sup>31</sup> Bunların bir kısmı, diğer bazı öğrencileriyle birlikte Ebû Yûsuf'un belli nitelikteki fikhî görüşlerini *Nevâdir* isimli eserler altında derleyen yazarlardır.<sup>32</sup>

Bağdat döneminde Ebû Yûsuf'un fıkıh-implâ meclisi dışında eğitim ve tetkik faaliyetleri de olmuştur. Örneğin, Ebû Hanîfe'nin meclisinde kayda geçirilen ve Hanefî mezhebinin yazılı ilk metinleri olan "fıkıh günlükleri" (:rûznâmçeler) Ebû Yûsuf'un öğrencileri tarafından kendisine okunması bunlar arasındadır. İbn Şücâ'in (ö. 266/880) belirttiğine göre Ebû Yûsuf, ("eski kitaplar" olarak da anılan)

30 Bazı kaynaklarda bu meclislerde bulunan müstemli sayısı dört yüz olarak ifade edilmiştir. (Bkz. Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümel min usûlîd-din*, s. 230.) Bir abartı olarak kabul edilse bile bu rakam en azından *Emâli* meclisindeki müstemli yoğunluğuna dair bir fikir verecektir.

31 Bkz. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, 21-53.

32 *Nevâdir* başlıklı eserlerin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Rivayetleri*, doktora tezi, 2019, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

bu rûznâmçeleri Kûfe'de kimseye okumamış, ancak Bağdat'ta bu kitaplar kendisine okunup arz edilmiştir.<sup>33</sup>

Yine Ebû Yûsuf, kamu maliyesine ilişkin hükümleri düzenleyen *Kitâbü'l-Harâc* isimli önemli eserini de Halife Hârûnürreşîd'in talebi üzerine Bağdat'ta yaşadığı dönemde kaleme almıştır. Abbâsi veziri Yahya b. Halid el-Bermekî (v. 190/805; Görev: 170/786-186/802) adına kaleme aldığı, içerisinde âlimlerin ihtilaflarına ve tercih edilen görüşe yer verdiği kırk bölümden oluşan *Câmiu'l-Berâmike* isimli eseri de onun Bağdat dönemi çalışmaları arasındadır.<sup>34</sup>

Kadılık hayatı boyunca halifelerle ilişkilerinde ince bir siyaset takip ettiği görülen Ebû Yûsuf, verdikleri yanlış kararlarda onları adalet ve hakkaniyete sevk etmekte tereddüt göstermeyen bir ilim ve devlet adamı portresi çizmiştir.<sup>35</sup> Özellikle *Kitâbu'l-Harâc* isimli eserinin girişinde yer alan ve Halife Hârûnürreşîd'e tebaasına karşı yükümlülüklerini hatırlatan nasihat içerikli ifadeleri, kendisinin yöneticilere karşı ilkeli ve sorumlu bir anlayış içerisinde hareket eden bir karaktere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>36</sup>

#### D. Vefatı

Ebû Yûsuf, 5 Rabîulevvel 182 (26 Nisan 798) tarihinde 69 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>37</sup> Cenaze namazını Hârûnürreşîd kıldırılmış ve onu kendi aile kabristanına defnettirmiştir. Günümüzde kabri Bağdat'a bağlı Kâzîmiyye bölgesinde bulunmaktadır.<sup>38</sup>

## II. MUHAMMED B. EL-HASEN EŞ-ŞEYBÂNÎ (V. 189/805)

### A. Kadılık Öncesi Hayatı

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî'dir.<sup>39</sup> 132/749-750 tarihinde<sup>40</sup> Vâsıt'ta dünyaya gelmiş<sup>41</sup> Bazı kaynaklarda 131 ve 135

33 İbni Ebi'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 307-308.

34 Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Haneî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 53.

35 Bkz. Kevserî, *Hüsnü't-tekâdi*, s. 179-186.

36 Bk. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 13-16.

37 İbni Ebi'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 330; el-Bağdâdî, *Tarihu Medineti's-selâm*, XVI, 382.

38 Matlûb, *Ebû Yûsuf*, s. 95.

39 Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, IX, 134; *Târihu'l-İslâm*, IV, 954; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 122.

40 İbni Ebi'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 368-369; Bağdâdî, *Tarihu Medineti's-selâm*, II, 561.

41 Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 125; Bağdâdî, *Tarihu medineti's-selâm*, II, 561; Kerderî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, s. 419.

gibi tarihler de zikredilmektedir.<sup>42</sup> Ailesi, Abbâsî hilâfetinin kurulması üzerine Vâsıt'tan terk edip Kûfe'ye yerleşmiş ve Şeybânî burada yetişmiştir.<sup>43</sup> Ebû Abdullah künyesinden Abdullah isminde bir oğlu olduğu anlaşılmalı ve ismi belirle-nemeyen bir kızı<sup>44</sup> olduğu bilinmektedir.

Ebû Hanîfe vefat ettiğinde (150/767) on sekiz yaşında olan Şeybânî'nin,<sup>45</sup> onun yanında iki<sup>46</sup> yahut dört-beş yıl kalıp fıkıh tahsil ettiği nakledilmiştir.<sup>47</sup> Buna göre o 148/765 yahut 146/763 yılında 14 ya da 16 yaşındayken Ebû Hanîfe'nin meclisine katılmıştır. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra günün ilk bölümünde hadis meclislerine katılan Şeybânî günün geri kalanında Ebû Yûsuf'un meclisine devam etmiş ve fıkıh eğitimini bu şekilde tamamlamıştır.<sup>48</sup> Bazı rivayetlerden onun, Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra onun Dâvud-ı Tâî (ö. 165/781 [?]) gibi diğer talebele-rinden de fıkıh tahsil ettiği anlaşılmaktadır.<sup>49</sup> İslam âleminin önemli ilim merkez-leri olan Kûfe, Mekke, Medîne, Basra, Vâsıt, Şam, Horasan ve Yemâme'nin önde gelen hadis bilginlerinden rivayette bulunmuştur. Bunlar arasında, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Züfer dışında; Süfyân-ı Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Mâlik b. Enes, Saîd b. Ebî Arûbe, Şu'be b. Haccâc, Abdullah b. Mübârek, İsmâil b. Ayyâş ve Eyyûb b. Utbe gibi isimler bulunmaktadır. Kendisinden hadis rivayet ettiği hocalarının sayısı yaklaşık yüz elli civarındadır.<sup>50</sup>

Şeybânî, 152/769 yılında yirmi yaşında iken Kûfede fıkıh halkası kurmuş ve burada eğitim vermeye başlamıştır.<sup>51</sup> Ayrıca o, hocası Ebû Yûsuf'un kadı olduğu dö-nemde (162/779'dan sonraki bir tarihte) Bağdat'ta da bir fıkıh halkası kurmuştur.<sup>52</sup>

Kûfede bu tahsil ve tedris hayatı sonrasında Medine'ye giden Şeybânî, üç yılı aşkın bir süre kalmış ve Malik'ten *Muvatta*'ı dinlemiştir.<sup>53</sup> Bu seyahatin kesin tarihi bilinmemektedir. Ancak Kevserî, Mâlik'in *Muvatta*'ının yayılmaya başladığı

42 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb* II, 409.

43 Taş, Aydın, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", s. 38.

44 İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 351.

45 İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 669.

46 İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, IV, 184.

47 Bk. Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 428; Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, s. 5. Ayrıca bk. Boynukalın, İmam Muhammed b. Hasan, s. 23.

48 İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 359.

49 İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 249.

50 Bkz. Kevserî-Bekrî, *Bülûğu'l-emânî*, s. 13-31.

51 Bağdâdî, *Târîhu medineti's-selâm*, II, 564; Kerderî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, s. 422.

52 İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 353.

53 İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 364; Bağdâdî, *Târîhu medineti's-selâm*, II, 562.



dönem olması gerektiğinden hareketle, bu yolculuğun Halife Mehdî döneminin (158-168/774-784) ilk yıllarında (yani Şeybânî yaklaşık 30 yaşlarında iken) gerçekleştiğini bir tahmin olarak ortaya koymaktadır.<sup>54</sup>

## B. Kadılık Dönemi ve Bu Dönemdeki İlmî Faaliyetleri

Şeybânî, hocası Ebû Yûsuf'un tavsiyesi ile Harun Reşid döneminde Şam bölgesinde bulunan Rakka kadılığına atanmıştır.<sup>55</sup> Kesin tarihi tespit edilemeyen ancak el-Bermekî'nin vezir olduğu tarihten (170/786) sonra gerçekleştiği anlaşılan ve kendisinin talebi ve onayı bulunmadan gerçekleşen bu tayin sonrasında hocası Ebû Yûsuf ile arası açılmıştır.<sup>56</sup> Ayrıca 172/788 tarihinde Kayrevan'dan Medine'ye gelen ve burada bir müddet Mâlik'ten *Muvatta'* dinledikten sonra rey fıkhını öğrenmek için Kûfe'ye giden Esed b. Furat (ö. 213/828),<sup>57</sup> Ebû Yûsuf'un tavsiyesi ile Şeybânî'nin fıkıh halkasına girerek onun öğrencileri arasına katılmıştır.<sup>58</sup> Buna göre 172/788 sonrası gerçekleşen bu olay sırasında Şeybânî Rakkâda değil Kûfe'dedir. Bu da Ebû Yûsuf'un vefatından (182/798) sonraki bir tarihte Rakka kadılığından azledilen Şeybânî'nin, bu vazifeye 172/788'den sonraki bir tarihte atandığını gösterir.

Yukarıdaki çıkarımlara dayanarak Şeybânî'nin, hocası Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra 25 yıla yakın bir süre herhangi bir resmi vazife almaksızın tahsil, tedris ve telif ile meşgul olduğunu söyleyebiliriz. Şeybânî, başta büyük eseri *el-Asl* olmak üzere bizzat kendisinin kaleme aldığı eserleri, en azından çoğunu bu uzun ve meşgalesiz dönem içerisinde telif etmiş olmalıdır. Nitekim Boynukalın'ın *el-Asl*'in telifine başlanılan yaklaşık tarih olarak belirlediği 160/776-7 yılı da bu dönem içerisinde yer alır. Ancak *el-Asl*'in; Şeybânî'nin ilk telifi olduğu ve ardından Ebû Yûsuf'un isteğiyle telif ettiği *el-Câmiu's-sagir*'i kendisine arz edebilmesi için, onun kadı olarak atandığı tarih olarak belirtilen 166/782 yılına kadar bu büyük eserinin ilk telifini bitirmiş olması gerektiği tahmini<sup>59</sup> kesin bir gerekçeye dayanmaz. Nitekim bu tahmin ilgili dönemde Ebû Yûsuf'un Kûfe'ye, Şeybânî'nin de Bağdat'a gitmediği varsayımı üzerine kuruludur. Ancak Ebû Yûsuf'un Bağdat'a kadı olarak tayininden sonra belli dönemler Kûfe'ye geldiği bilinmektedir.<sup>60</sup> Bu durumda

54 Kevserî, *Bilûğü'l-emânî*, s. 44.

55 Bk. İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanife*, s. 357-358.

56 İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanife*, s. 357.

57 el-Ensârî, *Me'âlimü'l-îmân* II, 5; el-Mâlikî, *Riyâzu'n-nüfûs*, I, 256.

58 Bk. Kâdi İyâd, *Tertibü'l-medârik*, III, 293.

59 Bkz. Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan*, s. 84.

60 Nâtfî, *el-Ecnâs*, I, 118. Ayrıca Esed b. el-Furât'ın Kûfe'ye geldiği tarihte Ebû Yûsuf Kûfe'dedir. Bk. Kâdi İyâd, *Tertibü'l-medârik*, III, 293.

Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sagîr*'i Ebû Yûsuf'a, onun Kûfe'ye geldiği bir zamanda arz etmiş olması imkân dâhilinde iken, *el-Asl*'ın 166/776-7 tarihinden önce bitirilmiş olması gerekmez. Kaldı ki daha evvel de geçtiği üzere, Ebû Yûsuf 166/782 yılında Bağdat değil Cürcân kadısı olmuştur; onun Batı-Bağdat kadısı olduğu tarih 162 (778), Bağdat'ın tamamında yetkili kadı olarak atandığı tarih ise 169 (785) yılıdır.

Şeybânî'nin 172/788 tarihinden sonraki birkaç yıla değin Rakka kadılığına atanmamış olduğunu bu şekilde kesin olarak tespit etmekle birlikte, Esed b. Furât'ın kendisinden fıkıh tahsili yapmak için Irak'a geldiğini bildiren kaynakların, onun Şeybânî ile Şam'a/Rakka'ya gittiğini bildirmemesini ve Irak'tan ayrıldığı 179/795 tarihine kadar Esed'in Şeybânî'nin yanında kaldığı hususunu<sup>61</sup> göz önünde bulundurarak bir çıkarımda bulunabiliriz. Buna göre Şeybânî Rakka kadılığına 179/795 tarihinden sonraki bir zaman diliminde atanmış olmalıdır. Ayrıca bu tarih, Heffening'in, Harun Reşid'in Rakka'yı 180/796 tarihinde hilafet merkezi edinmesinden yola çıkarak "Şeybânî Harun tarafından Rakka kadılığına en erken 180/796 tarihinde tayin edilmiş olmalıdır" şeklindeki çıkarımıyla da<sup>62</sup> uyumludur. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Şeybânî Rakka kadılığına kesin olarak 172/788 tarihinden sonraki bir tarihte ya da çıkarımlara dayalı bir ihtimal olarak da en erken 179-180/795-796 tarihlerinde atanmıştır.

Rakka'ya kadı olarak atanan Şeybânî'nin burada resmi vazifesinin yanı sıra bir fıkıhimlâ meclisi kurarak eğitim ve telif faaliyetlerine devam ettiği anlaşılmaktadır.<sup>63</sup> *erRakkiyyât* ve *es-Secedât* (imlâ) isimli eserleri onun Rakka imlâ meclisindeki çalışmalarındandır.<sup>64</sup>

Şeybânî'nin 184/800 yılında vazifesinin başında Rakka'da olduğunu biliyoruz. Nitekim bu tarihte<sup>65</sup> Şâfiî, adli bir soruşturma kapsamında sayıları yedi/dokuz kişi olan bir grupla birlikte Hicaz'dan Bağdat'a getirilmiş ve buradan da Rakka'ya götürülerek Harun Reşid'in huzuruna çıkarılmıştır. 184/800 yılında gerçekleşen bu olay sırasında Halife Harun Reşid'in yanında Rakka kadısı Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî bulunmaktadır.<sup>66</sup> Şâfiî bu olaydan, Şeybânî'nin hüsn-i şehadetle kurtulmuştur.<sup>67</sup>

61 el-Ensârî, *Me'âlimü'l-îmân*, II, 9-11.

62 Bk. Heffening, W. "Şeybânî", s. 150.

63 İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 362; Nâttî, *el-Ecnâs*, s. I, 56, 101.

64 Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevadîr Rivayetleri*, s. 86; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 911, II, 1424.

65 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 620.

66 İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 97. Ayrıca bk. Aybakan, Bilal, İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, s. 31.

67 İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 97-98.

### C. Rakka Kadılığından Azledilmesi

Şeybânî 184/800 tarihinden sonraki bir zamanda Rakka kadılığından azledilmiştir. Onun bu vazifeden azledildiği kesin tarih kaynaklarda belirtilmemektedir. Birçok yazar onun azil sebebi olarak şu hadiseyi göstermektedir: 176/792 tarihinde Hz. Ali evladından olan Yahya b. Abdullah b. el-Hasen b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib, Halife Harun Reşid'e başkaldırmıştır. Netice itibarıyla Halife'nin kendisine verdiği "eman" ile isyandan vazgeçen Yahya, Bağdat'ta misafir edilmiştir. Bir müddet sonra Harun Reşid verdiği emanı bozmak ve Yahyâ'yı öldürmek için Şeybânî, Hasan b. Ziyâd ve (Ebû Yûsuf'tan sonra başkadı olan) Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb'e danışmıştır. Eman belgesini Şeybânî'ye veren Harun Reşid ondan emanın sahih olduğunu hiçbir şekilde bozulamayacağı cevabını alır. Hasan b. Ziyad da kendisine benzer bir şekilde cevap verir. Sonunda eman belgesini kontrol eden dönemin kadılıkudatı Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb<sup>68</sup> (ö. 200/815-16) emanın sahih olmadığını, öldürülmesinin helal olduğunu söyler ve belgeyi yırtar. Bu hadise üzerine Şeybânî'nin fetva ve hüküm vermesi yasaklanır. Neticede Yahya bazı rivayetlere göre hapsedilirken, diğer bazılarına göre derhal infaz edilmiştir.<sup>69</sup> İnfaz rivayetleri esas alınır da, Yahyâ'yı Halife'ye şikâyet eden Abdullah b. Musab ez-Zübeyrî'nin 184/800 tarihinde vefat ettiği göz önünde bulundurulursa,<sup>70</sup> bu olayın ez-Zübeyrî'nin vefat tarihi olan 184 yılında gerçekleşmiş olması gerekir. Nitekim yukarıda Şafii'nin Rakka'ya getirildiği tarih olan 184/800 yılında Şeybânî'nin burada kâdı olduğu hususu geçmişti. Azil sebebi hadisede yer alan kişi olan ez-Zübeyrî 184/800'de vefat etmişse Şeybânî de aynı tarihte, yani 184/800 yılında azledilmiş olmalıdır. Ancak bu tarihlendirmenin zikrettiğimiz kabüle dayalı olduğunu belirtmeliyiz. İlaveten, Brockelmann'ın Şeybânî'nin azil tarihiyle ilgili olarak verdiği 187/803 tarihinin de<sup>71</sup> olayda adı geçen Yahya b. Abdullah'ın ölüm tarihiyle ilgili kabul edilen en geç tarih olmasından<sup>72</sup> hareketle yapılmış bir tespit olabileceğini düşünüyoruz. Kerderî'nin söylediği ve Şeybânî'nin, Ebû Yûsuf'un vefatından

68 Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, VIII, 247. Taberî'nin bu rivayetinde Ebu'l-Bahterî'nin Harun Reşid tarafından kâdılkudat olarak nitelendirilmesi, ilgili hâdisenin 182/798 yılından sonra meydana geldiğini göstermesi açısından da önemlidir. Nitekim Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb, Ebû Yusuf'un vefat etmesi üzerine bu tarihten sonra kâdılkudat olmuştur. Bk. Bağdâdî, *Târîhu medineti's-selâm*, XVI, 361.

69 Bk. Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, VIII, 242-251; İbni Ebî'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 353-356; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 125-127. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Râzî, Ahmed b. Sehl, *Ahbâru Fahh ve Haberü Yahya b. Abdullah ve ahîhi İdris b. Abdullah*, nşr. Mahir Cerrâr, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995.

70 Bk. Râzî, *Ahbâru Fahh* (Mahir Cerrâr'ın mukaddimesi) s. 81.

71 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, III, 246.

72 Râzî, *Ahbâru Fahh* (Mahir Cerrâr'ın mukaddimesi) s. 87-88.

(05 Rebiulevvel 182/26 Nisan 798) altı ay sonra kadı olduğu şeklindeki bilgi ise<sup>73</sup> İbn Ebi'l-Avvâm ve Saymerî'nin yaptığı nakillerle bağdaşmayan bir tarihlendirme olup kanaatimizce doğru olmaktan uzaktır.

Şeybânî Rakka kadılığından azledildikten sonra (184/800 ya da 187/803 tarihleri civarında) Bağdat'a gelmiştir.<sup>74</sup> O sıralarda Bağdat'ta Ebû Yûsuf'un yakın öğrencilerinden Bişr b. el-Velid'in Cuma günleri fıkıh halkası bulunmaktaydı. Ancak Şeybânî Bağdat'a geldiğinde burada ders vermeye başlayınca, Bişr'in halkasında bulunan bazı öğrenciler Şeybânî'nin halkasına da gitmeye başlamıştır. Bu öğrenciler, Şeybânî'nin meclisinde öğrendikleri meseleleri Bişr'e sorduklarında o da bundan rahatsız olmuş ve halkasını sonlandırmıştır.<sup>75</sup> Şâfiî'nin, Şeybânî'nin meclisine katılımı da onun kadılığı esnasında Rakka'da ve/veya bu görevden azledildikten sonra Bağdat'ta kurduğu fıkıh meclisinde gerçekleşmiş olmalıdır.

Hocası Ebû Yûsuf'un tavsiyesi ile kendi isteği ve talebi dışında kadılık mesleğine girmek durumunda kalan Şeybânî, zaman zaman devlet ricali tarafından maruz kaldığı yönlendirme ve baskılara karşın verdiği adil kararlarla bu makamda ilkeli bir duruş sergilemiştir. Şâfiî'nin geçirdiği soruşturma sürecinde ve özellikle de Yahya b. Abdullah et-Tâlibî'nin yargılanması esnasında Halifenin huzurunda sanıklar lehine verdiği kararlar, bir ilim ve yargı adamı olarak takip ettiği hakkaniyet çizgisinin önemli göstergeleridir. İkinci hadisedeki bu tutumu onun kadılık görevinden azledilmesiyle sonuçlanmıştır.

#### D. Kâdilkudâtlık Görevine Gelmesi ve Vefatı

Daha sonra Şeybânî, Hârûnürreşid tarafından Ebû Yûsuf sonrası kâdilkudât olan Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb'te<sup>76</sup> (ö. 200/815-16) sonra bu makama getirilmiş ve vefat edinceye kadar bu görevde kalmıştır. Şeybânî'nin kâdilkudâtlık görevine getirildiği tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte, Kevserî'nin "vefatından kısa süre önce" ifadesini<sup>77</sup> dikkate alarak bunun 189/805 tarihi civarında gerçekleştiği tahmininde bulunabiliriz.

Şeybânî, 189/805 tarihinde Harun Reşid ile gittiği Rey şehrinde 58 yaşında iken vefat etmiştir.<sup>78</sup>

73 Kerderî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, s. 439.

74 Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 125; Bağdâdî, *Tarihu medineti's-selâm*, II, 562.

75 İbni Ebi'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 357; Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 125.

76 Bağdâdî, *Tarihu medineti's-selâm*, XVI, 361.

77 Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, s. 118, 122.

78 İbni Ebi'l-Avvâm, *Fezâilü Ebi Hanîfe*, s. 367; Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 125, 131.

## SONUÇ

Ebû Yûsuf ve Şeybânî hakkındaki biyografik malzeme erken dönem biyografik eserlerde kendisine yer bulduğu gibi, Ebû Hanîfe'nin biyografisi hakkında mezhep müntesipleri tarafından kaleme alınan çalışmalarda da kaydedilmiştir. Son dönemde özellikle Kevserî'nin Hanefî âlimleri biyografisi serisinde yer alan *Hüsnü't-tekâdî* ve *Bülûğu'l-emânî* gibi nitelikli çalışmalarda da bu iki müctehid ismin hayat hikayesine dair önemli bilgiler derlenmiştir.

Haklarında yapılan bu eski-yeni çalışmaların varlığına rağmen Ebû Yûsuf ve Şeybânî kronolojilerinde halen aydınlatılmamış noktalar varlığını korumaktadır. Bunlar arasında; 150 yılında Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Ebû Yûsuf'un ne işle meşgul olduğu, Bağdat'a ne zaman gittiği ve ne zaman Bağdat kadısı olduğu, Bağdat dışında başka bir yerde kadılık yapıp yapmadığı vb. hususlar yer almaktadır. Ebû Yûsuf'un kronolojisinde aydınlatmaya çalıştığımız bu hususların bir kısmı örneğin onun önce Batı-Bağdat sonra Cürcan, daha sonra Bağdat kadısı olduğu hususları çağdaş çalışmalarda hemen hiç yer almazken, Bağdat'a kadı olarak atandığı tarih meselesinde olduğu gibi bir kısmı hakkında da yanlış bilgiler yer almaktadır. Yine çağdaş kaynaklarda onun Bağdat'ta kadı olarak bulunduğu dönemdeki (162-182/778-798) eğitim faaliyetlerine genellikle temas edilmemektedir.

Şeybânî'nin kronolojisinde tam olarak tespit edilemeyen hususlar nispeten daha fazladır. Örneğin onun Ebû Hanîfe'nin vefatı sonrasında ne işle meşgul olduğu; Malik'ten *Muvatta* dinlemek üzere Medine'ye gittiği, Rakka kadısı olarak göreve getirildiği, bu görevden azledildiği, azil sonrası Bağdat'a geri döndüğü tarihler, çağdaş kaynakların çok azında gündem edilmiş ya da hiç edilmemiştir. Aynı şekilde bu görev yerlerinde resmi vazifesinin yanı sıra iştigal ettiği ilmi faaliyetler de hakkında yapılan biyografik çalışmalarda genelde temas edilmeyen hususlar arasındadır.

Her iki ismin de bu türden resmi görevleri ile ilmi faaliyetlerinin zaman-mekân bağlantılarının tespiti ve bazı yanlış tarihlendirmelerin düzeltilmesi yazının odak noktasını teşkil etmektedir. Bazen farklı kaynakların verdiği bilgilere dayandığımız, çok kere de çıkarımsal olarak kesin ya da ihtimalli tespitlerde bulunduğumuz bu çalışmanın, hem fıkıh tarihinin önemli iki isminin biyografik kronolojilerinin inşasında, hem de fıkıhın ilk tedvin dönemine ait bazı ilmi faaliyetlerin tarihsel olarak aydınlatılması noktasında küçük bir adım olması hedeflenmiştir.

## EKLER

Tablo 1: Ebû Yûsuf Kronolojisi	
113 (731)	Doğdu
133 (750)	Kûfe'de Ebû Hanife'den fıkıh tahsil etmeye başladı
150 (767)	Hocası Ebû Hanife'nin vefatı sonrasında Kûfe'de fıkıh halkası kurdu.
158-162/775-779 arasında	Kûfe'den ayrılıp Bağdat'a yerleşti
162 (778)	Halife Mehdi zamanında Batı-Bağdat kadısı oldu
166 (782)	Halife Mehdi zamanında, veliaht Musa el-Hâdi ile birlikte Cürcan'a gitti ve Cürcân kadısı oldu
169 (785)	Halife ilan edilen Musa el-Hâdi ile Bağdat'a dönmesinin ardından Doğu ve Batı Bağdat kadılığına getirildi
170 (786) (en erken)	Harun Reşid döneminde kâdilkudât oldu
170-182 (786-792) arası	<i>Kitâbu'l-Harâc</i> ve <i>Câmiu'l-Berâmike</i> 'yi kaleme aldı Ebû Hanife'nin meclisinde kayda geçirilen ve Hanefi mezhebinin yazılı ilk metinleri olan "fıkıh günlükleri" (:rûznâmçeler) öğrencileri tarafından kendisine okundu
182 (798)	Vefat etti

<b>Tablo 2: Şeybânî Kronolojisi</b>	
132 (749-750)	Vâsıt şehrinde doğdu
146 (763) veya 148 (765)	Ebû Hanifé'den fıkıh tahsil etmeye başladı
150 (767)	Ebû Hanifé'nin vefatı üzerine Ebû Yûsuf'tan fıkıh tahsil etmeye başladı
152 (769)	Kûfe'de fıkıh meclisi kurarak ilk defa ders vermeye başladı
Tahminen Halife Mehdi döneminin (158-168/774-784) ilk yılları	Mâlik'ten <i>Muvatta</i> 'ı dinlemek üzere Medîne'ye gitti
Kesin olarak 172 (788) sonrası Bir çıkarıma göre en erken 180 (796)	Harun Reşid döneminde Rakka'ya kadı olarak atandı
184 (800)	Rakka'ya tutuklu olarak getirilen Şâfiî ile karşılaştı
Farklı çıkarımlara göre 184 (800) ya da 187 (803)	Harun Reşid tarafından Rakka kadılığından azledildi
Farklı çıkarımlara göre 184 (800) ya da 187 (803)	Rakka kadılığından azledildikten sonra Bağdat'a gelip burada bir fıkıh halkası kurdu
Tahminen 189 (805) civarı	Kâdilkudatlık makamına getirildi
189 (805)	Vefat etti

**Tablo 3:** Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Fıkhî Eserlerinin Ravileri\*

RAVİLER	Ebû Yûsuf				Şeybânî								
	<i>el-Emâli</i>	<i>en-Nevâdir</i>	<i>Câmiu'l-Berâmike</i>	<i>Dîvân</i>	<i>Emâli</i>	<i>en-Nevâdir</i>	<i>el-Asl</i>	<i>el-Câmiu's-Sagîr</i>	<i>el-Câmiu'l-Kebîr</i>	<i>ez-Ziyâdât</i>	<i>Keysâniyyât</i>	<i>Rakkiyyât</i>	<i>Kitâbü'l-Kesb</i>
(188-90/803-5) Esed b. Amr (el-Beceli)							+						
(192/807) Yûsuf b. Ebî Yûsuf	+												
<b>(200/816) Ebû Süleyman el-Cüzcânî</b>	+				+	+	+	+	+				
<b>(201/817) Hişam b. Ubeydullah</b>						+	+		+				
(204/819) el-Hasen b. Ebî Mâlik	+												
<b>(204/819) Şuayb b. Süleyman el-Keysânî</b>	+										+		
<b>(211/826) Muallâ b. Mansûr</b>	+	+			+		+						
(211/826) İbrahim b. Rüstem						+							
(213/828) Esed b. el-Furât													
(216/831) Muhammed b. Said b. Sâbık	+												

\* Tabloya *el-Asl*'ın yalnızca bir bölümünü rivayet ettiğini bildiğimiz ravileri de dâhil ettik. *el-Asl* ravileri için bkz. Boynukalın, İmam Muhammed, 93-103; Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 511; *el-Câmiu's-sagîr* ravileri için bkz. Şeybânî, *el-Câmiu's-sagîr*, (nâşirin mukaddimesi), s. 14-15; *el-Câmiu'l-kebir* ravileri için bkz. Nedvî, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, s. 96. Esed b. el-Furât'ın rivayeti için bkz. Cessas-Tahâvî, *Muhtasar ihtilafî'l-ulemâ*, IV, 49.





## Kaynakça

- Aybakan, Bilal, İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Bağdâdî, Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu medineti's-selâm ve ahbâru muhaddîsîhâ ve zikru kuttânihâ'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ* (nşr., Beşşâr Avvâd Maruf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.
- Boynukalın, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbu'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, Ocak Yayınları, İstanbul 2009.
- Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trc. Abdülhalim en-Neccâr, Dâru'l-Meârif, Kâhire t.y.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ* (nşr., Abdullah Nezir Ahmed), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1995, Beyrut I-V.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm, *el-İnşâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâ 'i ve'l-müctehidîn*, (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde) Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1404.
- Ebû Seleme es-Semerkindi, *Cümel min usulîd-din*, nşr. İlham Kâsımî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2015/1436.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbu'l-Harâc* (nşr. Taha Abdürreâuf Sa'd ve Sa'd Hasan Muhammed) el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Mısır, t.y.
- el-Enbârî, Abdürrezzak Ali, *Mensibü kâdi'l-kudât fi'd-devleti'l-Abbâsiyye*, ed-Dâru'l-arabiyye li'l-mevsûât, Beyrut 1987.
- Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Rivayetleri*, doktora tezi, 2019, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- el-Ensârî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Me 'âlimü'l-imân fi ma 'rifeti ehli'l-Kayrevân* (nşr. Ebu'n-Nûr & Mâdûr), Hancî, Mısır, t.y.
- Göl, Yavuz Selim, *Abbâsiler Döneminde Kâdi'l-Kudâtlık*, KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 1, Bahar 2018.
- Heffening, W. "Şeybânî", İslam Ansiklopedisi (M.E.B.) C. 11, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf, *el-İntikâ fi fezâilil-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, Haleb 1417/1997.
- İbn Ebî'l-Avvâm Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed, *Fezâilü Ebi Hanîfe ve ahbâruh ve menâkibuh* (nşr., Latîfurrahmân el-Behrâicî el-Kâsımî) el-Mektebetü'l-İmdâdiyye Mekke 2010/1431.
- İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'z-zemân*, (nşr., İhsân Abbâs), I-VII, Dâru sâdır, Beyrut t.y.,
- İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihâye*, (nşr. et-Türkî), I-XXI, Dâru Hecer, Beyrut 1418/1997.
- İbni Kuteybe, *el-Meârif*, (nşr. Servet Ukkâşe) el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-kitâb, Kahire 1992.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, (nşr. Mahmud el-Arnaût), Dâr İbni Kesîr, Beyrut & Dimaşk 1406/1986.
- Kâdi İyâd, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*, (nşr. Tancî ve dğr.), Matbaatü Fudâle, Mağrib 1965-1983.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn* (nşr., Şerafettin Yaltakaya, Rifat Bilge) I-II, Beyrut, t.y.,

- Kevserî, Muhammed Zahid, *Hüsnü't-tekâdî fi sireti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kâdî*, (nşr. Hamza Muhammed Vesim el-Bekri) Dâru'l-feth, Amman 2017/1438.
- \_\_\_\_\_, *Bülûğu'l-emânî fi sireti'l-imâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, (nşr. Hamza Muhammed Vesim el-Bekri) Dâru'l-feth, Amman 2017/1438.
- el-Keşmirî, *Fezû'l-bârî 'alâ sahihi'l-Buhârî*, (Cem'. Muhammed Bedr Alem el-Mirtehi), I-VI, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1426/2005,
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr., Dr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), I-V, Hecer li't-tıbaa ve'n-nşr, Cize 1993,
- el-Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Riyâzu'n-nüfûs fi tabakâti 'ulemâi'l-Kayrevân ve İfrikiyye ve zühhâdihim ve nüssâkihim ve seyrin min ahbârihim ve fezâilihim ve evsâfihim*, (nşr. Beşir Bakkûş) Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, t.y.
- Matlub, Mahmûd, *Ebû Yûsuf*, Câmî'atu Bağdad, Bağdad 1972.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-arabî, Beyrut 1401/1981.
- Nedvî, Ali Ahmed, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî: nâbigatü'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1414/1994.
- Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 260-265.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâhibi*, (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî) Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1985.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebcut*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Câmiu's-sağîr* (nşr. Muhammed Boynukalın), Ocak Yayıncılık, İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, *Muvattai'l-İmam Malik* –rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî-, (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif) Vizâretü'l-Evkâf, Kahire 1414/1994.
- Taş, Aydın, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, XXXIX, 42-43.
- İbni Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (nşr. et-Türki), Dâru Hecer, Beyrut 1418/1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata) Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1410/1990.
- Kerderî, Hafızüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzi, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-arabî, Beyrut 1401/1981.
- Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-ıttat ve'l-âsâr*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1387.
- Râzî, Ahmed b. Sehl, *Ahbâru Fahh ve Haberu Yahya b. Abdullah ve ehihi İdris b. Abdullah*, (nşr. Mahir Cerrâr) Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Hucce alâ ehli'l-Medine*, (nşr. Mehdi Hasen Kilânî) Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1403/1983.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Ali, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, (nşr., M. Zühri en-Neccâr, M. Seyyid Cädülhak), I-V, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1414/1994,
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, Dârü't-Türâs, Beyrut 1387.

Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef, *Ahbâru'l-kudât*, (nşr. Abdülaziz Mustafa el-Merâgî) el-Mektebetü't-Ticâriyye, Beyrut 1366/1947.

Yılmaz, Okan Kadir, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, yüksek lisans tezi, 2017, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), I-XXV, Beyrut 1983.

\_\_\_\_\_, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, (nşr. Beşşâr Avâd Maruf), I-XV, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

## MECELLE'YE GİDEN YOLDA AHMED CEVDET PAŞA VE MÜCADELESİ\*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK\*\*

**Özet:** Tanzimat'tan sonra Osmanlı Devleti'nde birçok alanda olduğu gibi hukuk sahasında da birtakım değişiklikler ve kodifikasyon faaliyetleri zorunlu görülmüştür. Yeni bir medeni kanun yapılması gerektiği hususunda devlet ricali arasında bir konsensüs sağlanmışken, bu kanunun kaynağı hususunda çok ciddi görüş ayrılıkları söz konusu olmuştur. Özellikle Fransız Code Civil'inin kısmi değişikliklerle veya aynen tercüme edilerek alınması hususunda ısrar eden grup karşısında Ahmed Cevdet Paşa yeni medeni kanunun milli ve fıkha müstenid olması gerektiğini savunmuştur. Cevdet Paşa aynı ısrarını diğer kurum ve kuruluşların Batı kültürü altında ezilmemesi hususunda da göstermiştir. Her iki kültürün de müesseseleri dayanağını, müntesip oldukları dinlerden aldığı için Cevdet Paşa, her yönden Batılılaşmanın yanlış ve imkânsız olacağı kanaatindedir. Bu görüşlerinden dolayı dönemin Batı hayranları karşısında büyük bir mücadele vermiş, bunu tetikleyen dış unsurlara karşı direnç göstermiş, öte yandan gelenekçilerle de uğraşmak zorunda kalmıştır. Neticede verdiği mücadelelerin meyvesini almış; İslâm hukuk tarihi ile Türk hukuk tarihine "Mecelle" gibi mühim bir eser kazandırmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Cevdet Paşa, Kanunlaştırma, Batı, Mücadele, Mecelle.

### Ahmad Jawdat Pasha and His Struggle on the Road to Majalla

**Abstract:** After Tanzimat, as in many fields in the Ottoman State, some changes and codification activities were deemed mandatory in the legal field. While there was a consensus among statesmen about the need to make a new civil law, there were serious differences of opinion regarding the source of this law. Ahmad Jawdat Pasha argued that the new civil law should be national and based on Islamic law, especially against the group that insisted on the French Civil Code with partial amendments or translation. Jawdat Pasha made the same insistence on the fact that other institutions and organizations were not crushed under Western culture. Since the institutions of both cultures are based on their own religions, Cevdet Pasha believes that Westernization in all respects will be wrong and impossible. Due to these views, he struggled against the Western fans of the period, resisted the external factors that triggered it, on the other hand he had to deal with traditionalists. As a result, he took the fruits of his struggles; It brought an important work like "Mecelle" to the history of Islamic law and Turkish law.

*Keywords:* Jawdat Pasha, Codification, West, Struggle, Mecelle.

\* Bu makale, 2017'de Bursa'da düzenlenen "Uluslararası Mecelle Sempozyumu"nda sunulan "Tanzimat'tan Sonra Zorunlu Görülen Kodifikasyon Fikri ve Bu Hususta Ahmed Cevdet Paşa'nın Batı Hayranlarına Karşı Verdiği Mücadele: Mecelle" başlıklı tebliğin yeniden gözden geçirilip geliştirilmiş halidir.

\*\* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, harunkiylik@gmail.com

## GİRİŞ

Adaleti sağlamak için uygulanacak hukuk kurallarının belirli ve biliniyor olması daima büyük bir önem arz etmiştir. Kuralların belirgin oluşu keyfi hareket etmeyi ortadan kaldıracacağı için hukuk düzenine güven duyulmasını sağlarken biliniyor olması da bu kurallara riayet etmeyi kolaylaştırır. Hukuk kurallarının devamlı surette tatbikini sağlamak, keyfiliği ortadan kaldırmak ve tebaasına güven vermek isteyen her devlet bu tür adımları atmak durumundadır.<sup>1</sup> Bununla birlikte Batı'da ve Osmanlı'da farklı sâiklerin kanun yapma faaliyetleri üzerinde tesir icra ettiği görülür. Bu anlamda her iki hukuk sistemini böyle bir arayışa iten benzer ve farklı sebeplerin neler olduğunun, kanunlaştırma faaliyetlerinin nasıl bir ortamda yapıldığının, nasıl bir dilin kullanıldığının ve ısrarla nelerin önerildiğinin bilinmesi gerekir. Böyle bir bilgi hem İslâm Hukuku hem de Türk Hukuku açısından dönüm noktası oluşturacak mahiyette bir kodifikasyon faaliyeti olan Mecelle'nin nasıl bir mücadelenin ürünü olduğunun anlaşılabilmesi için önemlidir. Bu çalışmanın da amacı Osmanlı'da kanunlaştırmanın kaçınılmaz olduğu bir ortamda Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) kendi kanunlarının alınması yönünde baskı icra eden Fransa'nın yanı sıra Batı'dan bir kanun alınması gerektiği hususunda ısrar eden Osmanlı devlet ricaline karşı nasıl mukavemet gösterdiğini ortaya koymaktır. Ayrıca Cevdet Paşa'nın, yapılacak yeni kanun faaliyetlerinin şeyhülislâmlık eliyle icra edilmesinde diretenlere ve gelenekçi bazı medrese ulemasına karşı verdiği mücadele de bu çalışmanın kapsamı dahilindedir.

Yeni çalışmalara zemin oluşturacağını umduğumuz bu çalışmada hukuk tarihi ile ilgili kaynaklardan hareket edilerek mevzu ele alınacaktır. Bundan önce kanunlaştırmanın ne olduğu ve kanunlaştırmayı ifade eden kavramların izah edilmesi, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Kanunlaştırma, mevcut hukuk kaidelerini, belirli bir sistem dâhilinde yazılı hale getirip tedvîn ve tertip etmektir. Dar ve özel anlamıyla kanunlaştırma, dağınık bir halde bulunan yazılı ve sözlü bütün hukuk kurallarının devlet otoritesi tarafından sistemli bir tarzda bir araya getirilmesi faaliyetini ifade eder. Arapça'daki karşılığı "tedvîn"; İngilizcedeki karşılığı ise "codification"dur.<sup>2</sup> Aralarında nüans olmakla birlikte kanunlaştırmayı ifade eden diğer kavramları şöyle özetlemek mümkündür:

1 Aydın, "Kanunnâmeler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri", s. 38, 40.

2 Bkz. Can-Güner, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 71; Akgündüz, "Ahmed Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri", s. 336; Deryal, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 49.

### a. Kodifikasyon

İngilizce ve Fransızcadaki yazılışı aynı olmakla birlikte bu kelime Türkçede Fransızcadaki gibi telaffuz edilmektedir. Bu durum, kanunlaştırma hareketlerinde Fransa'nın etkisinin ne denli büyük olduğunu göstermektedir. Kodifikasyon, hukuk ile ilgili kitapları toplayıp düzenlemenin yanı sıra kanun hükmüne koyma anlamına da geldiği için taknîn ve tedvîn anlamlarını da taşımaktadır.<sup>3</sup>

### b. Tedvîn

Kanunnâme geleneğinin devamı olarak hazırlanan kanunlarda eski kanunlar ile fıkıh kitaplarındaki hükümlerin Avrupâdaki kanunların usulüne uygun olarak bir araya getirilmesi şeklindeki kanunlaştırmaya tedvîn denilir.<sup>4</sup>

### c. Taknîn

Hukukun belli bir alanına ait normları sistemli ve yazılı bir tarzda birleştirmeyi ifade eder ki bu da ya önceden konulmuş yazılı kanunları bir bütün haline getirip kanunlaştırarak ya da hukukun belli bir alanına dair hükümleri kapsayan doğrudan bir kanun yapmak suretiyle mümkündür. Genel anlamda kanunlaştırma, kanun yapmak demek olup taknîne karşılık gelirken, özel anlamda, dağınık halde bulunan yazılı ya da yazısız tüm hukuk kurallarının devlet gibi resmi bir otorite tarafından sistematik olarak bir araya getirilmesini, yani tedvîni/codifikasyonu ifade eder.<sup>5</sup>

### d. Resepsiyon

Resepsiyon belli bir ülkenin şartlarına uygun olarak gelişmiş bir hukuki kurum, kavram, olgu veya tüm bunların bir başka ülkeye aktarılmasını ifade eder. Resepsiyonda bir yabancılik unsuru söz konusudur. Özetle resepsiyon bir ülkenin, yabancı bir ülkeye ait olan hukuk sistemini kısmen veya tamamen kabul edip benimsemesini ifade eder. Türk hukuk dilinde her ne kadar "iktibas" kavramı ile de karşılanmakta ise de iktibasın, resepsiyon kavramını tam olarak karşılamadığı ifade edilmiştir.<sup>6</sup>

3 Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", s. 150-151; Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvîni*, s. 52; Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 27.

4 Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 240; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 556.

5 Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 28-30; Kılıç, *Kanunlaştırma Olgusu*, s. 36.

6 Bkz. Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 466; Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 30; Kılıç, *Kanunlaştırma Olgusu*, s. 10; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 242.

## I. BATI'DA VE OSMANLI'DA KODİFİKASYON FAALİYETLERİ

### 1. Batı'da Kanunlaştırmaya Gidilmesinin Nedenleri

Batı, 19. yüzyıla kadar kayda değer bir kanunlaştırma faaliyetinde bulunmamış daha sonra bir kanun yapma zarureti hâsıl olmuştur. 18. asrın sonlarından itibaren Avrupâda kanunlaştırma faaliyetleri başlamış, bu hareket Osmanlı Devleti'ni de etkilemiştir. 18. yüzyıldan önceki kanunlaştırma hareketleri siyasi ve hukuki birliği temin etme gayesine matuf iken bu asırdan sonrakilerde hukuk ilminin gelişmesi, rasyonalizmin güçlenmesi ve hukukun millileştirilmesi gibi etkenlerin rol oynadığı söylenebilir.<sup>7</sup>

Aklın her şeye üstün olduğunu ispatlamaya çalışan rasyonalist felsefe ile tabii hukuk düşüncesi, yani insanın yaratılışına uygun ideal, adil ve ebedi hukuk fikri Avrupâda tekâmül eden kanunlaştırma hareketinin en önemli fikri etkeni olmuştur. Merkezlerdeki hükümdarlar otoritelerini arttırınca, memleketlerini tek elden yönetebilmek için, dağınık halde bulunan hukuku bir araya getirmeyi gerekli görmüştür. Buna, gelişen hukuk nazariyatı, yeni iktisadi ve sosyal hayatın bazı nizam ve kaideleri zorunlu kılması ve milliyetçilik hareketleri de eklenince Avrupâda, 18. asrın sonlarında, kanunlaştırma hareketleri başlamıştır. Fransâda yapılan birçok kanun, İspanya, İtalya, Romanya ve Belçika, gibi Katolik; Güney Amerika gibi Latin ülkelerde aynen veya tadil edilmek suretiyle kabul edilmiştir.<sup>8</sup> Fransız hukukunun Avrupa ve dünya hukukunu etkileyip prestij elde etmesi Fransız İhtilali'nden sonra olmuştur. Bu ihtilalin bir sonucu olarak sınıflar eşit hale getirilmek istendiği için Fransâda sadece Anayasa hukuku alanında yapılan yenilikler yeterli gelmemiş, özel hukuk alanındaki eşitliğin sağlanması da kaçınılmaz olmuştur. Bu yüzden Napoleon'un emriyle kurulan komisyon 1804'te Fransız Code Civil'ini/Medeni Kanunu'nu meydana getirmiştir. Bu yüzden 19. asır Fransa için parlak bir dönemdir. Zira Avrupâdaki medeni kanunlar arasında sınırlarını aşırp diğer ülkeleri en fazla etkileyen Code Civil olmuştur. Bu kanunun bazı ülkeler tarafından iktibas edilmesinin sebebi olarak Napolyon'un birçok ülkeyi işgal ve ilhak etmesinin yanı sıra beğenilmiş olması da gösterilmiştir. Bu tür sebepler Fransızları kanunlarını diğer ülkelere ihraç etme hususunda cesaretlendirmiştir.<sup>9</sup>

7 Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 33; Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, s. 227-228; Aydın, "Mecelle'nin Hazırlanışı", s. 34; Kılıç, *Kanunlaştırma Olgusu*, s. 43-49.

8 Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 281.

9 Üçok, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, s. 170-171; Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 291-292; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 423; Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 53.



## 2. Osmanlı'da Kodifikasyon Faaliyetleri

Osmanlı döneminde örfi hukukun yanında şer'î hukuk da tatbik edilmiş; aile, ceza ve ticaret gibi alanlarla ilgili esaslar, herhangi bir resmi niteliği olmayan muhtasar/temel fıkıh kitaplarında yer almıştır. Doktrindeki içtihatlar içerisinde uygulamada esas alınacak olanları tercih ve tespit yönündeki çalışmalar o günkü şartlarda bir anlamda kanunlaştırma faaliyetleri mahiyetinde olup asırlarca uygulanmıştır. İslâm hukukuna göre Kur'ân ve Sünnetin sarâheten açıklamadığı meselelerde müçtehitler İslâm hukukunun sair kaynaklarını işleterek içtihat veya fetva adı altında birtakım hükümler ortaya koymuştur. Şer'î hukuktaki bu faaliyetlerin yanı sıra örfi hukuk alanında da devlet eliyle kanun ve kanunnâmeler hazırlanmıştır. Ne var ki kanun ve kanunnâmeler ancak devlet başkanı tarafından icra edildiğinde geçerlilik kazanmaktaydı.<sup>10</sup>

Mecelle'den önce görülen kanunlaştırma teşebbüslerinden hiçbirisinde İslâm Hukukunun belirli bir bölümünü bir bütün olarak düzenleyen ve mahkemelerde münhasıran uygulanan bir kanun metni ortaya konulamamıştır. Şöyle ki ictihadların artması üzerine mahkemelerde münhasıran uygulanan bir kanun yapma ve böylece hükümlerde birliği sağlama ihtiyacı ilk defa Abbasi döneminde duyulmuş ve İslâm hukukunun tedvîni hususunda ilk teklifi Abbasilerin son döneminde devlet kâtibi olarak görev alan Abdullah b. Mukaffa (ö. 145/762) yapmıştır. İbnu'l-Mukaffa, devrin halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'a içtihatların artması ve birbirine zıt hükümlerin ortaya çıkması sebebiyle meydana gelen zararı dile getirip memleketin her yerinde uygulanmak üzere umumi bir kanunun tedvîn edilmesini önermiştir. Bu teklifin tesiri ile olacak ki Halife Mansûr, hac ziyareti esnasında Mâlik b. Enes'ten fıkhi bir tedvînde bulunmasını ve bunu bütün memlekette uygulamak istediğini ifade etmiş, o da *Muvatta'* adlı eserini kaleme almıştır. Fakat muhtemelen hata yapmış olmaktan çekindiği için halifeden tatbik edilmemesini istemiştir.<sup>11</sup> İmam Mâlik aynı eseri kanun olarak uygulama isteğini öğrendiğinde Harun Reşid'e de karşı çıkmıştır. Neticede bu ilk kanunlaştırma hareketi akâmete uğramış, İslâm Hukukunun serbest gelişmesi sürdürülmüştür.<sup>12</sup> Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc* adlı eserini İslâm Kamu Maliyesinin ilk şekli kodifikasyonu olarak kabul etmek mümkünse de günümüz tekniği açısından bir kanunlaştırma olarak görülmemiştir. Dolayısıyla şer'î hükümleri tümüyle derleyen, günümüze

10 Akgündüz, "Ahmed Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri", s. 335-336; Yiğitoğlu, "Öz Hukukumuzu Oluşturmak", s. 72.

11 Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 116; Kılıç, *Kanunlaştırma Olgusu*, s. 131, 135, 137.

12 Ebû Zehra, *İslâm'da Fıkıh Mezhepleri*, s. 75; Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 25; Aydın, "Mecelle'nin Hazırlanışı", s. 31-34, 46.

kadar ulaşan fıkıh kitapları olmuştur. Bu eserler 16. asra kadar birer kanun gibi tatbik edilmiştir. Örneğin Fatih (ö. 886/1481) devrinden Kanuni'ye (ö. 974/1566) kadar Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-Hükkâm* adlı eseri yarı resmi hukuk kodu mahiyetinde iken, Kanuni'den Mecelle'ye kadar Halebi'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-Ebhur* adlı eseri kadıların en çok müracaat ettiği eser olmuş, dolayısıyla Tanzimat'tan (1839) önce şer'î hukukta kanunlaştırmaya ihtiyaç duyulmamıştır.<sup>13</sup>

Osmanlı dönemi kanunlaştırma faaliyetleri Fatih devrine, hatta daha önce-sine gitmekle birlikte modern anlamda kanunlaştırma faaliyetleri Tanzimat'la başlamıştır. Tanzimat, Sultan Abdülmecid'in yayımladığı mülki ıslahat programı ve bunun uygulandığı dönem olup amaç mülki idareyi ıslah ve yeniden organize etmektir. Tanzimat kavramının tercih edilmesi, zihinlere eski sistemin iyi olduğunu ve bu eski sistemden uzaklaştıkça işlerin bozulduğunu, tekrar eski düzeni ihya etmek gerektiğini ve sıkıntıların böylece aşılabileceğini getirmektedir.<sup>14</sup>

Osmanlı hukuku 19. asrın ortalarına kadar adli müesseseler ve uygulanan hukuk normları açısından köklü bir değişiklik geçirmemiş, İslâm hukuku kuruluş ve işleyiş şekli hemen hiç değişmemiş mahkemeler tarafından uygulanmıştır. 16. asırdan sonra sadece Hanefî mezhebinin içtihatlarıyla sınırlı tutularak belli bir katılık da kazanmıştır. Hukuk birliğini zedelememek ve ayrıca Hanefî fıkhına göre yetişen ulemanın tepkisini çekmemek için böyle bir yol izlenmiş olabilir.<sup>15</sup> Bununla birlikte İslâm hukuku, devlet başkanına birçok alanda geniş yasama yetkisi tanıdığı için neredeyse her Osmanlı padişahı döneminde kanunnâme hazırlanmıştır.<sup>16</sup> Fıkıh kitaplarındaki hükümlerle karışmaması için ülü'l-emrin fermanları ile oluşan hükümlere örfî hukuk, fıkıh kitaplarındakilere de şer'î hukuk denilmiştir.<sup>17</sup>

İlk kanunnâmeyi Fatih Sultan Mehmet çıkarmış, daha sonra II. Beyazıt ile Yavuz Sultan Selim müstakil kanunnâmeler hazırlamış ve bu şekilde 17. asrın sonuna kadar 763 kanunnâme hazırlanmıştır. Buna rağmen Tanzimat öncesi dönem, İslâm hukuk doktrini açısından en verimsiz dönem sayılmıştır. Osmanlı'da Tanzimat'a kadar görülen kanunlaştırma hareketlerinin mimarı Ebüssüûd; sonrasında ise Cevdet Paşadır. Divân-ı Hümayun ve Meclis-i Meşveret fonksiyon icra

13 Kılıç, *Kanunlaştırma Olgusu*, s. 140, 126-154; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 586; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 27.

14 Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 23; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 237; Akyıldız, "Tanzimat", *DİA*, XL, s. 1; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 540.

15 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 419; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 570.

16 Kanunnâme, devlet başkanının İslâm hukukunun kendisine tanıdığı sınırlı yasama yetkisine istinaden örfî hukukun sınırları dâhilinde idari, mali, cezai vb. hukuk alanlarında şeyhülislâmların fetvalarına dayanarak hazırladığı kanunlardır. Bkz. Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, s. 227; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, 238.

17 Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 21-22.

edemediği için Sultan Abdülmecit tarafından kanunlaştırma hareketlerini yapacak en üst yetkili kurum olarak “Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye” adında bir meclis kurulmuştur. Bu meclis de rolünü kaybedince kanun yapma görevi yeni kurulan “Meclis-i Âli-yi Tanzimât” adlı meclise verilmiştir. İşte Cevdet Paşa'nın rolü burada kendini göstermektedir. Zira üyesi olarak ifa ettiği en mühim kanunlaştırma vazifesi, 1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümayunu hazırlayan komisyonun başkanlığıdır. Kaynaklar bu kanunnâmenin, 1810 tarihli Fransız Ceza Kanununun olduğu gibi tercüme edilmesiyle elde edildiğini zikretse de<sup>18</sup> Ahmet Akgündüz bu kanunun Fransız kanunlarından ciddi manada istifade edilerek hazırlandığına katılmakla birlikte tamamen bu kanunun tercümesi olmadığını kanaatindedir.<sup>19</sup>

### 2.1. Tanzimat'tan Sonra Medeni Kanun Yapmaya Duyulan İhtiyaç

Osmanlı'da Batı'ya yönelik gayrı resmi olarak Lâle Devri<sup>20</sup> (1718-1730) ile resmi olarak da Tanzimat ile birlikte başlamıştır. Batılılaşma süreci 1839'da hariciye nazırı Mustafa Reşid Paşa (ö. 1858) tarafından okunarak yürürlüğe giren Güllhane Hatt-ı Hümayunu veya Tanzimat Fermanı ile başlamıştır. Bu fermanın esasını II. Mahmut tasarlamış olsa bile ölümünden sonra oğlu Abdülmecit tarafından Reşid Paşa'ya esas metin hazırlanmıştır. Tanzimat fermanında problemler ve çözümler ele alınmış, yeni kanunlar yapmanın gerekliliği vurgulanmıştır. Bu kanunlar yapılırken de can, ırz, namus ve mal güvenliği, kanun önünde Müslüman olanlarla olmayanların eşit olduğu, vergi toplama yöntemlerinin düzeltilmesi ve askerliğin belli bir süre ile sınırlandırılması kanunlarla düzeltilecek en önemli ilkeler olarak görülmüştür.<sup>21</sup> Bu ferman ile birlikte Fransız İhtilali'nin ürünü olan kanun önünde eşitlik ilkesi Osmanlı'ya girmiştir. Bu ferman Osmanlı anayasal gelişiminin başlangıcı, hukuk devleti yolunda ilk manifesto ve laik uygulama konusunda ilk adım niteliğinde olan temel haklar fermanı olarak görülmüştür. Bu ferman ile padişah ilk defa kendi isteği ile özellikle siyaseten katil yetkisinden feragat etmektedir. Böylece kendisine kadar bütün padişahlara tanınan mutlak bir hak olan örfi cezaları verme yetkisinden vazgeçmekte, cezaların şeriat ve kanuna uygun olarak mahkemelerce tayin edileceğini kabul etmektedir.<sup>22</sup>

18 Bkz. Halaçoğlu-Aydın, “Cevdet Paşa”, *DİA*, VII, s. 444; *Mecelle'nin Tedvini*, s. 281; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 21-22; Akgündüz, “Ahmed Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri”, s. 335, 337.

19 Bkz., Akgündüz, “Ahmed Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri”, s. 338.

20 Bkz. Özcan, “Lâle Devri”, *DİA*, XXVII, s. 81-83.

21 Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 461; Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 311-312; Üçok, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, s. 182-183; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 41.

22 Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 313; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 462; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 557.

Reşid Paşa, yapılması planlanan yeni düzenlemelerin şer'î hukuka aykırı olup tepki çekmemesi için şeyhülislâmlıktan kendisine bu hususta yardımcı olacak görevilir ve kültürlü bir ilim adamı talep ettiğinde kendisine Cevdet Paşa gönderilmiştir. Cevdet Paşa 1822'de Osmanlı'nın Tuna eyaleti kasabalarından, günümüzde Bulgaristan sınırlarındaki Lofça kasabasında doğmuştur. Cevdet, sonradan aldığı bir mahlas olup asıl adı Ahmed'tir. Tanzimat devrinin önde gelen şahsiyetlerinden olan bu zat bir Tanzimat paşası olup ömrüne dört padişah saltanatını, Vak'a-ı Hayriye'yi, Gülhane ve Islahat Fermanları ile I. Meşrutiyeti sığdırmıştır.<sup>23</sup>

Tanzimat Fermanı'nı aslında bir durum tespiti ve öz eleştiri olarak görmek gerekir. Zira bu fermanla son yüz elli yıldan beri Kur'an hükümlerine ve şeriata saygı duyulmadığı için devletin gerilediği ve halkın fakirleştiği dolayısıyla devletin iyi bir şekilde yönetilebilmesi için yeni kanunların konulması gerektiği ifade edilmiştir. Kanunların şeriata uygun olması gerektiği, fermanın gelenekçi yönünü oluştururken, hükümdarın bu fermanla taahhüt ettiği hususlara bağlı kalacağını yemin ile teyit etmesi de Avrupa'daki meşrutiyetçi fikirlerin tesirini göstermektedir.<sup>24</sup> Diğer hükümlerine bakıldığında Batı'daki felsefi akımlardan önemli oranda etkilendiği gözlenen fermanla gerilemenin sebebi olarak şeriattan ayrılışın gösterilmesinin, ilmiye sınıfının tepkisini çekmemek için konulmuş kalkan cümleler olduğu ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

Bu dönemdeki kanunlaştırmaların dış sebebinin Avrupa ülkeleri ve bilhassa Fransa'nın Osmanlı'ya uyguladığı baskı; iç sebebinin de Batı karşısında geriledikçe Osmanlı'nın onların kanunlarını kabul ederek eski gücüne kavuşabileceği düşüncesi olduğu söylenebilir. Ayrıca Osmanlı Devletinde, Batılılaşma fikrini benimseyen aydınların faaliyetleri, Hristiyan tebaanın Batı'ya karşı ilgisi, devletin sosyal ve ekonomik yapısındaki değişiklikler ve buna paralel yeni mahkemelere, yeni kanunlara duyulan hukuki düzenleme yapma ihtiyacı, anayasa faaliyetlerinin düzenlenmesini kaçınılmaz kılmıştır. Tanzimat'ı hazırlayanlar, her alanda olduğu gibi hukuk alanında da Batı'yı örnek almayı tercih etmiş, bundan ötürü ekseriyetle Batılı devletlerin kanunlarını tercüme ederek Osmanlı'ya mâl etmeye çalışmışlardır. Bunun ilk örneği, 1840 tarihli Ceza Kanunu'dur. İslâm hukukunda

23 Şimşirgil-Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, s. 8; Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 16; Yazan, "Bir Osmanlı Sosyoloğu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", s. 9-11; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 65.

24 Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 26, 28; Akyıldız, "Tanzimat", *DİA*, XL, 2; Bingöl, *Osmanlı'da Yargı Reformu*, s. 29.

25 Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 53.

naslarla tayin edilmeyen tazir kabilinden suçların padişahın örfi yetkisine dayanılarak cezalandırılmasına alışıldığı için Tanzimat fermanından sonra ilkin ceza hukuku yapılmıştır.<sup>26</sup>

Tanzimat Fermanı, devletin hukuk sisteminin yeniden düzenleneceğini vadedtiği için yasama görevini üstlenecek birçok kurul oluşturulmuştur. Batı'daki kanunlaştırma hareketleri Osmanlı'yı etkilemiş olsa bile Avrupadaki kanunlaştırma sebepleri ile Osmanlı'daki birbirinden daima farklı olmuş, Batı'da olduğu gibi iç dinamiklerin zorlamasıyla veya toplumsal bir dönüşümü zorlayacak sınıfların baskısı neticesinde kanunlaştırmaya gidilmemiştir. Hukuk ilminin gelişmesi veya yeni felsefi ve hukuki cereyanlar söz konusu olmasa bile sosyal, iktisadi ve hukuki hayattaki gelişmeler yönüyle Batı'daki kanunlaştırma faaliyetleri ile paralellik gözlenir.<sup>27</sup> Tanzimat dönemindeki hukuki düzenlemeleri gerektiren sebepler ile Mecelle'nin hazırlanmasını sağlayan sebeplerin büyük oranda benzediğini ifade etmek gerekir. Mezkûr sebepleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

#### a. Batı'lı Devletlerin Baskısı

En önemli unsurun bu olduğu ifade edilmiştir. Zira Osmanlı gerek bir pazar, gerekse de bir müttefik olarak birçok ülke açısından önemliydi. Batı'lı devletler, Osmanlı'nın dış politikasında olduğu gibi iç politikasında da etkili olmayı arzulamakta ve bu hedef doğrultusunda her aracı kullanmaktaydı. Bu dış siyaset Osmanlı'yı olumsuz anlamda etkilemekteydi. Söz konusu araçların en önemlilerini Osmanlı'daki gayri müslim tebaa ile Batı'lı ülkelerle yakın temasta bulunan yöneticiler oluşturmaktaydı. 19. asra kadar gayri müslimlerin devletle ciddi problemleri olmamıştır. Bu asrın sonlarına doğru devletin zayıflaması ve Fransız İhtilali'nin yaydığı ulusçuluk fikirlerini tahrik eden mühim olayların meydana gelmesinden dolayı gayri müslimler bağımsızlık talebiyle ayaklanmışlardır.<sup>28</sup> Bu ayrılıkçı teşebbüslerin Batı'lı ülkeler tarafından desteklenmesi, Osmanlı yönetimi üzerinde hem bir baskı unsuru hem de bir zayıflatma aracı olmuştur. Bu doğrultuda Osmanlı ile yapılan ticari faaliyetlerin gayri müslim tebaa tarafından yürütülmesi tercih edilmiş, bunların korunup desteklenmesi, rahat bir şekilde faaliyet göstermesi ve yönetim üzerinde etkili olmaları arzulanmıştır. Bazı Fransız sefirle-

26 Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 239; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 28; Üçok, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, s. 185; Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 321.

27 Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 587, 590; Kılıç, *Kanunlaştırma Olgusu*, s. 105-122; Bingöl, *Osmanlı'da Yargı Reformu*, s. 31.

28 Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 278-279.

ri de Tanzimat'ın, Avrupa tarafından sıkıştırılan ve son derece vahim bir mevkide bulunan hükümet tarafından kabul edildiğini zikrederek bunun Avrupa'yı memnun etme gayesine matuf olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Osmanlı'nın, Avrupa'nın teveccühünü kazanmak için tebaasına iade-i hukuk edip Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında eşitliği kabul edip tedrici olarak uygulamak mecburiyetinde kaldığı da dile getirilmiştir.<sup>29</sup>

Avrupa'nın baskısını ve dolayısıyla bir Avrupa kanununu tercih etmeyi kolaylaştıran etkenlerden biri de Osmanlı içerisinde Batı'ya hayranlık duyan devlet ricalinin bulunmasıdır. Örneğin birer Avrupa devletine angaje olan Mustafa Reşid, Sadrazam Ali, Mahmud Nedim ve Fuad paşalar bunlardandır. Bu yüzden İstanbul'daki İngiliz, Fransız ve Rus elçileri Bâbıâli'ye her istediklerini yaptırarak güç ve cesareti kendilerinde bulmuştur. Aslında o dönemde Avrupa devletlerinde ne adliye ne de azınlıkların statüsü Osmanlı devletinden daha iyiydi. Dolayısıyla Avrupa sistemi iyi olduğu için değil, güçlü olduğu için alınmıştır. Rusya şarklı bir ülke olması ve öteden beri süregelen hasmane münasebetlerinden dolayı örnek alınmamıştır. Fransa gibi kültür ihracı politikası olmadığı ve Osmanlı'yı iyi tanımadığı için İngiltere'den de alınmamıştır. Hâlbuki İngiltere'nin hukuki ve adli yapısı Osmanlı'ya daha çok benzemektedir. Önceden beri süregelen dostane münasebetlerin yanı sıra Osmanlı reformcularının Fransa'da tahsil görüp bu ülkenin kültürünü benimsemeleri ve ihtilal sonrası Fransa'nın kültür ihracı politikası izlemesi gibi sebeplerden dolayı Fransa örnek alınmıştır. Bunda Batı'nın sadece tesiri değil, baskısı da olmuştur.<sup>30</sup>

Kırım Savaşı sürerken müttefikler Avusturya, Fransa ve İngiltere, Viyana'da yaptıkları görüşmede Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki eşitliği sağlamak için Osmanlı tebaası olan Hristiyanların ayrıcalıklarını ve bunların haklarının büyük devletlerce korunması ilkelerini tespit etmiş, Paris anlaşması bu meyanda imzalanmış, akabinde Islahat Fermanı ilan edilmiştir. Ne var ki bu fermanlar ne azınlıkları ne de Müslümanları memnun etmiştir. Gayri müslimler büyük bir beklenti ve ümide kapılmış; Hristiyanlar, Yahudilerle aynı statüye sokulmaktan, Müslümanlar da verilen tavizlerden şikâyetçi olmuştur. Batı'lı devletlerin asıl gayesi, İslâm hukukundan ve buna bağlı olan şer'î mahkemelerden vazgeçilmesiydi. Paris Konferansı'nda Osmanlı'yı temsil eden Ali Paşa kapitülasyonların kaldırılmasını istediğinde kendisine: “Sadece Müslümanlara göre yapılmış tek taraflı kanunlarınızı

29 Bkz. Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 24.

30 Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 542-544; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 588; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 422; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 11.

*değiştirin biz de kapitülasyonlardan vazgeçelim.*” denilmiş ve ilk defa bu konferansta Osmanlı'nın hukuk alanında reform yapması gerektiği açıkça bildirilmiştir.<sup>31</sup>

Batı'nın Osmanlı'daki gayri müslim azınlıkları özellikle kamusal haklar açısından himaye etme ve kendilerini bu azınlıkların hamisi görme şeklinde bir baskısı da söz konusu olmuştur. Fransızlar, Katolik; İngilizler, Protestan ve Ruslar da Ortodoks Hristiyanların hamisi olarak bu azınlıkların kamusal hakları hususunda sürekli Osmanlı'ya baskı uygulamıştır. Bu devletler Batı'lı tacirlere sahip çıkmak düşüncesiyle mahkemelere tercümanlar aracılığı ile müdahale etmekteydiler. Ali Paşa Paris Konferansında bunu dile getirdiğinde delegeler kendisine, Batı örnek alınarak mahkemelerin yeniden düzenlenmesi şartıyla tercümanları mahkemelere girmekten ve Osmanlı'nın iç işlerine müdahale etmekten alıkoyacaklarını vaat etmişlerdir.<sup>32</sup>

## **b. Ticari Hayattaki Gelişmeler**

Sanayi inkılabı, 18. asırda ilkin İngiltere'de başlayıp daha sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılan ve etkileri bakımından tüm dünyayı sarsan önemli bir olaydır. Coğrafi keşiflerin başlattığı sömürgecilik hareketleri ile Avrupa zenginleşmiş, teknik gelişmelerin üretim alanına uygulanmasıyla da endüstri devrimi doğmuştur. Sanayi İnkılabı ile birlikte üretimde aletin yerini makine aldığı için üretim patlaması yaşanmış, uluslararası ticaret hızlanmış, büyük şirketler kurulmuş, hammadde kaynakları ve pazar alanları bulma yarışı, sanayileşen ülkeler arasında rekabete yol açmıştır. Üretim teknikleri, üretilen malların arzını arttırmış, fiyatların ucuzlamasına ve ticaretin canlanmasına sebep olmuştur. Batı'lı devletler bir yandan sömürgelerini genişletip oraları kendileri için ucuz ham madde deposu olarak kullanırken Osmanlı gibi sömürgeleştiremedikleri büyük pazarları da kendi ürünlerine açma gayreti içerisinde olmuşlardır. Osmanlı'nın Kırım Harbinde muzaffer olmasından sonra Avrupa'dan Türkiye'ye gelen insan sayısında artış gözlenmiş ve böylece pazarlarda alış-veriş canlanmıştır. Zamanla Osmanlı tebaası ile yabancı tüccar arasında ihtilaflar oluşmuş ve hukuki problemler artmıştır. Öyle ki bu dönemdeki ticari davalara, İstanbul'da bulunan tek bir Ticaret mahkemesi de bakamaz hale gelmiştir. Bu tür ihtilafların Osmanlı mahkemelerinde çözülmesi zordu. Ticari ihtilaflarda yeni bazı problemlerin müşahede edilmesi, ticari örf ve

31 Bingöl, *Osmanlı'da Yargı Reformu*, s. 39, 41; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 13; Akyıldız, “Tanzimat”, *DİA*, XL, 3; İkinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 557-578; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 43, 54-55; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 25.

32 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 423; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 11; Bingöl, *Osmanlı'da Yargı Reformu*, s. 43.

âdetin uygulanması Osmanlı hâkimlerini zor durumda bırakmakta, bu da Batı'lı tüccarın şikâyetine sebep olmaktadır. Bu ihtilafların çözümü için bir yandan yeni mahkemeler kurulurken diğer yandan Batı'dan iktibas edilen yeni kanunlar yürürlüğe konuluyordu.<sup>33</sup>

### c. Hukuki İhtiyaç

Devletin bütün unsurlarında olduğu gibi adliyede de zafiyet söz konusu olmuştur. Hukukçular, sıkıntı ve dedikodusu çok olan kadılık görevini değil, geliri az olmakla birlikte daha huzurlu ve daha şerefli görülen fetva veya tedarisat vazifesini tercih etmişlerdir. Neticede mahkemeler hukuki ehliyet ve ahlaki meziyet açısından pek de ileri olmayan kadı vekillerinin elinde kalmış, insanlar da hukuki ihtilaflarını müftilerden fetva sormak suretiyle çözer olmuştur. Sanayi devrimi öncesinde sade bir toplumsal hayat sebebiyle mahkemelere az sayıda dava intikal ettiği için mahkemelerin gelirleri düşmüş, dolayısıyla hediye ile rüşvet ayırımının çok iyi yapılmaması bazı suiistimallere sebebiyet vermiş, neticede yerel güçler adliye mensuplarına nüfuz etme fırsatı yakalamıştır. Mezkûr hususlar ülkede adalet fikrini, emniyet ve asayiş zedeleyince 19. asrın başlarında devlet ricali, adliye teşkilatında da birtakım ıslahatların yapılmasını elzem görmüştür.<sup>34</sup>

Batı ile olan münasebetlerden dolayı ticari ve sosyal hayattaki değişiklikler birtakım yeni düzenlemeleri gerektirmiştir. Mahkemelerin iş yükü artmış, klasik adalet teşkilatı bu yükü kaldıramaz hale gelmiş, hukuk öğretimi yapan kurumlarda ve medreselerde gerileme gözlenmiştir. İyi yetişmiş ve klasik kaynakları rahatlıkla kullanıp hukuki normlara ulaşan hukukçuların yetişmesi pek mümkün olmamıştır. Osmanlı'nın hukuk sistemini oluşturan şer'î ve örfî hukuk kaynaklarına ulaşım değerlendirebilme hususunda yetiştirilen hâkimler yetersiz kalmıştır. Kanunnâme geleneği 17. asırdan itibaren sona ermiş örfî hukuk alanında eskiyen kanunlar ihtiyaca cevap veremez olmuştur.<sup>35</sup>

Şer'iyye mahkemeleri Batı'dan iktibas edilen yeni kanunların şer-i şerîfe uymayanlarını tatbik etmediği için yeni kanunlarla hüküm verecek yeni mahkeme-

33 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 62; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 232; *Türk Hukuk Tarihi*, s. 420; <http://www.sorubak.com/forum/printthread.php?tid=3648>; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 283; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 11-12; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 26; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 463-464; Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 34.

34 İkinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 540-541.

35 Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, s. 25; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 475; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 422.



lerin ihdasına ihtiyaç duyulmuştur. İşte nizâmiye mahkemeleri bu ihtiyacın ürünüdür. Bu mahkemeler şer'î mahkemeler ile cemaat ve ticaret mahkemelerinin yetki alanı dışındaki davalara bakmaktaydı. Şer'î mahkemeler umumi mahkemeler hakkını haiz iken nizâmiye mahkemeleri özel mahkemeler statüsündeydi. Bu yüzden nizâmiye mahkemelerinde görülecek bir davaya şer'iyye mahkemelerinde bakılabılırdı. Nizâmiye, ticaret, karma gibi birçok yeni mahkemenin ve Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye gibi üst yargı mercilerinin kurulması, buralarda medrese mezunu olmayanların ve hatta gayri müslimlerin de hâkimlik yapması, hukuki düzenlemelerin acilen yapılmasını zorunlu kılmıştır.<sup>36</sup>

Mecelle'nin mazbatasında ilk zikredilen sebep de zaten klasik adli yapının önemli ölçüde değişmesi ve bunun neticesinde yeni mahkemelerin kurulmuş olmasıdır. Osmanlı yargı teşkilatında yerleşik olan tek hâkimli ve tek dereceli şer'iyye mahkemelerinin yetkileri daraltılarak çok dereceli ve toplu hâkimli nizâmiye, ticaret ve karma mahkemeler gibi yeni yargı organları kurulmuştur. Ticaret mahkemelerinin üyelerinin çoğu yabancılardan oluşmakta ve çoğu zaman başkan dışındaki üyelerinin İslâm hukukundan haberdar olmadığı nizâmiye mahkemeleri acilen bir medeni kanuna ihtiyaç duymaktadır. Fransız ticaret hukuku iktibas edilmiş olsa bile bu kanun uygulanırken şer'î hükümlere müracaat ihtiyacı duyulduğunda bunların öğrenilmesi için ticaret mahkemesi üyelerinin fıkıh kitaplarına müracaatı neredeyse imkânsızdı. Nizâmiye mahkemelerinde de durum farklı değildi. Sadece başkan biraz İslâm hukukuna vakıftı. Zaten eski kadılar bu göreve atanmaktaydı. Bu mahkemelerin üyelikleri için başlangıçta yeterli hukuk bilgisine ve klasik fıkıh literatürüne vakıf kimseler bulunamamıştı. Üyeler İslâm hukukunu bilmediği için fıkıh kitaplarına müracaat için şer'î hükümleri bilen memurlar tayin ediliyordu. Bu da isteneni vermiyordu. Bu yüzden nizâmiye mahkemelerinin ve özellikle ticaret mahkemelerinin ticari tecrübeden öte bir birikimi ve hukuk bilgisi bulunmayan üyeleri için kolay anlaşılır Türkçe bir medeni kanuna ihtiyaç duymuştur.<sup>37</sup>

Hâkimlerin ilmi yetersizlikleri, üzerinde özellikle durulması gereken bir husustur. Şöyle ki Osmanlı'nın son dönemlerinde medreseler görevlerini yeteri kadar yerine getiremediği gibi İslâm Hukukuna vakıf hukukçular da yetiştirilememiştir. Şerhlerin, fıkıh ve fetva kitaplarının yardımıyla *Mültekâ'*ya bakarak dava-

36 Bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 12; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 465.

37 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 422; *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 35-37; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 587-588; Kıyık, "Modern Dönemdeki Fıkıhî Problemlerin Klasik Kaynaklar Üzerinden Yorumu", s. 51-55.

lara uygun şer'î hükümleri bulup uygulamak köklü bir fıkhi kültürü gerektirmektedir. Medrese gibi müesseselerin bozulmasıyla, istenen vasıflara sahip hâkimler bulmak epey zorlaşmıştır. Nizâmiye mahkemelerinde gerektiği durumlarda fıkıh kitaplarına müracaat edecek azalar bulundurmamak şöyle dursun mevcut şer'iyye mahkemelerine yetecek kadı bulmak da güçleşmiştir. Bu durumda İslâm hukukunun fıkıh kitaplarında tedvîn edilmiş olması yeterli olmamakta, onun özellikle de nizâmiye mahkemesi hâkimlerinin yararlanabileceği bir şekilde sokulması gerekmektedir. Bu ise İslâm hukukunun kanunlaştırılması ile mümkün olabilirdi. “Muallimhâne-i nüvvâb” ve “medresetü'l-kuzât” gibi hukuk okulları yeterli eleman yetiştirememiştir. Buralardan mezun olan hâkimler, medreselerde yetişen kadılardan daha yeterli değillerdi. Mahkeme üyelerinin yetersizliği, hukuki iktidarsızlığı doğurmuştur.<sup>38</sup> Nizâmiye mahkemelerinde bir reis ve iki aza bulunur, genelde reis mahallin kadısı; azalardan biri de zımmî olurdu. Hukukçu olduğu için tüm adli işleri mahkeme reisi/kadı yürütürdü. Zira azalar umumiyetle hukuk bilgisinden yoksun, hatta okuma yazmaları bile olmayan kimselerdi. Tanzimat devrinde adli teşkilattaki gelişmelere paralel olarak yeni kurulan mahkemelerde görev yapacak hâkimlerin yetiştirilmesine neredeyse hiç önem verilmemiştir. Zira Müallimhâne-i nüvvâb 1856'da ilk mezununu vermiş fakat bir kişi mezun olabilmıştır. Hâkim yokluğundan dolayı mahkemeleri kapatmaktansa başkanları hukukçulardan, üyeleri de diğer devlet memurlarından seçilerek nizâmiye mahkemelerinin görev yapması sağlanmıştır.<sup>39</sup>

Bu dönemde kanunlaştırma faaliyetlerini tetikleyen unsurlardan biri de şudur: Zengin bir hukuk literatürüne sahip olduğu için Hanefî fıkında aynı hukuki meselenin çözümünde birçok içtihat ve farklı hüküm söz konusu olabilmekteydi. Dolayısıyla bu, fıkıhın hukukçular tarafından kuşatıcı bir tarzda öğrenilip tatbik edilmesini güçleştirmiştir. İslâm hukukunda içtihat içtihadı nakzetmediği için asırlarca herhangi bir meselede sayısız görüşler ileri sürülmüş ve hâkimlerin bu görüşler içerisinde en uygun olanını bulup çıkarmaları epey zor bir hal almıştır. Zamanın değişmesiyle örf ve âdete dayanan hukuki görüşlerin de değişmesi icap ettiği için hâkimlerin bu engin deryada boğulmalarını önlemek için kanuni bir düzenleme şart olmuştur.<sup>40</sup>

38 Bkz., Aydın, “Mecelle'nin Hazırlanışı”, s. 37-38; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 475, 588.

39 Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 548; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 48.

40 Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, 228-229; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 476.

## 2.2. Tanzimat Dönemi Kanunlaştırmalarının Genel Özelliği

Osmanlı'da kapitülasyonların bir gereği olan konsolosluk mahkemeleri bir yana bırakılacak olursa azınlık mahkemeleri ile birlikte nizâmiye, ticaret ve şer'iyye mahkemeleri ile gayri müslimlerin şahıs, aile ve miras davalarına bakan cemaat mahkemeleri yargı işlerine bakmaktaydı. Tanzimat'tan sonra şer'iyye mahkemeleri değişmemiş; her kaza, sancak ve vilayet merkezinde bir şer'iyye mahkemesi yer almıştır.<sup>41</sup>

Tanzimat'tan sonra birçok mühim kanunun esasını teşkil edip Osmanlı hukukunu en çok etkileyen Fransız kanunları olmuştur. Batı'daki kanunlaştırma hareketlerinin Batı hayranı Osmanlı aydınları üzerinde bıraktığı tesir, Fransadan birtakım kanunların iktibas edilmesine sebep olmuştur. Bu dönemdeki kanunlaştırma faaliyetleri ya Avrupa tekniklerinin kullanılarak mevcut hukukun yeni bir kanun tekniği ile bir araya getirilmesi ya da Avrupa'ya ait kanunların kısmen değiştirilerek veya tercüme edilerek kanun haline getirilmesi şeklinde olmuştur. Bu da Avrupadaki kanunlaştırma veya tedvîn hareketlerinin Osmanlı Devleti'ni ne derece etkilediğinin en bariz misalidir. İslâm hukukunda ticarete ait kuralların azlığı ve işlenmemiş olması böyle bir yola gidilmesini kolaylaştırmıştır. Ticaret kanununda Fransız hukukundan yapılan resepsiyonlar, faiz konusunda olduğu gibi mezkûr kanunun zaman zaman İslâm hukukuyla çatışmasına sebep olmuş, özellikle de faiz sorunu büyük çekişmelere yol açmıştır. Bu kanun ile Osmanlı'nın faizi kabul ettiği söylenebilir.<sup>42</sup>

Yeni kanunları uygulayabilmek için sadece İslâm hukukuna göre eğitilmiş, mahkemede savcı ve avukat gibi yardımcılarından yoksun<sup>43</sup> olarak tek başına çalışan kadılar yetersiz kalmışlardır. Bu dönemde İslâm hukuku da uygulandığı için şer'i mahkemeleri kaldırıp yerine modern mahkemeler kurmak da mümkün olmamıştır. Birbirinden çok farklı iki hukuk sisteminin birlikte yürütülmesi, mahkemelerde çok önemli görev uyuşmazlıklarına ve yetki çekişmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla Tanzimat'la birlikte Fransadan iktibas edilen kanunlar ve bu esasa göre kurulan mahkemeler ile cari olan şer'i mahkemeler arasında uyuşmaz-

41 Bingöl, *Osmanlı'da Yargı Reformu*, s. 34; Üçok, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, s. 191; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 428; Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 335; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 554.

42 Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 291-292; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 429-433; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 15; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 240; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 281-282; Bingöl, *Osmanlı'da Yargı Reformu*, s. 45; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 467, 480; Akyıldız, "Tanzimat", *DİA*, XL, 5.

43 1875'te avukatlık; 1879'da da savcılık kurumu ilk defa Osmanlı hukukuna girmiştir. Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 329, 335.

lık baş göstermiştir. Şer’iyye ile nizâmiye mahkemeleri arasında vazife ve selahiyet açısından ihtilaflar söz konusu olmuştur. Zira nizâmiye mahkemelerinden beraat eden biri şer’î mahkemelerde idama mahkûm edilebildiği gibi aksi de mümkündür. Osmanlı hukukunun yapısından kaynaklanan bu düâlite Tanzimat devrindeki adli reformların karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Yine temyiz mahkemesi hâkimleri, İslâm hukukuna vakıf olmadıkları için kendilerine gelen davalarda doğru hükümler verememiş, ticaret mahkemeleri de ticaretle ilgili olmayan hususlarda hangi kanuna göre hüküm vereceklerini bilememiştir. Ticaret Kanunu Fransız menşeli olduğundan diğer hususlarda Fransız Code Civil’ine göre hüküm vermek isteseler de Code Civil, Osmanlı tarafından kabul görmediği için bu pek mümkün olamamıştır. Fıkıh bilgisine sahip olmadıkları için şer’î hukuka göre de hüküm verememişlerdir. Dolayısıyla hem temyiz hem de ticaret mahkemesi üyelerinin muâmelatla ilgili meselelerde uygulayabileceği bir kanunun hazırlanması gerekli görülmüştür.<sup>44</sup>

Tanzimat sonrası Osmanlı hukuku bir yandan yerli, diğer taraftan Batı’dan alınma birbiriyle uyumsuz birçok yeni düzenlemelere ve kanunlaştırmalara konu olmuştur. Fakat bu, Osmanlı hukukuna çağın ihtiyaçlarına cevap veren ve düzenli bir şekilde işleyen bir yapı kazandırmadığı gibi Osmanlı hukukunun orijinalliğini de bozmuş, tabir yerinde ise ‘kırk yamalı bohça’ haline getirmiştir. Bunda, devlet adamlarının rahat bir ortam bulamamaları ve hazırlıksız olmalarının etkisi vardır.<sup>45</sup> Bu dönem resepsiyonlarında Avrupa hukuk düşüncesi yeterince benimsenemediği için yerli hukuk düzeniyle bütünleşememiş ve “yabancı” olarak kalmış, bu da düalist bir yapıya sebebiyet vermiştir. Buna rağmen bu dönemde kişiliğini bulan Türk modernleşmesinin, tamamıyla kendine has bir yapısı vardır. Tanzimat, devlet gelenekleri üzerine hukuku yeniden tanımladığı için bu değişim, asırlık çınarı kökten söküp atarak değil, o çınara aşî yapmak şeklinde algılanmıştır. Tanzimat döneminde en önemli ve en kalıcı değişiklikler hukuk alanındakiler olmuştur.<sup>46</sup>

44 Bkz. Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 330; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 427; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 547; Berki, “Mecelle”, s. 7-8; Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, 229.

45 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 424, 433-434.

46 Türköne, “Ahmed Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi”, s. 160; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 420; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 467.

## II. YENİ MEDENİ KANUNUN İNŞASI YÖNÜNDE TAAYYÜN EDEN İKİ GÖRÜŞ

Kanun önünde eşitliğin sağlanabilmesi için toplumun her kesimini içine alacak hukuki bir düzenleme ihtiyacı hukuk ve yargı bütünlüğünü sağlamanın yegâne şartı olarak görülmüştür. Zimmîlerin bazı hukuk branşlarında kendi dini kurallarına tabi olmaları, cemaat mahkemelerinin bu husustaki hukuki problemlerin çözümünde yetkili merci kabul edilmesi yetersiz addedilmiş ve yargı birliğinin sağlanması elzem görülmüştür. Kanunlaştırma hareketlerinden medeni hukuk da nasibini almıştır. Ne var ki Batı'daki örneklerinde de görüleceği üzere bir medeni kanun hazırlamak o kadar kolay ve kısa sürede başarılacak bir iş değildir. Osmanlı bu hususta ek bir zorluk daha yaşamaktaydı ki o da devrin hukukçuları ve devlet adamları arasında medeni kanunun Batı'dan mı alınacağı, yoksa yürürlükteki hukukun mu tedvîn edileceği noktasında bir görüş birliğinin sağlanamamasıdır. Kimi devlet adamları hazırlanacak kanunların milli olmasını ısrarla savunurken kimileri Batı kanunlarından iktibas yapmak suretiyle aynen tercüme veya kısmi uyarlamalar şeklinde yeni bir kanun metni hazırlanması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>47</sup>

### 1. Code Civil'in Alınması Gerektiğine Dair Batı'lılar Tarafından İleri Sürülen Görüş

Avrupa'nın Osmanlı üzerinde siyasi müdahale ve baskısını arttırdığı bu dönemde hukuki çalışmalar ve bazı reformlar ihtiyaçtan dolayı değil, Batı'lı devletler istediği için yapılmıştır. Tanzimat'ın bizzat kendisinin de Batı'nın baskısı ve Batı'yı memnun etmek düşüncesiyle ilan edildiği, hatta fermanın Batı'lı devlet adamlarına danışılarak düzenlendiği bilinmektedir. Bunda, Tanzimat döneminde iş başında bulunan ve Batılılaşmanın heyecanlı birer taraftarı olan Reşid Paşa, Ali Paşa ve Fuad Paşa gibi devlet adamlarının daima Batı'yı örnek almalarının payı büyüktür. Tanzimat devrinde Avrupa'nın üstünlüğü karşısında kendini ezik hissedilen ve devletin zayıflığından dolayı Batı devletleri tarafından sürekli baskı altında olan devletin ileri gelenleri, kendilerine önerilen her tür yeniliği ve hatta medeni kanunu ülkeye getirmeye çalışmıştır.<sup>48</sup>

47 Cin-Akıylmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 464-465; Gözübenli, "Kanunlaştırma Faaliyetleri", s. 386-387; Aydın, "Mecelle'nin Hazırlanışı", s. 39-44.

48 Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 62-63; Özcan, "Sultan II. Abdülhamid'in 'Pan-İslâm' Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", s. 123; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 65; Kırılyk, "Modern Dönemdeki Fikhi Problemlerin Klasik Kaynaklar Üzerinden Yorumu", s. 54.

Tanzimat ve sonrasındaki dönemin siyasi şartları, devletin içte ve dışta çözmek zorunda olduğu problemler, yenileşme ve Batılılaşma çabaları Osmanlı Devleti'ni Batı'nın etki ve müdahalesine daha açık hale getirmiştir. Bu durum, hem bir medeni kanun hazırlama hem de bu kanunun alacağı şekil konusunda Osmanlı devlet adamlarını etkilemiştir. Özellikle Fransa'nın, Code Civil'in Osmanlı tarafından kabul edilmesi noktasında uyguladığı baskı dönemin şartlarının sonucudur. Bu baskı bir taraftan, ticaret kanunu ile birlikte özel hukukun da büyük ölçüde Fransız hukukuna göre şekillenmesi arzusundan, diğer taraftan kendi kanunlarını Osmanlı'ya empoze ettirip hukuki, siyasi ve kültürel bir prestij elde etme çabalarından kaynaklanıyordu. Buradaki amaç ticaret ve borçlar hukukunun Fransız hukukuna göre şekillenmesini sağlayarak özellikle Fransız'lara Osmanlı Devleti ile olan ticari ilişkilerinde alışık oldukları bir hukuki alt yapı ve emniyetli pazar şartlarını oluşturmak ve düşük gümrük vergisi ödemektir.<sup>49</sup> Bunun için de Batı'nın başvurduğu en önemli enstrüman Osmanlı üzerinde baskı icra etmek olmuştur.

Fransa, amacı doğrultusunda çeşitli vesilelerle Osmanlı Devleti'ni gözetim altında bulundurmaya çalışıyordu. Bu vesileyle yaptığı yardımlar haricinde ıslahat hareketleri üzerindeki tesir ve nüfuzundan hem de Osmanlı padişahlarıyla olan asırlık samimi münasebetlerinden cesaret alarak Batılı devletleri de safına çekmiş, onlar da bu duruma sessiz kalmışlardır. Bunda o dönemki devlet ricalinin kusuru büyüktür. Örneğin Reşid Paşa<sup>50</sup> bir Fransız diplomata kendilerinin her zaman Fransa'ya danıştığını, ihtiyaç duyulan ıslahatı Fransa'nın gösterdiğini ve Osmanlı ıslahatlarının tamamlanıp başarıya ulaşmasını kendilerine borçlu olduğunu ifade etmiştir. Zaman ve zemini müsait bulan Fransa da Bâbiâli'ye bir nota vererek hükümet ağırdan aldığı için ıslahat Fermanı'nın en az 19 maddesinin uygulanmadığını iddia etmiştir. Hristiyanların muhtelif memuriyetlere alınmasını, mahkemelerde onların da şahadetlerinin kabulünü, Müslüman ve Hristiyanlara açık okul ve mahkemelerin kurulmasını, ticari kanun ve ticaret mahkemelerinin ıslahını ve ayrıca Fransız Medeni Kanunu'nun alınmasını telkin etmiştir. Öte yandan, İstanbul Fransız elçisi Mösyö De Bourree'nin yakın dostu Sadrazam Ali Paşa<sup>51</sup> (ö. 1871) da bu tür müesseselerin Fransa'dan alınması gayreti içindeydi. Nitekim

49 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 423; *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 39-41; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 465; Akyıldız, "Tanzimat", *DİA*, XL, 1.

50 Reşid Paşa, Türkiye'de klasik sağ söylemde, gidip İngiliz sefirinin önünde diz çöküp, onun elini öpüp, gözyaşlarıyla ondan yardım isteyen biri şeklinde tanıtılır. Türköne, "Ahmed Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi", s. 159.

51 Ali Paşa adam yetiştirmek bir yana, kendisine rakip olacağı endişesiyle kabiliyetli kimseleri bertaraf eden bir zat olarak tarif edilmiştir. Halaçoğlu, "Ahmed Cevdet Paşa ve Maruzâtı", s. 248.

İstanbul'daki Fransız Maslahatgüzarı Mösyö Otree, Fransa'ya çektiği bir telgrafta bu tesirin ne mahiyette olduğunu ortaya koyan bir vesika ibraz etmiştir.<sup>52</sup>

Osmanlı zimmîlere kısmen adli ve hukuki serbestiyet tanımıştır. Zimmîler kendi aralarındaki anlaşmazlıkları kadıya götürme hususunda serbest olup Müslümanlar ile olan davalarında şer'î mahkemelere gitmek zorundaydılar. İslâm yargı hukukunun temelinde en önemli ispat vasıtası şahitlik olmakla birlikte gayri müslimin Müslüman aleyhine, müste'menlerin de zimmîler aleyhine şahitliği kabul edilmemektedir. Bu durum şer'î mahkemeleri sakıncalı gören zimmîler için kabul edilir, yabancı devletler için de onaylanabilir bir durum değildir. Dolayısıyla Fransa, Hristiyanların şer'î mahkemelerde mahkeme edilmesine karşı çıkıp kendi kanunlarının Türkçeye tercüme edilerek nizâmiye mahkemelerinde bu kanunların tatbikinde ısrarcı olmuştur. Bu tür baskılar sultanı kamu kurumlarını giderek laikleştirmeye teşvik etmiştir. Bunda Fransa'ya tahsile gidenlerin bu kültüre olan hayranlığı, taklitçilik faaliyetleri ve daha önemlisi Fransız ihtilali'nin getirdiği fikir akımının rolü büyüktür.<sup>53</sup>

Devlet ricalinin Batı'dan bir kanun alınması yönünde direktmelerinin dayanağı şudur: Osmanlı 1856'dan itibaren Avrupa devletleri topluluğuna alınmış ve böylece genel olarak Avrupa hukuk sistemlerinden istifade etme hakkı kabul edilmiştir. Hal böyleyken Osmanlı, Tanzimat ile başlayan Batılılaşma halkasına Avrupada yürürlükte olan kanunlardan birini eklemeliydi. Yeni bir medeni kanun yapma zarureti hâsıl olunca Sadrazam Ali Paşa ve dönemin ticaret nazırı Kabûlî Paşa gibi Batı'ya hayranlık duyan kesim Code Civil'in tercümesinde direktmişlerdir. Fransız Büyükelçi M. De Bourree de bu görüşü tasviben meseleye karışmıştır. Ali Paşa'nın daha çok Osmanlı'yı sıkıştıran yabancı devlet ricalini susturmayı ve böylece şer'î ahkâma zarar vermemeyi hedeflediği ifade edilmiştir.<sup>54</sup> De Bourree'nin olağanüstü çabalarının etkisi altında kalan Ali Paşa Girit'ten Sultan Abdülaziz'e gönderdiği raporda (30 Kasım 1867) ihtiyatlı bir üslupla hiç değilse Mısır'da olduğu gibi karma mahkemelerde ve karma davalar için Fransız Medeni Kanunu'nun alınmasının zaruri olduğunu bildirmiştir. Ali Paşa gönderdiği raporda uzun bir politik değerlendirmeden sonra Batı'nın baskısı ile değil de bizim Hristiyanlara müsaade

52 Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 585; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 284.

53 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 62-63; Bingöl, *Osmanlı'da Yargı Reformu*, s. 33-35; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 283; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 11-12; Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 14, 27.

54 Bkz. Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 61; Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 15; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 283; Keskioglu, "Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri", s. 228; Aydın, "Mecelle'nin Hazırlanışı", s. 45.

etmemizin daha evla olacağını ifade etmiştir.<sup>55</sup> Zaten Ali Paşa bu rapordan önce dâhiliye dairesi baş muavini olan Said Paşa'ya Code Civil'in Arapça tercümesinden Türkçeye aktarılması görevini vermiştir. Ali Paşa'nın bu çabalarında dönemin devlet adamları belirli ölçüde etkili olmuşsa da asıl rolü De Bourree oynamıştır.<sup>56</sup> Gerek kendisi gerekse maslahatgüzar kanalıyla Ali Paşa üzerinde büyük bir baskı icra etmiş ve muhtemelen Code Civil'in alınması gerekçelerini ihtiva eden tafsilatlı bir rapor hazırlatarak, Ali Paşa'yı ikna etmiş o da bilinen hazırlıkları yaptırmıştır. Ne var ki bu gayretler başarılı olmamış, konu vekiller heyetinde geniş şekilde tartışılmıştır.<sup>57</sup> Cevdet Paşa'nın, devlet ricalinin Fransız politikasına alet olduğunu açıkça ifade etmesi de bunu göstermektedir.<sup>58</sup>

Fuad Paşa, Code Civil'in alınması yönünde direten bir diğer paşa olup olaya farklı bir boyut kazandırmıştır. Şöyle ki kendisi Code Civil'in, İslâm'ın yüksek kaidelerine ters düşmeyip aksine İslâm'ın menfaatlerine uygun olacağı yönünde yemin ederek ulemayı, Ali Paşa'nın yaptıklarını desteklemeye davet edince Code Civilin iktibas fikri kuvveden fiile çıkmaya başlamıştır. Hatta Code Civil'in İslâm hukukuna dayandığı bile ileri sürülmüş, bu kanunun Napolyon'un Mısır'a gitmesinin bir eseri olduğu ifade edilmiştir. Örneğin Şûrây-ı Devlet Tanzimat Dairesi Başkanı Said Bey, Napolyon'un Mısır'daki ulemanın fıkha dair eserlerini cem ettirip Avrupalıların yeni basılan kanunlarıyla karşılaştırarak Code Napolyon'u vücuda getirdiğini ifade etmiştir.<sup>59</sup> Cemaleddin Efendi, aralarındaki benzerlikten hareketle o günkü Fransız mahkemelerinin teşkilat yapısının da Mısır'dan alınmış olabileceğini dahi ifade etmiştir. Kendisi Code Napolyon'un Mısır kütüphanelerindeki İslâm kaynaklarından, fıkha dair kaynaklardan tercüme ve iktibas edildiği, müellefatın çoğunun Şâfiî mezhebine dair eserler olduğu ve dolayısıyla Fransız kanununun da Şâfiî mezhebine tevafuk ettiği kanaatindedir.<sup>60</sup>

55 Ebu'l-Ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, s. 63; Bingöl, *Osmanlı'da Yargı Reformu*, s. 43; Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 341; Kılıç, *Kanunlaştırma Olgusu*, s. 199.

56 Bazı kaynaklarda İstanbul'daki Fransız elçi olarak De Bourree değil de Marqui De Mousteir adlı birinden bahsedilmektedir. Bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 17; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 55.

57 Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 590; Aydın, "Mecelle'nin Hazırlanışı", s. 46, 48; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 17; Kıyık, "Modern Dönemdeki Fikihî Problemlerin Klasik Kaynaklar Üzerinden Yorumu", s. 55.

58 Cevdet Paşa, *Maruzât*, s. 200.

59 Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 17; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 63.

60 Bkz. Cemaleddin, "Mukayese-i Kavânin-i Medeniyye Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye-Fransa Kanûn-ı Medenisî", 809-818; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 64; Özdemir, *İmam Mâlik ve Metodolojisi*, s. 206.



## 2. Yeni Kanunun Milli ve Fıkha Müstenid Olması Gerektiği Yönündeki Görüş

Klasik medrese kültürüyle yetişmiş olduğu halde Cevdet Paşa, bu zihniyeti benimsemeyen bir aydın olup her şeyde yeniliği kaçınılmaz gören, medeniyetlerin geçirdiği çeşitli tavrılarda farklı davranmak ve bu yönde müesseseler geliştirmek gerektiğine inanan biridir. Bu yüzden yeniliklere karşı çıkıp eskide diretenleri olumsuz bir ifade ile “efkâr-ı atika ashâbı” ve “mutaassıp” şeklinde nitelemiştir. Ona göre Osmanlı ve İslâm medeniyeti geri kalmıştır. Bunun sebebi, hiçbir alanda zamanın gereğini yerine getirememek, kânûn-ı kadîme<sup>61</sup> muhalif hareket etmek, gerektiği kadar ilme önem vermemek, sınırları fazla genişletip Batı'yı iyi tanımamaktır.<sup>62</sup>

Cevdet Paşa'ya göre Lâle Devri gibi kimi ıslahat hareketlerinde israf ve sefâhete düşerek sırf taklit etmek değil, özde birtakım gelişmelerin gözlenmesi, sathi değil köklü çözümlerle problemlerin halledilmesi ve Batı'nın üstünlük gösterdiği alan olan ilimlere önem verilmesi gerekir. Yine başka medeniyetlerle ilişki kurup bir şey alırken İslâm'ın inanç, ibadet ve ahlak gibi değişmez unsurlarının olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Müslümanlara has olan bazı adetler terk edilip başka milletlerin adetlerinin benimsenmesi yanlıştır. Avrupa'nın kurum ve kanunlarından yararlanılabilir, fakat Osmanlı'nın coğrafyası, tarihi ve kültürü hiçbir Avrupa devletine benzemediği için ilgili kanunları aynen tercüme etmek, devleti yıkmak demektir. Tamamen farklı ihtiyaç ve şartların neticesi olarak gelişen hukuk sistemini, başka bir medeniyetin insanlarına uygulamaya çalışmak o milleti ve medeniyeti mahvetmek demektir. Zira başka bir medeniyet için iyi addedilen bir husus, İslâm medeniyetine mensup olanlar için zararlı olabilir. Dolayısıyla muhatap medeniyet iyi tanınmalıdır.<sup>63</sup> Cevdet Paşa Kânûn-ı Esâsî<sup>64</sup> hazırlanırken Mithat Paşa'yla giriştiği kanun kavgasında olduğu gibi bu ferasetten uzak zihniyetleri kınamıştır. Şöyle ki ona göre Mithat Paşa tamamen Avrupai bir Anayasa hazırlayıp tercüme gayesiyle padişahın izin almak istemiş ve bunda muvaffak olmuştur. Ama Adliye nazırı olan Cevdet Paşa, Meclis-i Vükelâda Mithat Paşa'ya muhalefette bulunmuş ve onun kullandığı perişan ifadelerle bu kanunun kabul edil-

61 Kânûn-ı kadîm kavramı daha çok eski örfi hukuk uygulamalarına işaret eder. Bkz. İnalçık, “Kanun”, *DİA*, XXIV, 326.

62 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 8, 45, IV, s. 23, 26, 48, 253-254; *Tarih*, I, 17, 51, 76-78, 87, 112-113; VI, s. 46-47; *Maruzât*, s. 3, 9; Gözübenli, “Kanunlaştırma Faaliyetleri”, s. 294; Anay, “Ahmed Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı”, s. 71-72, 77.

63 Cevdet Paşa, *Tarih*, I, 67-68; *Tezâkir*, I, 20, 62-68; IV, s. 95, 194-197, 220-221; *Maruzât*, s. 199; Anay, “Ahmed Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı”, s. 73-75; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 65.

64 II. Abdülhamid'in, Kânûn-ı Esâsî'yi ilân etmek şartıyla tahta geçirilmesi Batı'nın baskısını göstermesi açısından önemlidir. Akylıldız, “Tanzimat”, *DİA*, XL, 9; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 560.

mesi, Osmanlı'nın dinden çıkışı şeklinde anlaşılabilir olarak yıkılmasına sebep olacaktır. Cevdet Paşa ayrıca anayasa encümeninde, ilahi kaynaklı olduğundan İslâm'ın en mükemmel devlet şeklini öngördüğünü, beşeri kanunların değişebileceğini, farklı milletlerin kaynağını inançlarından alan müesseselerini iktibas etmenin yanlış olacağını da savunmuştur. Onun bu çıkışı ve gayretiyle birlikte çatışma daha da büyüyüp şeyhülislâmlığa nakledilmiştir.<sup>65</sup>

Cevdet Paşa, Osmanlı kurum ve kuruluşlarının yeniden tanzimine dair farklı fikirlerin arttığı bir ortamda gelenekçi Türk-İslâm Doğu kültürü ile yenilikçi Batı arasında senteze varacak bir siyaset izlemiştir. Osmanlı müesseselerinin İslâmi esaslara dayandığını, farklı din ve medeniyete sahip oldukları için her açıdan Batılılaşmanın yanlış ve imkânsız olduğunu düşünmüştür. Aynı şekilde milli ve İslâmi hislerle hareket ederek, hukuk düzeninin en önemli öğelerinden olan medeni kanunun Hristiyan bir ülkeden alınmasını da yanlış bulmuş, bunun yerine kendi duygu, örf ve inancımıza uygun öz, milli bir kanun yapılmasını istemiştir. Avrupa karşısında asla bir komplekse kapılmamış, geldiği nokta itibarıyla Batı medeniyetinin çıkmazlara girdiğini ifade edip Batı taklitçiliğine ve maddeci felsefeye şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak bütün icraatında Osmanlı-İslâmcılığı sürdürmekle birlikte metotta yenilikçiliği benimsemiş, Batı'nın teknik, yönetim ve pozitif bilim alanındaki üstünlüğünü kabul ederek ilgili müesseselerin Batı tarzında ıslahını savunmuştur. Avrupa kanun ve kurumlarının aynen alınmasına ve tercüme faaliyetlerini savunan devlet ricaline karşı çıkararak<sup>66</sup> Mecelle'nin hazırlanmasında en önemli rolü oynamıştır. O'na göre İslâm herkese hak ettiği hürriyeti verdiği için İslâm dünyasında Batı'daki gibi bir hürriyet mücadelesi vuku bulmamış, buna karşılık adaletin tesisi gayretleri ön plana geçmiştir. Cevdet Paşa, Osmanlı'nın ancak İslâmi esaslara uyarak fitne ve zulmü önleyebileceği, aynı sebeple gayri müslimlere de şer'-i şerif'e uygun muamele etmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>67</sup>

Aslında şer'iyeye mahkemelerini kaldırıp yerine nizâmiye mahkemelerini koymak isteyen devlet ricali, bunu bir defada yapmanın büyük tepki çekeceğini ve hukuki hayatın tam bir kargaşaya döneceğini bildiğinden ilkin nizâmiye mahkemelerini şer'iyeye mahkemelerinin yanında özel davalara bakmak için kurup sonradan nizâmiye mahkemelerinin görev ve yetki alanlarını genişleterek şer'iyeye mahkemelerini bir cemaat mahkemesi haline getirmişlerdir. Bu ince siyaseti sez-

65 Akgündüz, "Ahmed Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri", s. 340; İkinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 560.

66 Cevdet Paşa, *Maruzât*, s. 199-200; Üçok-Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 326; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 281-282; İkinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 560; Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler", s. 442.

67 Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, 445.

miş olacak ki nizâmiye mahkemelerinin kurulmasına şer'î dayanak bularak ulemayı susturan Cevdet Paşa, medeni kanun hususunda daha dikkatli davranıp bu fikre şiddetle karşı çıkarak ulemanın yanında yer almıştır. Fakat nizâmiye mahkemelerinin kurulmasına şiddetle karşı çıkan başta şeyhülislâmlık olmak üzere klasik âlimleri ikna etmesi kolay olmamıştır. Bunların muhalefetini bertaraf etmek için nizâmiye mahkemelerini Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) görüşlerine dayanarak ihdas ettiğini ispatladığında artık duruma vakıf olmuştur. Devvânî'nin otoritesine istinaden fıkhîta nizâmiye mahkemelerinin reddi şöyle dursun, eskiden “mezâlim mahkemeleri” adı altında bunun caiz görüldüğünü savunarak şeyhülislâmlığa karşı çıkmıştır. Böylece tüm nizâmiye mahkemeleri, o dönemin adalet bakanlığı olan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin idaresi altında birleştirilerek ceza ve ticaret kanunları ile şer'î hukukun öz, biçim ve yöntem açısından uzlaştırılmasını deneme imkânı oluşturulmuştur.<sup>68</sup>

Cevdet Paşa “Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye” ve buna bağlı olarak nizâmiye mahkemelerinin kurulmasına hukuki dayanak bulma gibi hususlarda Batı'cı gruplar ile işbirliği yapmış olsa bile bu mahkemelerde uygulanacak medeni kanunun elbette şer'î hukuka dayanmasını savunacak kadar muhafazakârdır. Ne var ki bununla tatmin olmayan muhafazakâr kesimin muhalefeti uzun süre devam etmiş, başta şeyhülislâmlık olmak üzere bu düşüncede olanlar sahip oldukları bürokratik ve dini konumlarında söz konusu olabilecek zemin kaybı korkusuyla muhalefetlerini arttırmış, Cevdet Paşa ve Mecelle'ye karşı olan düşünceleri kine dönmüştür. Öyle ki Mecelle'nin kabul edilip tatbik edilmesinden otuz sene sonra dahi kitaptaki büyük fıkıh kitaplarının üstüne konulmasını hürmetsizlik addedilmiştir.<sup>69</sup>

### 2.1. Cevdet Paşa'nın Görüşünün Baskın Gelmesi ve Bu Yöndeki İcraatlar

Mecelle'nin ısdarında başarılı olunamaması halinde yeni medeni kanunun Code Civil olması kaçınılmazdı. Bu yüzden Cevdet Paşa'nın ısrarı, Fuad Paşa ile Şirvânizâde Rüştü Paşa'nın da onu desteklemesi sonucunda Ali Paşa, Mithat Paşa ve Kabûlî Paşa'nın isteği olan Fransız Medeni Kanunu'nun alınması fikrinden vazgeçilip İslâm Hukukunun ilgili hükümlerinin kanunlaştırılmasına karar verildi.<sup>70</sup> Code Civil'in tercüme edilip uygulanmasının ileri sürülmesi, fikhın muâmelât kısmından hareketle Mecelle'nin hazırlanmasını zorunlu kılan en önemli etkenlerden

68 Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 63, 70; Yıldırım, “Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler”, s. 423.

69 Yıldırım, “Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler”, s. 423; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 65-66.

70 Bkz. Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 15; Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 152; Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, s. 228; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 311.

olmuştur. Aslında Ali ve Fuad Paşalar Cevdet Paşa'nın fikirlerine katılmasalar bile ona güvenip saygı duymaktaydılar. Ali Paşa, bir müddet Cevdet Paşadan ders bile almıştır. Ne var ki birbirine zıt olan iki fikirden birisini tercih için özel bir komisyon kurulmuş, çetin mücadelelerden sonra Cevdet Paşa'nın fikri benimsenmiştir.<sup>71</sup>

Cevdet ve Rüştü paşaların, bu mücadelelerinde yalnız olmadığını burada ifade etmek gerekir. Zira Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi yazarlar kaleme aldıkları makalelerle, şeriat dışında kanunlar yapmaya girişen Tanzimat'ın ileri gelenlerini ağır bir şekilde tenkit etmişlerdir. Namık Kemal Osmanlı hukukunun şeriat olmasını tavsiye etmekle yetinmemiş İslâmi kanunların nasıl yapılması gerektiği hususu üzerinde de durmuştur.<sup>72</sup>

Reşid Paşa siyaseti ile farklı fikirlere sahip kişilerle aynı doğrultuda çalışmayı başarmış olsa da onun farklı meslek ve toplumsal kökenden gelen iki talebesi Ali ve Cevdet paşalar Reşid Paşa'nın yokluğunda bu birlikteliği devam ettirememişlerdir. Osmanlı'nın bir medeni kanununun olması gerektiği hususunda hemfikir olmakla birlikte bu kanunun kaynağını farklı yerlerde aramaları onları karşı karşıya getirmiştir. Nihayetinde bakanlar ve bazı devlet adamlarından oluşan komisyona Ali Paşa ile aynı düşüncede olan Fuad Paşa'nın başkanlık etmesi kararlaştırılmış, her iki taraf da tezlerini mezkûr komisyon huzurunda savunmuş ve neticede Cevdet Paşa'nın temsilciliğini yaptığı gelenekçilerin fikrinin esas alınmasına karar verilmiştir. Cevdet Paşa ve kendisiyle aynı fikirde olanlar Fransız Medeni Kanununun uyarlanarak devrin şartlarına göre hazırlanması düşüncesine karşı çıkıp ulema da bu görüşte olanları tekfir edince, aralarında Cevdet Paşa'nın da bulunduğu bir komisyona bu yönde yeni bir metin hazırlama görevi verilmiştir.<sup>73</sup>

### 2.1.1. Metn-i Metîn İnşa Faaliyetleri (1855)

Mecelle'nin kaynağı hususunda Tanzimat'tan sonra kabul edilen kanunlardan hiçbirinde görülmeyen muhalefet hareketiyle karşılaşılmasının en önemli sebebi, her iki cephenin de temsilcilerinin güçlü olmasıdır. Bu yüzden neticeye varmak oldukça zor olmuştur. Neticeye varmak için kura çekmek ya da hakeme gitmek metotlarından ikincisi tercih edilmiş ve ülkenin menfaatinin fikirlerden hangisinde olduğu hususunda karar vermek üzere bir üst komisyon kurulmuştur.<sup>74</sup>

71 Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 283; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 18-19; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 70.

72 Gayretli, *Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 346; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 67-69.

73 Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 14; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 71.

74 Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 70.

Mecelle'nin hazırlanması yönündeki ilk teşebbüs İslâm Hukukuna dayanan ana bir metin ortaya koymaktı. Milli bir kanun hazırlama fikri neticesinde, Heyet-i Vükelâ kararıyla Meclis-i Tanzimat dairesinde kurulan Cemiyet-i İlmiyye'de bir kanun yapılacaktı. Bu komisyonda İstanbul kadısı Rüştü Molla, Tahir Efendi, Hüsam Efendi ve Ali Ratip Bey yer almaktaydı. Metn-i metin adı altında, İslâm hukukuna dayan bir kanun metni yazılması kararlaştırıldı. Bu metin, Mecelle'nin alt yapısını oluşturmanın ötesine gidememiştir. Zira görevlendirilen heyet epey çalıştığı halde kitâbu'l-büyû' yazıldıktan sonra eser henüz tamamlanmadan komisyon dağılmıştır. Cevdet Paşa, komisyonun başarısız olup dağılmasının sebebi olarak cemiyet üyelerinin iyi seçilememiş olmasını ve dolayısıyla heyet üyelerinin ilmi yetersizliğini göstermiştir.<sup>75</sup> Maddelerin yazılması işlerini Cevdet Paşa'nın yaptığı kurulun başkanı dışında hiçbir hukukçu değildir. Dolayısıyla bu kuruldan bir medeni kanun hazırlamalarını beklemek mümkün değildir. Buna rağmen metn-i metin, Fransız Medeni Kanununun alınmasını engellemiş, Mecelle'nin hazırlanmasında itici bir rol oynamış, Mecelle'nin öncüsü ve müjdeleyicisi olmuştur. Metn-i metin hareketinin akâmete uğraması ve Fransız Medeni Kanununun kabul ettirilme girişimlerinin sonuç vermemesi Mecelle'ye zemin hazırlamıştır.<sup>76</sup>

### 2.1.2. Mecelle Faaliyetleri

Metn-i metin girişimi başarısız olunca Mecelle faaliyetleri hız kazanmıştır. Cevdet Paşa'nın temsil ettiği fikir benimsenmiş ve ardından kendisi Mecelle'yi kaleme alacağı Divân-ı Ahkâm-ı Adliye başkanlığı makamına getirilmiştir. Cevdet Paşa Hanefi fihkindan mülhem bir mecelle tanzimi fikrini kabul ettirmiştir. Zamanının en ileri hukuk bilginleri olan yüksek dereceli fakihlerin katıldığı cemiyet, muntazam bir çalışma ile beşinci kitaba kadar geldiğinde, oluşan muhalefetin etkisinden dolayı cemiyetten uzaklaştırılmıştır.<sup>77</sup> Mecelle'nin hazırlandığı sekiz sene içerisinde bu hizmeti akâmete uğratmak için muhalif fikirdeki devlet adamları ve Fransız büyükelçi De Bourree ellerinden geleni yapmıştır. Bu gayret-

75 Bkz., Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 63; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 232; *Mecelle'nin Hazırlanışı*, s. 45; Keskiöglü, "Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri", s. 228; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 590; Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 14; Akgündüz, "Ahmed Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri", s. 338; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 283; Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, 447.

76 Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 31; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 284; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 590.

77 Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 310; Keskiöglü, "Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri", s. 223, 228; Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 18; Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, 448.

ler sonucunda Cevdet Paşa Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nazırlığından azledilmiş, heyetten çıkarılıp Bursa valiliğine verilmiş, birkaç gün sonra bu vazifesinden de alınmıştır (1870). Mecelle'nin tedvîn sürecinde gerek bu işi sabote etmek kastıyla gerekse de kimsenin beceremediği işleri çözmek vazifesiyle Mecelle heyetindeki çalışmalarından alındığı zamanlarda bile, uzaklardan Mecelle çalışmalarını takip edip arkadaşlarına yol göstermiştir.<sup>78</sup>

De Bourree, Code Civil'in alınıp uygulanmasına önemli ölçüde Cevdet Paşa'nın engel olduğunu bildiğinden ona dair muhalefetini sürdürmüştür. Cevdet Paşa'nın cemiyetten uzaklaştırılmasında ulemanın muhalefetinin de rolü büyüktür. Şöyle ki Cevdet Paşa ideolojik dış baskıların yanı sıra maalesef klasik fıkıh düşüncesine sahip muhafazakâr gruptan da büyük tepki almış ve tahkir edilmiştir. Dolayısıyla yapılacak her icraatta, bu safta yer alan şeyhülislâmlığın muhalefeti de göz önünde bulundurulmuştur. Bu durum o dönemdeki bir grup ulemanın kendini aşamadığını göstermektedir. Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi'nin başlarında bulunduğu bir grubun, Mecelle'nin kendileri tarafından şeyhülislâmlıkta değil, Cevdet Paşa'nın başında bulunduğu bir grup tarafından adliye nezaretinde hazırlanmasından kaynaklanan muhalefeti gerek hükümet gerekse de padişah nezdinde etkili olmuştur.<sup>79</sup> Netice itibarıyla bahane olarak, Hanefî fıkına dayanan Mecelle'de "Havâle" bahsinde bir meselede Cevdet Paşa'nın Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) kuvvetli görüşlerini bırakıp İmam Züfer'in (ö. 158/775) kavli ile amel etmesi gösterilmiş ve bu husus neredeyse Hanefî mezhebinden kopuş olarak lanse edilmiştir. Burada Cevdet Paşa'nın muhafazakâr görüşlerinin, dönemin Batıcı devlet adamlarını rahatsız etmesi de muhtemelen Mecelle Cemiyetinden alınmasında etkili olmuştur.<sup>80</sup>

Cevdet Paşa'nın azlinden sonra cemiyet önceden büyük oranda hazırlanmış olan "Kitâbu'r-Rehin" kısmını yayımladıktan sonra "Kitâbu'l-Vedîa"yı hazırlayarak yürürlüğe koymuştur. Ne var ki bu kitap, kanun tekniği ve içerdiği hükümler açısından yetersiz olduğu anlaşılınca ilim çevreleri tarafından tenkit edilmiştir. Bu yüzden Cevdet Paşa tekrar cemiyetin başkanlığına getirilmiştir (1871). Cevdet Paşa ilkin "Kitâbu'l-Vedîa"yı toplatarak "Kitâbu'l-Emânât"ı kaleme almış ve bu

78 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, s. 95; Cevdet Paşa, *Maruzât*, 201; Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, s. 79-88; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 591; Keskiöğlü, "Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri", s. 223, 232; Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 18; Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, 230.

79 Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 232; Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler", s. 441; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 478.

80 Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, s. 82-84; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 232-233; Bkz., Gözübenli, "Kanunlaştırma Faaliyetleri", s. 293.

kitap 1872'de yürürlüğe girmiştir.<sup>81</sup> Mecelle'nin sekizinci kitabının hazırlanması esnasında Maraş valiliğine tayin edilmiş, fakat bundan on sekiz gün sonra tekrar cemiyetin başkanlığına getirilmiştir.<sup>82</sup>

Mecelle'ye yalnız Hanefî mezhebinin hükümlerinin alınması ve ihtiyaç duyuldukça diğer mezheplerden yararlanma yoluna gidilmemesi, hukukun katlaşıp sosyal ihtiyaçlara cevap verememesi gibi birtakım sakıncaları beraberinde getirmiş olabilir. Fakat İmam Züfer'in görüşünün kabul edilmesinin sebep olduğu infial, Cevdet Paşa'yı diğer mezhep imamlarının görüşlerini tercih etme hususunda tedbirli davranmaya sevk etmiş olmalıdır. Zira bu dönemde kendisinin mezhep değiştirdiği ve kendisine tazir cezası uygulanması gerektiği dahi söylenmiştir. Neticede Fransız tezini yenip kendi başkanlığındaki Mecelle Cemiyeti sayesinde, fık- hın muamelat kısmından bir İslâm medeni kanunu vücuda getirmiştir.<sup>83</sup>

### III. "MECELLE" VE HUSUSİYETLERİ (1868-1876)

Mecelle; kanunlar mecmuası, birtakım mesele, fikir, konu veya kanunları bir araya getiren hikmetli kitap anlamına gelir.<sup>84</sup> Hem şer'î mahkemelerde hem de bugünkü Türk Adli Teşkilatının esasları olan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'de tatbik edilmek üzere hazırlandığı için ona "adliyyeye ilişkin hükümler mecmuası" anlamına gelen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* denilmiş; kısaca "Mecelle" diye anlamıştır.<sup>85</sup>

Cevdet Paşa'nın İslâm ve Osmanlı hukukuna kazandırdığı en önemli eser şüphesiz Mecelle'dir. İslâm Hukukuna dayalı olarak hazırlanan ilk kanun olduğundan şer'î bir eser olup kanun tekniği yönüyle başarılıdır. Batı tesiri, Mecelle'nin sadece varlık sebebinde ve belki de madde madde yazılışında görülür. Şekil itibarıyla Batı kanunlarından etkilenmiş olsa bile içerik açısından bu yararlanma söz konusu değildir.<sup>86</sup> Cevdet Paşa ilk Müslüman Türk Medeni Kanunu olan Mecelle'yi Justinianus'un Roma kanunnâmesi ile kıyaslayarak Mecelle'nin daha üstün olduğunu söylemiş-

81 Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 233.

82 Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, 444.

83 Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 478; Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler", s. 441; Keskiöğlu, "Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri", s. 229-230; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 284.

84 Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 587; Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, s. 13; Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini", s. 93, 567; Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, s. 231; *Türk Hukuk Tarihi*, s. 243; Şimşirgil-Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 49.

85 Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 23; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 567.

86 Yavuz, *Mecelle'nin Tedvini*, s. 282; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 231; *Türk Hukuk Tarihi*, s. 433; Gözübenli, "Kanunlaştırma Faaliyetleri", s. 289.

tir.<sup>87</sup> Mecelle'nin Code Napoleon'un veya Roma hukukunun tesiri altında kaldığını söylemek hiçbir zaman gerçeği yansıtmaz. Hukukun tabii hukuka dayanan ilkeleri bulunduğu aralarında benzer hükümlerinin bulunması normaldir.<sup>88</sup>

Mecelle, İslâm Hukukunun, fikhın, özellikle de Hanefî mezhebinin kodifikasyonunu ifade eder. İlk kanunlaştırma hareketi olmakla birlikte ihtiva ettiği hükümler yeni vaz edilmemiştir. Zira yeni içtihatlarla gidilmeyip Hanefî mezhebindeki görüşler arasında tercihte bulunulmuştur.<sup>89</sup> 1851 madde ve 16 kitaptan oluşan Mecelle; borçlar, eşya ve usul hukuku ile ilgili şer'î hükümleri kanun tarzında derlemiştir. Tam bir medeni kanun özelliği taşımamaktadır. Aile, vakıf ve miras hukuku bölümleri olmadığı gibi bir medeni kanunda yer almaması gereken usul hukuku ile ilgili hükümler de yer almaktadır. Bunun sebebi şudur: a. İslâm hukukunu bilen şer'îye mahkemesi hâkimleri için değil, bu hususta yetersiz olan nizâmiye mahkemeleri hâkimleri için hazırlanmıştır. Aile ve miras ile ilgili hususlar şer'îye mahkemelerinin görev alanına girdiği için Mecelle'de bu hususlara yer verilmemiştir. b. Mecelle'deki borçlar, eşya ve usul hukuku tüm tebaaya uygulanacaktı. Aile ve miras hususunda Müslümanlar ile gayri müslimlere ayrı hükümler tatbik edilmekteydi. c. Mecelle "ibâdât, münakehât ve ukubât" konularını dışarıda bırakarak sadece "muâmelât" kısmındaki hükümleri kanunlaştırmıştır. Aile ve miras ise dar manada muâmelât'ın konusu değildir.<sup>90</sup>

Cevdet Paşa'nın vazifeden alınması ve azalar arasında mühim değişikliklerin olması gibi sebeplerle komisyon çalışmalarının zaman zaman inkıtaa uğratılması bazı hata ve eksikliklere sebep olmuş olabilir. 1876'da Mecelle'yi tamamlayan cemiyet mezkûr eksiklikleri giderici bazı çalışmalar yapmışsa da kendisinden bekleneni verememiş, 1888'de II. Abdülhamid'e verilen asılsız bir ihbar yüzünden heyet dağıtılmıştır.<sup>91</sup> Genelde hukuk tarihi kitaplarında sultana giden asılsız bir jurnalden bahsedilirken nadiren de olsa cemiyetin çalışamaz durumda olduğunu II. Abdülhamid'e bizzat Cevdet Paşa'nın haber verdiği, buna istinaden irâde-i seniyye ile cemiyetin lağvedildiği de ifade edilmiştir.<sup>92</sup>

87 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 64; Berki, "Mecelle", s. 27; Üçok, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, s. 189; Yavuz, *Mecelle'nin Tadvini*, s. 279; Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, s. 231; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 24, 64-65.

88 Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 593; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 108.

89 Anay, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", s. 69; Demir, *Mecelle ve Külli Kaideler*, s. 231.

90 Şimşirgil-Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 55; Keskiöglü, "Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri", s. 230-231; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 245; *Mecelle ve Külli Kaideler*, s. 230-231; Cin-Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 480.

91 Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 111; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 594; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 384-385; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 245.

92 Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 92.



Mecelle'nin genel olarak kanunlaştırmalarda takip edilen soyut/mücerred veya kazüistik/meseleci metottan hangisini esas aldığı hususunda ise farklı görüşler söz konusudur.<sup>93</sup> Bazılarının iddia ettiği gibi<sup>94</sup> kazüistik değildir. Bu hususta, hâkimlere yol göstermek amacıyla sunulan örneklerin kazüistik olabileceği, fakat özellikle de külli kaidelerin de yer aldığı esas metnin genel ve soyut olduğu ve asla kazüistik olamayacağı yönündeki görüş daha isabetli görünmektedir. Mecelle'nin kavram, tarif ve tekrarlardan hareketle kazüistik metodu takip ettiği söylenebilirse de hükümlerin çoğunluğu mücerred metoda uygundur. Belki o devrin tedvîn geleneğine bağlı kalınarak bazı hususlarda ayrıntılara girildiğinden mücerred-kazüistik denilebilecek karma bir metot esas alınmıştır.<sup>95</sup> Kuralların örneklerle açıklanması kanun tekniği açısından uygun görülmemişse de nizâmiye mahkemeleri üyelerinin hukuki birikimleri dikkate alındığında bu usulün dönemin şartlarına uygun olduğu söylenebilir. Her bölümün girişinde o bölümle ilgili tanımlara yer vermesi de eleştirilmiştir. Fakat kanun hükümlerinin belirgin olması ve uygulanmasında yanlışlıklara yer verilmemesi ve dönemin hukukçularını yetiştirmesi hasebiyle doğru bir uygulama olduğu izlenimi vermektedir. Görüldüğü üzere az da olsa Mecelle'nin tenkit edilecek hükümleri yok değildir.<sup>96</sup> Mecelle'ye yöneltilen tenkitler iki yönden objektif yorumlar olarak kabul edilmemiştir. Bunlardan birincisi Osmanlı İmparatorluğuna karşı takınılan redd-i miras tutumu, Cevdet Paşa ile Mecelle'ye gerekli önemin atfedilmesine engel teşkil ederken, ikincisi ideolojik yaklaşımlarla Mecelle'nin başarısız bir hukuk metni olarak gösterilmesine sebep olmuştur. Bu yüzden Osmanlı tebaasını ve dış ülkeleri memnun edememiş yerli yersiz birtakım eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>97</sup>

Mecelle'de faiz ve faize çok yakın konular olan karz ve sarf konularına yer verilmemesinin sebebi Osmanlı'nın kapitülasyonlar ve dış borçlardan dolayı faizli muamelelere mecbur kalmasıdır. Neredeyse tüm hükümleri faiz odaklı olan murâbaha nizamnâmesi'nin de yürürlükte olması bunu teyid etmektedir.<sup>98</sup>

93 Bkz. Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku*, I, 44; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 37; Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler", s. 427.

94 Kazüistik olduğu da söylenmektedir. Bkz. Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 112; İkinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 570.

95 Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler", s. 427-430; Kaşıkçı, *Osmanlı Hukukunda Mecelle*, s. 34, 37; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 593.

96 Mecelle için yapılan olumlu ve olumsuz eleştiriler için bkz. Berki, "Mecelle", s. 28; Şimşirgil-Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 61-69; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 233-234; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 247; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 314-316; Kahraman, "Elmalı M. Hamdi Yazır'ın Mecelle Müdafası", s. 231; Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler", s. 421-422.

97 Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler", s. 417, 439; Yiğitoğlu, "Öz Hukukumuzu Oluşturmak", s. 74.

98 Bkz., Çeker, "Mecelle'de Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz, Sarf ve Karz", s. 343; Gözübenli, "Kanunlaştırma Faaliyetleri", s. 296.

1926'da İsviçre Medeni Kanunu'ndan resepsiyon suretiyle Türk Medeni Kanunu kabul edilinceye kadar 57 yıl yürürlükte kalmış, Mısır ve Arap Yarımadası hariç Suriye, Ürdün, Irak, Hicaz, Lübnan, İsrail, Filistin, Kıbrıs ve Bosna Hersek'te uzun yıllar uygulanmıştır. Bu ülkeler arasında dikkatleri çeken, müstakil idareye kavuştuktan sonra bile İsrail'in Mecelle'yi tamamen yürürlükten kaldırmamasıdır. Zira İsrail, Osmanlı himayesinde iken Mecelle'yi uygulamaya başlayıp 1922'ye kadar böyle devam ettirmiştir. Daha sonra İngilizler İsrail'i işgal etmiş olsa bile İsrail, Mecelle'yi tamamen kaldırmayıp kendi hukuki mevzuatı ile karışık bir şekilde uygulamaya devam etmiştir.<sup>99</sup>

## SONUÇ

Osmanlı'da 19. asra kadar hukuk alanında kanunlaştırmaya gidilmemesinin zafiyet olarak gösterilmesi doğru değildir. Zira Batı'nın aksine Osmanlı'da hukuki hayat bu asra kadar kendi sistematiği içerisinde düzenli bir şekilde işlemekteydi. Batı ise hukuki anlamda çok büyük eşitsizlikler ve kırılmalar yaşadığı halde ancak bu asırda kanunlaştırma faaliyetlerine başlayabilmiştir. Bu asırla birlikte yeni ihtiyaçların yanı sıra harici ve dâhili baskılar neticesinde Osmanlı da Batı'daki hareketlilikten nasibini almıştır. Batı'nın kıskırtması neticesinde gayri müslimlerin şer'î mahkemelerde yargılanmak istememeleri özellikle medeni kanunda bir kodifikasyon faaliyetini hızlandırmıştır. Ne var ki Batı'da kanunlaştırmayı tetikleyen unsurlar ile Osmanlı'dakiler birbirinden farklı olmuştur. Avrupa'daki kanunlaştırma hareketlerinin en önemli fikri amili rasyonalist felsefe ve tabii hukuk doktrini-dir. Ayrıca Avrupa'da toplumsal dönüşümü tetikleyen sınıfların baskısı neticesinde kanunlaştırmaya gidilirken Osmanlı'da böyle bir sâikten bahsedilemez.

Batı'daki kanunlaştırmalar açısından bakıldığında Fransız Code Civil'inin kendi döneminde tebarüz ettiği görülecektir. Bunda Code Civil'in beğenilip alınmış olabileceğinin payı varken, asıl etken Napolyon'un birçok ülkeyi işgal ve ilhak ile siyasi nüfuzunu kullanarak kanunlarını kabul ettirmesidir. Daha sonra bu iş-galler, sömürü tarzında veya Osmanlı'da olduğu üzere daha çok sefirler ve Batı hayranı olmakla birlikte özellikle Fransa'nın hipnozundan kurtulamayan devlet ricali marifetiyle ve ayrıca gayri müslim unsurların hamiliğine soyunup onları da kıskırtarak ülkenin iç işlerine tesir ve baskıda bulunması tarzında olabilmektedir.

99 Mecelle'yi hangi devletin ne zaman yürürlükten kaldırdığı hususu için bkz. Şimşirgil-Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa*, s. 59-60; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 233-234; Demir, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 247; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 594; Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, s. 93-95.

İngiltere'nin hukuki ve adli yapısı Osmanlı'ya daha yakın ve Rusya'nın da müstakil kanunları dururken Osmanlı devlet ricalinin Code Civil'de ısrar etmesinin altında yatan sebep bu olsa gerektir. Dolayısıyla Batı'daki kanunlaştırma faaliyetlerinin Osmanlı'yı etkilemesi böyle bir zeminde tahakkuk etmiş, Batı'nın ticari çıkarları da bu amaca hizmet etmiştir.

Osmanlı'nın yaşadığı asıl problemin, Tanzimat'la birlikte teşekkül eden yeni kurum ve kuruluşların altının doldurulamaması olduğu söylenebilir. Zira çok dereceli ve çok hâkimli nizâmiye, ticaret ve karma mahkemeler gibi yeni yargı organları kurulmuş olsa bile Ticaret mahkemelerinin üyelerinin çoğunu yabancılar oluşturmakta ve nizâmiye mahkemelerinin başkanı dışındaki üyeleri İslâm hukukundan habersizdiler. Bu mahkemelere için liyakatli hâkim ve üye yetiştirecek mekanizma da çok yetersizdi. Nizâmiye mahkemeleri şer'iyye mahkemeleri ile çatıştığı için hukuk birliği de yoktur. Bu noktada Cevdet Paşa dâhil tüm aydınlar, hukuk birliğinin sağlanması ve hukuki yetersizliği olan üyelerin anlayabileceği bir kanun metninde hemfikirken bu metnin kaynağı hususunda büyük bir fikir çatışması yaşamışlardır. Cevdet Paşa Batı'nın ilerleme kaydettiği alanlara açık olduğu için nizâmiye mahkemelerine hukuki bir dayanak bularak gelenekçileri sindirmiş, fakat bu ve benzeri mahkemelerde Batı kanunlarının fonksiyonel hale gelmesi arzusu yönündeki Batı tesir ve baskısı ile Batı hayranlarının tazyikine şiddetle mukavemet göstermiş ve bunda muvaffak da olmuştur. Batının dininden süzölmüş kanunlarının bu millete dayatılmasının yanlış olacağını ifade ederek yeni oluşturulacak kanunun milli olması ve fıkha dayanması gerektiğini kabul ettirmiştir. Tanzimat Fermanı'nda zayıflamanın sebebi olarak son yüz elli yıldan itibaren Kur'an hükümlerine ve şeriata saygılı olunmaması gösterilirken, yeni yapılacak kanunların aynen veya uyarlanarak Batı'dan alınması yönündeki ısrar, bir çelişki oluşturmakta ve fermanın ya halkı avutma gayesi güttüğünü ya da amacından saptığını göstermektedir.

Cevdet Paşa, yeni oluşturulacak kanunun işinin kendisine tevdi edilmesi sebebiyle ayrıca ulemanın anlamsız muhalefetiyle de mücadele etmek zorunda kalmıştır. Hem iç hem de dış baskılar neticesinde metn-i metin girişimi akamete uğramış ve Cevdet Paşa'nın zaman zaman heyetten ihraç edilmesi suretiyle Mecelle faaliyetleri inkıtaat uğratılmaya çalışılmış, fakat bu, onun İslâm ve Osmanlı hukukuna Mecelle gibi bir şah eser kazandırmasına mani olamamıştır.

## Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzât*, Yayınlayan: Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980.
- \_\_\_\_\_, *Tarih-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, İstanbul 1309.
- \_\_\_\_\_, *Tezâkir*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, II. Dizi, sy. 17 b1, (2. Baskı), Yayınlayan: Cavid Baysun, Ankara 1986.
- Akgündüz, Ahmet, “Ahmed Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri”, *TDVY, Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, 335-341
- Akyıldız, Ali, “Tanzimat” md., *DİA*, XL, İstanbul 2011, (1-10).
- Anay, Harun, “Ahmed Cevdet Paşa'nın Modernizm Bakışı”, *TDVY, Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, (67-77).
- Aydın, M. Akif, “Kanunnâmeler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2004. (37-46).
- \_\_\_\_\_, “Mecelle'nin Hazırlanışı”, *Osmanlı Araştırmaları IX*, İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye” md., *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, (231-235).
- \_\_\_\_\_, *Türk Hukuk Tarihi*, 7. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul 2009.
- Berki, Ali Himmet, “Mecelle”, *İslâm Medeniyeti, (Dini-İlmi-Fikri Aylık Mecmuası)*, Kasım 1967, Yıl-1, sy. 4.
- Bingöl, Sedat, *Tanzimat Devrinde Osmanlı'da Yargı Reformu (Nizâmiye Mahkemeleri'nin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876)*, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, No: 1582, Eskişehir 2004.
- Can, Halil-Güner, Semih, *Hukukun Temel Kavramları*, Siyasal Kitabevi, 2. Baskı, Ankara 2001.
- Cemaleddin, Mekteb-i Hukûk Mecelle Muallimlerinden, “Mukayese-i Kavânin-i Medeniyeye Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye-Fransa Kanûn-ı Medenisi Kitâbü'l-Büyükü”, *İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavânin Mecmuası*, 1325, Sene: 1, c. I, Çev. Seda Örsten Esirgen, AÜHFD., c. 61, sy. 2, 2012.
- Cin, Halil-Akıylmaz, Gül, *Türk Hukuk Tarihi*, Sayram Yayınları, Konya 2003.
- Çeker, Orhan, “Mecelle'de Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz, Sarf ve Karz”, *TDVY, Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997.
- Deryal, Yahya, *Hukukun Temel Kavramları*, Derya Kitabevi, Trabzon 2006.
- Demir, Abdullah, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, *Mecelle ve Külli Kaideler*, Işık Akademi Yay., İstanbul 2011.
- Ebü Zehra, Muhammed, *İslâm'da Fıkıh Mezhepleri*, Çev. A. Şener, Ankara 1968.
- Ekinci, E. Buğra, *Osmanlı Hukuku, Adalet ve Mülk*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2008.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- Gayretli, Mehmet, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, Nizâmiye Akademi, İstanbul 2015.
- Gözübenli, Beşir, “Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle”, *TDVY., Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997.
- Gür, A. Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle, Hukuk Sosyolojisi ve Felsefesi Üzerine Bir Kalem Denemesi*, Çeltüt Matbaası, İstanbul, ts.
- Halaçoğlu, Yusuf-Aydın, M. Akif, “Cevdet Paşa” md., *DİA*, VII, İstanbul 1993 (443-450).
- Halaçoğlu, Yusuf, “Ahmed Cevdet Paşa ve Maruzât'ı”, *TDVY, Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, (247-251).

- <http://www.sorubak.com/forum/printthread.php?tid=3648> (Erişim tarihi: 16.08.2017)
- İnalçık, Halil, "Kanun", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, (324-327).
- Kahraman, Abdullah, "Elmalı M. Hamdi Yazır'ın Mecelle Müdafası", *Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, 8. Baskı, İz Yay., İstanbul 2011.
- Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.
- Keskioğlu, Osman, "Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1966, c. XIV, (221-234).
- Kılıç, Muhammed Tayyib, *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara ÜSBE., Ankara 2008.
- Kıyık, Mustafa Harun, "Modern Dönemdeki Fikhi Problemlerin Klasik Kaynaklar Üzerinden Yorumu (Beklenmeyen Hal ve Mücbir Sebep Örneği)", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, 2018.
- Mardin, Ebu'l-Ulâ, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, TDVY., Ankara 1996.
- Özcan, Abdülkadir, "Lâle Devri", *DİA*, XXVII, Ankara 2003, (81-84).
- Özcan, Azmi, "Sultan II. Abdülhamid'in 'Pan-İslâm' Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", *TDVY. Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997.
- Özdemir, Recep, *İmam Mâlik ve Metodolojisi*, Hiperyayın, İstanbul 2017.
- Özsunay, Ergun, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul 1970.
- Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İrfan Matbaası, İstanbul 1973.
- Şafak, Ali, *İslâm Hukukunun Tedvini*, Erzurum 1978.
- Şentop, Mustafa, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku, Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama*, İstanbul 2004.
- Şimşirgil, Ahmet-Ekinci, Ekrem Buğra, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, Ktb Yayınları, İstanbul 2008.
- Türköne, Mümtazer, "Ahmed Cevdet Paşa ve Türk Modernleşmesi", *TDVY. Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, (159-161).
- Üçok, Coşkun, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1972.
- Üçok, Coşkun-Mumcu, Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, Ders Kitabı, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1976.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, c. 1, İstanbul 1999.
- \_\_\_\_\_, *Türk Medeni Hukuku*, İstanbul Matbaacılık, 6. Baskı, İstanbul 1959.
- Yavuz, Hulusi, "Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini", *TDVY. Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, (279-284).
- Yıldırım, Şahban, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi", *CÜİFD.*, c. XVI, sy. 2, 2012.
- Yiğitoğlu, Mustafa, "Kendi Öz Hukukumuzu Oluşturmak (Mecelle Örneği)", *Tarih Bilinci (Tarih ve Kültür Dergisi-Özel Sayı)*, Ekim 2011, (72-74).
- Yazan, Ümit Meriç, "Bir Osmanlı Sosyoloğu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", *TDVY. Ahmed Cevdet Paşa, (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, (9-16).



# CEMÂLEDDİN EL-KONEVÎ VE EL-GUNYE Fİ'L-FETÂVÂ ADLI ESERİ\*

Dr. Muhammad Akram HAKİM\*\*

**Özet:** Memlükler dönemi İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından Müslümanların en parlak dönemlerinden biridir. Diğer dönemlere nazaran bu devirde İslâm âlimleri farklı alanlarda hacimli eserler ele almışlardır. Bahrî Memlükler döneminde yaşayan bu şahsiyetlerden biri de Cemâleddin el-Konevî ed-Dımaşkî'dir. Sözünü ettiğimiz âlim hemen İslâmî ilimlerin her alanında eserler yazmıştır. Bu eserlerden biri de, *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adlı telifidir. Bu eseri Hanefî fukahasının önde gelen şahsiyetlerinden Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hârezmî'nin (v. 634/1236), Kâdihân'ın (v. 592/1196) ile Zahirüddin el-Buhârî'nin (v. 619/1222) *el-Fetâvâ* adlı eserlerinden seçmeler yaparak yazmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Fıkıh, Hanefî Mezhebi, el-Gunye fi'l-Fetâvâ, el-Konevî.

## Jamal al-Din al-Qonawi's (d. 770/1369) Work Named al-Ghonya Fi al-Fatawa

**Abstract:** The Mamluk period was one of the brightest periods of Muslims in terms of development in Islamic sciences. Compared to other periods, Islamic scholars in this period handled bulky works in different fields. One of these personalities living in the period of Bahrî Mamluks is Cemâleddin al-Konevî ed-Dımaşkî. The aforementioned scholar has written works in almost every field of Islamic sciences. One of these works is called al-Gunye fi'l-Fetâvâ. This work is one of the prominent figures of Hanafî fukahas Necmeddin Yusuf b. Ahmed al-Hamidzin (v. 634/1236), Kaadihân'ın (v. 592/1196) and Zahiruddin al-Bukhari (v. 619/1222) by writing the works of el-Fetâvâ.

*Keywords:* Fiqh, Hanefî School of law, al-Ghonya Fi al-Fatawa, al-Qonawi.

## GİRİŞ: CEMÂLEDDİN EL-KONEVÎ'NİN (V. 770/1369) HAYATI VE ESERLERİ

### A. HAYATI

Memlükler döneminin önde gelen Hanefî âlimleriarasında adından söz ettiren Cemâleddin el-Konevî, künyesi Ebü'l-Mehâsin (Ebü's-Senâ), adı ise Cemâleddîn Mahmud b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'udolarak geçmektedir. Babasının lakabından dolayı İbnü's-Sirâc<sup>1</sup>, doğup büyüdüğü yere nispetle ed-Dımaşkî<sup>2</sup> olarak da bilinmektedir. Kendisi ve diğer kaynaklarda çoğunlukla el-Konevî nisbesini kuli

\* Bu makaletarafımızca hazırlanan *Cemâleddin el-Konevî'nin (v. 770/1369) el-Gunye fi'l-Fetâvâ adlı eserinin tahkik ve değerlendirilmesi* adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Jawzjan Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi İslam Kültürü Bölümü Öğretim Üyesi, m.akramhakim88@gmail.com

1 Ebü'l-Vefa, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 435; İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber*, s. 286; el-'Askalâkî, *el'd-Dürer el-kâmine*, IV, 322; el-Bağdadî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, II, 409; Yaşaroğlu, "Konevî, Cemâleddin", XXVI, 164.

2 Cemâleddin el-Konevî, *Hâşiye 'Ale'n-Nihaye*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., nr: 1622, 155<sup>a</sup>.

lanmaktadır. Bu nisbenin kullanılması muhtemelen Konya ile ilmi vs. birbağlantısı sının olmasından dolayıdır.<sup>3</sup>

Cemâleddin el-Konevî, yaşadığı dönemin en önemli ilim ve medeniyet merkezi konumunda olan ve günümüzde Suriye sınırları içerisinde bulunan Dımaşk'ta (Şam) dünyaya gelmiştir.<sup>4</sup>

Doğum tarihi konusunda muasırı olan İbn Habîb el-Halebî (v. 779/1377) 692/1293 yılını zikrederken İbn Râfi' (v. 774/1372) ise 694/1295 tarihinde dünyaya geldiğini kaydetmiştir.<sup>5</sup> Dolayısıyla müellif hicrî VII. yüzyılda dünyaya gelmiş ve hicrî VIII. yüzyılda da vefat etmiştir.

Cemâleddin el-Konevî, Memlükler döneminde sultanlık görevini icra eden Nâsırüddin Muhammed el-Melik en-Nâsır (693-741/1293-340), Nâsırüddin Muhammed'in Oğulları (741-762/1341-1361), Nâsırüddin Muhammed'in Torunları (762-784/1361-1382) dönemlerinde<sup>6</sup> yaşamıştır.<sup>7</sup>

Kaynaklarda Cemâleddin el-Konevî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. İlk tahsilini doğduğu şehirde fakih olan babasından aldığı anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> İslamî ilimlerin hemen hemen her alanında söz sahibi olan Cemâleddin el-Konevî, birçok eser vermiştir. Eserleri günümüze kadar ulaşmış olup büyük çoğunluğu yazma şeklinde bulunmaktadır. Tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelama dair yazdığı eserler, onun bu alanlarda tahsil gördüğünü göstermektedir.<sup>9</sup>

Cemâleddin el-Konevî'nin ilmi silsilesi şu şekildedir:

- 
- 3 Ahmed b. Mes'ud b. Abdurrahman, Ebü'l-Abbas el-Konevî, bkz. ibn. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289; el-Konevî nisbesi eserlerinde de mevcuttur. Bkz, Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Millet ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1037, 1<sup>b</sup>; *Müntehab Vakfey Hilâl ve'l-Hassâf*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa Kol., nr: 937, 1<sup>b</sup>; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi Kol., nr: 2003/4, 71<sup>b</sup>; vd.
  - 4 Cemâleddin el-Konevî, *Hâşiye 'Ale'n-Nihaye*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., nr: 1622, 155<sup>a</sup>; Furat, Ahmet Hamdi, "*Cemâleddin Konevî ve Kitâbu'l-İcaz Fi'l-İtirâz 'Ala'l-Edilleti's-Şer'iyye Adlı Risalesi*", XXI, ss. 276.
  - 5 el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336; Ebi'l-Me'âli, *el-Vefeyât*, II, 348-349; Yaşaroğlu, "Konevî, Cemâleddin", XXVI, 164.
  - 6 Bu dönemde Sultanlık yapanlar için bkz. Yiğit, İsmail, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, VII, ss. 64-94.
  - 7 Memlükler döneminin meşhur fakihleri için bkz. Yiğit, İsmail, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, VII, ss. 284-301.
  - 8 Hanefî Fakih olan babası Ahmed b. Mes'ud b. Abdurrahman, Ebü'l-Abbas el-Konevî (v. 732/1332'den önce). Bkz. İbn. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim.*, s. 105; el-Bağdadi, *Hediyetu'l-Ârifin*, I, 108; Leknevi, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207; ayrıca "büyük âlimi ve yüksek zat" gibi övgü dolu ifadelerle یاد edilmektedir. Bkz. Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 218.
  - 9 Kureşi, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 435-436; el-'Askalâki, *el'd-Dürer el-kâmine*, IV, 322-323; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289-290; el-Bağdadi, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 409; Leknevi, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.



Cemâleddin el-Konevî (v. 770/1369) > Ebû'l-'Abbâs Ahmed el-Konevî (v. 732/1332'den önce) > Celâleddin el-Habbâzî (v. 691/1292) > Abdulaziz el-Buhârî (v. 730/1330) > Fahreddin Muhammed el-Mâymergî (v.?) > Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr el-Kerderî (v. 642/1244) > Burhâneddin el-Mergînânî (v. 593/1197).<sup>10</sup>

Döneminde farklı medreselerde Eğitim ve öğretimele meşgul olmasına rağmen müellifin tabakat kitaplarında öğrencileri hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Fakat Mehmet Fatih Yalçın tarafından “Bahrî Memlûkler'de Dımaşk Kâdılkudâtı” adlı doktora çalışmasında müellifin iki tane öğrencisinin ismi zikredilmiştir. Bunlar; *Mecma'û'z-Zevâid* adlı eseri olan meşhur hadisçi Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî<sup>11</sup> (v. 807/1405) ile hadis âlimi ve hafızı Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahim b. el-Hüseyn b. Abdurrahman el-İrâkî<sup>12</sup> (v. 806/1404) isimli âlimlerdir.<sup>13</sup>

İslamî ilimlere hâkimiyeti ile bilinen müellif, hayatının olgun devresinde kâdılık gibi çok mühim bir görevin başına geçmiştir. Bunun yanında farklı medreselerde müderrislik görevini de ifa eden müellifin fetva işleri ile uğraşması onun İslamî disiplinlere vakif olduğunu göstermektedir.<sup>14</sup>

Kâdı'l-kudât<sup>15</sup> lakabıyla da anılan Cemâleddin el-Konevî, Dımaşk'ta iki defa hayatının olgun devresinde kâdılık gibi çok mühim bir görevin başına geçmiştir.<sup>16</sup>İlk; hicrî 759/1357 yılında Dımaşk'ta Hanefî Kâdı'l-kudâtlık görevine getirilmiştir ki, bu görevi kırk gün sürmüş sonrasında azledilmiştir. Aradan yedi yıllık bir süre geçtikten sonra ikinci defa 766/1364 yılında tekrar bu göreve tayin edilmiş, beş yıl bu görevi yürütmüştür.<sup>17</sup>

Cemâleddin el-Konevî, kâdılık görevi dışında Dımaşk'ta bulunan Emeviyye Camii'nde uzun müddet müderrislik görevi yapmıştır.<sup>18</sup> Kâdı'l-kudâtlık görevinden

10 Cemâleddîn el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1036, 1<sup>a</sup>; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

11 Hayatı için bkz. Kandemir, “Heysemî”, XVII, s. 292-293.

12 Hayatı için bkz. Kandemir, “İrâkî, Zeynüddîn”, XVIII, s. 118-121.

13 Yalçın, Mehmet Fatih, *Bahrî Memlûkler'de Dımaşk Kâdılkudâtı (1266-1382)*, s. 97.

14 el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

15 Takiyüddin Ebi'l-Me'âli, *el-Vefeyât*, II, 348; İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber*, s. 286; İbn Kâdi Şühbe, *Târihu İbn Kâdi Şühbe*, II, 358.

16 el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336.

17 İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber*, s. 287; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289.

18 el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336.

önce 728/1328 yılında ismi geçen şehirde el-Reyhaniyye<sup>19</sup> medresesinde;<sup>20</sup> bunun dışında Hâtuniyye<sup>21</sup> ile Zencâniyye medreselerinde müderris olarak görev yaptığı kaydedilmiştir.<sup>22</sup>

Kaynaklarda Cemâleddin el-Konevî'nin fetva işleriyle de meşgul olduğu kaydedilmiştir.<sup>23</sup>

Cemâleddin el-Konevî'nin Dımaşk'ta vefat ettiği konusunda kaynaklarda görüş ayrılığı bulunmasa da vefat tarihi ile ilgili farklılıklar bulunmaktadır. Bir kısım tabakat kitaplarında Dımaşk'ta 770/1369<sup>24</sup>, 771/1369<sup>25</sup>, 777/1375<sup>26</sup> yıllarında vefat ettiğini yazmaktadırlar. Fakat muasırı olan Takiyüddin b. Raf'î ve İbn Habîb el-Halebî Cemâleddin el-Konevî'nin Dımaşk'ta 770/1369 yılında vefat ettiğini kaydetmektedirler.<sup>27</sup>

Cemâleddin el-Konevî ile ilgili yakın dönemlerde yapılan çalışmalarda da vefat tarihi olarak Takiyüddin b. Raf'î ve İbn Habîb el-Halebî'nin kaydettiği 770/1369 tarihi esas alınmıştır.<sup>28</sup>

Cemâleddin el-Konevî, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, nahiv ve akâid alanlarında eserler vermiş ve bunları Arapça olarak kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmı günümüze kadar gelmiş, bir kısmının ise sadece isimleri kitaplarda geçmektedir.<sup>29</sup>

Cemâleddin el-Konevî'nin çok yönlü bir âlim olmasında, yaşadığı dönemin ilmî zenginliği etkili olmuştur. Müellif, devrinin ulemasının iltifat ve övgülerine mazhar olmuştur. Onun, hayatından söz eden tabakat kitaplarına baktığımız zaman şu iltifatları görebiliriz:

19 Bu medrese için bkz. en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, s. 401-403.

20 Yalçın, Mehmet Fatih, *Bahrî Memlûklerde Dımaşk Kâdilkudâtı*, s. 97.

21 Takiyüddin Ebi'l-Me'âli, *el-Vefeyât*, II, 348-349; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289; Yaşaroğlu, Kâmil, "Konevî, Cemâleddin", XXVI, 164.

22 Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1036, 1<sup>a</sup>.

23 el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

24 Takiyüddin Ebi'l-Me'âli, *el-Vefeyât*, II, 348-349; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336.

25 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 436.

26 Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207; el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 409; ez-Zirikli, *el-Âlâm*, VII, 162.

27 Takiyüddin Ebi'l-Me'âli, *el-Vefeyât*, II, 348-349; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336.

28 Yaşaroğlu, "Konevî, Cemâleddin", XXVI, 164; Furat, Ahmet Hamdi, "Cemâleddin Konevî ve Kitâbu'l-İcaz Fi'l-İ'tirâz 'Ala'l-Edilleti's-Ser'iyye Adlı Risalesi", XXI, ss. 277.

29 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 436.

“Fıkıh ve usûl konusunda temayüz eden, nahiv konusunda mahir, aklî ve naklî ilimlerin her ikisinde de söz sahibi, ahlâk-ı hamide sahibi, döneminin önde gelen âlimi, musannıf, zâhid, ‘âbid, talebelere faydalı, kâdî’l-kudât, vakarlı, tevazu sahibi, sâkin, ifadeleri tertipli, imam, âlim, allâme, mütekellim ve mezhebinin önderi” gibi övücü ifadelerle rastlamaktayız.<sup>30</sup> Ayrıca İmam, âlim, fazıl, kâmil, şeyh, gibi unvanları da kendi eserlerinde müstensihler tarafından zikredilmiştir.<sup>31</sup>

Muhammed b. Ebi Bekr b. Nasıreddin ed-Dımaşkî (v. 842/1439), *er-Reddü'l-vâfir* adlı eserinde Cemâleddin el-Konevî'nin Ebü'l-Abbâs Takiyüddîn İbn Teymiyye (v. 728/1328) ile olan ilişkisine dikkat çekmiştir. Ayrıca ondan şu övücü sözlerle bahsetmektedir: “Cemâleddin el-Konevî'nin dersleri, anlayışının yüksek seviyesini, eserleri ise onun ilimde derinliğini ortaya koymaktadır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâata sıkı sıkıya bağlılığıyla bilinen müellifin eserlerinden dolayı kendisine senâ edenler olmuştur.”<sup>32</sup>

Mahmud Rıdvanoglu'nun “Reyhâniyye medresesinde müderrislik yapabilmenin en önemli şartlarından birisi dönemin en üstün Hanefî âlimi olarak kabul edilmektir”<sup>33</sup> şeklindeki tespitini dikkate alırsak Cemâleddin el-Konevî'nin döneminin en üstün âlimleri arasında bulunduğunu söylememiz abartılı olmasa gerek.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi de eserinde Cemâleddin el-Konevî'yi “dönemin büyük âlimi, yüksek bir zât olduğuna ve eserleri onun ilminin derinliğine şahitlik eder” gibi övgü dolu sözlerle müellifi yâd etmektedir.<sup>34</sup>

## B. ESERLERİ

Cemâleddin el-Konevî'nin doğum (692/1293, 694/1295)<sup>35</sup>, ve vefat (770/1369)<sup>36</sup> tarihlerine bakıldığında, müslümanların yaşamakta oldukları toprakların büyük

30 İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 436; ed-Dımaşkî, *er-Reddü'l-Vâfir*, s. 209; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 359; el-'Askalâkî, *el'd-Dürer el-kâmine*, IV, 322; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi müllûki Mısır ve'l-Kahire*, XI, 105; a. mlf. *el-Menhel*, XI, 198-199; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

31 Cemâleddin el-Konevî, *Hâşîye 'Ale'n-Nihaye*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., nr: 1622, 155\*; el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336; ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, s. 209; el-'Askalâkî, *el'd-Dürer el-kâmine*, IV, 322; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

32 ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, s. 209.

33 Rıdvanoglu, “Habbâzî”, XIV, 342.

34 Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 218-219.

35 İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336; Takiyüddin Ebi'l-Me'âli, *el-Vefeyât*, II, 348-349; Yaşaroğlu, “Konevî, Cemâleddin”, XXVI, 164.

36 Takiyüddin Ebi'l-Me'âli, *el-Vefeyât*, II, 348-349; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih*, III, 336.

bir kısmını yerle bir eden doğudan Moğol batıdan (Endülüs) ise Haçlıların zulüm ve istilaları sürmektedir.<sup>37</sup>

Bu istilalara rağmen İslam dünyasının yegâne istikrarlı ilim ve medeniyet merkezi konumunda olan Bağdat'ın yerine Kahire ve Dımaşk geçmiştir.<sup>38</sup> İslam dünyasının bu buhranlı durumundan etkilenen birçok âlim ve öğrenci eğitim amacıyla buralara gelmiş ve zaman içerisinde Memlükler hâkimiyetinde olan bu bölgeler, İslam Medeniyetinin merkezi haline gelmiş ve İslamî ilimlerin gelişmesi açısından İslam tarihinin en parlak dönemlerinden biri olmuştur.<sup>39</sup>

Bu durum karşısında Müslümanlar, ister istemez göçe zorlanmışlardır. Bu göç sebebiyle birçok ilim adamı da kendilerini daha emin hissedebileceği bölgelere taşınmışlardır. Dolayısıyla o dönemde Müslümanların yaşamaları için Mısır, Suriye ve Hicaz bölgeleri uygun bölgelerdir. Bu dönemde müslümanların Şam bölgesine de hicret etmişlerdir. Cemâleddin el-Konevî, tam da böyle bir zaman ve mekân içerisinde yetişmiş, islam ilimler alanında birçok eser kaleme almış ve talebe yetiştirmiştir.

Tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, akâid vb. alanlarda eserleri olan Cemâleddin el-Konevî'nin 19 civarında telifi kaynaklarda geçmektedir. Bu eserlerin çoğu yazma şeklindedir.<sup>40</sup> Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

## 1. Fıkha Dair Yazdığı Eserler

### a) *el-Gunye fi'l-fetâvâ*

Makalemizin konusu olan bu eseri daha sonra detaylı bir şekilde tanıtacağız.

### b) *Buğyetü'l-Kunye fi'l-Fetâvâ*

Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî'nin (v. 658/1260), *Kunyetü'l-Münye 'ala Mezhebi Ebî Hanife* adlı fıkha dair yazmış olduğu eserinin muhtasarıdır. Müellif, bu eseri yazmasının sebebinin eserin giriş kısmında zikretmiştir.<sup>41</sup>

37 Yiğit, "Memlükler", XXVIII, 94

38 Yiğit, "Memlükler", XXVIII, 94

39 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, s. 293-294; Solak, Kürşat, *Memlüklerin Beylikler Anadolu'suna Dinî-Kültürel Bakımdan Tesiri*, XXXXIV, s. 41.

40 Biz burada Cemâleddin el-Konevî'nin eserlerini verirken hangi alanda daha çok eser yazdıysa ona göre sıralama yapmayı uygun gördük.

41 Cemâleddin el-Konevî, *Buğyetü'l-Kunye fi'l-Fetava*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Kol., nr: 1415, 1<sup>b</sup>.

Bazı yazmalarının bulunduğu kütüphane ve numaraları şöyledir:

İstanbul Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Kol., nr: 1415, bu nüsha 112 varak, 25 satırdan oluşmaktadır. Bu nüshanın kenarlarında haşiye mevcut olup bazı sayfaları eksiktir. Nüshanın bazı sayfaları hariç genel itibariyle yazıları okunaklıdır. Müellif bu eserinde kitab (بئاتك) yerine mesâil (لئاسم) ifadesini kullanmıştır.

İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1037, bu nüsha 258<sup>a</sup> ile başlayıp 323<sup>b</sup> ile bitmiştir. 112 varak, 25 satırdan oluşmakta olan bu nüshanın yazıları okunaklıdır. Yukarıdaki nüsha gibi kitab (بئاتك) yerine mesâil (لئاسم) kullanılmıştır.

Ayrıca Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde Cemâleddin el-Konevî'ye ait *Gunyet el-Fetava* adıyla nr: 42 Yu 7002/1 kayıtlı hicrî 1064 istinsah tarihli bir nüsha mevcuttur. Yaptığımız inceleme sonucunda sözünü ettiğimiz kütüphanedeki bu eserin Cemâleddin el-Konevî'nin *el-Gunye fi'l-Fetâvâ*'sı değil, müellifin *Buğyetü'l-Kunye fi'l-Fetava* adlı eseri olduğunu tespit ettik.<sup>42</sup> Bu nüshanın başından birkaç varacağı eksik olup 1<sup>a</sup>-278<sup>b</sup>, 21 satırdan oluşan bu nüsha sözünü ettiğimiz kütüphanede "*Gunyet el-Fetava*" adıyla kayıtlıdır.

### c) *Hulâsatü'n-Nihâye fi'l-fevâidi'l-Hidâye*

Hanefî kaynaklarının en önemlileri arasında yer alan Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Mergînânî (ö. 593/1197) tarafından kaleme alınan *el-Hidâye* isimli eseridir. Bu eseri bir diğer Hanefî fakihî Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî (v. 714/1314) *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye* adıyla şerh etmiştir.<sup>43</sup> Cemâleddin el-Konevî ise Siğnâkî'nin bu eserini *Hulâsatü'n-Nihâye fi'l-fevâidi'l-Hidâye* adıyla ihtisar etmiştir.<sup>44</sup>

Cemâleddin el-Konevî'nin bu eseri kaynaklarda *Hulâsatü'n-Nihâye Hâşiyetü'l-Hidâye*,<sup>45</sup> *Hulâsatü'n-Nihâye*,<sup>46</sup> vb. isimlerle geçmektedir. Ancak İstanbul Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., nr: 1622'de kayıtlı bu yazma nüshada bu eserin ismi *Hâşiye ala'n-Nihâye*, şeklindedir.<sup>47</sup>

42 Cemâleddin el-Konevî, *Buğyetü'l-Kunye fi'l-Fetava*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Yusufaga Kol., nr: 42 Yu 7002/1, 1<sup>a</sup>.

43 Yaran, "Siğnâkî", XXXVII, 165.

44 el-Bağdadî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, II, 409; Hayreddin ez-Zirikli, , *el-A'lâm*, VII, 162.

45 Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

46 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 435; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289.

47 Cemâleddin el-Konevî, *Hâşiye 'Ale'n-Nihâye*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., nr: 1622, 1<sup>a</sup>.

Bunun dışında bazı kaynaklarda *et-Tekmile fî Fevâid'l-Hidâye* adıyla tek ciltlik bir eserinden de söz edilmektedir.<sup>48</sup> İsmail Paşa, bu eserin *Tekmiletü'l- Fevâid li'-şerhi'l-Hidâye li'l-Merğînânî* adıyla zikretmiştir.<sup>49</sup>Sözünü ettiğimiz bu yazma nüsha müellif hattıyla kaleme alınmış, 155 varak, 26 satırdan oluşan nüshadır, yazısı da okunaklıdır.

Diğer bir nüshası için bakınız.<sup>50</sup>

#### ***d) el-Müntehab min vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf***

Cemâleddin el-Konevî'nin kendi hattıyla kaleme aldığı ve yazma nüshası da günümüze kadar ulaşan sözünü ettiğimiz eseri, Hâlıl b. Yahyâ (v. 245/859) ile Hassâf'ın (v. 261/874) *Ahkâmü'l-vakf* isimli eserlerinden ihtiyaç duyulan konuları seçip *el-Müntehab min vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf* adıyla bu eseri yazmıştır.<sup>51</sup>

*el-Müntehab min vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf*'ın yazma eser kütüphanelerinde bulunan bazı yazma nüshalarını şöyle sıralayabiliriz:

İstanbul Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi Kol., nr: 2003, bu yazma nüshası, farklı yazma nüshaların toplanmış olduğu demirbaş numarasının tek olduğu bir koleksiyon içerisinde olan 72-96 varakları arasındaki kısmıdır. 19 satırdan oluşan bu yazma nüshanın yazıları okunaklı ve fasılları kırmızı mürekkep ile işaretlidir.

İstanbul Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa Kol., nr: 937/003, 34 varak, 18 satırda oluşan bu yazma nüsha okunaklı ve fasılları kırmızı mürekkep ile işaretlidir.

İstanbul Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa Kol., nr: 2762/001, 1-41 varak, 17 satırdan oluşan bu nüsha hicrî 755 tarihli müellif nüshasıdır.

Diğer yazma nüshaları için bakınız.<sup>52</sup>

48 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 436; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289.

49 el-Bağdadi, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 409.

50 Müesseset Âl'l-Beyt li'l-Fikr'l-islâmî, *el-Fehris elş-Şamil Lt-Türas'l- Arabî el-islami el-Mahtut, Kısmü'l-Fıkh ve'l-Usûl*, Amman 2000, III, 1055.

51 Cemâleddin el-Konevî, *el-Müntehab min vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi Kol., nr: 2003, 71<sup>b</sup>.

52 Brockelmann, Carl, (çev. Abdulhalim en-Neccar), *Tarihu'l-Edeb el-Arabî*, Kahire ts, III, 259; Sezgin, Fuat, (çev. Mahmud Fehmi Hicazî), *Tarihü't-Türas el-Arabî*, 1991, c. 1/3, s. 84; Müesseset Âl'l-Beyt li'l-Fikr'l-islâmî, *el-Fehris elş-Şamil Lt-Türas'l- Arabî el-islami el-Mahtut, Kısmü'l-Fıkh ve'l-Usûl*, Amman 2003, X, 437.

### e) *Müntehab mine'l-Fetâva'l-Kübrâ*

Hüsâmüddin es-Sadrü'ş-şehid Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze'nin (v. 536/1141) *el-Fetâva'l-kübra* adlı eserini, Cemâleddin el-Konevî, bazı ilaveler yaparak *Müntehab mine'l-Fetâva'l-Kübrâ* adıyla ihtisar etmiştir.<sup>53</sup>

Yaptığımız araştırmalar sonucunda Cemâleddin el-Konevî'nin bu eserin tek yazma nüshasının Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr: 554'te kayıtlı olduğuna rastladık.

### f) *et-Tefrîd fi Şerhi't-Tecrid li'l-Kudûri*

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûri'nin (v. 428/1037) İlm-i hilâfa dair kaleme aldığı *et-Tecrid* isimli eserini, Cemâleddin el-Konevî *et-Tefrîd* adıyla dört ciltlik bir eser haline dönüştürmüştür. Kaynakların bazılarında şerh, bazılarında ise muhtasar olarak kaydedilmiştir.<sup>54</sup> Leknevî ise bu eseri *et-Takrîr şerh Tahrîr'l-Kudûri* şeklinde isimlendirmiştir.<sup>55</sup> Kâtip Çelebi *Muhtasarul-Kudûri*, başlığı altında Cemâleddin el-Konevî'nin *et-Takrîd* adlı dört ciltlik şerhinden söz etmektedir.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda Cemâleddin el-Konevî'nin bu isimle izafe edilen bir eserine rastlayamadık. Cemâleddin el-Konevî'nin *et-Tefrîd fi Şerhi't-Tecrid li'l-Kudûri* adlı eseriyle karıştırılmış olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>56</sup>

Necmeddin Güney “*Kudûri'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhi Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği*” adlı çalışmasıyla,<sup>57</sup> Mustafa Karaca “*ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ adlı eserinin Tahkiki*” adlı çalışmalarında da Cemâleddin el-Konevî'nin “*Kudûri'nin Muhtasar'ını et-Takrîd*” adıyla şerh ettiği kaydı bulunmaktadır.<sup>58</sup>

Müellifin *et-Tefrîd fi Şerhi't-Tecrid li'l-Kudûri* adlı eserinin yazma nüshasına ulaşamadık.

53 Özel, “Sadrü'şşehid”, XXXV, 426.

54 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 435; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I, 346, 427; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 162.; Kudûri, *el-Mevsûatü'l-fihhiyyetü'l-mukârane: et-Tecrid*, I, 25; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 147; Kallek, “Kudûri”, XXVI, 322.

55 Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

56 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1632.

57 Güney, Necmeddin, *Kudûri'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhi Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği*, s. 54.

58 Karaca, Mustafa, *ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ adlı eserinin Tahkiki*, s. 65.

### g) *Mukaddime fi Ref'î'l-Yedeyn fi's-Salât*

Cemâleddin el-Konevî, bu küçük risalesinde namazı bozan şeyleri konu ederek, rükû tekbiri sırasında el kaldırmanın namazı bozacağı ve bundan ötürü Şafî mezhebine mensup bir imama Hanefîlerin uyamayacağına söyleyen muasırı Hanefî âlim Kıvâmuddîn el-İtkanî'ye (v. 758/1357) reddiye mahiyetindedir.<sup>59</sup>

Leknevî, Cemâleddin el-Konevî'nin bu risalesinden övgüyle baseder ve İtkanî'yi bu görüşünden dolayı eleştirir.<sup>60</sup> Bunun Türkiye'deki yazma eserler kütüphanelerinde bulunan bazı nüshalarını öyle sıralayabiliriz:

Şimdi sıralayacağımız nüshaların hepsinin yazısı güzel ve okunaklıdır. İstanbul Süleymaniye Ktp., Yenicami Kol., nr: 1186/3, 158<sup>b</sup>-161<sup>a</sup> arasındaki varaklar, 23 satır; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa Kol., nr: 1606/23; 174<sup>b</sup>-177<sup>b</sup> arasındaki varaklar, 19 satır; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi Ktp., nr: 1344, 5 varak, 17 satır, yazmaları mevcuttur.

### h) *et-Takrîr Şerhu'l-Câm'î'l-Kebîr*

Hanefî Fakih olan Ahmed b. Mes'ud b. Abdurrahman, Ebü'l-Abbas el-Konevî (v. 732/1332'den önce) *et-Takrîr Şerhu'l-Câm'î'l-Kebîr*<sup>61</sup> adlı bu eseri kaleme almıştır. Ancak tamamlayamadan vefat etmiştir. Daha sonra oğlu Cemâleddin el-Konevî, babasının bu eserini tamamlamıştır.<sup>62</sup>

Bu eserin yazma nüshalarına ulaşamadık.

## 2. Fıkıh Usulüne Dair Yazdığı Eserler

### a) *el-İcâz fi'l-i'tirâz 'ale'l-Edilleti's-Şer'iyye*

Cemâleddin el-Konevî'nin usûl-i fıkha dair kaleme aldığı bu eserini talebeleri için yazdığını eserin giriş kısmında zikretmiştir.<sup>63</sup>

59 ed-Dâvûdî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, II, 311.

60 Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, İstanbul 2013, s. 147.

61 Bkz. Kureşî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, I, 330-331; İbn. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 105, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, II, 106; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 569; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 42.

62 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, I, 330-331; İbn. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 105, 289; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, II, 106; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 569; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 42.

63 Cemâleddin el-Konevî, *el-İcâz fi'l-i'tirâz 'ale'l-edilleti's-Şer'iyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., nr: 3613/5, 27<sup>b</sup>.



Bir giriş ve fasl adını taşıyan beş bölümden meydana gelmektedir. Bu bölümleri şu şekilde sıralamıştır: Fasl'ün fi'l'tirâz 'ale't-Temessüki bi'l-Kitâb; Fasl'ün fi'l'tirâz 'ale't-Temessüki bi'l-Sünne; Fasl'ün fi'l'tirâz 'ale't-Temessüki bi'l-İcma; Fasl'ün fi'l'tirâz 'ale't-Temessüki bi'l-Kıyâs; Fasl'ün fi'l'tirâz 'ale't-Temessüki bi'l-Ma'kul.

Müellifin “*el-İcâz fi'l-i'tirâz 'ale'l-Edilleti's-Şer'iyye*”<sup>64</sup> adlı eserinin kütüphanelerde bulunan bazı yazmalarının bulunduğu kütüphane ve numaraları şöyledir:

İstanbul Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., nr: 3613/5, bu eser 27<sup>a</sup>-33<sup>a</sup> sayfaları arasında olan bu eser 21 satırdan meydana gelmiştir. Eserin son iki sayfasında (444) rakamı yazılmıştır.<sup>65</sup> Bu eserin yazıları okunaklı ve bölümleri de kırmızı renk ile işaretlenmiştir.

İstanbul Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa Kol., nr: 2762, 42<sup>a</sup>-51<sup>b</sup> sayfaları arasında olan, 17 satırdan oluşan bu eserin yazısı da çok güzel ve okunaklıdır.<sup>66</sup>

Diğer yazma nüshaları için bakınız.<sup>67</sup>

### **b) el-MünhiŞerhi'l-Muğni li'l-Habbâzi fi'l-Usûl**

Hanefî fakihî olan Ebû Muhammed Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzi'nin (v. 691/1292) en önemli eseri olan *el-Muğni fi usûli'l-fıkhadlı* eserinin birçok şerhi yapılmıştır. Bunlardan bir tanesini de Cemâleddin el-Konevî, *el-MünhiŞerhi'l-Muğni li'l-Habbâzi fi'l-Usûl* adıyla üç cilt halinde şerh etmiştir.<sup>68</sup>

Leknevî, Cemâleddin el-Konevî'nin bu eserini “*el-MüntehiŞerhi'l-Muğni*” şeklinde ismini yazarken,<sup>69</sup> İsmail Paşa ise “*el-BühniŞerhi'l-Muğni*” şeklinde yazmıştır.<sup>70</sup>

Bu eserin yazma nüshasına ulaşamadık.

64 Müellifin bu küçük hacimli eserini, Ahmet Hamdi Furat, İ.Ü.İ.F.D'de “Cemâleddin Konevî ve Kitâbu'l-İcâz Fi'l-İ'tirâz 'Ale'l-Edilleti's-Şer'iyye Adlı Risalesi” ismiyle tahkikini yapmıştır.

65 Cemâleddin el-Konevî; *el-İcâz fi'l-i'tirâz 'ale'l-edilleti's-şer'iyye*, 32<sup>b</sup>-33<sup>a</sup>.

66 Detaylı bilgi için bkz. Furat, Ahmet Hamdi, “*Cemâleddin Konevî ve Kitâbu'l-İcâz Fi'l-İ'tirâz 'Ale'l-Edilleti's-Şer'iyye Adlı Risalesi*”, XXI, s. 280-284.

67 Müesseset Âl'l-Beyt li'l-Fikr'l-İslâmî, *el-Fehris el-Şamil L't-Türas'l- 'Arabi el-İslami el-Mahtut, Kısmü'l-Fıkh ve'l-Usûl*, I, 573-574.

68 Kureşi, *el-Cevâhiru'l-mudhiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 435; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1749; el-Habbâzi, *el-Muğni fi usûli'l-fıkh*, s. 13; Rıdvanoglu, “Habbâzi”, XIV, 343.

69 Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

70 el-Bağdadî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, II, 409;

### 3. Kelam İlmine Dair Yazdığı Eserler

#### a) *el-Kalâ'id fî Şerhi'l-Akâid*

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Selemetü'l-Ezdi et-Tahavî'nin (v. 321/933) akâide dair yazdığı *el-Aka'id* adlı risalesini Cemâleddîn el-Konevî, *el-Kalâ'id fî Şerhi'l-Akâid* ismiyle şerh etmiştir.

Cemâleddîn el-Konevî, Tahavî'nin eserine şerh yazmasının sebebini o, esere olan ilginin varlığı hissedince, anlaşılması zor taraflarını açıklamak için kaleme aldığı ve *el-Kalâ'id fî Şerhi'l-Akâid* ismini de verdiğini kaydederek belirtmektedir.<sup>71</sup>

İsmail Paşa el-Bağdadî *Hediyyetu'l-Ârifin* isimli eserinde Cemâleddîn el-Konevî'nin bu eserini babasına izafet etmiştir.<sup>72</sup>

Bazı yazmalarının bulunduğu kütüphane ve numaraları şöyledir:

İstanbul Süleymaniye Ktp., Laleli Kol., nr: 2321, 76 varak, 29 satırdan oluşan bu nüshanın yazıları okunaklıdır. Rutubetten dolayı bazı sayfalarının kenar ve ortasında lekelenmeler olmuştur.

İstanbul Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., nr: 1236, 56 varak, 39 satırdan oluşan bu nüsha hicrî 1113 tarihinde istinsah edilmiştir.

İstanbul Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa Kol., nr: 1697, 179 varak, 13 satırdan oluşan bu nüsha hicrî 800 tarihinde istinsah edilmiştir.

#### b) *ez-Zübde Şerhü'l-'Umde*

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) kelim ilmi konusunda kaleme aldığı *'Umdetü'l-akâid* adlı güzide eserini Cemâleddin el-Konevî, *ez-Zübde* adıyla şerh etmiştir.<sup>73</sup>

Bu eserin nüshalarına ulaşamadık.

### 4. Hadis İlmine Dair Yazdığı Eserler

#### a) *el-Mu'temed fî Ehâdisi'l-müsned İlä'l-İmami'l-A'zam Ebi Hanife*

Ebu Hanife'nin Abdullah b. Muhammed b. Ya'kub el-Hâris (v. 340/952) tarafından derlenen *el-Müsned* adlı eserini Cemâleddin el-Konevî, kolayca ezberlene-

71 Cemâleddin el-Konevî, *el-Kalâ'id fî Şerhi'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Laleli Kol., nr: 2321, 1<sup>b</sup>.

72 el-Bağdadî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, I, 108.

73 İbn Tağriberdî, *el-Menhelüs-sâfi ve'l-müstevfi bâde'l-vâfi*, XI, 198; el-Bağdadî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, II, 409; Özer, Hasan, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları Ömer Nesefî'nin el-Manzûmesi ve Ebü'l-Berekât Nesefî'nin el-Musaffâsı*, İstanbul 2018, s.126-127; Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî el-Hanefî (h. 710), *el-Musaffâ şerhu Manzûmetü'l-Hilâfiyât* (thk. Hasan Özer), Amman 2019, Dârü'n-Nurî'l-Mübîn, I, 63.

bilmesi için isnadlarını hazfetmiş, fıkıh tertibiyle otuz üç bab halinde ihtisar etmiş olup “*el-Mu'temed fi Ehâdisi'l-müsned İlä'l-İmami'l-Azâz Ebî Hanife*” ismini vermiştir. Ayrıca sözünün ettiğimiz bu eserini de *el-Müstened Şerhu'l-Mu'temed* ismiyle de şerh etmiştir.<sup>74</sup>

Cemâleddin el-Konevî'nin *el-Müstened Şerhu'l-Mu'temed* adlı bu eserini İsmail Paşa el-Bağdadî *el-Müsned Şerhu'l-Mu'temed*<sup>75</sup> şeklinde isimlendirirken, Leknevî ise *el-Mu'tekid Şerhu'l-Mu'temed*<sup>76</sup> şeklinde isimlendirmiştir.

Bu nüshanın bulunduğu kütüphane ve numarası şöyledir:

İstanbul Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa Kol., nr: 419, 39 varak, 17 satırdan oluşan bu nüsha hicrî 1065 tarihinde istinsah edilmiştir.

### **b) Meşriku'l-envâr fi müşkili'l-âsâr**<sup>77</sup>

Cemâleddin el-Konevî'nin, hadis alanındaki bu eseri de kaynaklarda geçmektedir. Ancak eserin yazma nüshasına ulaşamadık.<sup>78</sup>

## **5. Tefsir İlmine Dair Yazdığı Eserler**

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Cemâleddin el-Konevî'nin bir kısım eserlerinin sadece isimleri kaynaklarda geçmektedir.<sup>79</sup>

Tefsir ile ilgili yazmış olduğu eserleri de sadece ismi kaynaklarda geçenlerdendir. Bunlar şöyledir:

### **a) Tehzibü Ahkâmi'l-Kur'an**<sup>80</sup>

### **b) Telhisü Ahkâmi'l-Kur'an**<sup>81</sup>

74 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 436; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 290; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1732; Hatipoğlu, “el-Müsned”, XXXII, 102.

75 el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 409.

76 Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207.

77 Muhammed b. Ebî Bekr b. Nasıreddin ed-Dımaşkî, “مشرق” kelimesini “مشارك” şeklinde yazmıştır. Bkz. ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, s. 209.

78 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 436; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 290; el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 409.

79 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 435-436; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289-290; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207; el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 409.

80 el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 436; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 290; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 207; el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 409.

81 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 20; el-Bağdadî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 409.

## CEMÂLEDDİN EL-KONEVÎ'NİN *EL-GUNYE Fİ'L-FETÂVÂ* ADLI ESERİ

### A. ESERİN MUHTEVASI, TERTİBİ VE YAZMALARI

#### 1. Eserin Adı

Eserin elimizde olan nüshalarının giriş kısmında da müellif bu adın verildiğini açıkça bildirmektedir.<sup>82</sup> Dolayısıyla eserin Cemâleddin el-Konevî'ye ait oluşu ve ismi konusunda herhangi bir görüş farklılığı bulunmamaktadır.<sup>83</sup> Ancak bazı nüshaların kapak sayfasından hemen sonra ve tabakat kitaplarında *Gunyetü'l-Fetâvâ* şeklindeki kayıtları ihtiyatla karşılamak gerekir.<sup>84</sup>

Kâtip Çelebi bu eseri Ezra'nın beş cilt halinde şerh ettiğini haber vermektedir.<sup>85</sup> Yaptığımız araştırma sonucunda böyle bir şerhten bahseden başka bir kaynak bulunmamaktadır.

#### 2. Telif Sebebi

Müellif eserinin giriş bölümünde Besmele, Hamdele ve Salvelâden sonra eserin yazılış sebebini şöyle açıklamıştır:<sup>86</sup>

“Bu kitabta fetvâ ve vâkıâta dair çokça gündeme gelen ve pek çok kişiyi ilgilendiren temel meseleleri bir araya getirdim. Nakledilen kitapların her birisine de kendilerine işaret eden bir rumuz koydum ki onlar şu şekildedir:

Futays'ın (v. 634/1236) *el-Fetâvâ'l-kübrâ'sına* (كف)، Kâdihân'nın (v. 592/1196) *Fetâvâ'sına* (ق) ve Zahîrüddin el-Buhârî'nin (v. 619/1222) *el-Fetâvâ'sına* (ظ) rumuzlarını verdim. Ayrıca bu üç kitabı bir araya getirmekle yetindim. Zira bu kitaplar fetvâ meselelerini güvenilir kişilerden nakletme hususunda muteberdir.”<sup>87</sup>

82 Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1037, 1<sup>b</sup>; Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1036, 1<sup>b</sup>; Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Kol., nr: 699, 1<sup>b</sup>; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., nr: 1463, 1<sup>b</sup>; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., nr: 1464, 1<sup>b</sup>; Süleymaniye Ktp, Murad Molla Kol., nr: 1110, 1<sup>b</sup>.

83 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 289; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 162; Yaşaroğlu, “Konevî, Cemâleddin”, XXVI, 164; Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri*, s. 147.

84 Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1036, kapak sayfasından sonra; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., nr: 1463, kapak sayfasından sonra; Süleymaniye Ktp, Murad Molla Kol., nr: 1110, kapak sayfasından sonra, bu şekilde yazılmasının sebebi muhtemelen İstinsah edenler için kolay yazılmasından dolayı kaydedilmiş olmalıdır. Ayrıca şu tabakat kitapları da bu şekilde yazmıştır: Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1211; el-Bağdadî, *Hediyyetu'l-Ârifin*, II, 409.

85 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1211.

86 Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1037, 1<sup>b</sup>

87 Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Millet ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1037, 1<sup>b</sup>

### 3. Tertibi ve İçeriği (Muhtevası)

*el-Gunye* bir fetva mecmuasıdır. Müellif bu eserinde kendi döneminde ihtiyaç duyulabilecek konuları derlemiştir. Bu açıdan zaten pratik değere sahip olan fetva muhataplarına göre daha da pratikliği olan bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir.

Klasik fıkıh kitapları sistematüğinde yazılmış bir eser olan *el-Gunye* fıkıhın bütün konularını içermektedir. Dolayısıyla “Kitâbü't-Tahâre” ile başlayıp “Kitâbü'l-Ferâiz” ile sona ermektedir.

*el-Gunye fi'l-Fetâvâ*, bir giriş, elli (50) kitaptan meydana gelmektedir.<sup>88</sup> Kitab ve diğer bahisler şu şekildedir:

1. لئاسمه، 2. كص، 3. ضرمح، 4. تاعطقلا في لصف، 5. باب، 6. رخآ عوز، 7. لصف، 8. بلك.

### 4. Eserin Yazma Nüshalarıve Özellikleri

*el-Gunye fi'l-Fetâvâ'nın* bazı kaynaklarda müellif nüshası kaydı<sup>89</sup> bulunsa da yaptığımız araştırmalar sonucunda, bu eserlerin müellif nüshası olmadığını tespit ettik.

Bu eserin Türkiye Cumhuriyeti'nin değişik yazma eserler kütüphanelerinde altı adet nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların bir kısmında istinsah tarihi vardır. Bir kısmında ise istinsah tarihi bulunmamaktadır.

Eserin Türkiye Cumhuriyeti Kütüphanelerinde Bulunan Nüshaları şöyledir:

a. İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr. 1037/1, 255 varak, 25 satırlı dan oluşan bu nüsha, tespit ettiğimiz kadarıyla müellifin vefat tarihine en yakın, tam, okunaklı bir nüshadır.

b. İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol, nr. 1036'da kayıtlı nüsha 198 varak, 31 satırdan oluşan bu nüsha tam bir nüsha olup hicrî 911 tarihinde istinsah edilmiştir. Bu nüshada müellifin hayatı, eserleri ve yaptığı görevler hakkında kısa bilgi de bulunmaktadır.<sup>90</sup>

88 Eserin muhtevasıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Muhammad Akram, HAKIM, Cemâleddin el-Konevî'nin (v. 770/1369) “el-Gunye Fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi”, NEÛSBE, Basılmamış Doktora Tezi, s. 31-41, Konya 2016.

89 Yaşaroğlu, “Konevî, Cemâleddin”, XXVI, 164; Furat, Ahmet Hamdi, “Cemâleddin Konevî ve Kitâbu'l-İcaz Fi'l-İtirâz 'Ala'l-Edilleti-Şer'iyye Adlı Risalesi”, XXI, ss. 279.

90 Müstensih tarafından daha sonra eklenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye fi'l-Fetava*, Millet ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1036, 1<sup>a</sup>.

c. İstanbul Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Kol., nr. 699'da kayıtlı nüsha 311 varak, 25 satırdan oluşmaktadır. Bu nüsha tam olup Mustafa b. Yusuf tarafından hicrî 914 tarihinde istinsah edilmiştir.<sup>91</sup>

d. İstanbul Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi Kol., nr. 1463'de kayıtlı nüsha 214 varak, 29 satırdan oluşmaktadır. Bu nüshanın müstensihisi belirtilmeksizin hicrî 959'da istinsah edildiğine dair bilgi nüshanın sonunda yer almaktadır.<sup>92</sup>

Bu nüsha 1036 numaralı nüshayla metin farklılıkları yönünden çok az fark bulunmaktadır. Bu nüshada eserin fihristi tam olarak bütün başlıklarıyla verilmiştir. Fihristin ilk sayfasında Arapça ve Osmanlıca bilgiler de yer almaktadır.

e. İstanbul Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddin Efendi Kol., nr. 1464'de kayıtlı nüsha 79 varak, 33 satırdan oluşmaktadır. Yine aynı kütüphane ve aynı koleksiyonda 1465'de kayıtlı bir nüsha (80-174 varak) mevcuttur. Bunlar iki farklı nüsha olarak kaydedilmiştir. Ancak yaptığımız inceleme sonucunda 1465 numaralı gözüken nüsha, 1464 numaralı nüshanın devamıdır. Nüshanın müstensihisi belirtilmeksizin hicrî 981'de istinsah edildiğine dair bilgi nüshanın sonunda yer almaktadır. Ayrıca bu nüsha mukabele edilmiştir.<sup>93</sup>

Bu nüsha 1037 numaralı nüshayla metin farklılıkları yönünden çok az fark bulunmaktadır.

f. İstanbul Süleymaniye Ktp., Murad Molla Kol., nr: 1110'da kayıtlı nüsha 225 varak, 29 satırdan oluşmaktadır. Bu nüshanın müstensihisi ve istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti Yazma eserler Kütüphaneleri dışında dünyada eserin nüshalarının olduğu kütüphaneler şöyledir:

Medine Mescid-i Nebevî de bulunan yazmalar kütüphanesinde aynı müellif adıyla *Gunye'l-Fetâvâ* isminde bir eseri zikredilmektedir.<sup>94</sup> Tunus Zeytûniye Ktp., nr. 4/176 (2203);<sup>95</sup> Suudî Arabistan'da bulunan Merkezu'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye Ktp., nr. 12238<sup>96</sup> kütüphanelerinde *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adıyla birer nüsha kaydedilmektedir.

91 Cemâleddîn el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Süleymaniye Ktp, Damad İbrahim Kol., nr: 699, 304<sup>a</sup>.

92 Cemâleddîn el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., nr: 1463,201<sup>b</sup>.

93 Cemâleddîn el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., nr: 1465,174<sup>b</sup>.

94 <http://wqf.me/?p=16264> (31.07.2016). Bu adreste 563 numaralı eserdir.

95 Bkz. Merkezi'l-Melik Faysal, *Hizânetü't-Türâs – Fihrisi Mahtûtât*, XXXXVII, 438, seri nr. 46308, el-Kitâb Markam Âlyâ (Şamile).

96 Bkz. Merkezi'l-Melik Faysal, *Hizânetü't-Türâs – Fihrisi Mahtûtât*, XXXXXIV, 925, seri nr. 54601, el-Kitâb Markam Âlyâ (Şamile).

## 5. el-Gunye fi'l-Fetâvâ'ya İzafet Edilen Nüshalar ve Buldukları Kütüphaneler

Bazı kütüphanelerde Cemâleddin el-Konevî'nin *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adlı eseri diye kayıt yapılmıştır. Ancak bu nüshaların müllifin sözünü ettiğimiz eseri olmadığı tespit edilmiştir.

Bu nüshalar şöyledir:

a) *Gunyetü'l-Fetava*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya Karatay Yusufâğa kütüphanesi Kol., nr: 42 Yu 7002/1'de kayıtlı bu nüshael-*Gunye fi'l-Fetâvâ* olmadığını tespit ettik. Yaptığımız inceleme sonucunda sözünü ettiğimiz kütüphanedeki bu eserin de müellife ait *Buğyetü'l-Kunye fi'l-Fetava* adlı eseri olduğunu belirledik.<sup>97</sup>

b) *Gunyetü'l-Fetâvâ*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk kütüphanesi Kol., nr: 15 Hk 1519/1'de kayıtlı bu nüshanın 1<sup>a</sup> varlığında "*Gunyetü'l-Fetâvâ*" ismi olmasına rağmen bu eserin Cemâleddin el-Konevî'ye aidiyeti konusunda yaptığımız inceleme sonucunda herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Bu nüshanın fihristi verilirken, Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî'nin<sup>98</sup> (v. 666/ 1268'den sonra) *Tuhfetü'l-mülûk ve's-Selâtin* adlı eserinin fehrisi de verilmiştir. Sözünü ettiğimiz kütüphanedeki nüshanın son 27 varlığı *Tuhfetü'l-mülûk*'a aittir.

Bu kütüphanenin sisteminde olan bilgilerin de doğru olmadığını da tespit ettik. Örneğin: bitiş cümlesinin şöyle olduğunu kaydetmiştir:

«و بنوقدمحا ن بدومحم جار س ن با»

Böyle bir ifade bulunmamaktadır. Ayrıca yazmış oldukları istinsah tarihini de bulamadık. Sadece 54<sup>a</sup>'da şöyle ifade bulunmaktadır: "11 ميو تمس خیر ات". Bu nüshanın kimin eseri olduğu konusunda kesin bir neticeye varamadık.

c) *Gunyetü'l-Fetavâ* Ankara Millet Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar Kol., nr: 06 Mil Yz A 9641'de, İstanbul Süleymaniye Ktp., Laleli Kol., nr: 1255'de kayıtlı olan bu nüshalar Cemâleddin el-Konevî'nin *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adlı eseri diye kayıt yapılmıştır. Ancak bu iki nüsha damüellife ait olmadığı belirlenmiştir.

Ankara Millet Ktp.'de kayıtlı nüsha ile Süleymaniye, Laleli'de kayıtlı olan nüshaların 1<sup>a</sup> varaklarında bu eserin hicrî 940 tarihinde Edirne'de Abdurrahman b.

97 Kütüphanede "*Gunyetü'l-Fetava*", şeklinde kayıtlı olan nüsha için bkz. Cemâleddin el-Konevî, *Buğyetü'l-Kunye fi'l-Fetava*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Yusufâğa Kol., nr: 42 Yu 7002/1, 1<sup>a</sup>.

98 Hayatı için bkz. Elmalî, "Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir", XXXIV, 487-488.

Ali b. Müeyyed'in mülkiyetine geçtiğine dair bir kayıt bulunmaktadır.<sup>99</sup> Ayrıca Ankara Millet Kütüphanesinde kayıtlı nüshanın giriş kısmında bu eserin Ali b. Ahmed Ali el-Hanefî?, tarafından kaleme alındığı ve eserine de *Gunyetü'l-Fetava* ismini verdiği kaydı bulunmaktadır.<sup>100</sup>

Ankara Millet Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar Kol., nr: 06 Mil Yz A 9641'de, İstanbul Süleymaniye Ktp., Laleli Kol., nr: 1255'de kayıtlı olan bu nüshalar tek eserdir. Bu eser üç ciltten oluşmaktadır. Millet kütüphanesinde kayıtlı olan nüsha eserin birinci cildi, Süleymaniye, Laleli'de kayıtlı nüsha ise eserin ikinci cildi olup eserin üçüncü cildine ulaşamadık.

Cemâleddin el-Konevî, hemen hemen bütün eserlerinin mukaddime bölümünde hamdele, salvel'den sonra kendi ismiyle birlikte eseri neden yazdığına dair bilgiler vermektedir. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz bu nüshalarda Cemâleddin el-Konevî'nin ismi geçmemektedir. Sadece Ankara Millet Kütüphanesinde kayıtlı nüshanın 1<sup>a</sup> varağında *Gunye* adlı eserler ve müellifleri zikredilirken, orada Cemâleddin el-Konevî'nin de ismi zikredilmiştir.<sup>101</sup>

Eserin içeriğini incelediğimiz zaman da Cemâleddin el-Konevî'nin *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adlı eseriyle bir benzerlik gözükmemektedir.

## ESERİN KAYNAKLARI, METODU VE ETKİLERİ

### 1. Eserin Kaynakları

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi müellif bu eserini telif ederken kendinden önce Hanefî mezhebinde yazılmış üç fetva mecmuasından seçmeler yaparak meydana getirmiştir. Bueserler şunlardır:

1. Futays diye bilinen Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hârezmi'nin (v. 634/1236)<sup>102</sup> *Fetâvâ'l-Kübrâ*<sup>103</sup> adlı eseri.

99 *Gunyetü'l-Fetava*, Ankara Millet Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar Kol., nr: 06 Mil Yz A 9641, 1<sup>a</sup>; Süleymaniye Ktp., Laleli Kol., nr: 1255, 1<sup>a</sup>.

100 *Gunyetü'l-Fetava*, Ankara Millet Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar Kol., nr: 06 Mil Yz A 9641, 1<sup>a</sup>.

101 Cemâleddin el-Konevî, *Gunyetü'l-Fetava*, Ankara Millet Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar Kol., nr: 06 Mil Yz A 9641, 1<sup>a</sup>.

102 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1222, 1224-1225; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 226; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 214.

103 Kaynaklarda *Fetâvâ'l-Hâsî* ve *Fetâvâ'l-Kübrâ* olarak zikredilen bu eser, Hanefî mezhebi klasik fıkıh kitaplarının tertibine göre kaleme alınmıştır. Hanefî mezhebi ulemasının görüşlerinin zikredildiği eserde gündelik hayata dair sıkça ortaya çıkan meseleler toplandığı için sonraki eserlere de kaynaklık etmiştir. Yaptığımız incelemeye göre bu eser hala yazma halinde olup gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen nadir eserlerdendir.



2. Kâdîhan diye bilinen Ebû'l-Kâsım Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Fergânî'nin (v. 592/1196)<sup>104</sup>*Fetâvâ Kâdîhân*<sup>105</sup> adlı eseri.

3. Zahîrüddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî'nin (v. 619/1222)<sup>106</sup>*el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*<sup>107</sup> adlı eseri.

## 2. Eserin Metodu

Cemâleddin el-Konevî,*el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adlı eserini klasik fıkıh kitapları sistematığına göre hazırlayıp İslam hukuku'nun bütün konularını içermektedir.

Müellif bu eseri hazırlarken daha önce zikrettiğimiz ve Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir yere sahip olan üç fetva eserlerinden seçmeler yaparak istifade etmiş ve sözünü ettiğimiz üç eserin metoduna göre hazırlamıştır.<sup>108</sup>

erden bir tanesidir. Yazma nüshaları için bkz. Muhammad Akram, HAKIM, Cemâleddin el-Konevî'nin (v. 770/1369) "el-Gunye Fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi", NEÛSBE, Basılmamış Doktora Tezi, s. 29-30, Konya 2016.

104 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/93-94; İbn. Kutluboğa, *Tâcüt-Terâcim*, s. 151-152; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1227-1228.

105 *Fetâvâ Kâdîhân*, "kaynaklarda *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* veya kısaca *el-Hâniyye* olarak anılan eser. Hanefî mezhebinde yazılan en muteber ve yaygın fetva kitaplarından biridir. Fetva verme usulüyle ilgili kısa bir girişle başlayan ve klasik fıkıh kitaplarının sistematığına göre düzenlenen eserde sıkça vuku bulan meseleler toplanmış, Hanefî imamlarıyla mütekaddimin ve müteahhirin ulemanın fikirlerine yer verilmiştir. Müellifin kendi görüş ve değerlendirmeleri yanında dönemindeki örf ve uygulamada tercih edilen görüşlere de işaret etmesi eserin dikkat çeken diğer özellikleridir. İlmî kıymeti, üslûbunun güzelliği ve muhtevasının özlü oluşu bakımından çok tutulan, daha sonraki eserlerde sık sık anılan, *Fetâvâ Kâdîhân*'ın çeşitli baskıları yapılmıştır. (I-IV, Kalküta 1251; Hint 1272; I-IV, Leknev 1293-1295, Sirâceddin el-Üşî'nin *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*'sinin kenarında, I-III, Kahire 1282; Bulak 1310-1311, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'nin ilk üç cildinin kenarında)." Bkz. Özel, "Kâdîhan", XXIV, 122. Ayrıca bu eser Sâlim Mustafa el-Bedrî tarafından üç cilt halinde tahkikli neşri de yapılmıştır. Bkz. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, I-III.

106 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 55; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 111; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 156-157; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 98.

107 Hanefî mezhebinde klasik fıkıh eserleri sistematığında yazılan bir diğer fetva kitabı da Zahîrüddin el-Buhârî'nin *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye* adlı eseridir. Bu çalışma da Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir yere sahiptir. İçeriği bakımından Hanefî mezhebinin en zengin fetva kitapları arasında yer alan bu eser, Hanefî imamlarıyla mütekaddimin ve müteahhirin âlimlerinin görüşlerini de zikretmiştir. Eser yer yer Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki görüş ayrılıklarını da kaydetmiştir. Sahabî ve tâbiin ulemâsının görüşlerinin yanı sıra Merv, Irak, Horasan, Buhara, Belh, Herat ve Semerkant gibi bölge ve şehir ulemâsına da atıfta bulunmuştur. Müellifin dönemindeki örf de işaret etmesi vs. gibi önemli konuları içermesi eserin Hanefî literatürü içerisinde önemli bir kaynak haline gelmesini sağlamıştır. Esere daha sonraki dönemlerde çokça atıf yapılması, ilmî kıymetini göstermesi açısından önemlidir. Eserde deliller ile fıkıh kaideler de çokça yer almaktadır. Bkz. Zahîrüddin el-Buhârî, *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1049, 1b-408a. Bir diğer Hanefî fakih Bedrüddin el-Âynî (v. 855/1455), bu eserdeki bazı hususları çıkararak *el-Mesâilu'l-Bedriyye el-muhtehabe mine'l-Fetâvâ'z-Zahîriyye* ismiyle muhtasar bir eser kaleme almıştır. Bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 98. Yaptığımız araştırma sonucunda *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*'nin tamamının henüz neşredilmediğini tespit ettik. Ancak Kitabü's-Salât ile Kitabü'l-Hac kısmı Aziza Mutlak el-Şehrî tarafından 1432/2011 yılında bir doktora çalışması yapılmıştır. Bkz. [https://library-g.kau.edu.sa/Show\\_Res.aspx?Site\\_ID=237&LNG=AR&RN=64918](https://library-g.kau.edu.sa/Show_Res.aspx?Site_ID=237&LNG=AR&RN=64918) (07.12.2016). eserin yazmaları için bkz. Muhammad Akram, HAKIM, *Konevî'nin el-Gunye'si*, s. 30.

108 Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye Fi'l-Fetava*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1037, 1<sup>b</sup>

Müellif klasik fıkıh kitaplarında olduğu gibi giriş bölümünden sonra taharet bahsiyle başlayıp feraiz bahsiyle eserini tamamlamıştır.

### 3. Eserin Etkileri

Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adlı eseri ile kendisinden sonraki yazılan eserlere kaynaklık etmiştir.

Müellifin bu eserine “ وفي الغنية الفتاويكذا في الغنية، ” gibi ifadelerle yapılan atıflarla eserin hem değeri hem de kendinden sonraki kaynaklara tesiri kanıtlanmıştır.<sup>109</sup>

## SONUÇ

Cemâleddin el-Konevî, İslam medeniyeti tarihinin en parlak dönemlerinde birisi olan Memlükler zamanının birinci dönemi yani Bahrî Memlükler/Türk Memlükleri döneminde yaşamasına rağmen hayatı hakkında çok sınırlı bilgi bulunmaktadır.

Hanefî mezhebinde söz sahibi olan müellif bu dönemde çeşitli resmi görevlerde de bulunmuştur. Eğitim ve öğretime önem veren müellif İslamî ilimlerin farklı alanlarında veciz eserler de bırakmıştır. Müellif, devrinin ulemasının iltifat ve övgülerine mazhar olmuştur.

Cemâleddin el-Konevî, usûl ve fûru fıkha dair muhtasar, şerh ve mustakil eserler kaleme almıştır. Bu eserlerinin kahir ekseriyeti el yazması halinde kütüphane raflarında araştırmacılarını beklemektedir.

Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye fi'l-Fetâvâ*'yı Hanefî mezhebinin muteber fetva kitapları içerisinde olan Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hâzemi'nin (v. 634/1236) *el-Fetâvâ*'sı, Kâdîhân'ın (v. 592/1196) *Fetâvâ*'sı ile Zahîrüddin el-Buhârî'nin (v. 619/1222) *el-Fetâvâ* adlı eserlerinden günün ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak sıkça ortaya çıkan meseleleri derlemiştir.

Müellif *el-Gunye fi'l-Fetâvâ*'yı kaleme alırken eserinin başlıklarını ekseriyetle Ebû Bekir Zahîrüddin el-Buhârî (v. 619/1222) *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye* adlı eserinin başlıklarına göre hazırlamıştır.

Müellifin bu eseri daha sonraki dönemlerde Hanefî literatürüne kaynaklık etmiştir. Nitekim kendisinden sonra kaleme alınan eserlerde atıflar yapılmıştır.

*el-Gunye fi'l-Fetâvâ*'nın Türkiye ve dünya kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti yazma eserler kütüphanelerinde müellifin bu eseriyle çok sayıda nüshanın ismi kaydedilmektedir.

109 Bu eserler ve müellifleri için bkz. Muhammad Akram HAKİM, “Konevî'nin *el-Gunyesi*”, s. 106-108.

Yukarıda ismi geçen ve Hanefî mezhebinin muteber fetva kitapları arasında yer alan bu üç eserde sıkça ortaya çıkan meseleleri asıl metinlerin tertibine uygun bir şekilde toplamıştır. Bu kendisinden önceki ilmî birikime verdiği önemi gösterkmesi açısından son derece önemlidir.

## Bibliyografya

**Abdülkadir** b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkî (v. 927/1520), *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (thk. İbrahim Şemsüddîn), by 1990.

**Brockelmann**, Carl (çev. Abdulhalim en-Neccar), *Târihu'l-Edebi'l-Ârabî*, I-VI, Kahire ts.

**Bursalı** Mehmed Tâhir Efendi (v. 1861/1925), *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333.

**Cemâleddin** el-Konevî, *Buğyetü'l-Kunye fi'l-Fetava*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Kol., nr: 1415.

\_\_\_\_\_, *el-İcâz fi'l-i'tirâz 'ale'l-edilleti's-şer'iyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., nr: 3613/5.

\_\_\_\_\_, *el-Gunye fi'l-Fetava*, Millet ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr: 1037.

\_\_\_\_\_, *el-Kalâ'id fi Şerhi'l-Akâid*, Süleymaniye Ktp., Laleli Kol., nr: 2321.

\_\_\_\_\_, *el-Müntehab min vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi Kol., nr: 2003.

\_\_\_\_\_, *Hâşiye 'Ale'n-Nihaye*, Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., nr: 1622.

**Ebü'l-Berekât** Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî el-Hanefî (h. 710), *el-Musaffâ şerhu Manzûmetü'l-Hilâfiyât* (thk. Hasan Özer), Dâru'n-Nuri'l-Mübîn, I-III, Amman 2019.

**Ebü Muhammed** Bedreddin Hasan b. Ömer İbn Habib el-Halebî (v. 779/1377), *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansûr ve Benih* (thk. Muhammed Muhammed Emin), I-III, Kahire 1986.

**Ebü Muhammed** Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî (v. 691/1292), *el-Muğni fi usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke 1403.

**Ebü Zür'a** Veliyyüddin Ahmed b. Abdirrahîm İbnü'l-İrâkî (v. 826/1423) *ez-Zeyl 'ale'l-İber*, thk. Sâlih Mehdi Abbas, Beyrut 1989.

Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf İbn Tağriberdî (v. 874/1469), *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Dârü'l-Kütüb, I-XVI, Mısır ts.

\_\_\_\_\_, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi* (thk. Muhammed Muhammed Emin), I-VII, Kahire 2005.

**Ebü'l-Fazl** Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî (v. 852/1449), *el'd-Dürer el-kâmine*, I-IV, by ve ts.

**Ebü'l-Fida** Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa (v. 879/1475), *Tâcü't-Terâcim* (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Beyrut 1992.

**Ebü'l-Vefa**, Muhyiddin b. Muhammed Abdulkadir b. Muhammed Nasrullah b. Salim el-Hanefî el-Kureşî (v. 775/1374), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (thk. Abdü'l-Fettah Muhammed el-Hulv), I-V, byy 1993.

*el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, Dârü'l-Fikr, I-VI, byy 1310.

**Elmalı**, Hüseyin, "Râzî, Muhammed b. Ebü Bekir", *DİA*, XXXIV, s. 487-488.

**Furat**, Ahmet Hamdi, Cemâleddin Konevî ve Kitâbu'l-İcaz Fi'l-İtirâz 'Ale'l-Edilleti's-Şer'iyye Adli Risalesi, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI, s. 276-299, İstanbul 2008.

- Güney**, Necmeddin, *Kudûrî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritisî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, Konya 2006.
- Hakım**, Muhammad Akram, *Cemâleddin el-Konevî'nin (v. 770/1369) "el-Gunye Fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, NEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2016.
- Hatipoğlu**, İbrahim, "el-Müsned", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 101-103.
- Hayreddin ez-Ziriklî**, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 1986.
- İbn Tağriberdî**, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf (v. 874/1469), *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, I-VIII, I-XIII, Kahire 1984.
- İsmail Paşa el-Bağdadî** (v. 1839-1920), *Hediyyetu'l-ârifin*, I-II, Beyrut 1951.
- Kâdihân**, Ebü'l-Kâsım Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Ferğânî'nin (v. 592/1196), *Fetâvâ Kâdihân* (thk. Sâlim Mustafa el-Bedri), I-III, Lübnan 2009.
- Kallek**, Cengiz, "Kudûrî", *DİA*, XXVI, Ankara 2002, s. 321-322.
- Kandemir**, M. Yaşar, "İrâkî, Zeynüddin", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 118-121.  
\_\_\_\_\_, "Heysemî", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 292-293.
- Karaca**, Mustafa, *ez-Zâhidî'nin el-Müctebâ adlı eserinin Tahkiki*, Basılmamış Doktora Tezi, NEÜSBE, Konya 2015.
- Kâtip Çelebi** (v. 1067 /1657), *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Beyrut ty.
- Leknevî**, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdu'lhayy, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, byy 1324.
- Merkezi'l-Melik Faysal**, *Hizânetü't-Türâs - Fihrisi Mahtûtât*, XXXXXIV, 925, seri nr. 54601, el-Kitâb Markam Âlyâ (Şamile).
- Muhammed b. Ebi Bekr b. Nasiriddin ed-Dımaşkı** (v. 842/1439), *er-Reddü'l-vâfir*, Beyrut 1980.
- Özel**, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, İstanbul 2013.  
\_\_\_\_\_, "Sadruşşehid", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 425-427.  
\_\_\_\_\_, "Kâdihan", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, 121-123.
- Özer**, Hasan, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları Ömer Nesevî'nin el-Manzûme'si ve Ebü'l-Berekât Nesevî'nin el-Musaffâsı*, İstanbul 2018.
- Rıdvanoğlu**, Mahmud, "Habbâzî", *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 342-343.
- Sezgin**, Fuat, *Tarihü't-Türas el-'Arabî* (çev. Mahmud Fehmi Hicazi), Riyad 1991.
- Solak**, Kürşat, Memlûklerin Beylikler Anadolu'suna Dinî-Kültürel Bakımdan Tesiri, *Tarih Dergisi*, İstanbul 2012, sy. XXXXXIV (2011/2), s. 39-53.
- Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî (v. 945/1539?), *Tabakatü'l-Müffessirin*, I-II, Beyrut 1983.
- Takiyüddin** Ebü Bekir b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe (v. 851/1448), *Târihu İbn Kâdî Şühbe* (thk. Adnan Derviş), I-IV, Dımaşk 1994.
- Takiyüddin** Ebi'l-Me'âli Muhammed b. Râfî' (v. 774/132), *el-Vefeyât* (nşr. Sâlih Mehdi Abbâs, Beşşâr Avvad Ma'ruf), I-II, Beyrut 1982.
- Uzunçarşılı**, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Türk Tarihi Kurumu Basımevi, Ankara 1984.
- Yalçın**, Mehmet Fatih, *Bahrî Memlûkler'de Dımaşk Kâdilkudâtları (1266-1382)*, Konya 2016.
- Yaşaroğlu**, Kâmil, "Konevî, Cemâleddin", *DİA*, XXVI, Ankara 2002, s. 164-165.
- Yiğit**, İsmail, Yiğit, İsmail, "Memlûkler", *DİA*, Ankara 2004, XXVIII.  
\_\_\_\_\_, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, I-X, İstanbul 1991.

EKLER

Cemâleddin el-Konevî, *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* adlı eserinin İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi Kol., nr. 1037/1'de kayıtlı nüshasının başıyla sonundan birkaç varak örneği.



Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 001037, İstinsah Tarihi (886), Birinci ve İkinci Varakları.

بیت الصلوة یا من صلواته بر سر راه او...  
و انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...

انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...

بیت الصلوة یا من صلواته بر سر راه او...  
و انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...

انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...  
انما انزلنا من السماء ماء فاصبح الاصحاح...  
والرحمن سلوة من كل شيء...

Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 001037, İstinsah Tarihi (886), 254-255 Varakları.

## HANEFÎ FETVA GELENEĞİNİN ÖNEMLİ BİR HALKASI: EL-FETÂVA'L-GİYÂSİYYE

Dr. Öğr. Üyesi Adem ÇİFTCİ\*

**Özet:** Hint alt kıtası erken sayılabilecek bir dönemde (92/711) İslam ile tanışmış olmasına rağmen Hindistan coğrafyasında İslam hukukunun asıl gelişim ve atılım gösterdiği dönem 602/1206'da Delhi Türk Sultanlığının kurulmasıyla başlar. Ebü'l-Muzaffer Gıyâseddin Balaban'ın 664/1266'da devletin başına geçmesiyle birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. VII/XIII. yüzyılda yaşanan Moğol istilaları sebebiyle özellikle Hanefî mezhebinin hâkim olduğu Buhâra, Semerkand, Belh gibi bölgelerden göç eden pek çok ilim adamı Delhi Türk Sultanlığına sığınmıştır. Delhi sultanlarının fıkha özel ilgi duymaları ve fukahâ ile samimi ilişkiler kurmaları, pek çok hükûkî ve idârî meselenin çözümünde fukahânın görüşlerine müracaat etmeleri fıkhnın bu bölgede gelişmesinde bir diğer önemli etken olmuştur. Gıyâseddin Balaban döneminde yaşadığı tahmin edilen Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'in yazdığı *el-Fetâva'l-Giyâsiyye* Ortaçağ Hindistan'ında Hanefî fetva geleneğine göre Arapça telif edilen ilk eser olma özelliği taşımaktadır. Müellif bu eseri dönemin sultanı Gıyâseddin Balaban'a takdim etmiştir. Eser gerek telif aşamasında müracaat edilen kaynakları gerekse Hanefî literatürü içerisinde kendisinden sonraki eserlere kaynaklığı açısından önemlidir. Müellifin eserinde güncel meseleleri ele alıp, bunlara uygun çözümler üretmesinin yanı sıra Buhâra, Semerkand, Belh, Irak ve Mâveraünnehir gibi öne çıkan Hanefî fıkhnın havzalarındaki ulemanın görüşlerine de referanslarda bulunması, konuyla ilgili kendi tercih ve yorumlarını da ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Zikredilen özellikleri ve bölge açısından oldukça erken dönemde telif edilmiş olması sebebiyle eserin ilim erbabının dikkatlerine sunulması amacıyla bu çalışma hazırlanmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Hanefî Mezhebi, Fetva Literatürü, Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâva'l-Giyâsiyye*.

### An Important Link in Hanafi Fatwa Tradition: *al-Fatâwâ al-Ghiyâthiyya*

**Abstract:** Even though the Indian subcontinent became acquainted with the Islamic religion at what could be considered an early phase, the actual development and advancement in Islamic law there started in the year 602/1206 with the establishment of the Turkish Dihli Sultanate. This advancement was accelerated after Abû al-Muzaffar Ghiyath al-Din Balban became ruler in 664/1266. Due to the Mughal invasions during the 7th/13th century, many scholars from predominantly Hanafi regions such as Bukhârâ, Samarkand and Balkh took refuge in the Dihli Sultanate. Another important factor that caused this advancement in this region was that the Dihli sultans themselves were interested in the topic of fiqh, became close with fiqh scholars and consulted them on many legal and administrative matters. *Al-Fatâwâ al-Ghiyâthiyya*, authored by Daud Ibn Yûsuf al-Khatîb, thought to have lived during the rule of Ghiyath al-Din Balban, is believed to be the first book in medieval India written in Arabic and belonging to the Hanafi fatwâ tradition. The author presented this book to Ghiyath al-Din Balban, who was sultan at that time. This particular work carries importance, be it regarding the source material consulted during the authoring, or that it itself was used as a source for later works in Hanafi literature. This importance is amplified, because besides dealing with contemporary matters and coming up with solutions to them, the author references opinions of scholars from regions significant to the Hanafi school, like Bukhârâ, Samarkand, Balkh, 'Irâk and Ma warâ al-nahr and also sets forth his own choices and interpretations of those matters. Because of the aforementioned properties of al-Khatîb's piece, and its early authoring for that region, this study was prepared in order to present and draw attention to it.

*Keywords:* Hanafi Madhhab, Fatwâ Literature, Daud Ibn Yûsuf al-Khatîb, *al-Fatâwâ al-Ghiyâthiyya*

\* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ademciftci28@hotmail.com

## GİRİŞ

Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali dönemlerinde çeşitli fetih girişimleri olsa da Hindistan coğrafyası İslam'la ilk olarak Emevî komutanlarından Muhammed b. Kâsım es-Sekafî'nin 92/711 yılında Sind'i fethetmesiyle tanışmıştır.<sup>1</sup> Bölgenin fıkıh ilmiyle tanışmasını da yine aynı tarihlere kadar geri götürmek mümkündür.<sup>2</sup> Fetihle birlikte Arap dünyasından pek çok ilim adamı buralara gelerek bölgenin farklı kesimlerine yerleşmişlerdir. Bu bölgeye gelip yerleşen ilim adamlarından Ebû Ma'şer es-Sindî (ö. 170/786),<sup>3</sup> İbnü'l-Hindî (ö. 399/1008), Hasan Ali b. Hasan es-Sindî (ö. 445/1053), Muhammed es-Sindî'nin (ö. 548/1153) özellikle fıkıh ilmiyle uğraştıkları kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>4</sup> Ancak Hindistan coğrafyasında İslam hukukunun asıl gelişim ve atılım gösterdiği dönem 602/1206'da Delhi Türk Sultanlığının kurulmasıyla başlar.<sup>5</sup>

Buhara hukuk okuluna mensup Türk hukukçular özellikle Moğol istilasıyla birlikte Orta Asya'dan batıya ve güneye göç ederek Buhara hukuk birikiminin Bağdat, Şam, Anadolu, Hint alt kıtası gibi İslam dünyasının belli başlı ilim merkezlerine taşınmasını, bu bölgelere yerleşmesini ve kök salmasını sağlamışlardır.<sup>6</sup> Delhi Sultanlığı, Moğol istilası sebebiyle Orta Asya'nın farklı bölgelerinden güneye göç etmek zorunda kalan ve kendilerine sığınan pek çok ilim adamına kucak açmıştır. Bu ilim adamları gerek telif ettikleri eserler gerekse medreselerde ve ders halkalarında fıkıh ilminin öğretimi hususunda gösterdikleri çabalarla fıkıhın bölgedeki gelişimine ve Ortaçağ Hindistan fıkıh literatürüne önemli katkılarda bulunmuşlardır. Öyle ki bu çabalar neticesinde Delhi Sultanlığı bilimsel ve kültürel açıdan Bağdat ve diğer İslam merkezleriyle yarışır hale gelmiştir. Bu gelişimde Delhi sultanlarının fıkıha özel ilgi duymalarının yanı sıra fukahâ ile sıkı ve samimi ilişkiler kurmaları, pek çok hukûkî ve idârî meselenin çözümünde fukahânın görüşlerine müracaat etmelerinin de önemli etkisi vardır. Bu karşılıklı ilişkinin kurulmasında ve fıkıhın sultanlar nezdinde güncelliğini sürdürmesinde ulemanın, sultanları gayret ve şevke getirmelerinin yanı sıra Delhi Sultanlarının da fıkıh ilmine duydukları ilgi, ilim adamlarına verdikleri değer ve desteğin büyük payı bulunmaktadır.<sup>7</sup> Ayrıca Delhi Sultanlarının hukûkî problemlerin çözümünde

1 Azmi Özcan, "Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemânın Tavrı", s. 103; a. mlf. "Sind", *DİA*. XXXVII, 243.

2 Ziauddin, *Contribution of India to Fiqh Literature*, s. 17.

3 Geniş bilgi için bk. Selman Başaran, "Ebû Ma'şer es-Sindî", *DİA*. X, 184-185.

4 Mübarekbûrî, *Ricâlü's-Sind ve'l-Hind*, s. 56; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 17.

5 Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 17-18.

6 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 87.

7 Zafarül İslam, "Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi", s. 57-58; Ziauddin, *Fiqh*



fakihlere müracaat etmeleri, ilmî toplantılar organize edip onlarla pek çok fikhî konuyu müzakere etmeleri, alanında uzman olanları mahkemelerde istihdam etmeleri de fıkıh ilminin bu bölgede uygulanma imkânı bulmasına ve devlet erkânı arasındaki aktüel değerini sürdürmesine olanak sağlamıştır.<sup>8</sup>

Fıkha dair eserlerin Hindistan'da telif edilmeye başlaması, genel olarak, Müslümanların buradaki hâkimiyetlerinin ilk günlerine kadar uzanır. Genellikle “*Mecmûa-i Sultânî*” diye bilinen bir fıkıh çalışmasının Gazneli Mahmut<sup>9</sup> zamanında (389/998-421/1030) telif edildiği söylenmektedir.<sup>10</sup> Ancak Delhi Sultanlığı'nın hüküm sürdüğü dönemde çağın ihtiyaçlarının da bir gereği olarak fıkıh literatürüne katkı sağlamanın en popüler/tercih edilen şekli fetva kitabı telif etmek olarak görülmüştür. Bu düşünceyle fetva literatürüne çok kıymetli eserler kazandırılmıştır. Bu türün Ortaçağ Hindistan'ında Hanefî mezhebi esas alınarak yazılmış en erken örneklerinden birisi Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'in (ö. VIII/XIV. yüzyılın başları?) *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye* isimli eseridir.<sup>11</sup> Bu çalışmada, kendisinden sonraki pek çok Hanefî fıkıh kaynağına da referans olan bu önemli eserin gün yüzüne çıkarılması amaçlanmaktadır.

## 1. MÜELLİF'İN HAYATI

Müellifin adı Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'dir. *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*'nin mukaddimesinde eseri kaleme alanın Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb olduğu açıkça zikredilmektedir.<sup>12</sup> Gerek kendi gerekse modern dönem biyografik ya da bibliyografik kaynaklarda müellifin hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır.<sup>13</sup> Ancak eserin mukaddimesinde müellifin *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*'yi tamamlayarak dönemin Del-

*Literature*, s. 20; Qasmi, “The Orientation and Approach of inDĪAn Ulama in Resolving Contemporary Issues Through Islamic Jurisprudence In Modern InDĪA”, *Institute of Objective Studies*, s. 2.

8 İslam, “Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi”, s. 58.

9 Gazneli Mahmut ve dönemi hakkında geniş bilgi için bk. Erdoğan Merçil, “Mahmûd-ı Gaznevi”, *DĪA*. XVII, 362-365.

10 İslam, *Fatâvâ Literature Of The Sultanate Period*, s. 7; a. mlf. “Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi”, s. 60; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 22-23.

11 Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 23.

12 Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde, nr. 1347, s. 3; a. mlf. *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1321), s. 2. Ayrıca bk. Ziauddin, *Literature*, s. 128. **NOT:** Eserin yazma nüshasında her bir sayfaya numara verildiği için atıflarda orijinal sayfa numaraları kullanılmıştır. Ayrıca okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla dipnotlarda yazma nüshanın yanı sıra 1321/1903 Bulak nüshasını da tercih ettik. Bunu dipnotlarda ilk eser yazma, sonraki eser matbu olacak şekilde göstermeye özen gösterdik.

13 İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 40; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 128.

hi Türk Sultanı Ebü'l-Muzaffer Gıyâseddin Balaban'a<sup>14</sup> takdim ettiği bilgisi yer almaktadır.<sup>15</sup> Bu bilgi bize müellifin yaşadığı tarih aralığını tespit etme imkanı vermektedir. Kaynaklar Gıyâseddin Balaban'ın 664/1266-686/1287 yılları arasında yirmi iki yıl Delhi Sultanlığı yaptığını bildirmektedir.<sup>16</sup> Zafarul İslam'ın da belirttiği gibi eserin Gıyâseddin Balaban'a takdim edilmesi *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin VII/XIII. yüzyılın ikinci yarısında telif edilmiş olduğunu göstermektedir.<sup>17</sup> Çünkü müellifin *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'yi telif ederken gerek müracaat ettiği kaynaklar gerekse sultana eser takdim edebilecek bir yakınlık ve dostluğun oluşabilmesi için ihtiyaç duyulan gerekli zaman gibi bazı etkenler göz önünde bulundurulduğunda eserin en erken otuzlu yaşlarda tamamlanıp Gıyâseddin Balaban'a takdim edildiği söylenebilir. Buradan hareketle de Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'in VII/XIII. yüzyılın ilk yarısında doğmuş olabileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca müellifin müracaat ettiği kaynakları incelediğimizde referansta bulunduğu eserlerin müelliflerinin vefât tarihlerinin en geç 630/1230'lu yıllara tekabül ettiği görülmektedir. Bu da, Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'in VII/XIII. yüzyılın ilk yarısında doğduğu yönündeki öngörümüzü güçlendirmektedir.

Eserin telif edildiği dönemle ilgili farklı bir görüş daha var ki, bunun doğru olmadığını düşünüyoruz. Müellif eserini Sultan Gıyâseddin Balaban'a takdim ettiğini açıkça belirtmesine rağmen *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'yi tahkik eden Seccâd Hüseyin eserin mukaddimesinde *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin Gıyâseddin Tuğluk döneminde (720/1320-726/1325) telif edildiğini kaydetmektedir ki,<sup>18</sup> bu bilgi doğru değildir.<sup>19</sup> Çünkü bu eserin müellifi Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'in mukaddimedeki açık beyanıyla çelişmektedir.<sup>20</sup>

Modern çalışmalarda müellifin ismi ya da künyesiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Delhi Sultanlığı dönemi fetva literatürü üzerine çalışmalar yapan Zafarul İslam, eserin müellifinin ismini Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb el-Bağdâdî şeklinde kaydetmektedir. Ancak yazar bilginin kaynağına dair herhangi bir referans-

14 Gıyâseddin Balaban hakkında geniş bilgi için bk. Orhan F. Köprülü, "Balaban Han", *DİA*. V, 3.

15 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 6; *el-Fetâvâ*, s. 4; İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 38; Guenther, "Hanafi Fiqh in Mughal InDİA", s. 210; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 23, 128; Masud, "Religion and State in Late Mughal InDİA", 46; Qasmi, "The Orientation and Approach of InDİAn Ulama", s. 2; Yıldız-Nacar, "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", s. 94 (9. dipnot); Güman-Sezer, "Osmanlı Hukuk tarihinde Öncü bir İsim Timurtâşi Üzerine Biyografik Bir İnceleme", s. 874.

16 Köprülü, "Balaban Han", *DİA*. V, 3; Farooqi, "Delhi Sultanlığı", *DİA*. IX, 130.

17 İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 39.

18 Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, I, 40 (Mukaddime).

19 İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 21; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 128.

20 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 6; *el-Fetâvâ*, s. 4.

ta bulunmamaktadır.<sup>21</sup> Yazar “*Bağdâdî*” nisbesinden hareketle müellifin köken itibariyle Bağdatlı yani kendisinin ya da ailesinin Bağdat’tan Hindistan’a göç etmiş olabileceğine dikkat çekmekte; ancak hiçbir kaynağın bu bilgiyi teyid etmediğini de yine kendisi bizzat belirtmektedir.<sup>22</sup> Bunun yanı sıra ülkemizde yapılan bir çalışmada -her ne kadar konuyla doğrudan ilişkili olmasa da- müellifin ismi Şeyhzâde b. Yûsuf el-Hatîb şeklinde kaydedilmektedir.<sup>23</sup> Ancak yaptığımız araştırmalarda gerek müellifin kendi eserinde gerekse klasik ya da çağdaş biyografik yahut bibliyografik kaynaklarda müellif hakkında “*el-Bağdâdî*” ya da “*Şeyhzâde*” şeklinde bir künye ya da nisbeye rastlamadık.

İsmail Paşa (ö. 1920), Kâtip Çelebi’nin (ö. 1067/1657) meşhur eseri *Keşfü’z-zunûn*’a zeyil olarak kaleme aldığı bibliyografik eseri *Îzâhu’l-meknûn*’da *el-Fetâva’l-Gıyâsiyye* ile ilgili şu bilgilere yer vermektedir: “*Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb el-Hanefî tarafından telif edilmiştir. Ölüm tarihi bilinmemektedir. Eser doğuşu olmayan (ezeli olan) Allâhâ hamd ile başlamaktadır. Eseri Sultan Ebû’l-Muzaffer Gıyâsuddîn el-Yemîn’e takdim etmiştir.*”<sup>24</sup> Müellif ve eserle ilgili hemen hemen bütün bilgiler İsmail Paşa’nın verdiği bu bilgilerden ibarettir.

Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb’in başta fıkıh olmak üzere diğer dini ilimlere dair başka herhangi bir eser kaleme alıp almadığı müellif hakkındaki mevcut bilgilerin oldukça sınırlı olması sebebiyle bilinmemektedir.

## 2. FETVA LİTERATÜRÜNÜN ÖNEMLİ BİR HALKASI: *EL-FETÂVA’L-GIYÂSİYYE*

Delhi Sultanlığının fıkıh literatürüne katkısı oldukça önemlidir. Bu dönemde Arapça ve Farsça bazı fetva kitaplarının telif edildiği bilinmektedir. *el-Fetâva’l-Gıyâsiyye* Ortaçağ Hindistan’ında Arapça fetva telif geleneğinin ilk örneğini oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Bu eser, müellif tarafından dönemin sultanı Sultan Gıyâseddin Balaban’a takdim edilmiştir. Müellifin, Gıyâseddin Balaban’ın kişiliğinden ve yönetiminden özellikle de Moğol saldırıları sebebiyle Müslüman dünyasının farklı bölgelerinden Hindistan’a göç eden ilim adamlarına ve bilginlere karşı gösterdiği cömert tutumundan etkilendiği görülmektedir.<sup>26</sup> Sultan Gıyâseddin Balaban,

21 İslam, *Fatâwâ Literature*, s. 39.

22 İslam, *Fatâwâ Literature*, s. 40.

23 Avcı, “Osmanlı İnfaz Hukukundaki Gelişmelere Genel Bir Bakış”, s. 96 (63. dipnot).

24 İsmail Paşa, *Îzâhu’l-meknûn*, II, 157.

25 İslam, *Fatâwâ Literature*, s. 21, 30; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 128-130.

26 İslam, *Fatâwâ Literature*, s. 37.

atarlarından itibaren süregelen ilim adamlarıyla saray eşrafı arasındaki ilişkiyi sürdürmüş, hukuku ilgilendiren önemli konularda onların görüşlerine müracaat etmekten geri durmamıştır. Ayrıca sultanın fıkha karşı duyduğu derin ilginin de ulema sultan yakınlaşmasında önemli bir katkısı olmuştur. Özellikle yazılan fetva kitaplarının Sultana takdim edilmesi geleneği bunun bir göstergesidir.<sup>27</sup>

Sultanlıklar döneminde hukuk alanında pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların önemli bir özelliği hemen hepsinin Hanefî mezhebine göre yazılmış olmasıdır. Zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine değinilmekle birlikte genellikle Hanefî fıkha ait görüşler tercih edilmiş, diğer mezhep görüşleri çoğunlukla tenkid için zikredilmiştir. Hanefî mezhebinin Ortaçağ Hindistan'ında hâkim mezhep oluşu, idarecilerin Hanefî mezhebine mensup olmaları ve Hanefî fıkıh ekolünün merkezleri konumundaki Nişabur, Sâ'nân, Gazne, Kâşân, Belh, Harizm, Tebriz gibi şehirlerden ulemanın buralara gelmesinin bunda etkisi vardı.<sup>28</sup> Bu eserlerden birisi de Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb tarafından telif edilmiş olan *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*'dir. Müellif eserini telif sürecinde kendisinden önceki Hanefî kaynaklarının önemli bir kısmına müracaat etmiş, aynı zamanda döneminin önde gelen fıkıh havzalarını temsil eden Buhâra, Semerkand, Belh, Mâverâünnehir ve Iraklı Hanefî fakihlerinin (meşâyihinin) görüşlerine de yer vererek bölgesel ve coğrafi görüş farklılıklarını ortaya koymuştur. Eser kendisinden sonra telif edilen *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, *el-Fetâva'l-Hindiyye* başta olmak üzere Mecelle'ye kadar pek çok esere kaynaklık etmiştir.

## 2.1. *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin Nüshaları

Eserin dünyanın farklı kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Bunlardan Türkiye,<sup>29</sup> Mısır,<sup>30</sup> Hindistan<sup>31</sup> ve Rusya<sup>32</sup> olmak üzere dört el yazması nüshasını tespit edebildik. Sultanlıklar dönemi fetva literatürü üzerine araştırmalar yapan Zafarul İslam ise eserin el yazması nüshalarının el-Mektebetü'l-Asfiya (Haydarabad), el-Mektebe el-Hadîviyye (المكتبة الخديوية) (Kâhire), Pencab Üni-

27 İslam, *Fatâwâ Literature*, s. 38.

28 İslam, "Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi", s. 65.

29 Manisa İl Halk Kütüphanesi/Akhisar Zeynelzâde Koleksiyonu, 45 Ak Ze 1347 (Yazma nüsha XXI+209 sayfadan oluşmaktadır.).

30 Kâhire/el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 709/11682. Ayrıca *el-Fihrisü'-ş-şâmil li't-türâsi 'l-Arabîyyi 'l-İslâmîyyi 'l-mahtûti* isimli katalog Cilt 7, Sy. 187'de Kâhire/Dâru'l-Kütüb 358 numarada da eserin kaydı bulunmaktadır.

31 Haydarâbâd/el-Mektebetü'l-Asfiya, 2/1056 (71).

32 St. Petersburg/el-Methafü'l-Asyû, 691. Ayrıca *el-Fihrisü'-ş-şâmil* Cilt 7, Sy. 187'de St. Petersburg/Ma'hedü'l-İstişrâk, 1470 numarada eserin kaydı bulunmaktadır.

versitesi Kütüphanesi (Lahor)<sup>33</sup> ve Daru'l-Musannifin (Azamgarh)'de<sup>34</sup> bulunduğu bilgisine yer vermektedir.<sup>35</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla dünyanın farklı kütüphanelerinde eserin toplamda yedi el yazma nüshasının bulunmaktadır.

Eserin matbu nüshasına gelince ilk olarak Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Fetâvâ'z-Zeyniyye fî fikhî'l-Hanefiyye*'si ile birlikte 1321/1903'te Bulak'ta el-Matbaatü'l-Emîriyye tarafından basılmıştır.<sup>36</sup> 1322/1904 tarihinde ise aynı yayınevi tarafından eserin taşbaskısı yapılmıştır.<sup>37</sup> Her iki nüshada da "ilk baskı" kaydı yer almakla birlikte ilk baskının iç kapağı üzerindeki bazı bilgiler ikinci baskıda yer almamaktadır. Ancak metinde ve sayfalarda herhangi bir farklılık yoktur. Kanaatimizce bu baskıda esas alınan nüsha el-Mektebetü'l-Ezheriyye (Kâhire) ya da Zafarul İslam tarafından kaydedilen el-Mektebe el-Hadîviyye (Kâhire) nüshasıdır. Zira elimizdeki Manisa İl Halk Kütüphanesi/Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 45 Ak Ze 1347 numaraya kayıtlı nüsha ile arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

## 2.2. *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin Yazılış Gayesi

Eserin yazılış gayesine gelince müellif mukaddimede eseri kaleme alma gerekçesini, "*Ölüm gelmeden (güneşin batışından önce) mütekaddim ulemanın tercih ettiği meşhur görüşleri içine alan sonraki mâhir/zeki ulemanın kendisiyle fetva vereceği bir eser yazmaya karar verdim. Ayrıca samimi ve vefalı dostlarım da fetva ehline yardımcı ve ihtiyaç duyanlara çare olacak, hataya düşen müftülere yol gösterecek ve müsteftilere işlerinde rehberlik edecek bir eser yazmamı benden istediler*"<sup>38</sup> sözleriyle açıklamaktadır. Bu sözlerden anlaşıldığına göre müellifin yaşadığı bölge ve dönemde fikhî meselelerin çözüme kavuşturulmasında el kitabı niteliğinde böyle bir esere ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Zira eser incelendiğinde müellifin delillere ve ilgili tartışmalara çok fazla girmeden konuyla ilgili Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve daha sonraki Hanefî fukahâsının görüşlerine yer verdiği, nadiren de olsa mukayese için diğer mezhep imamlarının görüşle-

33 Pencil Üniversitesi Yazma Eserler Kataloğunda S. 1967/4750 arşiv numarasıyla kayıt olan eserin eksik olduğu (incomplete at the end) bilgisi yer almaktadır. Bk. <http://pulibrary.edu.pk/arabic.php>. Ayrıca *el-Fihrisü'ş-Şâmil* Cilt 7, Sy. 187'de bu eserin arşiv numarası 258 olarak verilmektedir.

34 Zafarul İslam Daru'l-Musannifin nüshasının eksik olduğunu ifade etmektedir. İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 38.

35 *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*'yi neşreden Seccâd Hüseyin de eserin el-Mektebe el-Hadîviyye ve Dâru'l-Musannifin nüshalarına işaret etmektedir. Bk. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, I, 40.

36 Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, I, 40; Özen, "Osmanlı Döneminde fetva Literatürü", s. 321.

37 Eser İBB. Atatürk Kitaplığı, Bel\_Arp\_00084 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

38 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 3; *el-Fetâvâ*, s. 2-3.

rine temas ettiği söylenebilir. Ayrıca müellif kendi dönemine kadar telif edilmiş pek çok Hanefî kaynağına müracaat etmiş, görüşlerin kaynaklarına referanslarda bulunmuştur. Bu da esere olan itimat ve güveni artıran bir unsur olmuştur. Zafarî İslam'ın ifadesiyle bu eserin değeri Ortaçağ Hindistan'ında Arapça yazılan ilk fetva kitabı olmasının yanı sıra kendisinden sonra bu coğrafya da yazılmış olan *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, *el-Fetâva'l-Firuzşâhî*, *el-Fetâva'l-Hammâdiyye* ve *el-Fetâva'l-Alemgiriyye* gibi önemli fetva kitaplarının kendisine sıkça referanslarda bulunmasından ve geniş çaplı iktibaslar yapmasından anlaşılabilir.<sup>39</sup> Öyle ki bu eser *Mecelle*'nin bile kaynakları arasında yer almaktadır.<sup>40</sup>

### 2.3. *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin Özellikleri

Delhi Sultanlığı devrinde İslam hukuku literatürüne katkı yapmanın en yaygın yolu olarak kabul edilen fetva kitabı yazma geleneği, özellikle mütekaddiminden meşhur fukahânın fetvalarını toplayıp klasik fıkıh kitaplarının sistematüğini esas almak suretiyle tebarüz etmiştir.<sup>41</sup> Dönemin ilk ve en önemli eserlerinden birisi kabul edilen *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*'de de bu yöntem takip edilmiştir. Eserin yazımında (bab-fasıl-nev') şeklinde bölüm-alt bölüm ve kısım şeklinde klasik fıkıh kitaplarındaki mevcut sistem esas alınmıştır. Yani fetva kitaplarında sıkça görülen soru-cevap şeklindeki usulden ziyade klasik fıkıh kaynaklarındaki gibi konular fıkıh bablarına göre kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Müellif ibadât, muamelât, ukubât konularının yanı sıra dönemdeki bazı problemleri de tartışma konusu yapmıştır.<sup>42</sup>

Müellif eserinde esas itibarıyla meşhur hukukî problemleri, insan hayatının farklı yönleriyle ilişkisini kurarak Hanefî mezhebinin diğer fıkıh kaynaklarındaki gibi açıklamaya yoğunlaşmıştır. Eserin içeriği detaylı bir şekilde incelendiğinde müellifin zamanının pek çok meselesine dikkat çektiği, kendi döneminde öne çıkan meseleler bağlamında sayısız problemi incelediği görülmektedir.<sup>43</sup> Buradan hareketle *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin bazı eski fetvâ kitaplarının sadece bir ihtisarı olmadığını vurgulamak gerekir. Çünkü müellif daha önceki bilgileri mevcut bir sistematik içerisinde aktarmakla yetinmeyip, yeri geldiğinde konuyla ilgili kendi

39 İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 21, 30; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 129-130.

40 Yıldız-Nacar, "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", s. 103.

41 İslam, "Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi", s. 64.

42 Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 128.

43 Müellif "Günümüzde/zamanımızda ..." formunda pek çok konuyla ilgili döneminin meselelerine verilen hükme değinmiştir. Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 53, 72, 94, 252, 269, 274; *el-Fetâvâ*, s. 30, 40, 53, 144, 155, 158.

görüşünü ya da tercihini de (في قولي),<sup>44</sup> (وبه نأخذ),<sup>45</sup> (وهو الأصح),<sup>46</sup> (و كذلك أفتيت),<sup>46</sup> (وهو الأحوط),<sup>47</sup> (أنا),<sup>47</sup> (اختيارنا),<sup>49</sup> (ولا نأخذ به),<sup>50</sup> şeklindeki ifadelerle belirtmekten çekinmemiştir. Müellif eserinde döneminin pek çok meselesini çözüme kavuşturmuştur. Böylece genel olarak Müslümanların ve ilim adamlarının zihnini meşgul eden, özel olarak ise *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*'yi referans alarak takip eden sonraki dönem eserleri için meseleler daha açık hale gelmiştir.<sup>51</sup>

Bu bilgiler ışığında *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*'nin yazıldığı dönemde bir nevi özellikle kadı ve hâkimlerin hukûkî ihtilafların çözümünde müracaat edecekleri bir kanun özelliği taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü Hint alt kıtasında yaygın ve hâkim olan mezhep Hanefîlikti. Öyle ki bu bölgede yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğu ile ulemanın kâhîr ekseriyeti Hanefî mezhebine mensuptular. Müellifin kendi döneminde karşılaşılan meselelere Hanefî fıkıh geleneği içerisinde çözümler üretmesi, eserini sultana takdim etmesi *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*'ye bir nevi yarı resmî kanun kitabı hüviyeti kazandırmıştır. Bu da, Delhi Sultanlığında hukuk birliğinin sağlanması açısından kayda değer bir gelişmedir. Zira Delhi sultanlarının Hanefî mezhebine mensup olmaları, onlara hamilik etmeleri, resmî olarak Hanefî mezhebini kabul etmeleri, mahkemelere –istisnaları olmakla birlikte-<sup>52</sup> genel de Hanefî kadılar tayin etmeleri de bu yargıyı güçlendirmektedir.<sup>53</sup> Bununla birlikte Delhi sultanları ne Hanefî mezhebini takip etme konusunda katı ve dogmatik, ne de diğer mezheplerin mensuplarına karşı tarafgir davranmışlardır.<sup>54</sup>

44 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 94; *el-Fetâvâ*, s. 53.

45 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 93, 150; *el-Fetâvâ*, s. 53, 76.

46 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 173, 195; *el-Fetâvâ*, s. 100, 112.

47 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 151; *el-Fetâvâ*, s. 87.

48 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 20, 172; *el-Fetâvâ*, s. 12, 100

49 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 194; *el-Fetâvâ*, s. 112.

50 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 173; *el-Fetâvâ*, s. 100.

51 İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 40.

52 Delhi Sultanlığında Hanefî mezhebinin ve kadı-hâkim atamalarında Hanefî olanların tercih edilmesine rağmen farklı mezheplere mensup fakihler de kadı olarak tayin edilmişlerdir (İslam, “Hindistan’da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi”, s. 65). Mesela Mâlikî mezhebine mensup olan ünlü seyyah İbn Battûta, Muhammed b. Tuğluk tarafından Delhi bölgesine kadı olarak atanmış, bu görevi yedi yıldan fazla sürdürmüştür. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, II, 737-738; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 28; Aykut, “İbn Battûta”, *DİA*, XIX, 362.

53 Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 27.

54 İslam, “Hindistan’da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi”, s. 65.

Eserde diğer mezheplerin ya da fukahânın görüşlerine de zaman zaman değinilmiştir. Müellif İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765),<sup>55</sup> Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778)<sup>56</sup> ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795)<sup>57</sup> görüşlerine bir ya da iki kez değinmekte; Hanbelî mezhebine ise hiç yer vermemektedir. Ancak eserde İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşlerine ise –kavl-i kadîmi de dahil olmak üzere-<sup>58</sup> daha fazla yer verdiği görülmektedir. Bu görüşler incelendiğinde İmam Şâfiî'nin görüşlerinin daha ziyade ihtilafı belirtmek ve tenkid amacıyla zikredildiği görülmektedir.<sup>59</sup>

Müellif eserinde Ebû Hanîfe ve talebeleri arasındaki görüş farklılıklarına sıklıkla temas etmiştir. Bunun yanı sıra daha sonraki Hanefî ulemasının konuyla ilgili görüşlerine de yer veren müellif, bunlar içerisinde tercihlerde bulunmuştur. Eserde bu tercihleri belirtmek için kullanılan “Benim görüşüme göre” (في قولي);<sup>60</sup> “Bunu esas alıyoruz” (وبه نأخذ);<sup>61</sup> “Tercih edilen budur” (وهو المختار);<sup>62</sup> “Bu görüş alınmaz” (فلا يؤخذ به);<sup>63</sup> “Bu daha uygun ve ferahlatıcı olandır” (وهذا أرفق و);<sup>64</sup> “Fetva buna göredir” (و عليه الفتوى);<sup>65</sup> “İki rivayetten en sahih olanına göre” (و كذلك أفتيت أنا);<sup>66</sup> “Ben bu şekilde fetva veriyorum” (طوحلاً وهو);<sup>67</sup> “İlki kıyasa daha uygun ve daha doğrudur” (فهو أحسن);<sup>70</sup> “Biz bunu almıyoruz” (ولا نأخذ به);<sup>71</sup> “Bizim tercihimiz” (اختيارنا);<sup>72</sup> “Biz de aynı şekilde fetva veriyoruz”

55 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 283; *el-Fetâvâ*, s. 165.

56 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 60; *el-Fetâvâ*, s. 34.

57 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 29, 281; *el-Fetâvâ*, s. 17, 163. Müellif bir yerde de “Bu Medine ehlinin görüşüdür” (وهو قول أهل المدينة) diyerek doğrudan Mâlikî mezhebine atıf yapmıştır. Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 50; *el-Fetâvâ*, s. 29.

58 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 281; *el-Fetâvâ*, s. 163.

59 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 31, 56, 70, 93-94, 145, 169, 200, 220, 228, 244; *el-Fetâvâ*, s. 18, 32, 40, 53, 83, 98, 115, 126, 139, 131. Bir yerde ise Hanefilerle aynı görüşü benimsediğini ifade etmek için İmam Şâfiî'nin görüşü nakledilmiştir. Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 99; *el-Fetâvâ*, s. 56.

60 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 94; *el-Fetâvâ*, s. 53.

61 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 93, 150, 154, 159, 165, 166, 171, 174, 189, 221; *el-Fetâvâ*, s. 53, 76, 86, 89, 92, 95, 96, 99, 100, 109, 127.

62 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 139, 217; *el-Fetâvâ*, s. 80, 124.

63 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 173; *el-Fetâvâ*, s. 100.

64 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 20; *el-Fetâvâ*, s. 12.

65 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 20, 129, 228; *el-Fetâvâ*, s. 12, 73, 131.

66 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 140; *el-Fetâvâ*, s. 80.

67 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 151; *el-Fetâvâ*, s. 87.

68 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 20, 172, 260, 282; *el-Fetâvâ*, s. 12, 100, 149, 164.

69 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 51; *el-Fetâvâ*, s. 29.

70 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 20; *el-Fetâvâ*, s. 12.

71 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 173; *el-Fetâvâ*, 100.

72 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 194; *el-Fetâvâ*, s. 112.



وإنما) “Biz ancak mütekaddimîn ahabımızın görüşünü alıyoruz”<sup>73</sup> (ونحن نفتي أيضا) <sup>74</sup> ve “Zamanımızda... şeklinde fetva verilmesi tercih edilir”<sup>75</sup> şeklindeki ifadeler bir taraftan müellifin sadece önceki ulemeden nakiller yapmakla yetinmeyip kendi tercihlerini ortaya koyması diğer taraftan farklı görüşler içerisinde yaşadığı dönemin şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun olana işaret etmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Ayrıca müellifin kendisinden önceki ulemanın görüşlerini değerlendirirken “Benim görüşüme göre”; “Bu görüş alınmaz”; “Bu daha uygun ve ferahlatıcı olandır”; “İki rivayetten en sahih olanına göre”; “Bu ihtiyata daha uygundur”; “İlki kıyasa daha uygun ve daha doğrudur”; “Bu daha güzeldir”; “Bizim tercihimiz”; “Biz ancak mütekaddimîn ahabımızın görüşünü alıyoruz”; “Zamanımızda ... şeklinde fetva verilmesi tercih edilir” tarzındaki ifadelerinden hareketle kendisinin Hanefî tabakatında “Ashâbü’t-tercih” arasında sayılmasının mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.<sup>76</sup>

Eserin önemli bir özelliği ise müteahhir ulemânın görüşleri nakledilirken Irak,<sup>77</sup> Buhârâ,<sup>78</sup> Belh,<sup>79</sup> Semerkand<sup>80</sup> gibi bölge<sup>81</sup> ve şehir ulemâsına referanslarda bulunmasıdır. Bu, bu bölgelerde yaşayan Hanefî fakihlerinin görüş, usul ve metodlarının tespit edilmesine büyük kolaylık sağlamaktadır. Bu yönü, eseri daha değerli ve orijinal kılmaktadır.

Eserde göze çarpan hususlardan birisi de müellifin “zâhirü’r-rivâye” kavramını bir geleneğin devamı olarak çok fazla ön plana çıkarmasıdır.<sup>82</sup> Bu da Hanefî hukuk okulunda Bağdat’ın V/XI. yüzyılla birlikte giderek etkisini yitirmesi ve Mâveraünnehir’in güçlenerek Hanefî fıkıh geleneğinde belirleyici etki bağlamında merkezi bir konuma gelmesiyle yakından ilişkilidir. Nitekim müellifin istifade

73 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 233; *el-Fetâvâ*, s. 133.

74 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 276; *el-Fetâvâ*, s. 160.

75 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 53, 72, 94, 252, 269, 274; *el-Fetâvâ*, s. 30, 40, 53, 144, 155, 158.

76 Ashâbü’t-tercih ile ilgili bk. M. Esat Kılıçer, “Ashâbü’t-Tercih”, *DİA*, III, 471.

77 “Meşâyih-ı Irak”, “Ehl-i Bağdat”, “Ehl-i Küfe” kavramlarının kullanımı için bk. Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 52, 65, 156, 165, 216; *el-Fetâvâ*, s. 30, 37, 90, 92, 124.

78 “Meşâyih-ı Buhârâ” kavramının kullanımı için bk. Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 15, 232, 241, 260; *el-Fetâvâ*, s. 9, 134, 138, 149.

79 “Meşâyih-ı Belh” kavramının kullanımı için bk. Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 15, 59, 65, 76, 87, 101, 119, 232, 233; *el-Fetâvâ*, s. 9, 34, 37, 43, 49, 55, 57, 67, 132, 133.

80 “Meşâyih-ı Semerkand” kavramının kullanımı için bk. Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 76, 142, 151, 252; *el-Fetâvâ*, s. 43, 82, 87, 143.

81 “Meşâyih-ı Mâveraünnehr”, kavramının kullanımı için bk. Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 254; *el-Fetâvâ*, s. 145.

82 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 53, 175, 195, 196, 260, 270, 279; *el-Fetâvâ*, s. 31, 101, 112, 113, 149, 156, 162.

ettiği kaynaklar ve görüşlerine müracaat ettiği ulemanın mensup olduğu muhitler incelendiğinde bu daha net biçimde görülecektir.<sup>83</sup>

Müellifin eserini Arapça telif etmiş olmasına rağmen başta nikâh, talâk, itk ve yemin bölümleri olmak üzere Farsça kelime ve terkiplere sıkça yer vermesi de eserin dikkat çeken bir diğer özelliğidir.<sup>84</sup> Müellifin meseleleri ele alırken Arapça'nın yanı sıra Farsça'yı da çok sık kullanması iki hususa işaret etmektedir. Bunlardan birisi müellifin Farsça'yı eser yazacak kadar iyi bildiği; diğeri ise Farsça'nın günlük hayatta yaygın olarak kullanılan bir dil olduğudur. Ayrıca nikah ve talak gibi konularda özellikle nikah akdinin kurulup kurulamayacağı ya da talakın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda Farsça terkiplere yer verilmesi, bu tür ifadelerin örfi kullanımında sarih kabul edildiğine işaret etmektedir.<sup>85</sup>

Eserde nakledilen görüşler için ya müellif ismi zikredilmiş ya da doğrudan esere işaret edilmiştir. Müellif kurucu imamların dışında Hanefî fıkıh geleneğinin şekillenmesi ve ekolleşmesinde önemli katkıları olan Ebû Abdullah Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 246/860), Hassâf (ö. 261/875), Ebû Abdullah Muhammed b. Seleme el-Belhî (ö. 278/891); Ebû Nasr Muhammed b. Selâm (ö. 305/917), Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 326/938), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf (ö. 333/949), Ebû Câfer el-Hinduvânî (ö. 362/973), Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Ebû Bekr Muhammed b. Fazl el-Buhârî (ö. 381/991), Nâtîfî (ö. 446/1054), Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060), Ali b. Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1068), Hâherzâde (ö. 483/1090), Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Hüsâ müddîn es-Sadrüşşehîd (ö. 536/1141), Necmüddîn en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi âlimlere sıkça referanslarda bulunması esere olan itimadı arttırmıştır.

#### 2.4. *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye'nin Kaynakları*

Müellif eserini telif ederken pek çok kaynağa müracaat etmiştir. Bunlardan bir kısmını mukaddimede zikrederek metin içerisinde hangi harfle sembolize ettiğini belirtmiş,<sup>86</sup> bazılarını ise yeri geldiğinde isimlerini zikretmekle yetinmiştir.

Müellif eserin yazımı esnasında sıkça müracaat ettiği Hanefî fıkına dair kaynakları harfler kullanmak suretiyle sembolize etmiştir. Benzer bir yöntemi – tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilk olarak müellifin de eserlerinden sıkça istifa-

83 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 86-87.

84 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 51, 92, 96, 104, 112,127; *el-Fetâvâ*, s. 29, 52, 54, 59, 63, 73.

85 Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 129.

86 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 4-5; *el-Fetâvâ*, s. 3-4.

de ettiği Hanefî fakihî Hüsâmüddin Sadrüşşehîd (ö. 536/1141) *Kitâbü'l-Vâkıât* (*el-Vâkıâtü's-sağîr/Vâkıâtü'l-Hüsâmî*) ve *el-Fetâva'l-kübrâ*'sında kullanmıştır.<sup>87</sup> Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'in de *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'yi telif ederken bu konuda Sadrüşşehîd'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira her iki müellifin de istifade ettikleri bazı kaynaklar için aynı harfleri sembol olarak tercih etmeleri bu etkileşimin varlığını güçlendirmektedir.<sup>88</sup> Bu etkileşimin diğer bir kanıtı ise müellifin istifade ettiği kaynaklar içerisinde Sadrüşşehîd'in *Kitâbü'l-Vâkıât*, *el-Fetâva'l-kübrâ*, *el-Fetâva's-suğrâ*, *Şerhu Câmi'ûs-sağîr* gibi eserlerinin önemli bir yer tutmasıdır.

Müellif müracaat ettiği temel kaynaklara (م، ج، ب، خ، ك، ن، ي، ق، د، هـ، ع) gibi harflerle semboller vermiştir.<sup>89</sup> Ancak eser içerisinde bu yöntem her zaman sadık kaldığı söylenemez. Nitekim müellif mukaddimede harflerle sembolize ettiği eserleri metin içerisinde zaman zaman bu yöntemi terk ederek (ذكر الحسن) <sup>90</sup>(في المجرّد)، <sup>91</sup>(قال الحسن في المجرّد)، <sup>92</sup>(في الفتاوى الصاعدي)، <sup>93</sup>(في واقعات الناطفي) şeklinde doğrudan eser ve müellifinin ismini zikrederek göstermiştir.

Müellifin harflerle sembolize etme yöntemini tercih etmesinin okuyucunun bilginin kaynağına ulaşmasını kolaylaştırması, metne akıcılık kazandırması, nakledilen görüşlere ve dolayısıyla esere olan güveni artırması gibi olumlu tarafları bulunmaktadır. Ancak hem Nâsırî'nin *el-Fetâvâ'sı* hem de Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i için (ن) harfini sembol olarak kullanması bilginin hangi kaynaktan alındığını tespit noktasında karışıklığa sebep olmaktadır.<sup>94</sup> Ayrıca mukaddimede bahsi geçmediği halde (ق)،<sup>95</sup> (ل)<sup>96</sup> ve (ر)<sup>97</sup> sembollerinin

87 Sembollerle referans gösterme yönteminin ilk örnekleri Sadrüşşehîd'in *el-Vâkıât* ve *el-Fetâva'l-kübrâ*'sıdır. Bu yöntem daha sonra Necmeddin Muhtar *ez-Zâhidî*'nin (ö. 658/1260) *el-Kunye* ve *el-Hâvî* isimli eserlerinde daha gelişmiş haliyle varlığını sürdürmüştür. Bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 99, 105; Hakimi, *es-Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilaziz'in* (ö. 536/1141) *Kitâbü'l-Vâkıât Adlı Eseri*, s. 112.

88 Sadrüşşehîd ile Hatîb'in eserlerinde müracaat ettikleri 5 temel esere verdikleri sembollerden dördü aynı biri ise farklıdır. O da Muhammed b. Fazl'in *el-Fetâvâ'sı* için Sadrüşşehîd (ب) harfini, Hatîb ise (ي) harfini kullanmıştır. Krş. Hakimi, *es-Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilaziz'in Kitâbü'l-Vâkıât Adlı Eseri*, s. 114, 134-135.

89 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 4-5; *el-Fetâvâ*, s. 3-4. Ayrıca bk. Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 130.

90 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 77; *el-Fetâvâ*, s. 44.

91 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 161; *el-Fetâvâ*, s. 93.

92 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 116; *el-Fetâvâ*, s. 66.

93 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 117; *el-Fetâvâ*, s. 66.

94 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 5; *el-Fetâvâ*, s. 4.

95 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 201, 215, 250, 293, 298, 306; *el-Fetâvâ*, s. 116, 123, 142, 172, 176, 184. Bu husus müstensihinin de dikkatini çekmiş olmalı ki eserin kenarında buna işaret etmiştir. Bk. Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 30; *el-Fetâvâ*, s. 17.

96 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 8; *el-Fetâvâ*, s. 6.

97 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 195; *el-Fetâvâ*, s. 112.

metin içerisinde kullanılması ve hangi eseri sembolize ettiğine dair açıklamanın bulunmaması bu noktada ayrı bir problem oluşturmaktadır. Eseri baştan sona incelememize rağmen müellifin (ق), (ل) ve (ر) sembolleriyle hangi eserleri kastettiğine dair bir bilgi ya da açıklamaya ulaşamadık. Ancak benzer bir yöntemi benimseyen ve müellifin de çağdaşı olan Necmeddin Muhtar ez-Zâhidî'nin (ö. 658/1260) *el-Kunye* ve *el-Hâvî* isimli eserlerinde (ق) sembolünü Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı,<sup>98</sup> (ر) sembolünü de Nâtîfî'nin (ö. 446/1054) *er-Ravda fi'l-fürû'suna*<sup>99</sup> işaret etmek için kullanmış olmasından hareketle Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'in de *el-Fetâvâ'l-Giyâsiyye*'de aynı eserleri ifade etmek için kullanmış olabileceği ihtimali bulunmaktadır. Nitekim her iki esere de müellif metin içerisinde isimlerini zikrederek açıkça referansta bulunmaktadır. Ayrıca eserde (ق) harfinin pek çok kez geçmesi, sembolize ettiği eserin *el-Fetâvâ'l-Giyâsiyye*'nin ana kaynaklarından birisi olduğunu göstermektedir. Bu da kastedilen eserin Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Diğer iki sembol (ر ve ل) ise eserde birer defa geçmektedir. Bu semboller mukaddimede ya müellif tarafından sehven zikredilmemiş ya da daha sonra istinsah esnasında yanlışlıkla düşmüş olması muhtemeldir. Çünkü elimizdeki mevcut iki yazma nüsha da (Manisa ve Kâhire nüshaları) aynı sorun bulunmaktadır. Bu nüshaların müellif nüshası olmadığını, matbu nüshanın da bunlardan Kâhire nüshası esas alınarak basıldığını düşünüyoruz. Diğer nüshalara ulaşamadığımız için söz konusu problemin onlarda da bulunup bulunmadığını teyid etme imkânımız olmadı. Eserde problem arz eden hususlardan birisi de kayıtlanamaksızın ya da müellifine işaret edilmeksizin "*el-Fetâvâ*" (الفتاوى)<sup>100</sup> şeklinde mutlak olarak bir esere sıkça referansta bulunulmasıdır. Bu da ilgili kaynağın kime ait olduğunun tespitini zorlaştırmaktadır.

Müellifin harflerle sembolize edip mukaddimede zikrettiği eserlerin yanı sıra müracaat ettiği başka kaynaklarda mevcuttur. Bu eserlerin tamamını müellifleriyle birlikte aşağıda bir tablo halinde vermenin uygun olacağını düşünüyoruz. Böylece müellifin yaşadığı coğrafya ve içinde bulunduğu şartlar göz önüne alındığında müracaat ettiği kaynakların azımsanamayacak derecede büyük bir yekûn oluşturduğu görülecektir.

98 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 109.

99 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 107.

100 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 8, 15, 16, 17, 28, 32, 50, 59, 66, 120; *el-Fetâvâ*, s. 6, 10, 11, 12, 17, 19, 29, 34, 38, 68.

	Eser	Müellif	Sembol
1	<i>el-Müntekâ</i> <sup>101</sup>	Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945) <sup>102</sup>	م
2	<i>el-Mücerred fi'l-furû</i> <sup>103</sup>	Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi (ö. 204/819) <sup>104</sup>	ح
3	<i>el-Mecmû</i> <sup>105</sup>	Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Kasım b. Bâbcuk el-Bakkâlî (ö. 562/1167) <sup>106</sup>	ب
4	<i>Şerhu Câmi'u's-sağîr</i> <sup>107</sup>	Ebü Hafs Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141) <sup>108</sup>	ح
5	<i>el-Fetâvâ</i> <sup>109</sup>	Ahmed b. Musa b. İsa el-Keşşî (ö. 550/1155'den sonra) <sup>110</sup>	ك
6	<i>Fetâvâ en-Nâsırî</i> <sup>111</sup>	Gavs b. Nâsiruddîn Muhammed b. Nizâmüddîn Ahmed en-Nâitî (ö. 636/1238) <sup>112</sup>	ن
7	<i>Nazmu'l-eşraf</i> <sup>113</sup>	Ebü'l-Hasen ez- Zendüstî/Zendevistî (ö. 382/992) <sup>114</sup>	ز
8	<i>el-Fetâvâ</i> <sup>115</sup>	Ebü Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî (ö. 537/1142) <sup>116</sup>	ف
9	<i>en-Nevâzil</i>	Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)	ن
10	<i>Uyûnü'l-mesâil</i> <sup>117</sup>	Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)	ع

- 101 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 10, 18, 33, 37, 66, 76, 77, 88, 108; *el-Fetâvâ*, s. 7, 11, 19, 22, 38, 43, 44, 49, 61.
- 102 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1851; Brockelmann, *GAL*, Suppl. I, 294, II/955; Sezgin, *GAS*, I, 443; Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", *DİA*. XV, 195-196; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 40.
- 103 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 10, 28, 69, 77, 161, 194, 197, 255, 262; *el-Fetâvâ*, s. 7, 16, 39, 44, 93, 112, 113, 146, 151.
- 104 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, II, 56-57; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 60-61; Zirikli, *el-A'lâm*, II, 205; Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", *DİA*. XVI, 361-362; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 28.
- 105 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 10, 14, 62, 85, 116, 120; *el-Fetâvâ*, s. 7, 9, 35, 48, 65, 68.
- 106 Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 161-162; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 227; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XI, 137-138; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 77-78.
- 107 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 60, 75, 92, 117, 127, 137; *el-Fetâvâ*, s. 35, 42, 52, 66, 72, 78.
- 108 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1222; Özel, "Sadrüşşehîd", *DİA*. XXXV, 426.
- 109 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 21, 24, 40, 43, 48, 88, 117, 128; *el-Fetâvâ*, s. 12, 14, 23, 25, 28, 50, 66, 73.
- 110 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1606; Brockelmann, *GAL*, I, 643; Suppl., I, 641; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 189; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 74.
- 111 Müellif (Û) sembolünü hem Nâsırî'nin *el-Fetâvâ*'sı hem de Semerkindî'nin *en-Nevâzil*'ini ifade etmek için kullanmıştır. Bununla metin içerisinde hangi eseri kastettiği anlaşılamamaktadır. Ancak bir yerde *Fetâvâ'n-Nâsırî* şeklinde açıkça zikretmektedir. Bk. Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 267; *el-Fetâvâ*, s. 154.
- 112 Mursafa, *Hidâyetü'l-kârî*, s. 715-716
- 113 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 12, 76, 127, 195; *el-Fetâvâ*, s. 7, 43, 72, 112.
- 114 Zirikli, *el-A'lâm*, V, 31.
- 115 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 12, 76, 215, 253; *el-Fetâvâ*, s. 7, 43, 124, 144.
- 116 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1230; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, II, 657-660; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm*, s. 47; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 149; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VII, 304; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 222; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 66-68; Arslantürk, "Neseî, Necmeddin", *DİA*. XXXII, 571-573.
- 117 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 80, 87, 99, 105, 108, 114; *el-Fetâvâ*, s. 45, 49, 56, 59, 61, 64.

11	<i>el-Vakîât</i> <sup>118</sup>	Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî (ö. 446/1054) <sup>119</sup>	و
12	<i>el-Fetâvâ</i> <sup>120</sup>	Ebü Bekr Muhammed b. Fazl el-Buhârî (ö. 381/991)	ي
13	<i>ez-Zehîra (ez-Zehîratü'l-Burhânî)</i> <sup>121</sup>	Burhânüddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî el-Mergînânî (ö. 616/1219) <sup>122</sup>	ذ
14	<i>el-Fetâvâ</i> <sup>123</sup>	Ebü Nasr Ahmed b. Muhammed b. Sâid ez-Zeynebî en-Nisâbûrî (ö. 482/1089) <sup>124</sup>	د
15	<i>eş-Şâmil</i> <sup>125</sup>	Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Hüseyin b. Abdullah el-Beyhakî (ö. 402/1011) <sup>126</sup>	ش
16	<i>el-Fetâvâ'z-Zahîriyye</i> <sup>127</sup>	Ebü Bekir Zahîruddin Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî (ö. 619/1222) <sup>128</sup>	ظ
17	<i>el-Muhtasar</i> <sup>129</sup>	Ebü Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933)	ط
18	<i>Fetâvâ'l-İftihârî (Hulâsatu'l-fetâvâ)</i> <sup>130</sup>	İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdurreşî el-Buhârî (ö. 542/1147) <sup>131</sup>	اخ
19	<i>Câmi'ü'l-fetâvâ (el-Câmi'ü'l-kebir fî'l-fetâvâ)</i> <sup>132</sup>	Ebü'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Ali el-Hüseyinî el-Medenî es-Semerkandî (ö. 556/1161) <sup>133</sup>	لا

- 118 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 81, 117, 125, 157, 167, 169, 171, 287; *el-Fetâvâ*, s. 45, 66, 71, 90, 97, 98, 99, 167.
- 119 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, I, 297-298; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 9; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 36; Ziriklî, *el-Alâm*, I, 207; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 140-141 Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 51; Özcan, "Nâtîfî", *DİA*. XXXII, 438-439.
- 120 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 52, 83, 108, 131, 173, 179, 246, 259, 268; *el-Fetâvâ*, s. 31, 47, 61, 75, 100, 104, 140, 148, 154.
- 121 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 19, 57, 93, 176, 307; *el-Fetâvâ*, s. 11, 32, 52, 102, 184.
- 122 Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 205-207; Brockelmann, *GAL*, I, 464; *Suppl.* I, 642; Ziriklî, *el-Alâm*, VIII, 36; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 96; Uzunpostalcı, "Burhâneddin el-Buhârî", *DİA*. VI, 435-436.
- 123 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 30, 42, 83, 116, 141, 243, 255, 299; *el-Fetâvâ*, s. 18, 24, 47, 66, 77, 81, 139, 146, 177 (في الفتاوى الصاعدي).
- 124 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, II, 1224; Bahcivan, "Sâidî Ailesi", *DİA*. XXXV, 582.
- 125 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 135; *el-Fetâvâ*, s. 47.
- 126 Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 47.
- 127 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 43, 53, 76, 77, 80; *el-Fetâvâ*, s. 25, 31, 43, 44, 45.
- 128 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, II, 1226; Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* I, 652; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 72.
- 129 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 76, 80, 99; *el-Fetâvâ*, s. 43, 45, 56.
- 130 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 23, 39, 42, 63, 75, 89, 90, 105, 110, 125; *el-Fetâvâ*, s. 13, 22, 24, 36, 43, 50, 51, 59, 62, 71.
- 131 Kılıçer, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *DİA*. VI, 376; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 72.
- 132 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 19, 31, 37, 84, 110, 111, 131, 147, 152, 181, 197, 221, 232, 268; *el-Fetâvâ*, s. 11, 18, 22, 47, 62, 63, 75, 84, 87, 104, 113, 127, 134, 155.
- 133 Ziriklî, *el-Alâm*, VII, 149; Özel, "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *DİA*. XXXVI, 479-480.

20	<i>Fetâvâ ehli Semerkand</i> <sup>134</sup>	Müellifi meçhul <sup>135</sup>	س
21	Sembolize ettiği eser tespit edilemedi. <sup>136</sup>	-----?	ل
22	Sembolize ettiği eser tespit edilemedi. <sup>137</sup>	-----?	ق
23	Sembolize ettiği eser tespit edilemedi. <sup>138</sup>	-----?	ر

### MÜELLİFİN İSTİFADE ETTİĞİ ANCAK SEMBOLLE GÖSTERMEDİĞİ KAYNAKLAR

1	<i>ez-Zevâid ve'l-fevâ'id</i> <sup>139</sup>	Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî (ö.345/956) <sup>140</sup>
2	<i>Mecmû'û'n-nevâzil ve'l-havâdis ve'l-vâkıât</i> <sup>141</sup>	Ahmed b. Musa b. İsa el-Keşşî (ö. 550/1155'den sonra)
3	<i>el-Vâkıatü's-sağîr (Vâkıatü'l-Hüsâmî)</i> <sup>142</sup>	Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd
4	<i>Fetava's-sağîr</i> <sup>143</sup>	Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd
5	<i>Şerhu'z-ziyâdât</i> <sup>144</sup>	Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd
6	<i>Şerhu Muhtasari'l-Kâfi</i> <sup>145</sup>	Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd
7	<i>el-Fetâva's-suğrâ</i> <sup>146</sup>	Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd
8	<i>el-Fetâva'l-Kübrâ</i> <sup>147</sup>	Hüsâmüddîn es-Sadrüşşehîd

134 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 35, 37, 39, 43, 48, 51, 56, 61, 63, 105, 111, 125; *el-Fetâvâ*, s. 21, 22, 23, 25, 28, 29, 32, 35, 36, 59, 63, 71.

135 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1221; Murteza Bedir Fetâvâ ehli Semerkand'ın anonim bir eser olduğunu ifade etmektedir. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 90.

136 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 8; *el-Fetâvâ*, s. 6.

137 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 15, 17, 23, 43, 48, 65, 70, 75, 82, 106, 125, 139, 201, 215, 250, 293, 298, 306; *el-Fetâvâ*, s. 25, 26, 28, 29, 31, 39, 40, 42, 46, 60, 71, 80, 116, 123, 142, 172, 176, 184.

138 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 195; *el-Fetâvâ*, s. 112.

139 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 18, 31, 50; *el-Fetâvâ*, s. 11, 18, 29.

140 Aruçi, "Rüstüfağnî", *DİA*. XXXV, 296-297; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 42.

141 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 87, 126, 293, 295; *el-Fetâvâ*, s. 49, 72, 172, 173.

142 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 28, 61, 64, 72, 74, 82, 99, 107, 125, 141, 167, 168, 261, 271; *el-Fetâvâ*, s. 17, 35, 36, 40, 42, 47, 55, 71, 81, 85, 97, 149, 156.

143 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 81, 82, 92, 94, 128; *el-Fetâvâ*, s. 46, 47, 52, 53, 73.

144 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 84, 225; *el-Fetâvâ*, s. 47, 129. (قال الصدر الشهيد هذا في الزيادات).

145 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 108; *el-Fetâvâ*, s. 61 (ذكره الصدر الشهيد حسام الدين في شرح مختصر الكافي) Ayrıca Sadrüşşehîde nispetle *Şerhu'l-Kâfi* (قال الصدر الشهيد حسام الدين في شرح الكافي) isimli bir eser daha zikredilmektedir. Bunların aynı eser olduğunu düşünüyoruz. Bk. Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 85; *el-Fetâvâ*, s. 48.

146 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 275, 278, 283, 288, 300; *el-Fetâvâ*, s. 159, 161, 164, 168, 178.

147 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 289; *el-Fetâvâ*, s. 169.

9	<i>el-Ecnâs ve'l-furûk</i> <sup>148</sup>	en-Nâtîfî
10	<i>el-Hidâye fi'l-fürû</i> <sup>149</sup>	en-Nâtîfî
11	<i>er-Ravda fi'l-fürû</i> <sup>150</sup>	en-Nâtîfî
12	<i>el-Muhtasar</i> <sup>151</sup>	Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037)
13	<i>et-Tecrîd</i> <sup>152</sup>	Kudûrî
14	<i>el-Fevâ'id</i> <sup>153</sup>	Ebü'l-Hasan Rüknü'l-İslâm Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî (ö. 461/1068) <sup>154</sup>
15	<i>el-Fetâvâ</i> <sup>155</sup>	es-Suğdî
16	<i>el-Fevâ'id</i> <sup>156</sup>	Necmüddîn en-Nesefî
17	<i>eş-Şerhu's-Şâfi</i> <sup>157</sup>	Necmüddîn en-Nesefî
18	<i>el-Hasâil</i> <sup>158</sup> ( <i>el-Hasâil fi'l-fürû/el-Hasâil fi'l-mesâil</i> ) <sup>159</sup>	Necmüddîn en-Nesefî
19	<i>el-Câmi'u'l-kebîr</i> <sup>160</sup>	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî
20	<i>el-Câmi'u's-sağîr</i> <sup>161</sup>	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî
21	<i>el-Asl</i> <sup>162</sup>	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî
22	<i>es-Siyerü'l-kebîr</i> <sup>163</sup>	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî
23	<i>ez-Ziyâdât</i> <sup>164</sup>	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî
24	<i>Ziyâdâtü'n-nevâdir (Ziyâdâtü'z-Ziyâdât)</i> <sup>165</sup>	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

148 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 31, 58, 72, 173, 181, 213, 230, 293; *el-Fetâvâ*, s. 18, 33, 41, 100, 104, 122, 132, 172.

149 Hatib, *el-Fetâvâ*, 25; *el-Fetâvâ*, s. 15.

150 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 273; *el-Fetâvâ*, s. 158.

151 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 88; *el-Fetâvâ*, s. 49. Müellif bir yerde de (ذكر في الكتاب) şeklinde kaydetmektedir. Bk. Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 298; *el-Fetâvâ*, s. 176.

152 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 26; *el-Fetâvâ*, s. 15.

153 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 24, 74, 87; *el-Fetâvâ*, s. 14, 42, 49.

154 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 567; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 43; Leknevi, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 121; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 54.

155 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 88, 161; *el-Fetâvâ*, s. 49, 93.

156 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 88, 113, 127, 138, 142, 191, 238, 251, *el-Fetâvâ*, s. 50, 64, 72, 79, 82, 110, 136, 143.

157 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 130; *el-Fetâvâ*, s. 74.

158 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 46, 57; *el-Fetâvâ*, s. 27, 33.

159 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 706; İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, I, 783; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 68; Arslantürk, "Nesefî, Necmeddin", *DİA*. XXXII, 573.

160 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 72, 82, 103, 163, 243; *el-Fetâvâ*, s. 36, 46, 58, 94, 139.

161 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 99, 119, 139, 153, 156, 227, 253, 270; *el-Fetâvâ*, s. 56, 68, 80, 88, 90, 130, 144, 155.

162 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 72, 92, 119, 162, 166, 173, 217, 132; *el-Fetâvâ*, s. 41, 52, 68, 93, 96, 100, 125, 134.

163 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 77, 84, 189, 279; *el-Fetâvâ*, s. 44, 47, 109, 162.

164 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 26, 225, 234, 240, 282, 297; *el-Fetâvâ*, s. 15, 129, 134, 137, 164, 175.

165 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 31, 99; *el-Fetâvâ*, s. 18, 56.



25	<i>el-Muhtasar</i> <sup>166</sup>	Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952)
26	<i>el-Esrâr fi'l-fürû</i> <sup>167</sup>	Ebü Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039)
27	<i>en-Nevâdir</i> <sup>168</sup>	Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî (ö. 201/816)
28	<i>Nevâdiru'l-mesâil an Muhammed b. el-Hasan</i> <sup>169</sup>	Ebü Abdillâh Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) <sup>170</sup>
29	<i>el-Emâlî</i> <sup>171</sup>	Ebü Yûsuf
30	<i>Kitâbu'l-Harâc</i> <sup>172</sup>	Ebü Yûsuf
31	<i>en-Nevâdir</i> <sup>173</sup>	Ebü Yûsuf <sup>74</sup>
32	<i>el-Mültekât fi'l-fetâvâ</i> <sup>175</sup>	Ebü'l-Kâsım Nâsıruddin Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî (ö. 556/1161) <sup>76</sup>
33	<i>el-Kâfi (el-Muhtasaru'l-Kâfi)</i> <sup>177</sup>	Hâkim eş-Şehid (ö. 334/945)
34	<i>en-Nevâdir</i> <sup>178</sup>	Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060?)
35	<i>el-Fetâvâ</i> <sup>179</sup>	Şemsüleimme el-Halvânî
36	<i>Şerhuş-Şurû</i> <sup>180</sup>	Şemsüleimme el-Halvânî
37	<i>eş-Şerh (Şerhu'l-Câmî'i'l-kebir)</i> <sup>181</sup>	Şemsüleimme el-Halvânî
38	<i>el-Müteferrikât</i> <sup>182</sup>	Şemsüleimme el-Halvânî
39	<i>Kitâbu'l-Hiyel</i> <sup>183</sup>	Ebü Bekr Ahmed b. Ömer b. Müheyr el-Hassâf (ö. 261/875)

166 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 19, 57, 78, 87,271; *el-Fetâvâ*, s. 11, 33, 44, 49, 156.

167 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 27; *el-Fetâvâ*, s. 16.

168 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 67, 67, 156; *el-Fetâvâ*, s. 37, 38, 90.

169 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 68, 91, 142, 250, 255, 289; *el-Fetâvâ*, s. 39, 52, 82, 143, 145, 169.

170 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, III, 168; İbn Kutluboğa, *Tâci'ü't-terâcim*, s. 54; Leknevi, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 170; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, s. 31; Kallek, "İbn Semâa", *DİA*, XX, 313-314.

171 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 70-71; *el-Fetâvâ*, s. 40.

172 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 82; *el-Fetâvâ*, s. 47.

173 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 293; *el-Fetâvâ*, s. 172.

174 Ögüt, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 264; Hakimi, *es-Sadruşşehid Ömer b. Abdilaziz'in Kitâbü'l-Vâkıât* Adlı Eseri, s. 118.

175 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 191, 236, 253, 273; *el-Fetâvâ*, s. 110, 135, 144, 158.

176 Özel, "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *DİA*, XXXVI, 479-480.

177 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 57, 99, 167, 205, 271, 290; *el-Fetâvâ*, s. 33, 56, 117, 118, 156, 169.

178 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 245; *el-Fetâvâ*, s. 140. (قال شمس الأئمة الحلواني في النوادر.)

179 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 190; *el-Fetâvâ*, s. 109. (ذكر شمس الأئمة الحلواني في الفتاوى.) Kâtip Çelebi Halvânî'nin *el-Fetâvâ* isimli bir eserinin olduğunu kaydetmektedir. Bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1224.

180 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 273; *el-Fetâvâ*, s. 158. (ذكر شمس الأئمة الحلواني في شرح الشروط.)

181 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 226; *el-Fetâvâ*, s. 129. (ذكر شمس الأئمة الحلواني في شرحه.)

182 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 79; *el-Fetâvâ*, s. 45.

183 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 106, 134, 162, 244; *el-Fetâvâ*, s. 60, 76, 93, 140. (إشارات الخصاف في الحيل.)

40	<i>Edebü'l-kâdi</i> <sup>184</sup>	Ebü Bekr el-Hassâf
41	<i>el-Câmi'u'l-kebir</i> <sup>185</sup>	Ebü Bekr el-Hassâf
42	<i>Şerhu'l-Cami'is-sağır</i> <sup>186</sup>	Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/109)
43	<i>Şerhu'l-Kâfi</i> <sup>187</sup>	Şemsüleimme es-Serahsî
44	<i>Şerhu's-Siyeril-kebir</i> <sup>188</sup>	Şemsüleimme es-Serahsî
45	<i>Edebü'l-kâdi</i> <sup>189</sup>	Şemsüleimme es-Serahsî
46	<i>Şerhu'l-Câmi'i'l-kebir</i> <sup>190</sup>	Ebü Bekr Muhammed b. Hüseyñ b. Muhammed el-Buhârî Hâherzâde (ö. 483/1090) <sup>191</sup>
47	<i>es-Siyerul-kebir</i> <sup>192</sup>	Ebü Bekr Hâherzâde
48	<i>Şerhu'l-Kudûri (Şerhu muhtasari'l-Kudûri)</i> <sup>193</sup>	Ebü Bekr Hâherzâde
49	<i>Şerhu'l-Me'zûni'l-kebir</i> <sup>194</sup>	Ebü Bekr Hâherzâde
50	<i>Kitâbu'l-İkrâh</i> <sup>195</sup>	Ebü Bekr Hâherzâde
51	<i>el-Hâvi fi'l-fetâvâ</i> <sup>196</sup>	Ebü Bekir Muhammed b. İbrahim b. Enuş b. İbrâhim el-Hasîrî el-Buhârî (ö. 500/1107) <sup>197</sup>
52	<i>Şerhu't-Tahâvi (Şerhu Muhtasari't-Tahâvi)</i> <sup>198</sup>	Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981)
53	<i>İhtilâfu'l-fukahâ</i> <sup>199</sup>	Ebü Bekir b. Yakub (ö. ??)
54	<i>el-Muhtasar fi'l-fikh</i> <sup>200</sup>	'İsam b. Yûsuf el-Belhî (ö. 210/826) <sup>201</sup>
55	<i>en-Nevâdir</i> <sup>202</sup>	Ebü Bekir İbrahim b. Rüstem el-Mervezî (ö. 211/826)

184 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 118, 167, 278, 282, 283, 286, 288; *el-Fetâvâ*, s. 67, 97, 161, 164, 165, 167, 168 (في أدب القاضي للخصاف).

185 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 119; *el-Fetâvâ*, s. 67 (ذكر الخصاف في أدب القاضي في الجامع الكبير).

186 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 119; *el-Fetâvâ*, s. 68.

187 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 125; *el-Fetâvâ*, s. 71 (قال شمس الأمة السرخسي في شرح الكافي).

188 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 234; *el-Fetâvâ*, s. 134.

189 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 289; *el-Fetâvâ*, s. 168 (ذكر شمس الأمة السرخسي في أدب القاضي).

190 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 127, 222; *el-Fetâvâ*, s. 72, 128.

191 Koca, "Hâherzâde", *DİA*, XV, 135.

192 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 210; *el-Fetâvâ*, s. 120.

193 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 157; *el-Fetâvâ*, s. 90.

194 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 245, 251; *el-Fetâvâ*, s. 140, 143 (في شرح المأذون الكبير للشيخ الامام المعروف بخواهرزاده).

195 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 141; *el-Fetâvâ*, s. 81 (ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده في كتاب الاكراه).

196 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 151, 166, 177, 207, 227, 243, 248; *el-Fetâvâ*, s. 87, 96, 102, 119, 130, 139, 141.

197 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 8; Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, VIII, 193; Zirikli, *el-'Alâm*, VI, 185; Köse, "Hasîrî, Muhammed b. İbrahim", *DİA*, XVI, 383-384; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 61.

198 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 130, 200, 278, 283, 297; *el-Fetâvâ*, s. 74, 115, 161, 165, 175.

199 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 156; *el-Fetâvâ*, s. 90 (أبو بكر بن يعقوب له اختلاف الفقهاء).

200 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 8, 118; *el-Fetâvâ*, s. 5, 67 (ذكر في مختصر عصام).

201 Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu*, s. 87-88.

202 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 169; *el-Fetâvâ*, s. 98.

56	<i>el-Câmi'ü'l-esğar</i> <sup>203</sup>	Muhammed b. Velid es-Semerkindî (ö. 450/1058) <sup>204</sup>
57	<i>eş-Şurât</i> <sup>205</sup>	Ahmed b. Muhammed es-Semerkindî (ö. 550/1155) <sup>206</sup>
58	<i>eş-Şerh (Şerhu'l-Muhtasari't-Tahâvî)</i> <sup>207</sup>	Ebü Nasr Ahmed b. Mansur el-İsbîcâbî (ö. 480/1087)
59	<i>eş-Şerh (Şerhu't-Tahâvî)</i> <sup>208</sup>	Ahmed b. Muhammed b. Hamid Ebü Bekr Ahmed et-Tavâvîsî (ö. 344/955) <sup>209</sup>
60	<i>et-Tehzîb (Tehzîbu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf)</i> <sup>210</sup>	Ebü Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî (ö. 447/1055) <sup>211</sup>
61	<i>Şerhu'l-Alâî</i> <sup>212</sup>	Ali b. Muhammed b. Ali el-Behmenî (ö. ??)
62	<i>el-Fetâva'l-Attâbiyye (Câmi'ü'l-fikh)</i> <sup>213</sup>	Ebü Nasr (Ebü'l-Kâsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî (ö. 586/1190) <sup>214</sup>
63	<i>Fetâva'l-Fazlî</i> <sup>215</sup>	Ebü Bekr Muhammed b. Fazl el-Buhârî el-Belhî (ö. 381/991)
64	<i>el-Muhîr (el-Muhîtü'l-Burhânî)</i> <sup>216</sup>	Burhânüddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî el-Merğînânî (ö. 616/1219)
65	<i>Fetâva en-Nasrî</i> <sup>217</sup>	Müellifini tespit edemedik
67	<i>Câmi'ü'l-usûl</i> <sup>218</sup>	Müellifini tespit edemedik

203 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 187, 191, 192, 207, 273, 276; *el-Fetâvâ*, s. 108, 110, 111, 119, 158, 160.

204 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 141; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 281; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XII, 96.

205 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 246; *el-Fetâvâ*, s. 140. (ذكر الحاكم أحمد السمرقندي في شروطه.)

206 Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 109.

207 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 246, 251; *el-Fetâvâ*, s. 141, 143. (ذكر القاضي الامام الاسبيجاني في شرحه.)

208 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 257; *el-Fetâvâ*, s. 147. (ذكره الشيخ الامام أحمد الطواويسى في شرحه.)

209 Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 136a.

210 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 265; *el-Fetâvâ*, s. 153.

211 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 305; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 31; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 21; II, 1676; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 102-103; Özcan, "Nâsihî", *DİA*. XXXII, 394; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, s. 52.

212 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 296, 298; *el-Fetâvâ*, s. 175, 176.

213 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 303; *el-Fetâvâ*, s. 180.

214 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1226; Ünal, "Attâbî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*. IV, 93.

215 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 160, 304; *el-Fetâvâ*, s. 92, 181.

216 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 9, 19, 50, 54; *el-Fetâvâ*, s. 6, 11, 29, 31.

217 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 101, 103; *el-Fetâvâ*, s. 57, 58. (رأيت في فتاوى المصري.)

218 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 65, 86, 90, 92, 110, 114, 145; *el-Fetâvâ*, s. 37, 49, 51, 53, 56, 64, 83.

Yukarıda da görüleceği üzere tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif eserini yazarken doksan civarında kaynağı referans olarak kullanmıştır. Gerek yaşadığı coğrafya gerekse Moğolların dünyayı istila ettikleri, kütüphaneleri yakıp yıktıkları bir dönemde müellifin bu kadar kaynağa ulaşabilmesi oldukça dikkat çekici bir husustur. Öyle ki bu eserlerden bazılarının sadece bibliyografik kaynaklarda ya da fihristlerde geçen ama günümüze ulaşmamış ya da gün yüzüne çıkmamış eserler olması yönüyle önem arz etmektedir. Ayrıca müellifin sadece yaşadığı coğrafyayla sınırlı kalmayıp Tahâvî (ö. 321/933) gibi oldukça uzak bölgelerde yaşamış olan Hanefî fakihlerinin eserlerinden de istifade etmesi, onun sadece Buhara, Semerkand, Belh ve Mâverâünnehir fıkıh havzalarıyla yetinmediğini, dönemin şartları düşünüldüğünde oldukça geniş bir Hanefî fıkıh coğrafyasına hâkim olduğunu da göstermektedir. Buna mukabil Mısır Hanefî fıkıhının önemli temsilcilerinden biri olan Tahâvî'nin fıkıh anlayışının etki sahasının da ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

## 2.5. *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'de Yer Verilen Hüküm Örnekleri

Eserde yer alan bazı fetva ve hüküm örneklerini hem eserin kaleme alındığı dönemin günlük hayatını ve ihtiyaçlarını yansıtması hem de benzer konuların hala güncelliğini koruması sebebiyle aktarmanın uygun olacağını düşündük. Bunlardan bazıları şöyledir:

### *i. Namazda kıraatin Arapça dışında bir dilde yapılması*

Namazda kıraatin Arapça dışında bir dilde yapılıp yapılmayacağı (Anadilde ibadet meselesi) her dönem tartışılmıştır. Bu mesele çeşitli diller açısından sık sık gündeme gelmiştir. Anlaşıldığına göre müellifin zamanında da tekrar tartışmaya açılmıştır. “*Kıraatin Farsça Yapılması*” şeklinde başlık açan müellif, Ebû Saîd el-Berda'nın (ö. 317/930) Ebû Hanîfe'nin “*Cennet ehlinin dili Arapça ve Farsça'dır*”<sup>219</sup> şeklindeki rivayete dayanarak Farsça'ya mahsus olarak namazda kıraati caiz

219 Rivayeti hadis kaynaklarında bulamadık. Ancak her ne kadar rivayetin sıhhati tartışmalı olsa da bazı hadis kaynaklarında şöyle bir rivayet geçmektedir: لَأَكْفِي عَرَبِيٍّ وَالْقُرْآنُ: أَجْبُوا الْعَرَبَ لثَلَاثَ: لَأَكْفِي عَرَبِيٍّ وَالْقُرْآنُ. Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 97; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, I, 178, Hadis no: 225. Yine kaynaklarda İbnü'l-Cevzi ve Zehebi'nin bu hadise uydurma dedikleri nakledilmektedir. Ayrıca mezkur rivayet Hanefî fıkıh kitaplarında da geçmektedir. Bk. Bâbertî, *el-Înâye*, I, 285; Aynî, *el-Binâye*, II, 178.

gördüğünü ifade eden görüşüne yer vermiştir. Ebû Hanîfe Kurân'ın nazmıyla birlikte manasını tam olarak karşılaması halince kıraate cevaz vermiştir. Mesela {فجزاؤه جهنم} <sup>220</sup> ayetinin yerine Farsça {پس منزلت وی دوزخ است} cümlesinin okunması caizdir. Eğer Farsça ifadeler orijinal Arapça metni birebir karşılamıyorsa kıraat caiz değildir. Ancak bazı fakihler Allah'ı öven (İhlas sûresi gibi) ayetlerde buna cevaz vermişlerdir. Sahih olan orijinalini metin ve mana yönüyle birebir karşılaması şartıyla bütün surelerde Farsça kıraatin caiz olmasıdır. Bu yönüyle tercihe şayan olan Türkçe, Hintçe, Rumca vb. dillerin Farsça'ya eşit olmasıdır. Yani aynı şartlar çerçevesinde bu dillerle de kıraat caizdir. Ancak Farsça ve diğer dillerde kıraatin ya da mushaf yazmanın alışkanlık haline getirilmesi büyük bir fitneye sebep olacaksa bunun şiddetle yasaklanması gerekir. <sup>221</sup> Müellifin değerlendirilmelerinden anlaşıldığına göre aslında Kurân'ın orijinalini metin ve mana yönüyle birebir karşılaması şartıyla Arapça okuma bilmeyenlerin öğreninceye kadar namazda Farsça kıraatin caiz olduğu; hatta bunu sadece Farsça'ya hasretmenin doğru olmayacağını aynı şartları sağlaması koşuluyla Türkçe, Hintçe, Rumca gibi diğer dillerde kıraatinde caiz olacağı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. <sup>222</sup>

## ***ii. Yol güvenliği nedeniyle hac sorumluluğunun düşmesi***

Müellif eserinde haccın menâsiki ile ilgili temel hükümler ve hacıların yol güvenliği konularına da yer vermiştir. VII/XIII. yüzyılda yaşanan Moğol istilası ve akabinde Müslüman dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan öldürme ve yağmalama olayları o dönem ulemasının dikkatini çekmiştir. Ayrıca sultanlık döneminde de Hindistan topraklarına Moğollar saldırılarda bulunmuşlardır. Bu sebeple Belh ulemasından bazıları kendi dönemlerinde haccın farz olmadığını söylemişlerdir. Çünkü yol güvenliği ihtilafsız haccın vâcib olmasının şartlarındandır. Oysa mevcut düzenin bozulması ve yol emniyetinin olmaması sebebiyle müslümanlar tehlikeli yollardan geçmek zorunda kalacaklardır. Bu durumda tercihe şayan olan görüş hac için yol güvenliğinin genel olarak sağlanması durumunda haccın farz/vacip olacağı; aksi halde sakıt olacağıdır. <sup>223</sup>

220 Nisa, 4/93.

221 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 47; *el-Fetâvâ*, s. 27-28.

222 Krş. İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 40-41.

223 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 101; *el-Fetâvâ*, s. 57.

### ***iii. Nikah ve talak konularında Farsça kavramların hükme etkisi***

Müellif nikah, talak, mehir konularında Farsça kelimelerin kullanılıp kullanılmayacağını ele almıştır. Hukukçuların konuyla ilgili farklı görüşlerini inceledikten sonra nikah, talak ve mehir konularında Farsça kelimelerin kullanılabileceğini ve bunların sonuç doğuracağını savunan fakihlerin görüşlerini tercih etmiştir.

Mesela Bir adam Farsça (دختر خویش مراد ادى = Kendi kızını bana verdin mi?) dese, o da (دادم = Verdim) dese, talip olan kişi (پذیرفتم = kabul ettim) demedikçe nikah gerçekleşmez.<sup>224</sup>

Aynı şekilde bir kimse izinleri olmaksızın (fuzûlî olarak) bir adamla bir kadını evlendirse haber kendisine ulaştığında Farsça (بد نیست = Fena değil) dese, bu sözün akde icazet/onay anlamına gelip gelmeyeceğini tartışan müellif, Muhammed b. Seleme'nin bunu onay olarak kabul etmediğini; Muhammed Ebû Nasr ve Ebû Leys es-Semerkindî'nin ise bunu onay kabul ettiğini; kendisinin de ikinci görüşü esas aldığını ifade etmektedir.<sup>225</sup>

Yine bir adam karısına Allah seni affetsin, seni hayır ile mükâfatlandırın, mehri bana bağışlamıştın dese, kadın da Farsça iki kez (آری بخشیدم = Evet bağışladım) dese, bunun üzerine koca “şahid olun!” dese. Kadın da iki kez (آری گواه = Evet şahid olun) karşılığını verse bu söz hem red hem onay anlamına gelebilir. Bu ancak şahitlerin tanıklığıyla anlaşılır ve hüküm de ona göre verilir.<sup>226</sup>

Yine efendi kölesine evlenmesi için izin verse ve ona Farsça (دوستوری دادمش = Biriyle evlenmesi için ona izin verdim) dese ve herhangi bir kadını da tayin etmese, bunun üzerine o da azad edilmiş bir kadınla evlense; efendi benim bu akde rızam yoktur dese, ona nikahın sahih olduğu söylenir. Çünkü umûmî izin hususî nehyi öncelikle ortadan kaldırır.<sup>227</sup>

### ***iv. Yatsı namazı vaktinin oluşmaması***

Müellifin naklettiğine göre Sadruşşehîd, Burhâneddin Abdülazîz b. Ömer b. Mâze'den (ö. 518/1124) bir konuda fetva talep etti. Fetva sureti şöyledir: *Biz beldemizde yatsı namazı vaktini bulamıyoruz. Zira güneş bir taraftan batıp diğer taraftan doğuyor. Bize beldemizde yatsı namazı farz mıdır? O da “hayır” cevabını ver-*

224 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 104; *el-Fetâvâ*, s. 59.

225 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 112; *el-Fetâvâ*, s. 63.

226 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 116; *el-Fetâvâ*, s. 65.

227 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 117; *el-Fetâvâ*, s. 66.

miştir. *Câmi'ü'l-fetâvâ* sahibi Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161) üstadı Zahîruddîn el-Merğînânî'nin (ö. VI/XII) de aynı şekilde fetva verdiğini duyduğunu kaydetmiştir.<sup>228</sup>

#### **v. Ehli hevâ ve bid'atçının imameti**

Müellife göre ehli hevâ ve bid'atçının arkasında namaz kılmak caizdir. Bu şöyle te'vil edilir: *Onlar her ne kadar hevâlarına göre davransalar da küfür ehlinden olmayıp geçersiz bir te'vil sebebiyle haktan ayrılmış kimselerdir. O kimseler kible ehlindedir. Ancak Cehmiyye, Kaderiyye gibi Kurân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin; Râfizîler gibi aşırı olanların -ki onlar Hz. Ebû Bekir'in hilafetini inkâr edenlerdir- imameti caiz değildir. Çünkü onlar kâfirdirler. Kâfir ise imamet ve ibadet ehlinden değildirler.*<sup>229</sup>

#### **vi. İmam ile cemaatin hizası**

Müellife göre cemaatin boyu imamdan uzun olur da yanında namaz kılarken secde ettiklerinde başı imamın başını geçerse namazı caizdir. Çünkü İbn Mes'ûd'dan nakledildiğine göre o, Alkame ve Esved'e namaz kıldırırdı da, biri sağına diğeri soluna dururdu. Ancak İbn Mes'ûd'un cüssesi küçüktü. Yani onların başları secdede kendisini geçirdi. Ancak îma ile namaz kıldırır da cemaatin başı imamın başını geçerse namaz câiz olmaz. Bazıları ise bu durumda da namazın sahih olacağını söylemişlerdir. Çünkü bu durumda dikkate alınan baş değil ayaklardır.<sup>230</sup>

#### **vii. Seferilikte namazlar**

Seferilikte bütün namazlarda kıraat hafif tutulur. Rükû ve secdelerdeki tesbihatlar ise yine üç kez söylenir, eksiltme yapılmaz. Sünnetlerin terk edilip edilmeyeceği hususundaki görüşler bulunmaktadır. Bazı hukukçular ruhsattan istifade etmek ve hafifletmek için sünnetlerin terk edilmesinin; bazıları ise Allah'a yakınlaşmak için kılınmasının efdal olduğunu söylemektedirler. Ebû Ca'fer Hinduvânî ise sünnetlerin konaklama esnasında kılınması, sefer esnasında ise terk edilmesinin daha güzel olduğunu ifade etmiştir. Müellif de bu görüşü benimsediğini ihsas ettirmektedir.<sup>231</sup>

228 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 37; *el-Fetâvâ*, s. 21.

229 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 53-54; *el-Fetâvâ*, s. 31.

230 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 53; *el-Fetâvâ*, s. 30.

231 Hatîb, *el-Fetâvâ*, s. 67-68; *el-Fetâvâ*, s. 38.

### **viii. Zekât mükellefi olmada ölçü**

Müellife göre zekât mükellefi olmak için gerekli olan zenginlik ölçüsünün tespitinde her beldenin/ülkenin kendi örfü ve içinde yaşanan zaman dikkate alınmalıdır.<sup>232</sup>

### **ix. Hanefî birinin Şâfiî hâkime gönderilmesi**

Hanefî mezhebine mensup bir hâkimin bize göre geçerli, Şâfiî mezhebine göre geçersiz olan bir nikahı bozması için Şâfiî hâkime göndermesi câizdir. Mesela baba ve dedenin dışındaki velilerin evlendirdiği küçükler ya da fâsık şahidin tanıklığında yapılan nikah gibi. Aynı şekilde Şâfiî mezhebine mensup hâkimin Hanefî hâkimi taklid ederek hüküm vermesi de caizdir.<sup>233</sup>

### **x. Boşamayla ilgili bazı durumlar**

Bir koca hanımına “Eğer haram yersem boşsun” dese, daha sonra bir fırından zorla ekmek alsa/gasp etse ya da çalsa ve akabinde de yese hanımı boş olmaz. Çünkü onun yemini bizatihi haram olan bir şeye yönelmek şeklindedir. Bu durum ise öyle değildir. Ancak burada tercih edilen görüş hanımının boş olmasıdır.<sup>234</sup> Aynı şekilde bir adam karısına “eğer bu evin kapısından çıkarsan, boşsun” dese, kadın evin damına çıkıp komşu evin çatısına inse yemininde hânis olmaz. Bu, en sahih olanıdır.<sup>235</sup> Yine bir Arâbî hanımına (أنت طالتي = Sen boşsun) dese, Arap olmayan birisi bu sözü duysa ve bunun bir sövgü ya da iltifat olduğunu zannetse, o da hanımına aynı ifadeyi söylese, karısı boş olur.<sup>236</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere günümüzde de tekrar gündeme gelen pek çok meselenin müellifin yaşadığı VII/XIII. yüzyılda da güncelliğini koruduğu ve tartışıldığı görülmektedir. Ayrıca bu örnekler dönemin Delhi Sultanlığında günlük sosyal ve dînî hayatı, toplumsal ihtiyaç ve talepleri, zamanın ilgi alanları hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bununla birlikte eser, günümüzde de tartışılan benzer meselelerin çözüme kavuşturulması noktasında ilim adamlarına yol gösterecek ve rehberlik edecek önemli bilgiler içermektedir.

232 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 84; *el-Fetâvâ*, s. 48.

233 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 148; *el-Fetâvâ*, s. 85.

234 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 137; *el-Fetâvâ*, s. 76.

235 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 162; *el-Fetâvâ*, s. 93.

236 Hatib, *el-Fetâvâ*, s. 129; *el-Fetâvâ*, s. 73.



## 2.6. Sonraki Dönem Hanefî Literatüründe *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'nin Yeri

Müellifin eserini telif ederken müracaat ettiği kaynaklar kadar daha sonraki çalışmalarda kendisine yapılan referanslarda önemlidir. Çünkü bu, eserin mezhep müdevvenatı içerisindeki yerini göstermesi bakımında mühimdir.

*el-Fetâva'l-Gıyâsiyye* Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480), *Dürerü'l-hükkâm*'i;<sup>237</sup> İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-râik*'i;<sup>238</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*;<sup>239</sup> İbn Âbidin'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtar*<sup>240</sup> ve *Ukûdü'd-dürriyye*'si<sup>241</sup> ve *Mecelle*'nin<sup>242</sup> kaynakları arasında yer almaktadır.

Ayrıca *Fetâvâ-yı Tatarhâniyye*, *Fetâvâ-yı Firuzşâhî*, *Fetâvâ-yı Hammâdiyye* ve *Fetâvâ-yı Alemgiriyye* gibi büyük fetva kitaplarının müellifleri de *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'ye sıkça referanslarda bulunmuşlar ve geniş çaplı iktibaslar yapmışlardır.<sup>243</sup>

Osmanlı devlet ve ilim adamlarından Lütî Paşa'nın (ö. 970/1563) eserlerini kaleme alırken istifade ettiği kaynaklardan birisi de yine *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'dir.<sup>244</sup>

## SONUÇ

Hint alt kıtasının oldukça erken sayılabilecek bir dönemde 92/711 İslam ile tanışmasından sonra bölgeye yerleşip kök salmış ve fıkha dair önemli eserler kaleme alınmıştır. Ortaçağ Hindistan'ında Moğol istilaları sebebiyle Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinden göç edip kendilerine sığınan ilim adamlarına Delhi Türk Sultanları kucak açmışlar ve onları ülkelerinde himaye etmişlerdir. İlim adamlarına gösterdikleri bu yakın ilgi ve alaka bölgenin önemli bir ilim merkezi haline

237 *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'ye iki kez atıf yapılmıştır. Bk. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 101, 303.

238 *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'ye otuz üç kez atıf yapılmıştır. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 425; V, 269, 379, VIII, 28, 29, 37, 41, 42, 56, 68, 93, 145, 198, 338, 341, 352, 357, 358, 367, 368, 376, 378, 379, 380, 388, 412, 438, 439, 464, 468, 473, 488, 490.

239 *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'ye yüz seksen altı kez atıf yapılmıştır. Bk. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 14, 47, 65, 90, 91, 92, 135, 141, 143, 145, 146, 147, 150, 163, 203, 207, 284, 402, 461, 545, 547; II, 5, 38, 80, 144, 175, 296, 342, 346, 358, 395, 409, 419, 420, 424, 430, 490; III, 4, 18, 62, 69, 110, 111, 114, 137, 179, 201, 210, 464; IV, 340, 344, 362, 376, 379, 381, 385, 405, 409, 413, 417, 419, 421, 423, 429, 432, 433, 434, 436, 437, 439, 440, 441, 443, 445, 449, 450, 451, 455, 459, 460, 462, 466, 472, 473, 480, 491, 492, 493, 495, 496, 498, 502, 504, 506, 510; V, 130, 158, 226, 256, 301, 304, 325, 328, 330, 331, 333, 334, 341, 359, 374, 376, 399, 401, 403, 408, 418, 434.

240 *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'ye on üç kez atıf yapılmıştır. Bk. İbn Âbidin, *Hâşiyetü Reddü'l-muhtar*, V, 177, 181, 318, 479, 682; VI, 330, 354, 471; VII, 104; VIII, 381, 400, 462, 509.

241 *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'ye iki kez atıf yapılmıştır. Bk. İbn Âbidin, *Ukûdü'd-dürriyye*, I, 240, 320.

242 *Mecelle'de el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'ye sekiz kez atıf yapılmıştır. Yıldız-Nacar, "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", Sy. 20, s. 103.

243 İslam, *Fatâvâ Literature*, s. 21, 30; Ziauddin, *Fiqh Literature*, s. 129-130.

244 Köksal, "Bir İslam Alimi Olarak Lütî Paşa", *OAD*. Sy. 50, s. 64.

gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönem Hindistan coğrafyasında İslam hukukunun asıl gelişim ve atılım gösterdiği dönem olarak kabul edilmiştir. Bu atılımın neticesinde fıkıh alanında telif edilen ilk örneklerden birisi *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye* olmuştur. Eser genel olarak fetva kitaplarında benimsenen soru-cevap şeklindeki bir yöntemden ziyade klasik fıkıh kitaplarının usulü benimsenerek telif edilmiştir. Fıkıhın bütün konularına değinen müellif, özellikle kendisinden önce telif edilen pek çok Hanefî mezhebine dair yazılan esere müracaat etmesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte eser delillerle ilgili tartışmalara girmemesi, konuyla ilgili kurucu imamların, dinamik fıkıh havzalarındaki ulemanın görüşlerine yer vermesi, mezhepte “müftâ bih”, “sahih ya da esah”, “ahvat” vb. olan görüşlere işaret etmesi ve bunlar arasından dönemin ihtiyaçlarını da dikkate alarak zaman zaman tercihlerde bulunması yönüyle dikkat çekmektedir.

Eser ayrıca Sultana takdim edilmesi ve bölgede hâkim mezhebin Hanefîlik olması bakımından Delhi Türk Sultanlığının yarı resmî kanun kitabı olma hüviyetini de taşımaktadır. Ayrıca eser diğer özelliklerinin yanı sıra hem telif aşamasında müracaat edilen kaynakları hem de kendisinden sonra yazılan pek çok esere kaynaklık etmesi bakımından da Hanefî fetva literatürünün önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

## Kaynakça

- Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, nşr. el-Kâdi Seccâd Hüseyin, Haydarâbâd: Matbaatü Meclis Dâiratü'l-Maârif, 1984.
- Arslantürk, Ayşe Hümeysra, “Nesefî, Necmeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006 (XXXII, 571-573).
- Aruçi, Muhammed, “Rüstüfağni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008 (XXXV, 296-297).
- Avcı, Mustafa, “Osmanlı İnfaz Hukukundaki Gelişmelere Genel Bir Bakış”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, (Aralık-2004), Sy. 12, C. 3-4, s. 87-159.
- Aykut, A. Sait, “İbn Battûta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999 (XIX, 361-368).
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bahcıvan, Seyit, “Sâidi Ailesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008 (XXXV, 581-583).
- Başaran, Selman, “Ebû Maşer es-Sindi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994 (X, 184-185).
- Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

- Brockelmann, Carl, *Geshichte der Arabischen Litteratur*, Leiden: 1943-1949.
- Brockelmann, Carl, *Supplementband*, Leiden: 1937-1942.
- el-Fetâva'l-Hindiyye*, haz. Şeyh Nizam, b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1310.
- Farooqî, Naimur Rahman, “Delhi Sultanlığı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994 (IX, 130-132).
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabıyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-fıkh ve usûluhû*, Amman: Müesse-setü Âli'l-Beyt li'l-Fıkrî'l-İslâmî, 1999-2014.
- Gözübenli, Beşir, “Hâkim eş-Şehîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997 (XV, 195-196).
- Gözübenli, Beşir, “Hasan b. Ziyâd” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997 (XVI, 361-362).
- Guenther, Alan M. “Hanafî Fıh in Mughal India: The Fatâw'a-i Âlamgiri”, *India's Islamic Traditions (711-1750)*, ed. Richard M. Eaton, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Güman, Osman-Sezer, Ayşe, “Osmanlı Hukuk tarihinde Öncü bir İsim Timurtâşi Üzerine Biyografik Bir İnceleme”, *Bilimname* (Kayseri-2019), Sy. 37, C. 1, s. 857-887.
- Hakimi, Abdulnasır, *es-Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 536/1141) Kitâbü'l-Vakâât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Hatîb, Dâvud b. Yûsuf, *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde, nr. 1347 (XXI+209 sayfa).
- Hatîb, Dâvud b. Yûsuf, *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*, Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1321.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı, *Ukûdü'd-dürriyye fî tenkihi'l-fetava'l-Hâmidîyye*, b.y.: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Battuta, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, Çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *Tacü't-terâcim*, ed. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kallek, Cengiz, “İbn Semâa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999 (XX, 313-314.).
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Eyyüp Sait, *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1381.

- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kılıçer, M. Esat, "Ashâbü't-Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991 (III, 471).
- Kılıçer, M. Esat, "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992 (VI, 376).
- Koca, Ferhat, "Hâherzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997 (XV, 135).
- Köksal, Asım Cüneyd, "Bir İslam Alimi Olarak Lütfi Paşa", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* (2017), Sy. L, s. 29-72.
- Köprülü, Orhan F. "Balaban Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992 (V, 3).
- Köse, Saffet, "Hasîrî, Muhammed b. İbrahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997 (XVI, 383-384).
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1993.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Masud, Muhammad Khalid, "Religion and State in Late Mughal India: The Official Status of the Fatwa Alamgiri", *Lahore University of Management Sciences Law journal* (2016), Sy. 3, C. 1, s. 46.
- Merçil, Erdoğan, "Mahmûd-ı Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003 (XXVII, 362-365).
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*, İstanbul: Fa-zilet Neşriyat, ts.
- Mursafa, Abdülfettâh es-Seyyid Acemî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmi'l-Bârî*, Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü Tibe, ts.
- Mübarekbûrî, Ebû'l-Meâlî Ather *Ricâlüs-Sind ve'l-Hind ile'l-karnîs-sâbi*, Bombay: Katleri Bazar, 1958.
- Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994 (X, 260-265).
- Özcan, Azmi, "Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemânın Tavrı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* (2004), Sy. 17, C. 2, s. 103-115.
- Özcan, Azmi, "Sind", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009 (XXXVII, 242-244).
- Özcan, Tahsin, "Nâsihî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006 (XXXII, 394).
- Özcan, Tahsin, "Nâtıfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006 (XXXII, 438-439).
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet, "Sadrüşşehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008 (XXXV, 425-427).

- Özel, Ahmet, "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009 (XXXVI, 479-480).
- Özen, Şükrü, "Osmanlı Döneminde fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (2005), Sy. 5, C. 3, s. 249-378.
- Qasmi, Muhammadullah, "The Orientation and Approach of indian Ulama in Resolving Contemporary Issues Through Islamic Jurisprudence İn Modern India", *Institute of Objective Studies* (2017).
- Sezgin, Fuat, *Geshichte Des Arabischen Schriftums*, Leiden: 1967.
- Uzunpostalıcı, Mustafa, "Burhâneddin el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992 (VI, 435-437).
- Ünal, Halit, "Attâbî, Ahmed b. Muhammed" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991 (IV, 93).
- Yıldız, Kemal-Nacar, Tayyip, "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2012), Sy. 20, s. 87-105.
- Zafarul İslam, "Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi", Çev. Halil Altuntaş, *Diyanet ilmi Dergi* (1996), Sy. 32, C. 1, s. 57-65.
- Zafarul İslam, *Fatâwâ Literature Of The Sultanate Period*, New Delhi: Kanishka Publishers, 2005.
- Ziauddin, *Contribution of India to Fiqh Literature in Arabic up to 1857*, Aligarh: Aligarh Muslim Universty, Department of Islamic Studies, Doktora Tezi, 2000.
- Ziriklî, Hayrüddin, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.



# SELÇUKLULAR'DA KANUNLAŞTIRMA HAREKETLERİ VE BİR HUKUK KODU OLARAK EL-MESÂ'İLÜ'L-MELİKŞÂHIYYE Fİ'L-KAVÂ'İDİ'Ş- ŞER'İYYE

Doç. Dr. Ömer MENEKŞE\*

**Özet:** Türk hukuk tarihinde hukukî birlik ve istikrarı sağlamaya, hukukî boşlukları düzenlemeye yönelik bazı kanunlaştırma girişimlerinde bulunulmuş ve şekli de olsa bazı hukuk kodları ortaya konmuştur. Nitekim bu kapsamdaki çalışmalardan biri de Selçuklular'da Sultan Melikşah döneminde hazırlanan "*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-kavâ'idî'ş-şer'iyye*" adlı hukuk kodudur. Söz konusu hukuk kodu; muâvazalı akidler, gayr-i menkul alım satımı, nikâhta kadınlar aleyhinde şahitlik ve borçlunun temerrüdü gibi İslâm hususi hukukuna ait meseleleri ele almakta, bazı hukukçular tarafından da Türk hukuk tarihinde resmî şahıs veya heyet tarafından tanzim edilen hukukî hükümler mecmuası anlamındaki ilk kanun metni olarak nitelenmektedir. Ancak söz konusu metnin tarihî kaynaklarda Gazneliler'in hüküm sürdüğü dönemde (420/1029-434/1042) Kazvin'de daha önce oluşturulduğu ve Selçuklular'ın da bunu aynen iktibas ettiği görülmektedir. Çalışmada hem Selçuklu hem de Gazneliler döneminde ortaya konan hukuk metinleri karşılaştırmalı olarak incelenmiş, söz konusu metinlerin muhtevası hakkında detaylı bilgi verilmiştir.

*Anahar Kelimeler:* Selçuklu, Melikşah, Kanunlaştırma, Hukuk, Kanun.

## Legislation Movements in Seljuks Era and al-Masail al-Malik-Shahiyyah fi al-Qawaid al-Shariyyah as a Law Codenologies

**Abstract:** In the history of Turkish law, some legislations have been attempted to ensure legal unity and stability and to regulate legal gaps. For this end, some legal codes have been introduced even if being formal. Indeed, one of the works in this context is the law code called "*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-kavâ'idî'ş-şer'iyye*" (literally: Issues of Malik-Shâhi in Shariah Rules) written in the period of Great Seljuk Sultan Malik-Shâhi. his law code deals with the issues of Islamic private law such as simulated contracts (compensatory contracts), sale of the property, witnessing a marriage against women and the default of the debtor. The law code is mentioned by some legal experts as the first sharia legal practise in the history of Turkish law. In fact, it is described as the first legal text we have in terms of legal provisions issued by the officials or an official delegation. However, it is seen in historical sources that this text code was formed earlier in Qazvin (Qazwîn) during the reign of Ghaznavids and that the Seljuks cited it exactly. This study makes a comparative examination of legal texts in reign of Ghaznavids and the Seljuks and gives detailed information about the content of the legal texts.

*Keywords:* Seljuks, Malik-Shâh, Legislation, Law, Code.

\* Diyanet İşleri Başkanlığı Başkanlık Müşaviri, omenekse@gmail.com

## GİRİŞ

Tarihî süreçte hukuk sistemleri hukukî istikrarı ve uygulama birliğini sağlamak, yargıda tarafsızlığı temin etmek, hukukun nihai gayesi olan adaleti tesis etmek, asayiş ve kamu düzenini gerçekleştirmek amacıyla birtakım kanunlaştırma faaliyetlerinde bulunmuşlardır.

İşte bu anlamda Türk hukuk tarihinde de bazı kanunlaştırma girişimleri olmuş, kanun halinde kurallar koyma yani kanun yapmanın, (taknîn = legislation), mevcut hukuk kurallarını kanun şeklinde derlemenin (tedvîn = codification) yanısıra hükümlerde birliği sağlama amacıyla hukukun tüm alanlarından ziyade sınırlı birkaç alanını kapsayan tadil, ıslah, mevcut durumu iyileştirme (modification) kapsamında şekli de olsa bazı kanun mecelleleri (code'lar) ortaya konmuştur.<sup>1</sup> Türk hukuk tarihinde ortaya konan bu çabalardan biri de Selçuklu yükseliş devrinde Sultan Melikşah döneminde hazırlanan “*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-kavâ'idîş-şer'iyye*” adlı hukuk kodudur.

### 1. SELÇUKLU DEVLETİ'NDE KANUNLAŞTIRMA FAALİYETLERİ

Bir içtihat hukuku olarak doğan ve gelişen İslam hukuku, Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö.158/775) -İbn Mukaffa'nın (ö. 142/759)<sup>2</sup> önerisiyle- baş vurduğu kanunlaştırma teşebbüsü istisna edilirse, Mecelle'ye kadar devlet eliyle yapılan sistemli bir müstakil kanunlaştırmaya konu olmamıştır.

Bilindiği üzere İbnü'l-Mukaffa' Halife el-Mansûr'a hitaben kaleme aldığı bir risalede ülkenin değişik yerlerinde hatta aynı bölge veya şehirde birbiriyle çelişen hükümler verilmesinin toplumda meydana getirdiği rahatsızlığa ve bu durumun hukuk anarşisine yol açtığına dikkat çekmiş, ülkede hukukî birlik ve istikrarı sağlamak için değişik hukukî görüşlerden en uygun olanını seçmesi ve her yerde münhasıran uygulanan bir kanun halinde vazetmesi lüzumundan bahsetmiştir.<sup>3</sup>

1 Kanun - kanunlaştırma, code – codification, tedvin, taknîn ve mecelle terimlerinin kapsamları hakkında bkz. Velidedeoğlu, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, s. 139- 143; Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s.35-42; Gayretli, *Tanzimat Sonrasından Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 5-11.

2 Hayatı ve eserleri için bkz. Durmuş, “İbnü'l-Mukaffa'”, XXI, 130-134.

3 el-Edebü'l-kebir (ed-Dürrütü'l-yetîme [fi tâ'ati'l-mülûk], el-Hikmetü'l-medeniyye, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Kitâbü'l-Âdâb, Risâle fi'l-ahlâk, Risâle fi mekârimi'l-ahlâk ve's-siyâseti'l-medeniyye) adlarıyla bilinen risalenin ilgili bölümleri için bkz. Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdları*, s. 184-185; İbnü'l-Mukaffa', *Asâru İbni'l-Mukaffa'*, s. 245-279.



Yine benzer şekilde kaleme aldığı “*Risâle fi's-sahâbe*” adlı eserinde de hukuk alanında yaygın bir kaos yaşandığından bahisle halifenin, sahih dinî verilere dayalı olarak akılcı bir yaklaşımla hukuk sisteminin kodifikasyonu işine girişmesi ve modern anlamda bir standart hukuk metni ortaya koyması gerekliliği üzerinde durmuştur. <sup>4</sup> Bu teklifin isabetli olduğunu dikkate alan Halife el-Mansûr da, devrin büyük hukukçusu İmam Mâlik'e (ö.179/795) Muvatta'ını kanunlaştırmayı önermiştir. Ancak bu teşebbüs, İmam Mâlik'in, kitabı Muvatta'nın bu amaçla kullanılmasına karşı çıkması sebebiyle akim kalmıştır. Hatta daha sonra İmam Mâlik Hârûnürreşid'den (ö.193/809) de gelen aynı yöndeki teklifi reddetmiş, böyle bir girişimin ilmî hürriyete ve hukukî gelişmeye engel olacağını dile getirmiştir. <sup>5</sup>

Böylece ülke genelinde veya bölgesel düzeyde bir kanunlaştırma (kodifikasyon) yapma ya da hukuk birliğini sağlayacak kanunlar koyma cihetine gidilmemiştir. Fakat hukuk birliğinin temelindeki hukuk güvenliğinin sağlanması ihtiyacı artarak devam etmiştir. Bu ilk kanunlaştırma teşebbüsünün akamete uğramasından sonra İslâm hukuku serbest gelişmesini sürdürmüş, kadılar uzun süre taraftar oldukları mezheplerinin yorumuna göre İslâm hukukunu uygulamaya devam etmişlerdir. Öyle ki mezhep içindeki içtihatların, mezhebin özüne en uygun ve en doğru olanını (esahh-ı akvâli) tespit, -yani, doktrindeki görüşler (icthathlar) içerisinde uygulamada esas alınacak olanları (müftâ bih -muhtâr olan görüşleri) tercih çalışmaları- o günkü şartlarda, bir nevi kanunlaştırma çalışmaları mahiyetinde olmuş, bu çalışmalar sonucu hazırlanan fıkıh ve fetva kitapları kanun mesabesinde asırlarca uygulamada kalarak<sup>6</sup> adeta hukukî boşluğu doldurmuştur.<sup>7</sup>

Yine aynı şekilde fıkıh literatürünün gelişim süreci olan bu dönemde ortaya konan siyer, ahkâmû's-sultâniyye, siyâset-i şer'îyye, ferâiz, edebü'l-kâdi ve hilâf tarzı müstakil konuların ele alındığı eserler, mezheplerin görüşlerinin belirli bir formda yer aldığı el kitabı mahiyetindeki muhtasar kitaplar gerek hukukî tefekkürün oluşmasına gerekse hukukî istikrarı sağlamaya yönelik önemli katkılar sunmuş, adeta gayriresmî bir kodifikasyon işlevi görmüşlerdir.

4 İbnu'l- Mukaffâ', *İslâm Siyaset Üslubu*, s.101-139; Demirci, “Abdullah İbnu'l-Mukaffâ'nın “Risâletü's-Sahabe” Adlı Risâlesi”, s. 217-240.

5 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, s. 594; Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, 13; Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi”, s.160-161; Aydın, “Türk Hukuk Tarihçiliği”, s.18.

6 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 132-133,144-148.

7 Aydın, “Mecelle'nin Hazırlanışı”, s. 33-34.

Özellikle Ebû İshak eş-Şirâzî (ö.476/1083), el-Cüveynî (ö.478/1085) ve Gazzâlî (ö.505/1111) gibi dönemin meşhur şahsiyetleri tarafından ortaya konan muhtasar türü eserler; mezhep içindeki hükümleri özet, sade ve yalın bir şekilde ifade etmesi, bütün konuları kısa da olsa kapsaması, fetva ve kazânın yanı sıra ilgili idarî ve bürokratik uygulamalara da hitap etmesi sebebiyle içinde buldukları zaman diliminde modern dönem kanunlaştırmalarının üstlendikleri rolü yerine getirmişlerdir. Ayrıca mezhebin temel esaslarının anlaşılmasına yardımcı olan, ana kaynaklarda yer alan konuları güncel bilgilerle açıklamak üzere kaleme alınan, ayrıca toplumda mer'î hukuk kaynağı olarak görülen bu tür eserlerin ve bunlara yapılan şerh ve hâşiyelerin yaygınlaşması ile yargı sahasında da standartlaşma sağlanmış, bu da beraberinde hukukî güven ve istikrarı getirmiştir.<sup>8</sup>

Selçuklu döneminde İslam hukukunun bir bütün olarak kanunlaştırılması için girişimler de olmuştur. Nitekim bu kapsamda Rüknuislâm el- Cüveynî'nin (ö. 438/1047) herhangi bir mezhebe bağlı kalmaksızın doğrudan hadislere dayanarak yazmaya başladığı bir kanun kitabı mahiyetindeki "*el-Muhît*" adlı eseri, bazı bölümlerini gören meşhur hadis âlimi el-Beyhaki'nin (ö. 458/1066) tenkit mahiyetinde bir risâle kaleme alması üzerine yazımından vazgeçilerek tamamlanmamıştır.<sup>9</sup>

Fuad Köprülü; Selçuklular'daki kanunlaştırma faaliyetinin daha çok kamu hukuku alanında gerçekleştiğini, özel hukukun en kapsamlı dalı olan Medenî hukuk sahasında da Sultan Melikşah tarafından bir hukuk kodu ortaya konduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir:

*"Bütün müslüman Türk devletlerinde olduğu gibi Selçuklu İmparatorluğunda da devletin kanunlaştırma faaliyeti daha ziyâde amme hukuku sahasında tecelli etmektedir. Medenî hukuk sahasında, hükümetin nasbettiği Sünnî mezhebindeki kadıların şeriat ahkâmına göre verdikleri hükümler muteber idi. Maamafih Melikşah şüphesiz Nizâmülmülk'ün teşvikiyle, büyük hukukçulardan mürekkep bir heyet topladı ve medenî hukuka ait o asırda büyük ihtilafları mucip olan birtakım meseleler hakkında sarih ve kat'î hükümleri ihtiva eden bir Mecelle (Code) vücuda getirerek bütün imparatorluk memleketlerinde tatbikini emretti."*<sup>10</sup>

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın İslam hukukçularına hazırlattığı ve daha çok özel hukuka yönelik olan "*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-kavâ'idîş-şer'iyye*" adını da ta-

8 Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s. 150.

9 bkz. Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, V, 77-90; Gözübenli, "Cüveynî, Rüknu'l-İslâm", VIII, 144; Aynur Uraler, "Hadislerde İstidlâl Konusunda Beyhaki'nin Cüveynî'ye Yazdığı Mektup Üzerine Bir Değerlendirme", s. 62, 81.

10 Köprülü, "Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri", s. 64-65.

şayan hukuk kodu ülü'l-emrin örfi hukuk<sup>11</sup> alanında sahip olduğu yetkilere verilebilecek en güzel örneklerden biri olarak nitelenmektedir.<sup>12</sup>

Nitekim bu durum; “Selçuklularda bazı hükümlerin te'sisinde örf etkili olmuştur diyebiliriz. Meselâ Sultan Melikşâh'ın kanunnâmesi olan “el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye'de, mülkiyet ve evlenme gibi meseleler, örfi kanunlara göre halledilmiştir.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>13</sup>

## II. el-MESÂ'İLÜ'L-MELİKŞÂHIYYE Fİ'L-KAVÂ'İDİ'S-ŞER'İYYE

### A. Oluşumu ve Gelişimi

Kaynaklarda Selçuklulardaki kanunlaştırma hareketlerinin ilk adımı olan bu hukukî düzenlemenin sadece varlığı bilinmekte, hatta bazı çalışmalarda ilgili hükümlerin günümüze intikal etmediği belirtilmektedir.<sup>14</sup>

Türk tarihçisi Ahmet Zeki Velidi Togan (ö. 1970) da; bu kanun mecmuasının Selçuklu Sultanı Melikşâh'ın namına meçhul birisi tarafından yazıldığını ifade etmekte ve bunu Selçuklu dönemi meşhur Şâfiî fakihî Mâverdi'nin (ö. 450/1058) devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili fikhî ahkâmı bir araya toplayan “el-Ahkâmü's-Sultâniyye”nin bir mütemmimi olarak nitelemektedir.<sup>15</sup>

Medenî hukuka dair 6 maddeden oluşan bu ahkâm; Selçuklular dönemine ait kaynaklardan biri olan ve el-Yezdî (ö. 743/1342)<sup>16</sup> tarafından kaleme alınan *el-Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcûkiyye*'de yayımlanmıştır.<sup>17</sup>

11 Örfi hukuk; İslam hukukunun devlet başkanına tanıdığı geniş takdir ve düzenleme yetkisiyle ortaya konan normlar, hukukçuların ilmi içtihatlarıyla değil, hükümdarların emir ve fermanlarıyla oluşan hukuktur. Örfi hukuk, Türk hukuk tarihinde “siyaset-i sultani”, “siyaset-i şer'iyye”, “yasa”, “yasag”, “yasakname”, “örf-i münif-i sultani”, “kanun-ı münif”, “kanunname” gibi isimlerle de kullanılmıştır. Bkz. Karaman, “Fıkıh”, XIII, 10; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, I, 140, 157; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 67; Ekinci, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 141-142.

12 Akyılmaz, “Selçuklu Adliye Teşkilatı”, s.24.

13 Çetin, *Selçuklu Medeniyeti Tarihi*, s. 187; Sedat Mehmed, *Büyük Selçuklu Dönemi İslâm Hukuku*, s.117.

14 “Zamanın önde gelen Hanefî fıkıh âlimlerinin görüşleri doğrultusunda ihtilaflı bazı meselelerin tedvin edildiği bu eser, günümüze kadar gelmemekle birlikte kaynaklarda geçtiği kadarıyla İslâm hususi hukukuna ait meseleleri ele almıştır.” (Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s.150)

15 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 212, 462.

16 Cengiz Han'ın Torunu Hülâgû Han tarafında İranda kurulmuş bir Moğol Devleti olan İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han (ö. 716/1316) ve son İlhanlı hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın (ö. 736/1335) döneminde yaşamış, vezirlik görevinde bulunmuş Şii alimlerdenidir. (Bkz. el-Yezdî, *el-Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcûkiyye*, nşr. Karl Süßheim, s. V-XLV. Ayrıca bkz. Çalışkan, *el-Hüseynî el-Yezdî'nin el-Urâza fi'l-Hikâyeti's-Selcûkiyye Adli Farsça Eserinin Türkçe Tercümesi*, s.1; Merçil, “Yezd”, XLIII, 510; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 682.)

17 el-Yezdî, “el-İstî'râz fi tarihi's-Selâcika”, s.87-88, 100-101.

Farsça kaleme alınan bu eser<sup>18</sup> her ne kadar C.Cahen tarafından Moğol devrinde önemsiz bir Selçuklu Tarihi olarak addedilmekte<sup>19</sup> ise de muahhar bir devirde telif edilmiş olmasına rağmen Abdullah b. Ali el-Kâşânî'nin (ö. VIII./XIV. yüzyılın ilk yarısı), *Târih-i Olcaytu*, Hamdullah el-Müstevfî el-Kazvî'nin (ö. 740/1340'tan sonra) *Târih-i Güzîde'si* ile *Zafernâme'si*, Abdürrezzâk es-Semerkindî'nin (ö. 887/1482) *Matlau's-sadeyn ve mecmâu'l-bahreyn'i*, Mîrhând'in (ö. 903/1498) *Ravzatü's-ş-şafâ fî sîreti'l-enbiyâ' ve'l-mülûk ve'l-hulefâ'sı*, Hândmîr'in (ö. 942/1535-36) *Habîbü's-siyer'i*, Mes'ud b. Osman Kuhistânî (ö. 1540 sonrası)'nin *Tarih-i Ebu'l-Hayr-Hanî* gibi eserlerine kaynaklık etmesi,<sup>20</sup> ayrıca Melikşah'a atfedilen medenî hukuka dair 6 maddelik ahkâmı içeren tek kaynak olması sebebiyle önem arz etmektedir. Ancak buna rağmen eser, modern Selçuklu tarihçileri tarafından yeterince ve bazen hiç kullanılmamıştır. Şüphesiz bunda eserin şiirler, âyetler, hadisler, darbimeseller ve ıstılahlarla süslü, ağdalı bir üsluba sahip olması etkili olmuştur.<sup>21</sup> Söz konusu eser; Râvendî'nin eserinin bir hülasası şeklindedir.<sup>22</sup> Orijinali Farsça olan eser<sup>23</sup>; Almanca<sup>24</sup>, Arapça<sup>25</sup> ve Türkçeye<sup>26</sup> tercüme edilmiştir.

“*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye*” bazı hukukçular tarafından, Türk hukuk tarihinde resmi şahıs veya heyet tarafından tanzim edilen hukukî hükümler mec-

18 [http://www.ketabfarsi.org/ketabkhaneh/ketabkhani\\_6/ketab6100/ketab610000001.pdf](http://www.ketabfarsi.org/ketabkhaneh/ketabkhani_6/ketab6100/ketab610000001.pdf)

19 Râvendî, *Râhatü's-sudûr ve Âyetü's-sürûr*, I, XXVII-XXVIII; Cahen, “Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı”, s. 185.

20 Bkz. el-Yezdî'nin *el-Urâzâ fî'l-hikâyeti's-Selçûkiyye* adlı eserinin Almanca neşrinin önsözü, s. XI, XII.

21 Çalışkan, *el-Hüseyinî el-Yezdî'nin el-Urâzâ fî'l-Hikâyeti's-Selçûkiyye Adlı Farsça Eserinin Türkçe Tercümesi*, s. 2-3.

22 el-Yezdî, 711 (1311/1312) yılında telif ettiği eseri, İlhanlı devlet adamı, tabip, âlim ve tarihçi Reşidüddin Fazlullâh el-Hemedânî'ye (ö. 718/1318) takdim etmiştir. Eseri hazırlarken büyük ölçüde Ravendî'nin *Rahatü's-Sudur'u* ile Reşidüddin Fazlullâh'ın *Camiü't-Tevarih'inden* istifade etmiştir.

23 Eser, Meryem Mîr Şems tarafından Farsça olarak yayımlanmıştır. (Tahran: Bünyâd-ı Mevkufat-ı Duktur Mahmud Afşar, 1388/1969) Eserin Farsça yazma nüshaları için bkz. Çalışkan, “el-Urâzâ'ya Göre Malazgirt Muharebesi”, s.31-34; a.mlf., *el-Hüseyinî el-Yezdî'nin el-Urâzâ fî'l-Hikâyeti's-Selçûkiyye Adlı Farsça Eserinin Türkçe Tercümesi*, s. 3-4.

24 Oldukça ağır bir Farsça ile kaleme alınan eser; Osmanlıca giriş ve notlarla birlikte meşhur Alman Şarkiyatçı Karl Süßheim tarafından *Das Geschenk aus der Saldschukengeschichte* adıyla önce Leiden'de (Brill 1909), daha sonra ise Kahire'de (Matbaatü'l-Maarif 1326/1910- 1911) olmak üzere iki defa yayımlanmıştır. (<https://archive.org/details/dasgeschenkausde00ibnauoft/page/n6>)

25 Eser, Abdünnaim Muhammed Hasaneyn ve Hüseyin Emin tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. (Bağdad: Câmîatu Bağdad, 1979) Ayrıca eserin “*el-İstî'raz fî Tarihî's-Selâcika*” adıyla da Hüseyin Emin'in tahkikiyle yeni bir neşri yapılmıştır. (Beyrut: Dârü'l-Medâ li's-Sekâfe (Al-Mada), 2011; [https://archive.org/details/skrdieh\\_lau\\_20170122\\_1459](https://archive.org/details/skrdieh_lau_20170122_1459))

26 Eserin tercümesi yüksek lisans tezi olarak yapılmış, (Mehmet Çalışkan, *el-Hüseyinî el-Yezdî'nin el-Urâzâ fî'l-Hikâyeti's-Selçûkiyye Adlı Farsça Eserinin Türkçe Tercümesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2019.) M. Şerafeddin (Yaltkaya) tarafından da belirli bölümleri Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır. (el-Yezdî, *el-Urâzâ fî'l-Hikâyeti's-Selçûkiyye*, trc. M. Şerafeddin Yaltkaya, *Millî Tettebbular Mecmuası*, I/ 2, s. 257-304, II/3, s. 481-496; II/5, s. 241-272.)

muası anlamındaki ilk kanun metni olarak nitelenmektedir.<sup>27</sup> Ancak ne var ki söz konusu kanun metninin Gazneliler'in hüküm sürdüğü dönemde (420/1029-434/1042) Kazvin'de<sup>28</sup> *el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye* adıyla daha önce oluşturulduğu tarihî kaynaklardan anlaşılmaktadır. Nitekim bu makalenin mezkur kanun çalışmalarının karşılaştırmalı olarak sunulduğu, içerik ve özelliğinin dile getirildiği bölümde iki metnin de birbirleriyle büyük ölçüde paralellik arz ettiği, "*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye*" nin çok az metin farklılıklarıyla "*el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye*" den kısmî ve lafzî olarak iktibas edildiği görülmektedir.

*el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye* adlı hukuk kodu; Kazvin'e 398 (1007-1008) yılında kadıl-kudât olarak atanan ve bu görevini vefatına dek sürdüren, Basra Mu'tezilesinin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) talebesi ve aynı zaman da fıkhîta Hanefî, itikadda Mu'tezilî olan<sup>29</sup> Ebû Nasr Muhammed b. İbrahim b. Ahmed el-Buhârî (ö. 431/1039-1040)'nin<sup>30</sup> öncülüğünde dönemin ileri gelen birtakım fakihlerince 29 Rebûlâhîr 430 Pazar (28 Ocak 1039) tarihinde 7 kanun maddesi olarak ortaya konmuştur. Söz konusu bu kanun maddelerini Şâfiî fakihî Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvinî (ö. 623/1226),<sup>31</sup> *Kitâbü't-Tedvîn fî zikri ehli'l- 'ilmi bi-Kazvîn*" adlı Kazvin şehrinin tarihî ve coğrafi özellikleri ile burada ilim tahsili gören ulemâdan bahsettiği eserinde zikretmiştir.<sup>32</sup>

Öyle ki ilgili eserde, bu kanun maddelerinin her birinin ittifakla karar altına alındığı vurgulanmış, söz konusu maddelerin yaşanılan bölgedeki tüm insanların kayıtsız şartsız örnek aldığı ve bilfiil tatbik edip uyguladıkları müstakil bir kanun maddesi haline geldiği belirtilmiştir. Ayrıca özellikle de ilk maddesinin herkesin kabul ettiği, birçok kere de deklare ettiği bir husus olduğu beyan edilmiştir.<sup>33</sup>

27 Bkz. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri-I*, s.72; Demir, *İslam Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi*, s. 118.

28 Kazvin; günümüzde İran sınırları içerisinde Elburz dağlarının güney eteğinde, Tahran'ın 150 km. kuzey batısında yer alan bir şehirdir. Tarihte Sâsânîler, Abbâsîler, Tahirîler, Sâmânîler, Deylemiler, Müstevfiler, Büveyhîler, Gazneliler'in hakimiyeti altında bulunan şehir Tuğrul Bey zamanında da Selçukluların himayesine girmiştir. (bkz. Bazın, "Kazvin", XXV, 154-155; Rençber, "Kazvin'in Siyasi Tarihi", s. 225-265)

29 Selçuklular döneminde Mu'tezile-Hanefilik ilişkisi için bkz. Aydınlı, "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mu'tezile-Hanefilik İlişkisi", I, 315-329.

30 <http://ansari.kateban.com/post/1191>; er-Râfiî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, I, 133. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi yer almamaktadır.

31 Bkz. Aybakan, "Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed", XXXIV, 394-396.

32 er-Râfiî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, I, 133-135; <http://www.islamicbook.ws/tarekh/altedwin-.pdf> (Erişim Tarihi: 08.03.2020)

33 er-Râfiî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, I, 135.

Görülen odur ki ortaya konan bu kanun maddelerinden Selçuklular haberdardır. Zira Tuğrul Bey, 434/1042-43 yılında öncelikle Rey, Taberistan ve Gürcân şehirlerini aldıktan sonra batı istikametinde Kazvin şehrine girmiştir.<sup>34</sup> XIII. yüzyılın başına kadar Selçuklular'ın hakimiyetinde kalan şehir daha sonra Hârizmşahlar'la Moğollar arasında hâkimiyet mücadelesine sahne olmuştur.<sup>35</sup>

el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye; Sultan Melikşah dönemindeki "el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye" ile daha sonraki dönemlerde ortaya konan hukuki düzenlemelerde bir referans ve ilham kaynağı olmuştur.

## B. Hazırlanması ve İlanı

1072'de tahta çıkan Sultan Melikşah, Büyük Selçuklu Devleti'nde İslâm hukukunu uygulamaya devam etmiş, ülkenin idarî ve adlî yapılanmasında İslâm hukukundan istifade etmeye çalışmıştır.

Gelişen ve değişen şartlara göre hukukî alanda yeni düzenlemeler gerektiğini gören Melikşah, 485/1092 yılında veziri Nizâmülmülk'ün de tavsiyesi ile o devirde anlaşmazlıklara ve hukukî hayatta istikrarsızlıklara konu olan aile ve borçlar hukukuna ait bir takım hukukî meselelerin çözümüne yönelik devrin ileri gelen hukukçularını bir araya getirterek kendisine "*Selçuklular'ın Kanûnîsi*" ünvanını kazandıran bir hukuk kodu hazırlatmış ve bütün ülkede uygulanmasını istemiştir.<sup>36</sup> Neticede bir araya gelen hukukçular da ihtilâf edilen konuları tartıştıktan sonra asrın ihtiyacına uygun görüşleri tercih etmişler ve Melikşah'a arz etmişlerdir. Onun tasdikinden geçen söz konusu hükümler de kendisine ithafen "*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-ahkâmîş-şer'iyye*" adıyla bir kanun tarzında tedvin edilmiştir.<sup>37</sup>

Resmî devlet idaresi tarafından yapılması hasebiyle İslam âlimlerinin ferdi çabalarıyla ele alınan klasik İslam hukuku eserlerinden farklı olan bu çalışma, resmî

34 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, VIII,103; İbnü'l-İbrî, *Ebü'l-Ferec Tarihi*, s. 293; Bosworth, "The Political And Dynastic History of The Iranian World (AD. 1000-1217)", s. 30; Rençber, "Kazvin'in Siyasi Tarihi", s. 248.

35 Bazın, "Kazvin", XXV, 154.

36 Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s.306; Kafesoğlu, "Selçuklular", X, 391; Cin- Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, I, 107; Cin, "Türk Tarihi ve Hukuk", s. 427-428; Gayretli, *Tanzimat Sonrasından Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*, s. 45.

37 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri- 1*, s.72. (Akgündüz hukuk kodunun adını "el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-ahkâmîş-şer'iyye" olarak belirtmişse de kaynaklarda "el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-kavâ'idîş-şer'iyye" olarak zikredilmektedir. Bkz. el-Yezdi, *el-'Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcûkiyye*, nşr. Karl Süsseim, s.69.)

bir heyet tarafından düzenlenen hukukî hükümler mecmuası şeklinde İslam hukuk tarihindeki şekli kanunlaştırmalar arasında yerini almıştır.<sup>38</sup>

Bilindiği üzere kanunlaştırma olgusu müstakil ve şekli kanunlaştırma olmak üzere iki çeşittir. Müstakil kanunlaştırmalar (true codifications) siyasî iradenin (devletin), dağınık halde bulunan hukuk kurallarını ülkenin tümünde yürürlüğe koymak üzere hukukun tüm alanlarını kapsayan bir kanunlaştırma faaliyetinde bulunmasıdır. Şekli kanunlaştırmalar (*formal codifications*) ise hukukun tüm alanlarından ziyade sınırlı birkaç alanını kapsayan tadil, ıslah, mevcut durumu iyileştirme (modification) kapsamındaki kanun düzenlemeleridir.<sup>39</sup> Bu itibarla “*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye*” de hukukun belli alanlarını içermesi sebebiyle müstakil değil şekli bir kanunlaştırma niteliğindedir. Dönemin büyük anlaşmazlıklara yol açan hukukî meselelerini açık ve kesin hükümlerle düzenleyen ve hukuk tarihinin en önemli kaynaklarından olan bu kanunlaştırmaların bazı kaynaklarda Sultan Melikşah için Ömer Hayyâm (ö. 517/1123)<sup>40</sup> tarafından telif edildiği ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Ancak Selçuklular dönemine ait önemli kaynaklardan biri olan *el-Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcûkiyye*'de söz konusu hukukî düzenlemenin bir heyet tarafından gerçekleştirildiği belirtilmekte ve hazırlanış safahatı ve ortaya çıkışı şöyle dile getirilmektedir:

“*Fevâid-i amm olub ale't-tevâtür ve't-tevâli havassı esâgir ve eâliye (küçük büyük seçkin kimselere) erişen kavâid ve kavâninden birisi budur ki:*

*Vaktâki kemâl-i ferâset ve vüfûr-i şehâmet (cesareti bol) ile bazı nüfûs-ı şerîrenin (kötü insanların) tezvîrata (yalan dolana) mütemayil olduğunu ve kebîreyi irtikab eden (büyük günah işleyen) bir tâifenin telbîsata (hilelere) râğbet ettiğini bildi. Musîb olan (ictimadında isabetli) müctehidlerden ve edîb olan müftilerden bir cemaatin –ki hal ve akd ehli (Ehlü'l-hal ve'l-akd) idiler-ictimânını (biraraya gelmesini) emr eyledi.*

*Amme-i reâyâ ve kâffe-i berâyâ (tüm halk) haklarında beslediği şefkat ve inayete mebni her hilekârın matlûbuna muvaffakiyeti mûcib ve her sâhib-i tesvîlin (kötü bir şeyi güzel göstererek aldatanların) hilelerini tervîce (desteklemeye) sebep olan ve kesîru'l-vuku' bulunan (yaygın olan) vekâyi-i şer'iyyeden birkaç kazıyye (hü-*

38 Köprülü, “Fıkıh”, IV, 615; Ekinci, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 141.

39 Tayyib Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s. 50.

40 Dini ilimlerden daha çok cebir, geometri, astronomi çalışmaları ile Celâli takviminin ve Zic-i Melikşâhi (Astronomi cetveli)'nin hazırlanmasında temayüz etmiş alim, şair ve filozof bir zattır. (Unat, “Ömer Hayyâm”, XXXIV, 66-68.)

41 Bosworth, “Melikşah”, *Mûcezu dâireti'l-meârif el-İslamiyye*, XXXI, 9623; Birsin, “Siyâset'ten Örfî Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni”, s. 449.

küm) ve mesâil-i fıkhiyyeden birkaç mesele istifsar eyledi. (açığa kavuşmasını istedi) Ve hile keyfiyyetinin suretini o dilpezîr (gönlün beğendiği) olan esasda- (Mesâil-i Melikşâhî) denilen mecellede-sabit kıldı.

Müslümanların emvâlini hıfz vâcibattan (gerekli görülen pratik ödevlerden), ve inde'l-kudret (imkan dahilinde iken) bu hususda ihmâl menhiyattan (yasaklardan) olmakla o telbîsatı (kötü filleri) def' ve o tedlîsatı (hileleri) men'de te'hiri muharremattan (haram kılınan, yasaklanan şeyler) bildiler. Ve lâ darare velâ dirâr fi'l-İslâm-Hadis-i Şerîf (İslâm'da zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur) hükmünce <sup>42</sup>ictimâ'ları ehl-i âlemin salâh-i hâli ve ben-i Âdem'in işlerinin intizam sebebi olan ulemâ-i a'lâm ve eimme-i nâfiz-i ahkâm icmâ' ve ictimâ ettiler. Birkaç sûret tahrîr eylediler. (kaleme aldılar)

Ve bu hususta- bu kitab her ne kadar o faslû'l-hitâbın (doğruyu yanlıştan ayıran söz, açık ve kesin hüküm) mahalli tahriri (yazıldığı yer) değilse de o makâlin (sözlerin) tasdiki ve o hâlin tahkiki zımında bu bâbın sonunda sebt ve tahrîr olunacak (kayıt altına alınacak) olan kudât-ı İslâm'ın kanunu ve vülâti enâmın düstûru olan bir fasl ve o mesâil-i fıkhiyyeden o kelimât-ı zübde (özlü sözler) ve o hikâyatın hulâsası bulunan bir vecîzi şeriat nigâr (mükemmel veciz bir kanun) olan kaleme getirdiler.

Ve hilâf-ı istihsan olarak beyânından ibarenin aciz olmadığı o müstahsen kavâid; Mesâil-i Melikşâhî diye şöhret aldı.<sup>43</sup>

(Vallahu lâ yüdü ecr men ahsene amelen-ve Cenab-ı Hak işi iyi yapan kimse- nin ecrini zayı etmez-Sure-i Kehf)<sup>44</sup>

### C. Ortaya Çıkaran Etkenler

Toplumun düşünce yapısındaki fikrî ve felsefî değişimler ile iktisadî ve sosyal hayattaki gelişmeler, yeni durumlara uygun bir hukuk sisteminin kurulmasını ve ihtiyaçları karşılayacak kanunların yapılmasını gerekli kılar. Ayrıca dağınık halde bulunan hukuk kurallarının ortaya çıkarmış olduğu problemleri en aza indirme, hukuku tek çatı altında toplamak suretiyle hukuk birliğini sağlama, hukukun güvenirliliğini artırma, merkezi otoriteyi güçlendirme de kanunlaştırma hareketlerinin belli başlı âmilleri olarak zikredilebilir.<sup>45</sup>

42 "Zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur." (Muvatta', "Akdiye", 26; İbn Mâce, "Ahkâm", 17)

43 el-Yezdi, el-'Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcûkiyye, s. 61-62, trc. Yaltkaya, Milli Tettebular Mecmuası, I, 495-496.

44 "Gerçek şu ki iman edip iyi işler yapanlara gelince, elbette biz iyi iş yapanların ecrini zayı etmeyiz." (Kehf, 17/30.)

45 Kanunlaştırma faaliyetlerinin amaçları hakkında bkz. Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzi- mat", s. 143-145; Kılıç, İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu, s. 42-49.



### **1- Hukukî Birliğin Sağlanmak İstenmesi**

Kanunlaştırma faaliyetlerindeki en önemli sebep, bölge bölge değişebilen farklı hukuk kurallarının ortaya çıkardığı problemleri en aza indirmek düşüncesiyle hukukun tek çatı altında toplanması isteğidir.<sup>46</sup>

Ülkede tek bir hukuk sisteminin bulunmamasının ve hukuk kurallarının dağınık bir halde olmasının, derli-toplu, sistematik bir görünüm arz etmemesinin uygulamada ortaya çıkardığı güçlükler insanların hukuk dışı yollara başvurmalarına yol açabilmektedir. Bu itibarla tüm vatandaşları kapsayan ve ülkenin tamamında yürürlüğe konacak tek bir hukuk sistemi oluşturma, böylelikle uygulamadaki dağınıklığı ve keyfiliği ortadan kaldırma düşüncesi, kanunlaştırmanın en önemli sebepleri olmuştur.<sup>47</sup> Bazen de uygulanmakta olan hukuk kurallarının bireylerin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayamaz hâle gelmesi de hukukun tekrar gözden geçirilmesini; fertlerin ihtiyaçları ve sorunlarını dikkate alarak yeni mer'î hukuk kurallarının oluşturulmasını ve bunun için de kanunlaştırma yoluna gidilmesini gerekli kılmaktadır.

İşte "el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye" adlı hukuk kodunun ortaya çıkmasındaki temel etkenlerden biri de bu olmuştur. Nitekim bu hukuk kodu Yezdî'nin eserinde "kudât-ı İslâm'ın kanunu ve vülât-i enâmın düstûru" olarak nitelenmiş, kadıların ve idarecilerin uyması gereken bir hukukî hüküm olarak vasıflandırılmıştır. Dolayısıyla bu kodun ortaya konulması; esasen yargılamada düzen ve birliğin sağlanması, ülke genelinde hukukî istikrar ve güven ortamının kurulması yönünde atılmış ciddi bir adımdır.

### **2- Merkezî Devlet Fikrinin Güç Kazanması**

Tarihte devlet veya imparatorluk şeklinde tezahür eden büyük siyasî yapıların genellikle iki aşamadan geçtiği görülmektedir.

Birinci aşamada siyasî yapılanmalar; kendi bünyesindeki ideolojik ve siyasî bölünmüşlüğü sona erdirip tek bir devlet haline gelmişler ve zamanla etrafındaki devletleri veya bölgeleri kendi nüfuzları altına alarak bölgesel veya küresel bir güç olmuşlar, nihayetinde bir imparatorluğa dönüşmüşlerdir.

İkincisi aşamada ise bu yapılanmalar; siyasî otoritelerini devam ettirmek, mevcut iktidarı korumak, toplumsal huzuru ve refahı sağlamak, adaleti tesis et-

46 Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 176.

47 Kılıç, *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s. 44.

mek, dış güçlere karşı da devletin bekasını sağlamak için kanunlaştırma faaliyetlerine girişmişlerdir. Bu faaliyetler de hukuk sisteminin yeniden düzenlenmesinden öte hukukî istikrar ve uygulama birliğinin sağlanmasıyla devletin siyasî gücünün ülkenin tümünde daha etkin kılınması çabası şeklinde olmuştur. Özellikle fetihler ve savaşlar yoluyla sınırlarını daha da genişleten devletler, bünyelerindeki farklı din, dil, ırk ve kültürlerden oluşan insanları tek bir çatı altında bir arada tutma gayreti içine girmişlerdir. Bu amaçla ülkedeki tüm fertleri kapsayan tek bir hukuk sistemi inşa etmeye çalışmışlardır.<sup>48</sup>

Merkezî devlet fikrinin güç kazanması; ülkeyi tek elden yönetmek ve yeknesak kanunlarla idare edebilmek için dağınık haldeki hukuk kurallarının derlenip sistemli bir bütünlüğe kavuşturulması, belirli bir standart oluşturulması gereğini ortaya çıkartmıştır. Bu da ancak büyük ve kapsamlı hukukî düzenlemelerin yapılması ile mümkün olabilmıştır. İlk başta fermanlar, emir-nâmeler, adalet-nâmeler ve kanun-nâmeler yoluyla başlayan bu süreç sistemli ve kapsamlı genel kanunlar yapılmasıyla son bulmuştur.<sup>49</sup> Nitekim “*el-Mesâ’ilü’l-Melikşâhiyye*” de böyle bir çabanın ürünüdür.

### 3- Sosyal ve İktisadî Gelişmeler

Sosyal ve iktisadî hayatta vuku bulan değişim ve gelişmeler, doğal olarak bazı hukukî değişiklikleri beraberinde getirmektedir. Nitekim Selçuklular döneminde sosyal ve iktisadî hayatta köklü değişikliklerin vuku bulması, hukukî değişimlerin yapılmasını zorunlu kılmıştır.

Selçuklular döneminde, müslümanların sayısının artması, fetihlerle beraber farklı coğrafyalardan ve kültür havzalarından insanların İslâm’a girmesiyle sosyal ve iktisadî hayatta birçok değişim ve gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu değişim ve gelişmeler hukuk sisteminin de değişip gelişmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim “*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz*”<sup>50</sup> şeklindeki Mecelle kaidesi de bu yaklaşımın bir göstergesidir.

Sosyal değişim kaçınılmaz olunca, başta hukuk alanı olmak üzere bu gerçeği göz önünde bulundurmeyen, değişimi dikkate alarak kendini yenileyemeyen, ihtiyaç ve beklentileri karşılamayan kurumlar da tabiatıyla başarısız olur. Bu ne-

48 Kılıç, *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s. 44-45.

49 Kılıç, *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s. 45; Türk, *Pratik Bir Zorunluluk Olarak Hukuk Güvenliği ve Kanunlaştırma -İslam Hukuku Açısından Tahlili*, s. 25, 63, 69.

50 Mecelle, md. 39.

denle hukuk, özünden kopmadan kendisini yenileyecek ve mevcut problemlere çözüm üretecek mekanizmalarını güçlendirmek zorundadır. Bir hukuk sistemi, toplumsal değişime bağlı olarak ortaya çıkan problemlere çözüm üretebildiği, tıkanıklıkları ortadan kaldırabildiği ölçüde güçlü kabul edilmektedir.<sup>51</sup>

İşte bu sebeple Selçuklu toplum hayatında görülen arazi ve emlak alım satımlarında yaşanan suistimaller, keyfi ve usulsüz uygulamalar ile nikah ve mehir konusunda ortaya çıkan adaletsizlikler söz konusu hukuk kodunu ortaya çıkaran temel sebepler olmuştur. Nitekim bu durum, Melikşah'ın bu kanunu ısdar etmesinin sebebini izah eden Yezdî'nin eserinde de belirtilmektedir:

"...bazı nüfûs-ı şerîrenin tezvîrata mütemâyil olduğunu ve kebîreyi irtikab eden bir tâifenin telbîsata râğbet ettiğini bildi..."

Her hilekârın matlûbuna muvaffakiyeti mûcib ve her sâhib-i tesvîlin hilelerini tervice sebep olan ve kesîru'l-vuku' bulunan vekâyi-i şer'îyyeden birkaç kazıyye ve mesâil-i fıkhiyyeden birkaç mesele istifsar eyledi..."<sup>52</sup>

#### D. Uygulanışı ve Etkileri

"*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye*"; Türk devlet idaresinde, devlet başkanının yasama faaliyetine olan aktif katkısını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu etki hemen bütün Türk devletlerinde olan bir geleneğin, İslâm hukuk kuralları çerçevesinde sonraki dönemlerde de devam etmesine neden olmuştur.<sup>53</sup> Nitekim İlk Türk-İslam devletlerinin kurulmasıyla İslam amme hukukunda meydana gelen değişimin tabii bir devamı mahiyetinde olan fakat bu sefer hususi hukuk sahasında görülen bu düzenlemelerin sonraki dönemlere ışık tuttuğu ve ilham kaynağı olduğu görülmektedir. Öyle ki Fuad Köprülü, İslâm Ansiklopedisinde yazdığı "*Fıkıh*" maddesinde Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî'nin, *Târih-i Mübârek-i Gâzânî* adlı eserinden naklen "*Mesâil-i Melikşahi*" diye meşhur olan ahkâmın Moğol istilasına kadar devam ettiğini ve hatta bunlardan bazısının İran Moğol hükümdarları tarafından da teyit olunmakla beraber yine ihmâl edildiğini ve nihayet İlhanlı hükümdarı Gâzân Hân (ö. 703/1304) tarafından tekrar tatbik mevkiine konulduğunu<sup>54</sup> kaydetmektedir.<sup>55</sup>

51 Salman, "Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku", s. 74.

52 el-Yezdî, *el-Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcukiyye*, trc. Yaltkaya, I, 495.

53 Kılıç, *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, s.151.

54 Reşidüddin, *Târih-i Mübârek-i Gâzânî*, s. 235, 237, 238, 241.

55 Köprülü, "Fıkıh", IV, 615; a.mlf., *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, s. 267-268; a.mlf., "Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri" , s. 65.

Nitekim Gâzân Hân tarafından yayınlanan bir yarıktâ<sup>56</sup> birkaç kez Selçuklu hükümdarı Melikşah'a atıfta bulunulmuş olması da hukukî alandaki eski uygulamaların resmen tanındığını ve uygulandığını göstermektedir.<sup>57</sup> Ayrıca İlhanlılarda bu kanunun tatbik edildiğini gösterir diğer örneklere de rastlanmaktadır. Bu kapsamda tarihçi Reşîdüddîn, Gâzân Hân'ın başta arazi ve emlak alım satımlarındaki düzensizliklere yönelik hukukî reformları olmak üzere içlerinde hukukî davalarda dikkat edilecek hususları hâvi bir fermanın da bulunduğu beş resmî vesikanın suretini vermektedir.<sup>58</sup>

Bununla beraber "*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye*"nin sırf bir teşebbüs olup uygulanmadığını, Melikşah'ın bunu tatbik fikrinden vazgeçtiğini belirtenler de olmuştur. Bu doğrultuda Osman Kaşıkçı, Fuad Köprülü'yü kaynak olarak gösterdiği bir makalesinde, Melikşah'ın ictihadî konularda her mezhebin farklı görüşlerde olması sebebi ile hukukî birliği sağlayamayacağını düşünerek söz konusu kanunu uygulama fikrinden vazgeçtiğini belirtmiştir. Şüphesiz bu görüşe katılmak mümkün değildir. Zira kaynaklar söz konusu kanun hükümlerinin tatbik edildiğini ve kendisinden sonraki devletlerde uygulandığını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca müellifin kaynak gösterdiği Fuad Köprülü de adı geçen makalesinde zaten böyle bir iddiada bulunmamaktadır.<sup>59</sup>

## E. İçeriği ve Özellikleri

Zamanın önde gelen Hanefî fıkıh âlimlerinin görüşleri doğrultusunda ihtilaflı bazı meselelerin tedvin edildiği eser; muâvazalı akidler, gayr-i menkul alım satımı, nikâhta kadınlar aleyhinde şahitlik ve borçlunun temerrüdü gibi İslâm hususi hukukuna ait meseleleri ele almaktadır. Söz konusu hükümler aile ve mülkiyet hukukunu koruyan kanunlar niteliğindedir.<sup>60</sup>

Bu kanun mecmuasında dikkati çeken üç nokta vardır:

Birincisi; mecmuanın Sultanın emirleri ve onun yasama faaliyetini değil, belki onun emriyle İslâm hukukçuları arasında tartışmalı olan bazı meselelerde Sultan'ın tercih ettiği içtihatları derlemiş olmasıdır.<sup>61</sup>

56 Türk ve Moğol devletlerinde hükümdar buyruğu ya da fermanı. Bkz. Kemalöglü, "Yarıktâ", XLIII, 334-335.

57 Özgüdenli, *Gâzân Hân ve Reformları (1295-1304)*, s. 332.

58 Reşîdüddîn, *Târih-i Mübârek-i Gâzânî*, s. 221, 227, 242.

59 Kaşıkçı, "Osmanlı Medeni Kanunu Mecelle ve Sultan II. Abdülhamid", s. 311. Ayrıca bkz. Köprülü, "Ortan zaman Türk Hukukî Müesseseleri", s. 64-65.

60 Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 248.

61 Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, I, 181.

İkincisi de bir kısım münâzaa ve anlaşmazlıklar, şeriatın hükümlerine göre veya örfün kuralları dâhilinde halledilirken, mülkiyet ve evlenme gibi iki mühim hukukî müessesenin yeniden kanunla tanzim edilmiş olmasıdır. Bu durum idarî ve siyasî yönden muntazam bir mekanizmaya sahip olan Büyük Selçuklu İmparatorluğunun, hukukun teşkilatlanması açısından da büyük bir mesafe almış olduğunu göstermektedir.<sup>62</sup>

Üçüncüsü de özellikle aile hukuku açısından kadınların haklarının korunması ve hukukî haklarının düzenlenmesine ilişkin kadınlara nikah sırasında muhakkak mehir ödenmesi, kadınlar aleyhine şahitliklerde belgeye itibar edilmesi gibi hükümler içermesi sebebiyle Selçuklularda, kadınlarla ilgili yapılan bu düzenlemeler, o dönemde kadınlara yapılan haksız uygulamaları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Siyasî kaynakların bile bazen yetersiz kaldığı göz önünde bulundurulursa, kadınlara ilgili bu hukukî belgelerin varlığı büyük kazançtır.<sup>63</sup>

“*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye*”, aile ve borçlar hukukunu hâvi toplam 6 maddeden oluşmaktadır. Bu bölümde söz konusu kanun metninin muhtevasında yer alan hükümler, Gazneliler devrinde mer'î olan *el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye* adlı hukuk koduyla karşılaştırmalı olarak maddeler halinde verilecektir:

62 Kafesoğlu, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, s. 141.

63 Can, “Büyük Selçuklu Devleti'nde Siyasi Gücün Kadınlar Tarafından Kullanılması”, s. 402.

Madde No:	el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye *	el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye bi Kazvin
1	<p>الأولي : ان من عقد عقداً علي ملك له ظاهراً باسم غيره من بيع او غيره من وجوه التملكات وسلمه الي من عقداً له و بقي في يده مدّة علي حكم تملكه بلا منازعة منازع و مخصوصة مخصوصة ثم ابرز هو او ورثته عقداً يخالف ما عقده او لا لم يُسمع دعواه ولم يُقيم الشهود فيه شهادة ولم يُتعرّض لصاحب اليد بانتزاعه عن يده بل يُقرّر في تصرفه</p> <p>“Bir kimse, zâhiren kendisine ait olan bir mülk ile ilgili satım akdi ve benzeri temlik akitlelerinden birisiyle bir akit yapsa ve bu mülkü de akit yaptığı kişiye teslim etse, bu mülk de herhangi bir karşı çıkan bulunmaksızın -bu temlik akdi hükmü gereğince- şahsın elinde bir müddet kalsa, sonra bizzat akit yapan şahsın kendisi ya da vârisleri önce yaptıkları bu akde muhalif başka bir akit ortaya koysalar, bu dava dinlenmez, şahitlerin şahitlikleri de kabul edilmez, zilyedin (malı elinde bulunduran kişinin) bunu elinden çıkarması için kendisine bir girişimde bulunulamaz, aksine şahsın tasarrufunda olduğu kabul edilir.”<sup>64</sup></p>	<p>أن كل من عقد من أهل بلدهم عقداً على ملك له ظاهر باسم غيره في شري أو غيره من وجوه التملكات وأشهد على نفسه فيه فلسمه إلى من عقد فيه وبقي زماناً في يده على حكم ذلك التملك من غير منازعة منازع ثم ابرز هو بنفسه أو بعض من يتصل به حال حياته أو ابرز بعض أقاربه بعد موته عقداً يخالف ما عقده فيه لم ينظر إليه ولم يسمع فيه دعوى ولم يقيم الشهود فيه شهادة ولم تعترض على يد من هو في يده بإزالة كما اتفق عليه آراء من تقدمهم من العلماء</p> <p>“Bir kimse, -kendi yaşadığı şehirde bulunan bir şahısla -temlikat türlerinden satım akdi veya benzeri bir akitle akit yapıp zâhiren kendisine ait olan bir mülkünü bu şahsa satırsa ve bu işlemi de şahit tutmak suretiyle sonuçlandırıp karşı tarafa teslim etse, yapılan işleme herhangi bir karşı çıkan bulunmaksızın bu mülk o şahsın elinde bir müddet kalsa, daha sonra bizzat kendisi (satıcı) veya kendisi ile irtibatlı olan bir yakını (vârisi) hali hayatında ya da vefatından sonra yaptığı bu işleme aykırı başka bir akit iddiasında bulursa, bu iddia dikkate alınmaz, konu ile ilgili dava da dinlenmeyeceği gibi şahitlerin şahitlikleri de kabul edilmez. Ayrıca - önceki âlimlerin de görüşleri doğrultusunda- zilyed olan kişinin bahse konu olan mülkiyetinin izalesi için kendisine müdahale edilemez.”</p>

\* İlgili kısmın tercümesi tarafımızca yapılmış, M. Şerefeddin Yaltkaya tarafından yapılan tercüme de müellifin orijinal üslubuna büyük ölçüde sadık kalınarak her bir maddede ayrıca dipnot olarak verilmiştir. Ancak anlamayı zorlaştıran bazı yerlerde de parantez içerisinde açıklamak gibi bir tasarrufta bulunulmuştur.

64 “Vücûhu mütemellikâtın olan bey’ veya gayri bir akdi bir kimse zâhiren kendisinin olan mülki üzerine diğerinin ismiyle akd eylese ve de bu mülki akd kendisi için icrâ olunan âdeme teslim etse ve o kimsenin bu temliki hükmüyle bir münâzun münâzaa ve bir muhâsımın muhâsaması vuku’ bulmaksızın o mülk o âdemin elinde kalsa ve sonra gerek o kimse ve gerek o kimsenin vereseşi evvelki akde muhalif bir akd ibraz etmiş olsalar, davaları mesmû’ olmaz ve de şühûdun bu bâbdaki şehâdetleri red olunur. Ve sâhib-i yede elinden çıkmak suretiyle taarruz olunmayub tasarrufunda takrir edilir.” (el-Yezdi, el-Urâza fi’l-hikâyeti’s-Selcukiyye, trc. Yaltkaya, MTM., II, 250-249.)

Görüldüğü üzere her iki hukuk metninin ilk maddesi karşılıklı borç doğuran muâvazalı akitlerle ilgilidir. Buna göre; İslam hukukunda bir malın veya menfaatin mülkiyetini intikal ettiren, temlik sonucunu doğuran satım ve kira akdi gibi hukukî işlemlere temlikât adı verilmiştir. Temlik bir bedel karşılığında (ivazlı) olursa muâvaza, bedelsiz olursa teberru adını almaktadır.<sup>65</sup>

Muâvaza akidlerinde kural, kabz şartı aranmaksızın tarafların karşılıklı rızasıyla akdin tamam olmasıdır. Meselâ satım sözleşmesinde kabz gerçekleşmese de alıcının satım konusu mal ve satıcının satım parası üzerinde mülkiyet hakkının sabit olması için icap ve kabul yeterlidir.<sup>66</sup> Dolayısıyla bir kimse kendine ait bir mülkü bir başkasına bir satım veya temlik borcu doğuran bir akit yapsa ve bu malı akit yaptığı kişiye (şahitler huzurunda) teslim etse ve bu akit uyarınca hiçbir kimsenin itirazına ve davasına konu olmaksızın bu mal o şahsın elinde bir müddet kaldıktan sonra bizzat satıcının kendisi ya da varisleri ilk yapılan akde aykırı başka bir akit iddiasında bulunsalar, bunların davaları reddedilir, şahitlerin konu ile ilgili şahitlikleri de kabul edilmez. Zilyed<sup>67</sup> bunu elinden çıkarmaya zorlanamaz, tam aksine tasarrufu altında olduğu kabul edilir.<sup>68</sup>

65 Serahsî, *Mebûât*, XI, 133; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâ'i*, V, 234; Ayrıca bkz. Aybakan "Temlik", XL, 428.

66 Aybakan, "Muâvaza", XXX, 332.

67 Mâlik sıfatıyla veya mâlik gibi tasarruf etme niyetiyle bir mal üzerinde fiili hâkimiyeti olan, bir şeyi elinde bulunduran kimse, sahip. Bkz. Topal, "Zilyedlik", XLIV, 417.

68 Geniş bilgi için bkz. Yaka, "İslam Hukukunda Zilyedliğin Hukuki Fonksiyonları", s. 1-80.

Madde No:	el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye	el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye bi Kazvin
	<p>الثانية: أن كل امرأة عَقَدَ زَوْجُهَا عَلَيْهَا عَقْدَ بَرَاءةٍ من صداقتها على وجه لا يَقِفُ عليه أهلها وعشيرتها الاقربون ولم يَظْهَرُ في مجلس الحكم حينئذٍ</p> <p>ثم ادعى الزوج أو ورثته موجبه لم يسمع ولم يقبل البينة اصلاً الا اذا علم ما يقتضي صدور ذلك الاقرار منها</p>	<p>ثانيها: أن كل امرأة عقد زوجها عليها عقد براءة في صداقتها على وجه لا يقف عليه أهلها وأقاربها أو لا يظهر ذلك في مجلس الحاكم في مدينة قزوین أو لا يظهر سبب من أسباب البراءة لا يتهم فيه زوجها أو بعض من يتصل به بحيلة لم ينظر فيه ولم يسمع في تلك البراءة دعوى وكانت البراءة منسوخة</p>
2	<p>“Bir kadın, -ailesi ve akrabalarının haberdar olamayacağı bir şekilde ve mahkeme tarafından da tescil edilmeksizin- kendi mehrinden vazgeçtiğine dair eşi ile bir akit yapsa, sonra bizzat koca ya da vârisleri yapılan bu berâet akdinin gereğinin yerine getirilmesini iddia etseler, davaları dinlenmez, konu ile ilgili delilleri de asla kabul edilmez. Ancak kadının böyle bir akit yaptığına dair bir ikrarı söz konusu olursa bu durumda dava dinlenir ve deliller de kabul edilir.”<sup>69</sup></p>	<p>“Bir kadın, -ailesi ve akrabalarının haberdar olamayacağı bir şekilde ya da Kazvin şehrinde mahkemeye dahi konu olmayacak bir biçimde- eşi ile ilgili olarak mehrinden berâet ettiğine dair bir akid gerçekleştirirse yahut bu mehrinden berâet ettiğine dair herhangi bir sebep de ortaya çıkmamışsa, kocası ve kocası ile irtibatlı akrabaları da bir hile ile itham edilmemişse, bu durum dikkate alınmaz, berâet ile ilgili dava dinlenmez ve bu berâet yok kabul edilir.”</p>

Görüldüğü üzere bu hükümler, nikâh akdinin sonucu olarak ortaya çıkan kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya malı ifade eden mehir ile alakalıdır.

Mehir, İslam hukukunun geçerli olduğu Selçuklularda da uygulanmıştır. Nitekim bu bağlamda Selçuklu sultanlarının evliliklerinde mehir geleneği tatbik edilmiş, Selçuklular ile akrabalık bağı kuran Abbâsî halifeleri, Karahanlı ve Gazne sultanları büyük miktarda mehir bedeli ödemişlerdir.<sup>70</sup>

69 “Herhangi bir zevc, zevcesi üzerine zevcenin en yakın ehl ü aşireti vâkif olmadığı halde ve meclisü'l-hükmede (mahkemede) de zâhir olmayarak mehrinden berâet hususunda bir akd (sözleşme) eylemiş olduktan sonra, zevcin kendisi veya veresi bu akdin mücebini iddia eylese, iddiası mesmû olmayub asla beyyinesi dahi kabul edilmez. Meğer ki zevceden bu hususta bir ikrar sudûr etmiş olduğunu bildirmiş ola...” (el-Yezdi, el-Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcukiyye, trc. Yaltkaya, MTM., II, 250.)

70 el-Hüseynî, *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, s. 12-13, 57; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fı Târihi'l-Ümem'de Selçuklular*, s. 27, 133; Ahmed bin Mahmûd, *Selçuknâme*, s. 59, 154. Ayrıca bkz. Başdin, “İçtimai Gelenekler Açısından Selçuklularda Toy, Düğün Törenleri ve Gelenekleri (Sultan Alp Arslan Dönemi)”, s. 405; Kaçın, “Büyük Selçuklular'da Evlilik Merasimleri”, s. 107-109.



Klasik fıkıh literatüründe hem evlenme akdini hem bu akitle kurulan evlilik bağı ve eşler arasındaki hukukî ilişkiyi ifade etmek üzere kullanılan nikâh kavramı Selçuklu dönemi hukuk eserlerine de yansımış, eserlerde özellikle fıkıh kitaplarının “nikah” bölümlerinde mehir konusu da detaylı olarak yer almıştır.

Mehir; nikâh akdinin bir sonucu olarak kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya maldır. Mehir; erkek için bir borç kadın için ise haktır.<sup>71</sup>

İslâm hukuk bilgileri mehir konusunda; kadının evlilik esnasında veya boşanma durumunda *haklarını korumaya yönelik* bir sigorta, kadına hayatını idame ettirebilecek *bir güvenlik teminatı, ekonomik bir güvence kaynağı*, taraflara nikâh akdinin getirdiği hak ve vebeleri hatırlatan, evlilik akdinin önemini vurgulayan ve aile birlikteliğinin *sürekliğini sağlayan bir kararlılık /sadâkat (bir tekeffül)* tazminatı şeklinde birbirinden farklı tanımlamalar yapmıştır. Öte yandan ülkemizde mehir, genellikle ailelerin birbirine yakınlaşmasını sağlayan, sevgiyi arttıran bir hediyeleşme niteliğine bürünmüştür.<sup>72</sup>

İşte bu bağlamda mezkûr hukuk kodunda da aile birliğinin sürekliliğini sağlama amacına yönelik mehire özel bir önem atfedilmiştir.

Söz konusu kanun metnine göre, koca, karısının evliliği müteakip mehirden vazgeçtiğini–ailesinin ve yakınlarının haberleri olmadan, mahkeme kararı ile de tescil edilmeksizin – bir akit ile belgelese, kendisi (koca) ve varisleri de bu berâet akdinin gereğinin yapılmasını talep etseler bile bu kabul edilmez. Ancak kadın rıza gösterir ve bu akdi onaylarsa, bu hususta bir ikrarı söz konusu ise<sup>73</sup> bu durumda dava dinlenir ve sonuçlandırılır. Kadının mehirden feragat etmesi de ancak kendisinin ve şahitlerin bu durumu onaylamasına bağlıdır. Elbette kadın hakkı olan mehrin bir kısmını veya tamamını kocasına bağışlayabilir. Şayet kadın kocasından alacağını tahsil etmez veya gönül hoşluğu ile eşine bağışlarsa bu durum için söylenecek bir söz yoktur.<sup>74</sup>

Mehir ancak erkeğin üzerine borç olan mehri vermesiyle veya hak sahibinin hakından feragat etmesiyle düşer.<sup>75</sup> Burada şahitlerin bulunma zorunluluğu, kadının ekonomik haklarını korumak ve güvence altına almak açısından oldukça önemlidir.

71 Aydın, “Mehir”, XXVIII, 389.

72 Acar, “Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, s. 368-388; Sağlam, “İslâm Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası mıdır?”, s. 3,7.

73 İkrar, tek taraflı irade beyanı ile vücut bulan hukukî bir tasarruftur. Bu itibarla kendi başına bir hüküm ifade etmesi ve delil olarak hâkimi de bağlaması hasebiyle kadının ikrarı davanın dinlenmesine sebeptir. Nitekim Mecelle'deki “*Beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrar hüccet-i kâsıradır*” Yani kanıt, ilgili olanların tümünü, ikrar ise yalnız ikrar edeni bağlar (md. 78) şeklindeki madde, ikrarın yalnızca ikrarı yapanı (mukırrı) bağlayıcı bir delil olduğunu ifade etmektedir.

74 Bkz. en-Nisa, 4/4.

75 Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, II, 295; Acar, “Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, s. 384.

Madde No:	el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye	el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye bi Kazvin
	<p>الثالثة: أن من عقد على نفسه عقد بيع عقارٍ ثم لم ترّجّع قيمة ذلك الي نقصان ولم يكن المشتري مُشهداً على نفسه بالشرى وادّعى أنّه لم يشتري وأنّ له حقّ الرجوع الي الثمن لم يلتفت الي دعواه ولم يُسمع بيّته</p>	<p>ثالثها: أن كل من عقد على نفسه عقد بيع في عقار بثمان مثله في وقت بيعه وحصل ذلك في يد من كتب باسمه الشرى فيه فظهر منه تصرف بما يظهر به تصرف المشتريين<sup>76</sup> ثم حصل في ثمن ذلك العقار تراجع ولم يكن المشترياً شهد على نفسه بشرائه في عقد الشرى المكتسب فيه فادّعى أنه لم يشتري ذلك وأن له حق الرجوع على البائع بالثمانلم تسمع هذه الدعوى</p>
3	<p>“Bir kimse kendisine ait olan bir akarını (gayri menkul, taşınmaz, arazi) bir başkasına satsa, satılan bu akarın kıymetinde bir düşüklük de söz konusu olmasa, müşteri de iş bu satım akdinde şahit göstermemiş olması hasebiyle bu akarı satın almadığını ve kendisinin semeni (satış bedelini) geri alma hakkının olduğunu iddia etse, bu iddiası dikkate alınmaz, beyyinesi de dinlenmez.”<sup>77</sup></p>	<p>“Bir kimse bir akarla ilgili olarak akarın satıldığı gündeki piyasa değeri üzerinden parasını ödemek suretiyle bir satım akdi yapsa ve akarı teslim alan da akar üzerinde birtakım tasarruflarda bulduktan sonra akarın değerinde bir düşme meydana gelmiş olsa, söz konusu müşteri de bu akarı satın alırken şahit de tutmadığından hareketle kendisinin bu akarı satın almadığını iddia ederek satıcıya ödediği parayı geri alma hakkının olduğunu ifade etse, bu dava dinlenmez.”</p>

Bu hükümler de gayr-i menkul alım satımı ile ilgilidir. İktisadî hayatın ahenk içerisinde yürütülmesini sağlayacak dinamiklerin oluşturulması suretiyle piyasa istikrarının sağlanması, İslâm hukuku bakımından son derece önemlidir. Bu amaçla gerek fiyatlandırma politikaları ve gerek piyasanın sağlıklı işleyişini temin bakımından, İslâm hukukunda ekonomik istikrarın sürdürülebilmesi adına pek çok koruyucu tedbir alınmıştır. Bu yolla hem üreticinin hem tüketicinin ve hem de toplumun menfaatinin en doğru ve hakkaniyete en uygun şekilde korunması gayesi amaçlanmıştır.<sup>78</sup>

76 Metinde المشتريين kelimesi sehven çift ya harfi ile yazılmıştır. Doğrusunun المشتري şeklinde olması gerekmektedir.

77 “Bir kimse bir akarını sattığına dair kendi nefsi üzerine bir akd ile akd eylese ve sonra da mezkûr akarın kıymeti tenâkus etmemiş iken müşteri satın aldığına dair kendisine şahit göstermiş olmaması hasebiyle satın almadığını ve kendisinin semene hakk-ı rücu (satış bedelini geri alma hakkı) olduğunu iddia etse davasına iltifat olunmayub beyyinesi mesmû olmaz. (dinlenmez)...” (el-Yezdî, *el-Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcukiyye*, trc. Yaltkaya, *MTM*, II, 250.)

78 Topal, “İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler”, s. 211.

Dolayısıyla bir kimse bir gayr-ı menkulün satıldığı gündeki piyasa değeri (rayiç bedeli) üzerinden bir satım akdi yapsa, bu gayr-ı menkulü teslim alan da onun üzerinde mâliki olması hasebiyle doğal olarak birtakım tasarruflarda bulunduktan sonra söz konusu bu gayr-ı menkulün fiyatında bir düşüş söz konusu olsa, bu gayr-ı menkulü satın alan kimse onu satın aldığına dair herhangi bir şahidin de bulunmamasını öne sürerek; “*Ben herhangi bir mülk satın almadım, sadece konuştuk, akit tamamlanmadı*” deyip parasını geri istese, onun bu davası mesmu’ olmaz (dinlenmez). Dolayısıyla müşterinin satıcıya bir rücu hakkı<sup>79</sup> yoktur.

Şüphesiz iki hukuk süjesi arasında gerçekleşen bir satım akdi her iki taraf için karşılıklı yükümlülükler ve haklar doğurmaktadır. Satım akdi neticesinde alıcı malın teslim edilmesini, satıcı ise üzerinde anlaşılan satış bedelini talep etme hakkına sahiptir. Bu itibarla hukukî sözleşme icab ve kabul ile gerçekleştikten sonra akit her iki taraf için de bağlayıcı olduğundan artık satıcının, malın tesliminden; müşterinin de ödemeyi yapmaktan kaçınması söz konusu değildir.<sup>80</sup> Zira mülk artık mezkûr alıcının mülkiyetine geçmiştir. O da bunu kendi mülkünde dilediği şekilde tasarruf edebilir. Ayrıca söz konusu mülkte herhangi bir kusur yahut da halihazırda geçerli (rayiç) bedel bakımından herhangi bir noksanlık da olmadan böyle bir akit gerçekleştikten ve alışverişin üzerinden fazla zaman da geçmeden müşterinin tarafı olduğu bu alışverişi bozmak istemesi neticesi dava mahkemeye intikal ederse, müşterinin alım-satıma yönelik herhangi bir şahit de getirememesi sebebiyle iddiası hükümsüzdür, davası dinlenmez. Müşterinin bu talebinde emlak ve arazi fiyatlarında muhtemel bir düşüşün gözlenmiş olması ve bundan dolayı satın almadan vazgeçme isteği vardır.

79 Rücû hakkı: Başkası için yapılan bazı ödeme veya harcamalarda ortaya çıkan talep hakkı (Bkz. Aybakan, “Rücu” , XXXV, 284.)

80 Bkz. Ceylan, “İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığının (Lüzüm) Mahiyeti”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/1, c. IX, sy. 19, ss. 201-215.

Madde No:	el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye	el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye bi Kazvin
4	<p>الرابعة: أن من وجب عليه حق وتوجهت نحوه الطلّبة وادّعى العسرة وكان يُعرف به مال وذَكَر بعض من يتصل به أنه انتقل منه اليه ما كان يُعرف به ولم يقف علي سبب ملك واقام بيئته لم يُقَض بها وألزم اِصال الحقّ او حُيس علي ما هو حكم الشريعة</p>	<p>خامسها: أن كل من ثبت في ذمته دين من ثمن أو مهر وغير ذلك وظهر ذلك في مجلس الحكم وتوجه عليه الحبس فأبرز هذا الخصم عقدا بأن ما كان له من عقار وغيره وقد جعله باسم غيره وأنه وإن كان ظاهر الغنى فهو الآن في الحكم فقير لا يسمع هذه الشهادة</p>
	<p>“Bir şahsın üzerinde başkalarına ait-ödeme yükümlülüğü gerektiren-bir hak söz konusu olsa, alacaklıların da alacaklarını talep etmeleri durumunda bu kimse ödeme imkanı bulunmadığını (fakir olduğunu) iddia etse, haddi zatında mezkur şahsa ait malının biliniyor olmakla birlikte bu şahısla irtibatlı olan bir kimse önceden ona ait olduğu bilinen malın mülkiyet sebebini de belirtmeksizin kendisine intikal ettiğini ifade etse ve buna beyyine de ikame etse (delillendirse) buna dayalı olarak hüküm verilemez. Şer’i hüküm uyarınca ya alacaklıların alacaklarının kendisine ulaştırılmasına ya da borçlunun hapsine hükmedilir.<sup>81</sup></p>	<p>“Mehir veya satım akdinden yahut bir başka şeyden dolayı üzerinde bir borç bulunan ve bu durumu da yargıya intikal eden ve bundan dolayı da hapsedilecek olan kişi, üzerinde olan akar ve benzerlerini başkasının adına tescil ettirdiğini ifade ederek, her ne kadar zâhirde zengin görünüyorsa ise de şu an kendisinin fakir hükmünde olduğunu (artık herhangi bir malı mülkü olmadığını) söylese bu şahitlik dikkate alınmaz.”</p>

Bu hükümler de borçlunun temerrüdü ile ilgilidir.

Toplumsal hayatın bir gereği olarak insanlar zaman zaman birbirleriyle alım-satım, karz ve borçlanma gibi çeşitli münasebetler içerisinde bulunurlar. Ancak bu ilişkiler, her daim hakkaniyet ve adalet ölçüleri içerisinde gerçekleşmediği gibi, tarafların tükümünün ahidlerine bağlılıkları da aynı derecede olmayabilir. Bu çerçevede, herhangi bir borç ilişkisine giren borçlu veya alacaklının, yapılan akde konu olan borcun ifasını geciktirmesi hukukta “*temerrüd*” kavramı içerisinde incelenmektedir.

81 “Bir borçlunun alacaklıları haklarını isteyip de bu borçlu usret (güçlük) iddia etse ve malı olduğu malum ise de kendisinin yakınları olan bazı âdemleri bu mal’ûm olan malının sebeb-i mülkini bildirmeyerek kendilerine intikal ettiğine dair beyyine ikame etmiş olsalar böylece kaza olunmayub alacaklıların haklarının kendilerine isâli veyahut hüküm-i şer’i mücebince borcunun habsi lazım gelir.” (*el-Yezdi, el-Urâza fi’l-hikâyeti’s-Selcukiyye*, trc. Yaltkaya, MTM., II, 251.)

Bu anlamda temerrüd: “İfaya muktedir borçlunun, muaccel ve ifası mümkün borcunu, alacaklı talep ettiği ve ifayı kabule hazır olduğu halde zamanında ifa etmemesidir”.<sup>82</sup>

İslam hukukunda aslanan, borçlunun borcunu vadedilen zamanda ifa etmesidir. İnsanın, kendi arzusu ile borcunu herhangi bir temerrüde imkan vermeden ifa etmesi, hukuken arzu edilen bir davranış olmakla beraber, borcunu kendi rızası ile ödemezse, hukukî otorite onu ifaya zorlayabilir.<sup>83</sup> Nitekim İslam hukukçuları, borçlunun borcunu ödemekte direnmesi halinde alacaklıya cebri ifa yoluna başvurma hakkı tanımıştır. Hatta ödeme imkanına sahip olduğu halde borcunu ödemeyen (mütemerrit) kişinin bu hareketinin zulüm olduğunu ifade eden hadise<sup>84</sup> dayanarak imkanı olduğu halde kasıtlı olarak borcunu ödemeyen borçlunun borcunu ifa etmesini temin maksadıyla, hapis ve hacr gibi müeyyide ve cebir unsurlarına da başvurulabileceğini benimsemiştir.<sup>85</sup>

İşte mevcut bu kanun maddesinde de görüleceği üzere, borçlunun alacaklıları haklarını talep ettiğinde, borçlu borcunu ikrar edip ancak ödeme imkanının bulunmadığını beyan etse, lakin malı mülkü olduğu biliniyor olsa ve kendi yakınları da bu kişinin sahip olduklarının bir şekilde kendilerine intikal ettiğini ve artık onun mülkü olmadığını söylese, hatta bu intikale ilişkin delil dahi ortaya kaysa, mülkün onlara intikal etmiş olduğu kabul edilmez. Ayrıca borçluyu ödeme yapmaya mecbur bırakmak için hapsine ve hakkın da hak sahiplerine teslimine hükmedilir.

82 Tekinay, *Borçlar Hukuku*, s. 725.

83 Yaran, *İslam Hukukunda Borçlunun ve Alacaklının Temerrüdü*, s. 208.

84 Buhâri, “Havâlât”, 1; Müslim, “Müsâkât”, 33.

85 Aybakan, “İfâ”, XXI, 498-504; Kaya, “İslam Hukukunda Borçlunun Edimini İfa Etmekten Kaçınma Hakkı: Ödemezik Def'i”, s. 48.

Madde No:	el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye	el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye bi Kazvin
5	<p>الخامسة: أن كل امرأة عَقَدَت على نفسها لزوجها أو عَقَدَ بَعْضُ أَوْلِيَائِهَا بِحَقِّ لِيَزِيدَ الْمُصَدِّقُ فِي مَهْرِهَا ثُمَّ أْبْرَزَتْ مَا يَخَالِفُ ذَلِكَ لِتُذْهِبَ حَقَّ الزَّوْجِ وَتُسْتَوِي مِنْهُ الصَّدَاقُ لَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهِ وَ أُجْرِيَ الْأَمْرُ فِي ذَلِكَ عَلَيَّ مَا يَرِي أَصَوَّبَ مِنْ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ إِمَّا أَنْ يَرِدَ مَهْرُهَا إِلَى الْمَهْرِ الْمَثَلِ أَوْ يَقْرَرُ الْعَقْدُ الَّذِي فِي يَدِي الزَّوْجِ عَلَيَّ حَكْمَهُ وَيُقْضَى لِلْمَرْأَةِ بِمَا سَمِّيَ لَهَا مِنَ الْمَهْرِ فِي أَصْلِ النِّكَاحِ</p>	<p>رابعها: أن كل امرأة عقدت على نفسها لزوجها أو عقد بعض أهلها له عقدا في ملك ليزيد هو لأجل ذلك في صداقها ثم أبرزت هي أو بعض من عقد ذلك العقد من أهلها عقدا يخالف ما عقده في الظاهر لهذا الزوج لم ينظر فيه ولم يسمع دعواه وأجرى الأمر فيه على أحد الوجهين إما أن يرد ذلك المهر إلى مهر مثلها ويبطل العقد الذي في يد هذا الزوج أو يقرر هذا العقد في يد الزوج على ما وقع عليه وتقرر تلك المرأة على ما وقع عليه</p>
	<p>“Bir kadın veya hak sahibi velilerinden bazıları mehrinde ilave/ ziyâde yapmak üzere kadının kocasının lehine kendi aleyhine bir hak ile nikah akdi yapsa, sonra kadın kocasının hakkını ortadan kaldırmak, söz konusu mehr-i ondan tastamam alabilmek için yapılan bu akde aykırı delil getirirse, buna itibar edilmez.</p> <p>Mesele bu ikisinden en doğru (en uygun) iki durumdan biriyle çözüme kavuşturulur:</p> <p>Ya kadının mehri mehr-i misle çevrilir, ya da, bir yargı kararı olarak nikahın aslından (başlangıcındaki gibi) olan mehr-i müsemmaya göre hüküm verilir.”<sup>86</sup></p>	<p>“Bir kadın ya da kadının akrabalarından birisi, kadının sahip olduğu bir mülk (veya hak) ile ilgili olarak kocasının lehine kendisi aleyhine vereceği mehre ilave/ ziyade yapması için bir akit yaptıktan sonra, bizzat kadının kendisi veya bu akdi yapan akrabası koca lehine zâhirde yaptıkları bu akde aykırı başka bir akit ileri sürseler; bu dikkate alınmaz ve bu dava dinlenmez.</p> <p>Mesele şu iki usulden biriyle çözüme kavuşturulur:</p> <p>Ya bu mehir, mehr-i misle (benzer şart ve konumdaki kadınlara ödenen miktara) dönüştürülür, koca lehine başlangıçta yapılan akit geçersiz sayılır. Ya da koca lehine yapılmış olan bu akit aralarında daha önce anlaştıkları şekliyle olduğu gibi kabul edilir ve kadına da nikah akdinde önceden kararlaştırılan mehir (mehr-i müsemma) ödenir.”</p>

86 “Herhangi bir kadın veya bihakk bazı akrabası (= ليُرْغَبُ الْمَصْدَقُ فِي مَهْرِهَا) sadak (kadın için yüksek başlık parası) veren zevc kadının mehrine rağbet etmek için) zevci lehine ve kendi aleyhine (mehr-i misilden dún [daha aşağı] mehir gibi) bir akd icra ettikten sonra zevcin hakkını izale ve ondan tamamen sadaki istifa için bir şeyi göstermiş olsa iltifat olunmayub sevâb görüldüğü halde ya mehri mehr-i misle red olunur veya zevcin yedinde olan akd kendi hükmüyle takrir olunub zevcin asl-ı nikahda tesmiye etmiş olduğu mehr ile kadına hüküm olunur.” (el-Yezdî, el-Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcukiyye, trc. Yaltkaya, MTM., II, 251.)

Söz konusu bu maddeler ile çeşitli şartların ve başka kişilerin etkisinde kalmak suretiyle, mehir ile ilgili kazanılmış haklarında kadının kendi aleyhine işleyecek herhangi bir değişiklik yapmasının önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

Nikâh akdinde taraf olan kadına verilen bir hak mahiyetindeki mehir konusunda, taraflar arasında anlaşmazlıklar olması mümkündür. Bu itibarla; mehir üzerine karşılıklı anlaşma sağlandıktan sonra bir kadın ya da akrabalarından birisi, zengin veya soylu bir ailenin kızı olması gibi sebeplerle mehri yüksek olduğundan<sup>87</sup> dolayı kadınla evlenecek adayları teşvik etmek için, kadının aleyhine, kocanın lehine bir akit yapsa, sonra kadın kocasının hakkını ortadan kaldırmak, söz konusu mehri de ondan tastamam alabilmek için yapılan bu akde aykırı bir şey ibraz etmiş olsa, bu dikkate alınmaz.

Bu durumda hâkim şu iki hükümden biri ile karar verir:

Ya bu mehir, mihr-i misle dönüştürülür, ya da yapılmış olan akit mevcut hâli üzere bırakılır, nikah akdinde önceden kararlaştırılan mehir (mehr-i müsemmâ) ödenir.

87 Kadının sadâğının yüksek olması, onun soylu ve zengin bir aileden geldiği anlamına gelirdi. Bkz. Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya: Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1988, s. 124.

Madde No:	el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye	el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye bi Kazvin
6	<p>السادسة: أن يبلغ في الاحتياط عند تحمّل الشهادة علي النساء ولا يقتصر علي واحد من المعرفين وان كان من اقاربها بل يُستوثق في موضع التهمة والشبهة الي تسكين النفس وارتفاع اللبس</p>	<p>سادسها: أنه تقرر رأي الجماعة فيما يقع من الشهادة [علي] النساء أن يبلغ الاحتياط في ذلك المبلغ الممكن فيه من اعتبار حال المعرفة وكونه ممن يقبل قوله في ذلك ولا يقتصر على واحد حتى يضم إليه غيره وإن أمكن الشاهد الاستقصاء في التعرف يستقصى فيه ويبلغ أقصى ما يمكن ويجمع في التعرف بين من كان من أهلها وبين أجنب الناس إذا كان ذلك عنده أقوى وإذا وقعت الشبهة يخلل وقع في بعض الأمور توقف عن شهادته</p>
	<p>“Kadınlar aleyhine şahitlik konusunda çok ihtiyatlı davranılmalı, muarriflerden<sup>89</sup> (kimlik tespiti konusunda kadını tanıyacak olanlardan) sadece bir kişi ile yetinilmemelidir. Töhmüt ve şüphe söz konusu olması halinde gönülleri yatıştırmak ve karışıklığı ortadan kaldırmak için daha güçlü belgeler (vesika) araştırılmalıdır.”<sup>90</sup></p>	<p>“Kadınlar aleyhine şahitlik konusu ile ilgili olarak âlimlerin görüşü; Muarriflerin durumu ve bu konu ile ilgili sözün makbul olup olmadığı konusunda olabildiğince ihtiyatlı davranılmasının, bu konuda hâkimin tek kişi ile yetinmeyip bir ikincisini de ilave etmesinin uygun olacağı yönündedir.</p> <p>Hâkim nezdinde -eğer daha güçlü görülüyorsa-, kimlik tespitinde tek bir şahitle soruşturmak mümkün olabiliyorsa olabildiğince detaylı olarak soruşturma yapılır ve bunun için kadının ailesinden bir kişi bir de yabancı (akrabası olmayan) bir kimse bir araya getirilir.</p> <p>Bazı konularla ilgili çıkan belirsizlikten dolayı bir şüphe söz konusu olursa, şahidin şahitliğinde tevakkuf edilir. (Bu şahadet müstakil olarak hükme dayanak teşkil edemez.)”</p>

88 Metinde علي lafzı geçmemektedir. Bu tarafımızca eklenmiştir.

89 Muarriif, bir şahsın kimliğini beyan ve tasdik eden kimse demektir. Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 552.

90 Kadınlar aleyhine şahadet vukû'unda fevkalâde ihtiyat edilüb mu'arriflerden ve lev kadının akâribinden dahi olsa biriyle iktifa edilmeyerek mevzi'-i töhmüt ve şübhede teskinün'n nefis ve irtifâu'l-lebs (gönülleri yatıştırmak, karışıklığı ortadan kaldırmak) hususunda vesika araştırılır.” (el-Yezdi, *el-Urâza fi'l-hikâyeti's-Selcukiyye*, trc. Yaltkaya, MTM., II, 251.)



Kadınlar aleyhine bir şahitlik söz konusu olduğunda, kadınların yakınlarından da olsa, şüphe ve töhmet (zanna dayalı olarak hüküm verme, suç isnadında bulunma) endişesinden dolayı, tek bir kişi ile yetinilmemesi, bu konuda ihtiyatlı davranılması gerekir. Nitekim bir hak iddia eden kimse kendi hakkını savunurken karşıdaki kişiyi de töhmet altında bırakabilmektedir. İşte bu nedenle gerek toplumsal adaletin sağlanması ve gerekse insanların haklarının korunması açısından muhakeme hukukunda ispat vasıtaları büyük önem taşımaktadır. Bu ispat vasıtalarından biri de şahitlik/tanıklıktır.

İşte bu hüküm; sadece kadınların muttali olabileceği hatta tek kadının şahitliğinin dahi yeterli olduğu doğum, istihlâl (doğum esnasında çocuğun ağlaması), bekâret, süt emme, hayız/aybaşı, yara ve kadınlara ait kusurlar gibi davalarda<sup>91</sup>, kadının yakınlarından aleyhte şahitlik edenler olsa bile, mahkemenin bu şahitliklerle yetinmeyip şüpheleri ortadan kaldırmayı sağlayacak delilleri (vesika, belge) araştırmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca masum bir şahsın cezalandırılmasının önüne geçmek amacıyla suçun ispatı ve cezanın infaz edilebilirliği konusunda olabildiğince titiz davranılması, bir başka ifadeyle şüpheden sanık yararlanır ilkesinin korunması<sup>92</sup>, İslam muhakeme hukukunun önem attığı esaslardandır. Bu itibarla söz konusu hükümlerde de şahitliğin mahkemede sağlıklı biçimde yerine getirilmesine yönelik gerekli hassasiyetin gösterilmesi, şahitlerin tezkiyesinin (güvenlik soruşturmasının) yapılması, şahitle taraflardan biri arasında usul-fürû veya zevciyet ilişkisi yahut düşmanlık bulunması, şahidin şahitlik sebebiyle kendine bir yarar sağlaması vb. töhmet endişesi doğuran hususların tespit edilmesi istenmiştir.

Görüldüğü üzere bu 6 madde, Gazneliler döneminde Kazvin'de daha önce ortaya konan “*el-Mesâ'ilü'l-İttifakiyye*” adlı hukuk kodu ile bir paralellik arz etmektedir. Ancak bu hukuk kodunda *el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye'den* farklı olarak ilave bir madde daha gözükmektedir ki Borçlar hukukuna dair bu madde şu şekildedir:

91 Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi*, VI, 572.

92 Geniş bilgi için bkz. Erturhan, “İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi (In Dubio Pro Reo)”, s. 179-205.

سابعها: إذا حصل التنازع في مجلس الحكم في قبالة ظاهرها شرى فادعى من أضيف إليه للبيع<sup>93</sup> فيها أنه عقد رهن في الباطن وإن كان قد كتب في الظاهر لفظ الشرى يحلف المدعي للشرى فيه أنه عقد شرى في الظاهر والباطن وأن أقام البائع فيه بينة على إقرار المشتري أنه رهن في الباطن سمع ذلك وإن أقام شهادة إلا على إقرار المشتري ولكن قال الشاهد إني أعلم ذلك لم يقبل

“Dış görünüşü itibarı ile satım akdi olarak görülen bir sözleşme konusunda mahkemede bir anlaşmazlık ortaya çıkarsa, satım akdi kendisine izâfe edilen (satın alan) kişi, her ne kadar zâhirde satım akdi lafzı kullanılmışsa da bunun gerçekte bir rehin akdi olduğunu iddia etse, satım akdi olduğunu iddia eden kişiye zâhirde de gerçekte de bunun bir satım akdi olduğuna dair yemin teklif edilir.

Şayet satıcı bu işlemin gerçekte bir rehin akdi olduğunu müşterinin de kabul ettiğine dair bir kanıt sunarsa, -her ne kadar müşterinin bu ikrarına dayalı olarak bunu ikame etmişse de- bu dava dinlenir. Ancak şahidin mücerred olarak “ben bunun böyle olduğunu (zaten rehin akdi olduğunu) biliyorum demiş olması kabul edilmez.”

İslam yargılama hukukunda davanın seyri ve mahkemece karara bağlanmasında iddianın ispatı ve savunma hakkı önemli bir yer tutar. Bir davada müddeî (davacı), iddiasını ispat için delil getirmelidir. Müddeî eğer delil getiremezse müddeâ aleyhin (davalının) yemin ederek kendini savunma hakkı vardır.

Hz. Peygamber bir hadisinde “Delil getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer.”<sup>94</sup> buyurmuştur. İspat külfeti ile ilgili bu evrensel hukuk kuralı Mecelle’deki ifadesi ile “Beyyine, müdde’î için ve yemîn münkir üzerinedir.”<sup>95</sup> şeklindedir. Yani iddia sahibi delil getirerek iddiasını ispatla yükümlüdür. Aksi halde karşı tarafta yemin teklif olunur, o da yemin ederse müddeî iddiasını ispatlayamamış olur, karşı taraf yeminden kaçındığı takdirde müddeînin iddiasını kabul etmiş sayılır ve hâkim buna göre hükmeder.<sup>96</sup>

Bu itibarla bu maddede de görüleceği üzere; zâhiren satım akdi olan bir sözleşme ile ilgili satım akdi kendisine izafe edilen (satın alan) kişinin her ne kadar zâhirde satım akdi lafzı kullanılmışsa da bunun gerçekte bir rehin akdi olduğunu iddia etmesi ile ilgili çıkan ihtilafta, bunun satım akdi olduğunu iddia eden davalıya yemin teklif ettirilmesi gerektiği vurgulanmış, müşterinin ikrarı durumunda yemine gerek kalmadığı, şahidin sadece bunun rehin akdi olduğunu beyan etmesinin de geçerli olamayacağı beyan edilmiştir.

93 Metinde geçen “البيع” kelimesinin البيع şeklinde olması daha uygun gözükmektedir.

94 Tirmizî, “Ahkâm”, 12.

95 Mecelle, md. 76.

96 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-Hükkâm*, I, 153.

## SONUÇ

Tarihsel süreçte devamlı gelişen ve değişen hayatın zamana ve mekâna bağlı olarak ortaya çıkardığı ihtiyaçlar, İslam toplumlarının yüz yüze geldiği iç ve dış dinamikler, içtihadın gerekliliği yönündeki zihniyet dönüşümleri kanunlaştırma faaliyetini zorunlu kılmış, bu çerçevede daha çok devlet teşkilatı, idare, ceza, arazi ve vergi hukuku vb. kamu hukukunu düzenleyen alanlarda hükümdarlar kanunlar yapmış ve yürürlüğe koymuşlardır. İşte bu anlamda İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Türk hukuk tarihinde de hukukî istikrar ve güveni temin etmeye, hukukî boşlukları düzenlemeye yönelik kanun yapma ve böylece hükümlerde birliği sağlama cihetine gidilmiş, bu yönde bazı kanunlaştırma girişimlerinde bulunulmuş ve şekli de olsa bazı hukuk kodları ortaya konmuştur.

Nitekim bu kapsamda Türk hukuk tarihinde ortaya konan kanunlaştırma çabalarından biri de Selçuklu yükseliş devrinde Sultan Melikşah döneminde hazırlanan “*el-Mesâ'ilü'l-Melikşâhiyye fi'l-kavâ'idî's-Şer'iyye*” adlı hukuk kodudur.

Nizâmülmülk'ün tavsiyesi ile devrin ileri gelen fakihlerinin bir araya gelerek oluşturduğu, dönemin tartışma konusu olan önemli hukukî meseleleri içeren bu kanun kodu ülkenin dört bir tarafında uygulanmış, Moğol istilasına kadar da Selçuklu Devleti'nde yürürlükte kalmıştır. Hatta bu kanun hükümleri İlhanlı hükümdarı Gâzân Hân tarafından da tatbik edilmiştir.

Muâvazalı akidler, gayr-i menkul alım satımı, nikâhta kadınlar aleyhinde şahitlik ve borçlunun temerrüdü gibi konuların yer aldığı medenî hukuka dair 6 maddeden oluşan bu hukuk kodu; bazı hukukçular tarafından, Türk hukuk tarihinde resmî şahıs veya heyet tarafından tanzim edilen hukukî hükümler mecmuası anlamındaki ilk kanun metni olarak nitelenmektedir. Ancak ne var ki söz konusu kanun metninin Gaznelilerin hüküm sürdüğü dönemde Kazvin'de daha önce oluşturulduğu ve Selçukluların da bunu büyük oranda ictibas ettiği tarihî kaynaklarda görülmektedir.

Sonuç itibariyle gündelik hayatın ihtiyaçlarını gidermek üzere oluşturulan mütevazî bir şekli kodifikasyon örneği olan bu kanunlar mecmuasında dikkati çeken üç temel nokta vardır:

Birincisi; mecmuanın Sultanın emirleri ve onun yasama faaliyetini değil, belki onun emriyle İslâm hukukçuları arasında tartışmalı olan bazı meselelerde Sultan'ın tercih ettiği içtihatları derlemiş olmasıdır.

İkincisi de ortaya çıkan bazı anlaşmazlıklar, şer'î hükümlere veya örfî kuralara göre çözüme kavuşturulurken, mülkiyet ve evlenme gibi iki mühim hukukî

müessesenin yeniden kanunla düzenlenmiş olmasıdır. Bu durum idarî ve siyasî yönden muntazam bir mekanizmaya sahip olan Büyük Selçuklu İmparatorluğunun, hukukun teşkilatlanması ve kurumsallaşması açısından da büyük bir mesafe almış olduğunu göstermektedir.

Üçüncüsü de aile hukuku açısından kadınların haklarının korunması ve hukukî haklarının düzenlenmesine ilişkin kadınlara nikah sırasında mutlaka mehir ödenmesi, kadınlar aleyhine şahitliklerde belgeye itibar edilmesi gibi hükümler içermesidir.

## Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim**, “Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2011, *İmam-ı Azam Ebu Hanife Özel Sayısı*, sy. 17, s. 368-388.
- Ahmed bin Mahmûd**, *Selçuknâme*, (Haz. Erdoğan Merçil,), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2011.
- Akgündüz, Ahmet**, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri* (Cilt I), Fey Vakfı, İstanbul 1990.
- Akyılmaz, Gül**, “Selçuklu Adliye Teşkilatı ve Osmanlı Hukuk Sistemi Üzerindeki Etkileri”, *Prof. Dr. Halil Cinè Selçuk Üniversitesinde 10. Hizmet Yılı Armağanı*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1995, s. 23-42.
- Ali Haydar Efendi**, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I-IV, DİB. Yayınları, Ankara 2016.
- Aybakan, Bilal**, “İfâ”, *DİA*, XXI, 498-504, İstanbul 2000.
- \_\_\_\_\_, “Muâvaza”, *DİA*, XXX, 332, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, “Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed”, *DİA*, XXXIV, 394-396, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, “Rücû’”, *DİA*, XXXV, 284, İstanbul 2008.
- \_\_\_\_\_, “Temlik”, *DİA*, XL, 428, İstanbul 2011.
- Aydın, Mehmet Akif**, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta BasımYayımları, İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, “Mecelle'nin Hazırlanışı”, *Osmanlı Araştırmaları* 1989, sy. 9, s. 31-50.
- \_\_\_\_\_, “Mehir”, *DİA*, XXVIII, 389-391, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, “Türk Hukuk Tarihçiliği”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* [Türk Hukuk Tarihi Sayısı], c.III, sy.5, s. 9-25, İstanbul 2005.
- Aydınlı, Osman**, “Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mu'tezile-Hanefilik İlişkisi”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, 05-07 Mayıs 2017, I-III, Kastamonu Üniversitesi Yayınları 2017, I, 315-329, Kastamonu.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç**, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, DİB. Yayınları, Ankara 1984.

- Başdin, Aziz**, "İçtimai Gelenekler Açısından Selçuklularda Toy, Dügün Törenleri ve Gelenekleri (Sultan Alp Arslan Dönemi)", *Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2017, c. II, sy. 2, s. 400-406.
- Bazın, Marcel**, "Kazvin", *DİA*, XXV, 154-155, İstanbul 2002.
- Birsin, Mehmet**, "Siyâset"ten Örfi Hukuka: Siyâset-i Şer'iyyenin Serüveni", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi [İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2019, c. X, sy.2, s. 425-460.
- Bosworth, Clifford Edmund**, "The Political and Dynastic History of The Iranian World (AD. 1000-1217)", *The Cambridge History of Iran*, V: The Saljuq and Mongol Periods, Cambridge: Cambridge University Press 1968, V, 1-202.
- \_\_\_\_\_, "Melikşâh", *Mücezu dâireti'l-meârif el-İslamiyye*, trc. Arapçaya çeviri: Komisyon, Merkezuş-Şârîka li'l İbdâi'l-Fikri, I-XXXII, XXXI, 9618-9623, Mısır 1998.
- Cahen, Claude**, "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı", çev. İsmet Kayaoğlu, Mehmet Dağ, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 1975, sy. 2, s. 175-198.
- Can, Sevim**, "Büyük Selçuklu Devleti'nde Siyasi Gücün Kadınlar Tarafından Kullanılması", *Ortaçağda Kadın*, ed. A. Çetin, Lotus Yayınevi, s. 395-419, Ankara 2011
- Ceylan, Hadi Ensar**, "İslâm Borçlar Hukukunda Akdin Bağlayıcılığının (Lüzûm) Mahiyeti", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, c.IX, sy.19, s. 201-215.
- Cin, Halil**, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Konya 1988.
- \_\_\_\_\_, "Türk Tarihi ve Hukuk", *Türk Kültürü* 1984, c. XXII, sy.255, s. 422-433.
- Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet**, *Türk Hukuk Tarihi*, I-II, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1989.
- Çalışkan, Mehmet**, *el-Hüseyni el-Yezdi'nin el-Urâza fi'l-Hikâyeti's-Selcûkiyye Adlı Farsça Eserinin Türkçe Tercümesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2019.
- \_\_\_\_\_, "el-Urâza'ya Göre Malazgirt Muharebesi", *Millî Mecmûa*, sy. 4, (Temmuz-Ağustos 2018), s. 31-34.
- Çetin, Kenan**, *Selçuklu Medeniyeti Tarihi*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul 2011.
- Demir, Bayram**, *İslam Ceza Hukukunda Kanunilik İlkesi*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2001.
- Demirci, Mustafa**, "Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'nın "Risâletü's-Sahâbe" Adlı Risâlesi: Takdim ve Tercüme", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, 2008, c. VI, sy.12, s. 217-240.
- Dönmez, İbrahim Kâfi**, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 153-168.
- Durmuş, İsmail**, "İbnü'l-Mukaffâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 130-134.
- Ekinci, Ekrem Buğra**, *İslâm Hukuk Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2006.
- Erturhan, Sabri**, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi (In Dubio Pre Reo)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c.VI, sy.2, s. 179-205.
- Gayretli, Mehmet**, *Tanzimat Sonrasından Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

- Gözler, Kemal**, *Hukuka Giriş*, Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım 2009.
- Gözübenli, Beşir**, “Cüveynî, Rüknu'l- İslam”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 144.
- Hallâf, Abdulvahhâb**, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara 1973.
- Hamidullah, Muhammed**, *İslam Hukuku Etüdleri: Makaleler Külliyyatı*, (Çev.Kemal Kuşçu-Bülent Devran- Salih Tuğ), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
- el-Hüseyinî, Ebü'l-Hasan Ali b. Nâsır b. Ali**, *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, (Çev. Necati Lugal), TTK Yayınları, Ankara 1999.
- İbn Kayyim el-Cevziye**, *İ'lâmu'l-muvakkı'in 'an Rabbi'l-âlemin*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali**, *el-Muntazam fi Târihi'l-Ümemide Selçuklular (430-485/1038-1092)*, (Çev. Ali Sevim,), TTK Yayınları, Ankara 2014.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed**, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (İslam Tarihi), I-XI, (Çev. Abdülkadir Özyaydın), Cilt VIII, Bahar Yayınları, İstanbul 1985-1987.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec, Gregory [Bar Hebraeus]**, *Ebü'l-Ferec Tarihi*, (Çev. Ömer Rıza Doğrul,), TTK Yayınları, Ankara 1999.
- İbnü'l-Mukaffa'**, *Asâru İbni'l-Mukaffa'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1989.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Siyaset Üslubu*, (Çev.Vecdi Akyüz), Dergah Yayınları, İstanbul 2004.
- İnalçık, Halil**, “Kanun”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 324-327.
- Kaçın, Bülent**, “Büyük Selçuklular'da Evlilik Merasimleri”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2017, sy.2, s.97-121.
- Kafesoğlu, İbrahim**, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1973.
- \_\_\_\_\_, *Türk Millî Kültürü*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, “Selçuklular”, *İ.A*, X, s. 390-391.
- Karaman, Hayreddin**, “Fıkıh”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 1-14.
- \_\_\_\_\_, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd**, *Bedâiü's-sanâ'i fi tertibiş-şerâ'i*, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. (Cilt II).
- Kaşıkçı, Osman**, “Osmanlı Medeni Kanunu Mecelle ve Sultan II. Abdülhamid”, *Devr-i Hamid:Sultan II. Abdülhamid*, I-V, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2011, IV, 309- 331.
- Kaya, Ali**, “İslam Hukukunda Borçlunun Edimini İfa Etmekten Kaçınma Hakkı: Ödemezlilik Def'i”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2007, c.XVI, sy. 2, s. 43-57.
- Kehhâle, Ömer Rıza**, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcîmü musannifi'l-kütübi'l-'arabiyye*, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Kemaloğlu, İlyas**, “Yarlık”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 334-335.
- Kılıç, Muhammed Tayyib**, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

- Köprülü, M. Fuad**, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Ötügen Yayınevi, İstanbul 1983.
- \_\_\_\_\_, "Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?", *Belleten* 1994, c. II, sy.5-6, s. 39-72.
- \_\_\_\_\_, "Fıkıh", *İA*, IV, 608-622.
- Mehmed, Sedat**, *Büyük Selçuklu Dönemi İslâm Hukuku*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2014.
- Merçil, Erdoğan**, "Yezd", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 510-512.
- Özgüdenli, Osman G.**, *Gâzân Hân ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009.
- Pakalın, Mehmet Zeki**, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.
- er-Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed**, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, I-IV, (nşr. Azizullah el-Utâridî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987, (Cilt I).
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali**, *Râhatü's-sudûr ve Âyetü's-sürûr*, nşr. Muhammed İkbâl, *Râhatü's-sudûr ve Âyetü's-sürûr*, I-II, (Çev. Ahmed Ateş), *Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti*, I-II, TTK Yayınları, Ankara 1999.
- Rençber, Akif**, "İslam Fethinden Irak Selçuklularının Yıkılışına Kadar Kazvîn'in Siyasi Tarihi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2012, c. 1, sy.1, s. 225-265.
- Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî**, *Târih-i Mübârek-i Gâzânî= Geschichte Gazan-Han's aus dem Târih-ı Mubarak-ı Gazani*, London: nşr. Karl Jahn 1940.
- Sağlam, Hadi**, "İslâm Hukukunda Mehîr Evlilik Sigortası mıdır?", *Universal Journal of Theology*, 2016, c.I, sy.1, s. 1-19.
- Salman, Yüksel**, "Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2018, sy.32, s. 71-103.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl**, *el-Mebsût*, I-XXXI, Daru'l-Marife, Beyrut 1989.
- es-Sübki, Tâceddin**, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, I-V, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv-Mahmûd Muhammed Tanâhî, Kahire 1383-1396/1964-1976.
- Tekinay, Selahattin Sulhi**, *Borçlar Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1979.
- Togan, A. Zeki Velidi**, *Umumi Türk Tarihine Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981.
- Topal, Şevket**, "İslâm Hukukunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2005, c.V, sy. 1, s. 211-228.
- \_\_\_\_\_, "Zilyedlik", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 417-420.
- Türk, Aydın**, *Pratik Bir Zorunluluk Olarak Hukuk Güvenliği ve Kanunlaştırma -İslam Hukuku Açısından Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2019.
- Unat, Yavuz**, "Ömer Hayyâm", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 66-68.

**Uraler, Aynur**, “Hadislerde İstidlâl Konusunda Beyhakî'nin Cüveynî'ye Yazdığı Mektup Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2012, c. X, sy.2, s. 61-82.

**Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet**, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 139-209.

**Yaka, Zeki**, “İslam Hukukunda Zilyedliğin Hukukî Fonksiyonları”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2014,c.1, sy.1, s. 61-80.

**Yaran, Rahmi**, *İslam Hukukunda Borçlunun ve Alacaklının Temerrüdü*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.

**el-Yezdî, Muhammed b. Abdullah İbnü'n-Nizâm el-Hüseynî**, *el-Urâza fî'l-hikâyeti's-Selcûkiyye*, nşr. Karl Süsseim, Matbaatü'l-Maarif, Kahire 1326/1910-1911

\_\_\_\_\_, *el-Urâza fî'l-hikâyeti's-Selcûkiyye*, trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, *Millî Tettebular Mecmuası*, I/ 2, s. 257-304, II/3, s. 481-496; II/5, s.241-272.

\_\_\_\_\_, *el-İsti'râz fî târihi's-Selâcika*, thk. Hüseyin Emin, Dâru'l-Medâ li's-Sekâfe (Al-Mada), Beyrut 2011.

**Zuhaylî, Vehbe**, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, I-VIII, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1989.



## 17. YÜZYILDA NEVÂZİL TÜRÜ BİR MESELE OLARAK TÖMBEKİ: İbrahim b. Ebî Seleme ve Pîrîzâde İbrâhim'in Tömbeki Risâleleri – Neşir ve Tahlil –

Doç. Dr. Hasan ÖZER\*  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ\*\*

**Özet:** XVI. yüzyılda dünya genelinde yayılan tütün, bu tarihlerden itibaren fıkıh âlimlerini meşgul etmiş nevâzil türü bir meseledir. Tütün içilmesinin hükmü, tömbeki suyunun necis olup olmaması gibi hususlarda yapılan tartışmalar, bu alanda birçok risâlenin yazılmasına neden olmuştur. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden iki risâle de tömbeki suyunun ve tömbeki içmenin hükmüyle alakalıdır. İbrâhim b. Ebî Seleme risâlesinde, konuyu Hanefî mezhebi çerçevesinde çözmeyi hedeflerken, Pîrîzâde ise öncelikle İbn Ebî Seleme'nin söz konusu risâlesinde yapmış olduğu hataları, yine onun mezhebe uyarak çözdüğünü iddia ettiği hususlarda mezhebe aykırı ya da mezhep usûlüne uygun olmayan görüşlerini düzeltmeyi hedeflemiştir. Her iki risâle karşılaştırıldığında, söz konusu dönemde mezhebe bağlılığın kuru bir taklidden öte, yeni ortaya çıkan meseleleri belli bir bakış açısıyla tutarlı bir şekilde ve mezhep içi yöntemlerle çözmeye gayesini güden bir anlam taşıdığı açık bir şekilde görülmektedir.

*Anahtar Kelimeler:* Hanefî Mezhebi, Tütün, Tömbeki, Nargile, İbrâhim b. Ebî Seleme, Pîrîzâde İbrâhim, Nevâzili.

### **Hookah as a New Matter in the 17th Century: İbrahim b. Abu Salamah and Pîrîzâde İbrâhim's Hookah Manuscripts -Critical Edition and Analysis-**

**Abstract:** Tobacco, which spread throughout the world in the sixteenth century, has been a kind of humble issue that has occupied fiqh scholars since these dates. The discussions on the issues such as the provision of tobacco smoking and whether or not hookah water is forbidden have led to many writings in this area. The two manuscripts that are the subject of this study are related to the provision of hookah water and smoking hookah. In his study, while İbrahim b. Abu Salamah aimed to solve the issue in the Hanafi sect system, Pîrîzâde firstly aimed to detect the errors in the manuscript of İbrâhim b. Abu Salamah and to determine and correct the implications that are contrary to the sect or not in accordance with the sect method. When comparing both manuscripts, it is clearly seen that adherence to sect in this period is more than a dry imitation and fanaticism, but has the purpose of solving emerging issues consistent with a certain perspective and by intra-sectarian methods.

*Keywords:* Hanafi Sect, Tobacco, Tömbeki, Hookah, İbrâhim b. Abu Salamah, Pîrîzâde İbrâhim, Nawâzil

\* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, hasankafiyeci@gmail.com

\*\* Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mustafa.ates@dpu.edu.tr

## I. MÜELLİFLERİN HAYATI

### A. İbrâhim b. Ebî Seleme

Neşrini yapacağımız iki risâleden ilki olan *Ref'u'l-iltibâk 'an hükmi mâ'i't-tünbâk* isimli risâle İbrâhim b. Ebî Seleme'ye aittir.<sup>1</sup> İbrâhim b. Ebî Seleme'nin hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bununla birlikte Pîrîzâde'nin ona reddiye olmak üzere kaleme aldığı risâlesi ve burada kullandığı “bazı çağdaşlarımız” şeklindeki eleştiri ifadeleri dikkate alındığında İbrâhim b. Ebî Seleme'nin Pîrîzâde ile akran olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Pîrîzâde'nin çeşitli konular hakkında devrin önemli âlimleriyle tartıştığı ve onlara reddiyeler yazdığı bilinmektedir. Bu durumda Pîrîzâde'nin kendisine reddiye yazdığı âlimlerden biri olarak zikredilen İbrâhim Ebû Seleme el-Mekkî isminin,<sup>2</sup> İbrâhim b. Ebî Seleme olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Nitekim Pîrîzâde *Ref'u'l-iştibâk* adlı risâlesini, İbrâhim b. Ebî Seleme'nin *Ref'u'l-iltibâk* adlı risâlesine reddiye olarak kaleme almıştır.<sup>3</sup> Buradan hareketle yukarıda zikri geçen “İbrâhim Ebû Seleme” isminin sehven bu şekilde yazılmış olabileceği ve incelenen nüshada nisbesi zikredilmeyen İbrâhim b. Ebî Seleme'nin nisbesinin el-Mekkî olduğu söylenebilir.

### B. Pîrîzâde İbrâhim

Tam adı Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Birî olan Pîrîzâde, aslen Mekkeli olmakla birlikte ailesinin ziyaret için bulunduğu Medine'de 1022/1613 tarihinde doğmuştur. Büyük dedesine nispetle Pîrîzâde (İbn Birî) lakabıyla anılan İbrâhim b. Hüseyin, ilmiyle meşhur olan bir aileye mensup olup Mekke'de yetişmiş ve döneminde Hanefî ulemasının önde gelen fakihlerinden biri olmuştur.<sup>4</sup>

Kaynaklarda birçok âlimden icazet aldığı belirtilen Pîrîzâde'nin hocalarından bazıları; amcası Muhammed b. Ahmed el-Bîrî, Şeyhülislâm Abdurrahman b. İsâ

1 bk. İbn Ebî Seleme, *Ref'u'l-iltibâk 'an hükmi mâ'i'tonbâk*, 116a. Tahsin Özcan, Pîrîzâde'nin kendi döneminde devrin önemli ilim adamlarıyla tartıştığını, bunlardan birinin de İbrahim Ebû Seleme el-Mekkî olduğunu ifade etmektedir. bk. Özcan, “Pîrîzâde İbrâhim”, XXXIV, 287. İşte Özcan'ın kaleme aldığı bu yazıdaki isim, İbrahim b. Ebî Seleme olmalıdır.

2 Özcan, “Pîrîzâde İbrâhim”, XXXIV, 286.

3 Özcan, Pîrîzâde'nin *Ref'u'l-iştibâk fî reddi da'va'l-iltibâk* adlı risâlesini, *el-İltibâk 'an hükmi mâ'i't-tünbâk* isimli müellifi bilinmeyen bir risâleye reddiye olarak kaleme aldığını ifade etmektedir. İbrâhim b. Ebî Seleme'nin yukarıda zikri geçen risâlesinin isminin de *Ref'u'l-iltibâk 'an hükmi mâ'i't-tünbâk* olduğunu burada belirtmek gerekir.

4 Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, I, 19; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 262; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 22; Özcan, “Pîrîzâde İbrâhim”, XXXIV, 286.

el-Mürşidi ve Ebû Bekir Kusayr el-Mağribî, Ali b. Ebû Bekir el-Cemmâl, İbn Allân ve Şehâbeddin el-Hafâcî'dir.<sup>5</sup> Kendisinden ders almak üzere Mekke'ye gelen sayısız öğrenci olduğu zikredilen Pîrîzâde'nin yetiştirdiği talebelerden bazıları Hasan b. Ali el-Uceymî, Tâceddin b. Ahmed ed-Dehhân ve Süleyman Hînû'dur.<sup>6</sup>

Yaşadığı dönemin itibar edilen âlimlerinden biri olarak görülen, Hanefî fıkhında otorite kabul edilen ve fetvâ verme hususunda kendisinden övgüyle söz edilen Pîrîzâde'nin<sup>7</sup> altmış beş civarında eseri tespit edilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *'Umdetü zevi'l-besâir li-halli mübhemâtî'l-Eşbâh ve'n-nezâir, el-Fethu'r-Rahmân fi şerhi'l-Muvatta' bi-rivâyeti'l-İmâm Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Fetâvâ İbn Pîrî, Şerhu Tashîhi'l-Kudûrî, Risâle fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe, Risâletü gâyeti't-tahkîk fi 'ademi cevâzi't-telfîk fi't-taklît, Ref'u'l-iştibâk fi reddi da 'va'l-iltibâk.*<sup>8</sup>

## II. RİSÂLELERİN KONUSU VE TAHLİLİ

Pîrîzâde *Ref'u'l-iştibâk fi reddi da 'va'l-iltibâk* adlı risâlesini, İbrâhim b. Ebî Seleme'nin *Ref'u'l-iltibâk 'an hükmî mâ'i't-tünbâk* adlı risâlesine reddiye olarak yazmıştır. Böylece hacmi küçük iki risâle, hem tarihe not düşmüş hem de mukayeseli hukuk ve nevâzil türü yazım örneği olmuştur. İbrâhim b. Ebî Seleme söz konusu risâleyi şu soruya cevap olarak kaleme aldığını ifade etmektedir: “Tömbeki<sup>9</sup> (nargile) suyu<sup>10</sup> temiz bir şey midir, yoksa günümüzde bazılarının dediği gibi tıpkı bir yemek başkalaşım iğrenç ve bozuk bir hale dönüştüğünde necis olduğu gibi o da istihâle sebebiyle (yapısı değişip) iğrenç ve bozuk bir hale geldiği için ma'fuv olmayan necis bir şey midir?”<sup>11</sup>

Pîrîzâde ise *Ref'u'l-iştibâk* isimli risâlesini şu sebeple yazdığını ifade etmektedir: “Bu (risâle) tömbeki ağacı ve suyunu kullanmanın hükmü hakkında yöneltilen sorulara fakire görünen cevaplardır. Bazı çağdaşlarımız bu konuda cevap verirken

5 Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, I, 19; Mirdâd, *el-Muhtasar*, s. 39; Özcan, “Pîrîzâde İbrâhim”, XXXIV, 286.

6 Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, I, 19; Mirdâd, *el-Muhtasar*, ss. 39-40; Özcan, “Pîrîzâde İbrâhim”, XXXIV, 286.

7 Mirdâd, *el-Muhtasar*, s. 39-40.

8 Eserleri ve buldukları kütüphaneler hakkında bilgi için bk. Pîrîzâde, *Umdetu zevi'l-besâir*, I, 13-21; Özcan, “Pîrîzâde İbrâhim”, XXXIV, 287-288; Özer, *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*, s. 51-53.

9 “Tünbâk”, Türkçede “tömbeki” ile ifade edilir. Bu kelimenin aslı “tenbâkû” olup dilimize Farsçadan geçmiştir. Tömbeki, nargile ile içilen ve özellikle İran'da yetişen bir tütün türüdür. bk. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 1077; TDK, “Tömbeki”, <https://sozluk.gov.tr/>, t.y., (14.03.2020).

10 Tömbeki, özellikle nargile ile içilen bir tütün çeşidi olması hasebiyle burada “tömbeki suyu” ifadesiyle, nargile içine konulan ve tömbeki dumanının içinden geçtiği su kastedilmektedir.

11 İbn Ebî Seleme, *Ref'u'l-iltibâk*, 116b.

kimsenin delil getirmediği şeyleri delil getirerek kendini bir şey zannedince ve bana da bu konu hakkında soru sorulunca artık susmanın caiz olmadığını gördüm.”<sup>12</sup> Pîrîzâde'nin bu ifadeleri, risâlesini reddiye olarak kaleme aldığı açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim her iki risâle karşılaştırıldığında Pîrîzâde'nin, İbrâhim b. Ebî Seleme'nin mezkûr risâlesine yaptığı atıflar ve eleştiriler de görülmektedir.

İbrâhim b. Ebî Seleme, herhangi bir başlıklandırma yapmamakla birlikte risâlesini temel olarak “tömbekinin suyunun necis olup olmadığı” ve “tömbeki kullanmanın hükmü” olmak üzere iki ana konu üzerine kurgulamış ve özellikle ilk konuya yoğunlaşmıştır. Risâlenin önemli bir kısmında cevap aradığı tömbeki suyunun necis olup olmadığı konusunu, mezhepte yer alan üç mesele etrafında tartışmaktadır. Bunlardan birincisi “yemeğin istihâle sonucu bozularak iğrenç bir hale dönüşmesi durumunda necis olup olmayacağı”, ikincisi “necis bir şeyin dumanının temiz olması”, üçüncüsü ise “umûm-i belvâ”dır.

Öncelikle tömbeki suyunun yemeğin bozularak necis olması meselesine dâhil edilemeyeceğini kaydeden İbrâhim b. Ebî Seleme, içerisinden duman geçen tömbeki suyunun durumunun istihâle olmadığını ifade ederek görüşlerini ve gerekçelerini şöyle dile getirmektedir:

Suyun tabiatı incelik ve akıcılıktır. Tömbeki suyunun incelik ve akıcılığı ise değişmemiştir. Bununla birlikte ona göre, istihâle sonucu bozularak iğrenç hale gelen yemeğin necis olmasına dair görüş de zayıftır. Dolayısıyla bozulan yemekte olduğu gibi, tömbeki suyunda da istihâle olduğu kabul edilse bile bunun necis olmadığı söylenebilir. Yine ona göre, tömbeki suyunun hükmünün istihâle uğrayan et suyu gibi sıvıların ve hatta uzun süre beklediği için bozulan suyun hükmüne dâhil edilmesi, bozulan yemeğin hükmüne dâhil edilmesinden daha evlâdır.

İbrâhim b. Ebî Seleme'nin tartıştığı konulardan biri de yukarıda ifade edildiği üzere necis bir şeyin dumanının temiz olduğu meselesidir. Ona göre, tömbekinin dumanı temizdir. Çünkü tömbekinin kendisi necis kabul edilse bile istihâle sebebiyle dumanı temiz olacaktır. Öte yandan tömbeki suyunun necis olduğu kabul edilse bile, içerisinden geçen dumanın necis olduğu söylenemez. Zira necasetin üzerinden geçmek, necaset kokusunun belirmemesi durumunda necis olmayı gerektirmez. Tömbeki suyunun necis olduğunu iddia edenlere göre tömbeki dumanının bu sudan geçmesiyle ona herhangi bir necaset kokusu bulaşmış olmaz. O halde bu meselenin (necasetin üzerinden esen ve kendisine necaset kokusu bulaşan) rüzgâra kıyas edilmesi bâtil olur.

12 Pîrîzâde, *Ref' u'l-iştibâk fî reddi da 'va'l-iltibâk*, 119a.

Yine tömbeki suyu, bozulan yemek gibi necis kabul edilse bile bu durumda umûmü'l-belvâ sebebiyle ma'fuv olması gerektiğini belirten İbn Ebî Seleme, burada tezek ve iğne ucu büyüklüğünde serpilen idrarın umûmü'l-belvâ sebebiyle ma'fuv olmasını örnek olarak zikretmiş ve tömbeki suyundaki belvânın tezektekinden daha yaygın olduğunu ifade etmiştir.

Son olarak İbrâhim b. Ebî Seleme tömbeki kullanmanın hükmüne ilişkin de şu değerlendirmede bulunur: Eğer fayda veriyorsa haram olmaz, lakin zarar veriyorsa haramdır. Eğer fayda ve zarar vermiyorsa israf olacağı için yine haramdır. Öte yandan “Göğün apaçık bir duman getireceği günü gözle...” (Duhân, 44/10) mealindeki ayeti, tömbeki kullanmanın haramlığına dair delil olarak zikretmek büyük bir hatadır. Zira mezkûr duman kıyamet alametlerinden biri olarak sayılmaktadır ve bu şekildeki bir delillendirme ise ayetin siyakına aykırıdır. O, risâlesinin sonunda, tekrar tömbeki suyunun necis olma iddiasını çürüttüğünü, bununla birlikte tömbeki suyunun necis olduğu varsayılsa bile mezhep görüşlerine dayanılarak ma'fuv olması gerektiğini izah için risâlede bazı ayrıntılı izah ve açıklamalara yer vermek durumunda kaldığını ifade etmektedir. Risâleyi tamamlarken kendisinin tömbekiden aşırı derece nefret etmesine rağmen hükmün bu şekilde olduğunu ve tömbeki kullananların zemmedilmesini uygun görmediğini belirterek bu konudaki tartışmanın ulaştığı boyutlara dair de ipuçları vermektedir.

Pîrîzâde'nin *Ref'u'l-iştibâk fî reddi da'va'l-iltibâk* adlı risâlesini, İbrâhim b. Ebî Seleme'nin *Ref'u'l-iltibâk 'an hükmi mâ'i't-tünbâk* adlı risâlesine reddiye olarak kaleme aldığı yukarıda ifade edilmişti. Aşağıda yazma nüshalarından neşri yapılacak olan her iki risâle karşılaştırıldığında, Pîrîzâde'nin risâlesini tamamen İbn Ebî Seleme'nin risalesindeki argümanlara eleştiri olarak kurguladığı görülmektedir. Zira Pîrîzâde risâlesinde, “kavlühû” şeklinde önce İbn Ebî Seleme'nin görüşlerini zikretmekte,<sup>13</sup> ardından “kultü” ifadesiyle eleştirilerine yer vermektedir.

Pîrîzâde'nin risâledeki asıl amacı, İbn Ebî Seleme'nin hatalı, eksik ya da yanlış bir şekilde yapmış olduğu delillendirmeleri tespit edip düzeltmektir. Zira onunla aynı görüşte olduğu bazı meselelerde dahi onun yöntemini ya da hatalı yönlerini eleştirmektedir. Bu durum Pîrîzâde'nin, müftünün fetvâ verirken dikkat etmesi gereken hususlara gösterdiği hassasiyetin bir gereğidir. Nitekim o, risâlenin girişinde bu hususa şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

13 Pîrîzâde, İbn Ebî Seleme'nin ismini açıkça zikretmemesine rağmen, “kavlühû” ifadesiyle vermiş olduğu ibareler, onun risâlesindeki ifadelerle tamamen örtüşmektedir. Her iki risâlenin ulaşabildiğimiz tek yazma nüshası da önce İbn Ebî Seleme'nin risâlesi olmak üzere art arda aynı mecmua içerisinde yer almaktadır. Konuyla ilgili yukarıda yer verilen diğer bilgiler de Pîrîzâde'nin mezkûr İbn Ebî Seleme'ye reddiye olarak kaleme aldığını göstermektedir.

“Şurası belli bir husustur ki zamanımızda müftünün fetvâ verirken mezhebinin ehil-lerinden sahih olan görüşleri nakletmekten başka bir hakkı yoktur. Çünkü ona fetvâ soran aslında sadece bu mezhebin imamlarının gittiği yolu sormaktadır, müftünün hayal ettiklerini değil!”<sup>14</sup>

Söz gelimi Pîrîzâde, İbn Ebî Seleme gibi tömbeki suyunda istihâle olmadığını düşünmesine rağmen, onun istihâle konusunda yapmış olduğu bazı açıklamaları yanlış ve eksik bulmaktadır. İbn Ebî Seleme bazı âlimlerin “tağyîr, tehavvül, sayrûret” gibi kelimeleri istihâle anlamında kullanmalarını, ibareyi ifade ederken rahat davranma ya da kesin ibareyi terk edip yerine mecaz ifadeler kullanma şeklinde açıklamış; Pîrîzâde ise bu yoruma şiddetle karşı çıkarak aslında bu tür bir kullanımın “istihâle” terimini açıklama amacı güttüğünü ifade etmektedir. Yine aynı konu etrafında İbn Ebî Seleme’nin yaptığı açıklamalardan biri de “suyun tabiatı incelik ve akıcılıktır” şeklinde olup, esasen o, suyun tabiatıyla ilgili bu ifadeyi İbn Nüceym’den (ö. 970/1563) aktarmaktadır. Pîrîzâde ise burada İbn Nüceym’in suyun tabiatını özet bir şekilde zikrettiğini, ancak İbn Ebî Seleme’nin bunu doğru anlayamayıp İbn Nüceym’in tercihinin bu yönde olduğunu düşünerek tömbeki suyunun necis olabileceği ihtimalini gündeme getirdiğini belirtmektedir.

Yukarıdaki örnekte de görüleceği üzere Pîrîzâde’nin eleştirilerinin bir kısmı, İbn Ebî Seleme’nin fıkıh kitaplarındaki bazı ibarelerden yola çıkarak yanlış sonuçlara ulaşması ya da meseleyi kavrayamadığı için yanlış çıkarımlarda bulunmasıdır. Örneğin İbn Ebî Seleme, “necis bir şeyin dumanının temiz olup olmadığı” meselesiyle ilgili, İbn Nüceym’in *el-Bahrü’r-râik*’te necis bir şeyin dumanının temiz olduğunu mutlak bir şekilde ifade ettiğini, diğer taraftan yine onun *el-Eşbâh ve’n-nezâir*’de bunu “az olduğu zaman temizdir” ifadesiyle kayıtladığını belirterek birtakım yorumlarda bulunmaktadır. Pîrîzâde ise onun bu ifadelerini ağır bir şekilde eleştirip meseleyi anlayamadığını ima ederek şu ilaveleri yapmaktadır: Necaset kokusu olduğu zaman duman necis, aksi takdirde necis değildir, yani burada hüküm dumanın az ya da çok olmasına değil, necaset kokusunun varlığına bağlanmıştır.

Onun itirazlarının önemli bir kısmı da İbn Ebî Seleme’nin mezhebin görüşüne uygun gibi sunduğu bazı çıkarımların, aslında mezhebe aykırı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu konuda en dikkat çekici eleştiri, umûmü’l-belvâdan hareketle İbn Ebî Seleme’nin vermiş olduğu hüküm hakkındadır. Pîrîzâde’ye göre, İbn Ebî Seleme’nin tömbeki suyunun belvâdan olduğuna hükmetmesi, onun belvâyı bilmediğini göstermektedir. Zira umûmü’l-belvâ hali, âmm-hâs herkesin ihtiyaç

14 bk. Pîrîzâde, *Ref’u’l-iştibâk*, 119b.

duyduğu bir durumdur. Pîrîzâde umûmü'l-belvâ ile ilgili bazı tarifleri zikrettikten sonra, kendi ifadesiyle pahalı döşekler üzerinde kullanılan, bırakılması ve kendisinden sakınılması noktasında hiçbir zorlukla karşılaşılmayan ve üstelik şer'an buna ihtiyaç da olmadığı halde tömbeki suyunun (nargilenin içindeki suyun) âmm-hâs herkese hamledilerek umûmü'l-belvâdan sayılması hususunda hiçbir gerekçenin geçerli olmadığı ifade etmektedir. Ayrıca o, bu açıklama ile yetinmeyip İbn Ebî Seleme'nin umûmü'l-belvâ hakkında yapmış olduğu bütün değerlendirmelere tek tek cevap vermektedir.

Risâlenin sonunda Pîrîzâde, İbn Ebî Seleme gibi tömbeki kullanmanın hükümünden bahsetmekte ve hükmü zikretmeden önce risâlenin girişinde yaptığı gibi –nevâzil türü meseleler hakkında- müftünün fetvâ verirken dikkat etmesi gereken hususları Bedreddin eş-Şuhâvî'nin *et-Tirâzu'l-müzheb* adlı risâlesine dayanarak şunları hatırlatmaktadır:

“Yeni çıkan bir mesele hakkında (mezhepte meşâyıha ait) bir görüş bulamadığımız zaman müftü konuyu derinlemesine araştırır, inceler ve kendisini sorumluluktan kurtaracak bir çıkış bulmak için ictihad eder. Makamın korkusu ve hürmeti gereği bu hususta gelişi güzel konuşmaz. Allah'tan korkar ve onun hakkını gözetir. Çünkü bu büyük bir iştir. Ancak cahil bedbahtlar bu konuda cüretkâr olur.”<sup>15</sup>

Tömbekinin malum şekilde (nargile olarak) içilmesinin; ya abes olduğundan ya da eğlence türü bir iş sayılmasından veyahut da güvenilir kişilerden öğrenildiği üzere kalp krizinden ölüme sebebiyet vermesi nedeniyle bu meselelerden birine dâhil edilmesinin (yani onlardan birinin hükmünü almasının) muhtemel olduğunu vurgulayan Pîrîzâde, söz konusu meselelerin hükümlerine dair çeşitli alıntılara yer verdikten sonra, bu sebeplerden hiçbirinin tömbeki hakkında kesin olduğunu söyleyemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre henüz kesin delil olmadığı için bu konuda tevakkuf etmek gerekir. Bununla birlikte yine ona göre eğer tömbeki kullanımının haramlığından bahsedilecekse bu haram li-gayrihî olmalıdır.

Netice olarak Pîrîzâde'nin iyiliği emretmenin, o şeyin iyi olduğunun kesin olarak bilinmesi durumunda vacip olacağından hareketle tömbeki içen birinin –onun hükmü kesin olmadığı için- yerilmemesi gerektiğini, yine tömbekinin içilmesi dışında başka yerlerde de kullanılabilme ihtimalinden hareketle alım satımının caiz olduğunu, oruçlu bir kimsenin tömbeki içmesi durumunda ise orucunun bozulacağı konusunda tartışma olmadığını ifade etmektedir.

15 Bk. Pîrîzâde, *Ref'u'l-iştibâk*, 124a. Bedreddin eş-Şuhâvî'nin *et-Tirâzu'l-müzheb* adlı risâlesindeki ibare için ayrıca bk. Bayder, “Bedreddin eş-Şuhâvî'nin *et-Tirâzu'l-Müzheb* Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, s. 234.

Pîrîzâde'nin bazı çağdaşlarının ve hatta hoca ve öğrencilerinin de tömbeki hakkında risâle yazmaları, toplumda nargile ve tütün kullanımının yaygınlaştığına ve meselenin yoğun bir şekilde tartışıldığına dair önemli ipuçları vermektedir.<sup>16</sup> Tütünün XVI. yüzyılda dünyaya yayılarak 1600'lerin başında Osmanlı coğrafyasında yoğun bir şekilde kullanılmaya başlandığı ve 1609 yılında yasaklanmasına dair ilk fermanın çıkarıldığı bilinmektedir. Tütün kullanımına dair yasaklar IV. Murad döneminde daha sıkı bir hale gelmiş ve 1640'ta IV. Murad'ın ölümüyle ya sağın etkisi giderek azalmaya başlamıştır. Özellikle tütün içtiği gerekçesiyle Halep kadılığından azledilerek Kıbrıs'a sürülen Bahâî Mehmed Efendi'nin 1649 yılında Şeyhülislam olmasından sonra tütünün mubahlığına dair verdiği fetvâ ile söz konusu yasak iyice gevşemiştir.<sup>17</sup>

Tütün/tömbeki kullanımının hükmü, tömbeki suyunun necis olup olmamasına dair bu tür tartışmalar ve bunlar üzerine yapılan çalışmalar, öncelikle söz konusu dönemlerde yeni ortaya çıkan nevâzil türü meselelere çözüm üretme arayışını ve fıkıh ilminin canlılığını göstermektedir. Bununla birlikte İbn Ebî Seleme ile Pîrîzâde'nin konuyla ilgili risâlelerinde de görüldüğü üzere fikhî meselelere çözüm üretirken takip edilecek olan metodun doğruluğu, tutarlılık arayışı, geçmiş birikimin nasıl değerlendirileceği gibi hususlar üzerinde son derece hassas bir tartışmanın yürütüldüğü görülmektedir. Her iki müellif de mezhep sistemine ve bu sistemin işletilerek yeni meselelere çözüm üretilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Buna rağmen Pîrîzâde risâlesini, İbn Ebî Seleme'nin mezhepte yer alan konuyla ilgili görüşleri yeterince değerlendiremediği, yapmış olduğu çıkarımların yerinde olmadığı, kısacası mezhep sistemini doğru bir şekilde işletemediği yönündeki eleştiriler üzerine bina etmiştir. Birçok konuda neredeyse aynı sonuca ulaşımlarına ve İbn Ebî Seleme'nin de mezhebe uyma noktasındaki hassasiyetine

16 Pîrîzâde'nin talebelerinden olan Hasan b. Ali b. Yahyâ el-'Uceymî (ö. 1113/1702), *Ref'u'l-İştibâk ve def'u'l-İltibâk fî hükmi iskâtî'l-cenîn ve şürbî't-tünbâk* adlı bir risâle kaleme almıştır. Söz konusu risâlenin bir nüshası, ABD Princeton Kütüphanesinde 940/13 demirbaş numarasında kayıtlıdır. bk. [https://k-tb.com/search\\_manuscrit?q=%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D9%8A%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B4%D9%88%D9%87&type=search=%D8%A8%D8%AD%D8%AB+%D8%B9%D8%A7%D9%85](https://k-tb.com/search_manuscrit?q=%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D9%8A%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B4%D9%88%D9%87&type=search=%D8%A8%D8%AD%D8%AB+%D8%B9%D8%A7%D9%85). Pîrîzâde'nin hocası İbn Âllân da *Tenbîhu zevî'l-idrâk bi-hurmeti tenâvülî't-tünbâk* isimli bir risâle kaleme almıştır. bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 486. Bu eser, İbn Allân'ın *Tuhfetü zevî'l-idrâk fî'l-men' mine't-tünbâk* adlı eserinin muhtasarıdır. bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 283; es-Sakkâr, "İbn Allân", XIX, 308. Öte yandan yine Mekkeli âlimlerden biri olan ve Pîrîzâde'den yaklaşık yarım asır önce yaşayan Abdülkâdir b. Muhammed et-Taberî el-Mekki de (ö. 1033/1624) yine nargile ve tütünün hükmü hakkında *Ref'u'l-İştibâk fî tenâvülî't-tünbâk* isimli bir risâle kaleme almıştır. bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 600; Yıldız, "Taberî, Abdülkâdir b. Muhammed", XXXIX, 313. Yine Pîrîzâde'nin çağdaşlarından biri olan ve Medine'de ikamet eden Muhammed b. Abdîrresûl el-Berzencî eş-Şâfiî'nin (ö. 1103/1691) *el-Münbâk fî dühâni't-tünbâk* isminde bir risâlesi vardır. bk. Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 304.

17 Yılmaz, "Tütün", XLII, 1; Özen, "Tütün (Fıkıh)", XLII, 8.



rağmen Pîrîzâde, onun ileri sürdüğü birçok argümanı gerek yöntem gerekse içerik açısından eleştirme ve düzeltme ihtiyacı hissetmiştir. Daha açık bir ifadeyle Pîrîzâde'nin bu reddiyeyle kaleme almasının en önemli sebebi kanaatimizce mezhep içi tutarlılık ve mezhep sisteminin doğru bir şekilde işletilmesi yönündeki hassasiyetidir.

### III. YAZMA NÜSHALARIN ÖZELLİKLERİ

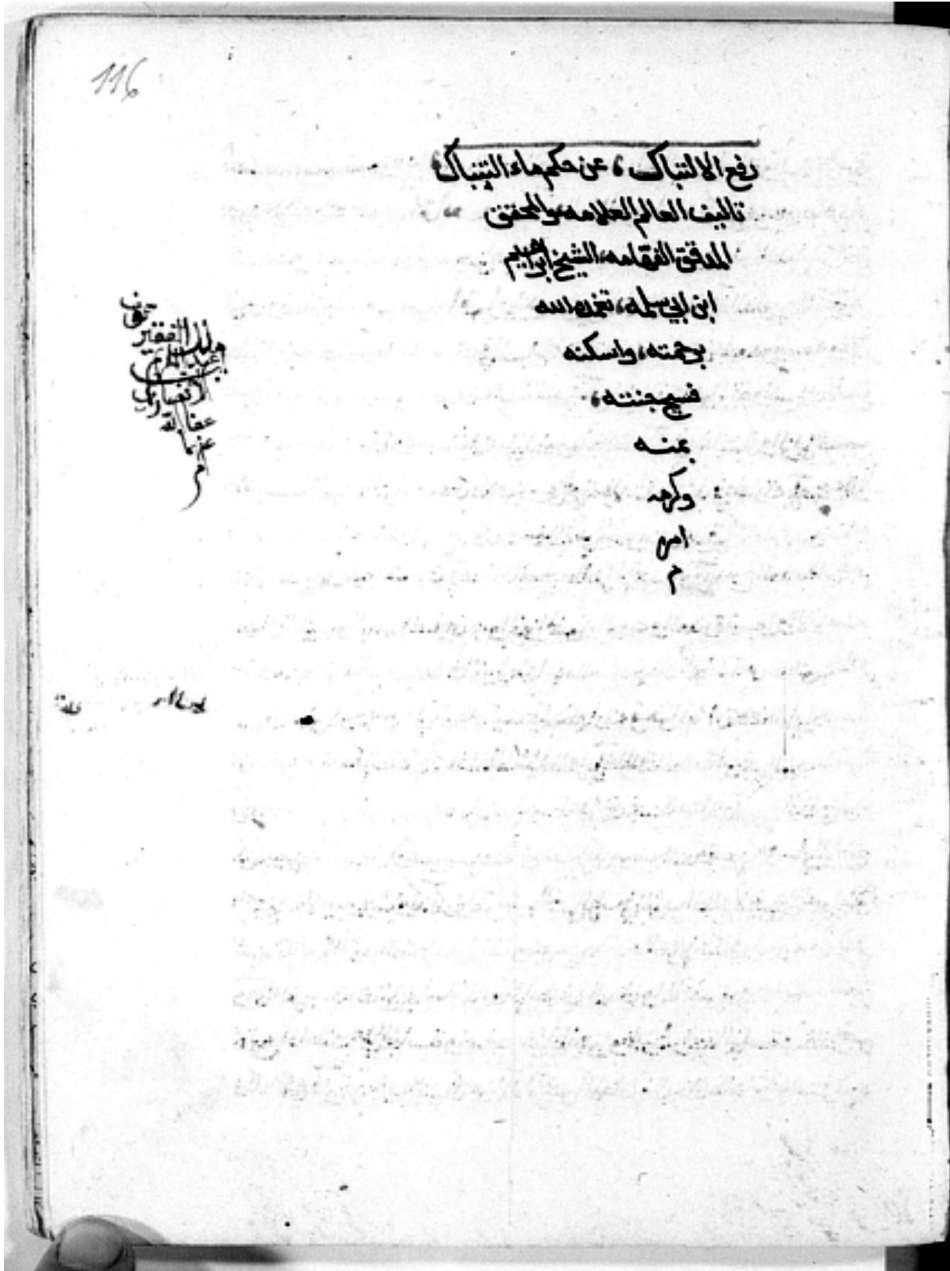
Her iki risâle, Münih Devlet Kütüphanesi 884/7 numaralı demirbaşta kayıtlı bir mecmua içerisinde yer almaktadır. İbrâhim b. Ebî Seleme'nin *Ref'u'l-iltibâk 'an hükmi mâ'i't-tünbâk* isimli risâlesi 116a-118b, Pîrîzâde İbrâhim b. Hüseyin'in *Ref'u'l-iştibâk fî reddi da'va'l-iltibâk* adlı risâlesi ise önceki mezkûr risâlenin hemen ardından 119a-124b'de yer almaktadır. Söz konusu risâlelerin yazma nüshaları 21 satırdır.

İbn Ebî Seleme'nin *Ref'u'l-iltibâk* adlı risâlesinin mezkûr yazma nüshasının istinsahı hicrî 28 Zilkade 1100 tarihinde salı günü tamamlanmıştır. Pîrîzâde'nin *Ref'u'l-iştibâk* isimli risâlesinin zikri geçen yazma nüshasının istinsahı da hicrî 1 Zilhicce 1100 tarihinde cuma günü, yani önceki nüshanın istinsahından üç gün sonra bitirilmiştir. Hem her iki risâlenin yazı sitili hem de söz konusu risâlelerin aynı mecmuada arka arkaya yer alıp art arda istinsah edilmelerinden hareketle her iki risâlenin de aynı müstensih tarafından istinsah edildiği söylenebilir. Bununla birlikte elimizdeki nüshalarda müstensih ve istinsah yeri hakkında bir bilgi yer almamaktadır.

Her iki risâlenin farklı nüshalarına ulaşmak amacıyla yaptığımız kapsamlı araştırmalar maalesef bir sonuç vermemiştir. İbn Ebî Seleme'nin risâlesine başka hiçbir yerde rastlanılmazken, Pîrîzâde'nin risâlesinin Medine-i Münevverede bulunan el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyede ikinci bir nüshasının varlığını öğrenmemize rağmen bu nüshaya da erişimimiz mümkün olmamıştır. Bu sebeple her iki risâleyi farklı nüshalarıyla karşılaştırma imkânı bulunamamıştır. Aşağıda mezkûr risâlelerin Münih Devlet Kütüphanesi'ndeki yazma nüshalarından hareketle neşri yapılacaktır.

## Kaynakça

- BAĞDÂDÎ İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-‘ârifîn esmâ’ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1951.
- BAYDER Osman, “Bedreddin eş-Şuhâvî'nin et-Tirâzu'l-Müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, c. 2, sy. 1, 2019, 211-257.
- DEVELLİOĞLU Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 19. b., Aydın Kitabevi, Ankara 2002.
- İBN EBÎ SELEME İbrâhîm, *Ref‘u'l-iltibâk ‘an hükmi mâ’i't-tonbâk*, Münih Devlet Kütüphanesi, 884/7, Münih t.y.
- KÂTİP ÇELEBÎ Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- KEHHÂLE Ömer Rızâ, *Mu‘cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-IV, Beyrut 1957.
- MİRDÂD Ebü'l-Hayr Abdullah, *el-Muhtasar min kitâbi Neşri'n-nûr ve'z-zühr fî terâcimi efâdili Mekke*, Cidde 1406.
- MUHİBBÎ Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbi el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hülâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî ‘aşer*, I-IV, Dâru Sâdır, Beyrut t.y.
- ÖZCAN Tahsin, “Pîrîzâde İbrâhîm”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 286-288.
- ÖZEN Şükrü, “Tütün (Fıkıh)”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 5-9.
- ÖZER Hasan, *Mekke’de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*, Çizgi Yayınları, Konya 2019.
- PÎRÎZÂDE İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed, *Ref‘u'l-iştibâk fî reddi da‘va'l-iltibâk*, Münih Devlet Kütüphanesi, 884/7, Münih t.y.
- \_\_\_\_\_, *Umdetu zevi'l-besâir li-halli mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, I-II, thk. Saffet Köse, İlyas Kaplan, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 2016.
- SAKKÂR Sâmi, “İbn Allân”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 307-308.
- TAHİR Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.
- TDK, “Tömbeki”, <https://sozluk.gov.tr/> (14.03.2020).
- YILDIZ Musa, “Taberî, Abdülkâdir b. Muhammed”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 312-313.
- YILMAZ Fehmi, “Tütün”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 1-4.

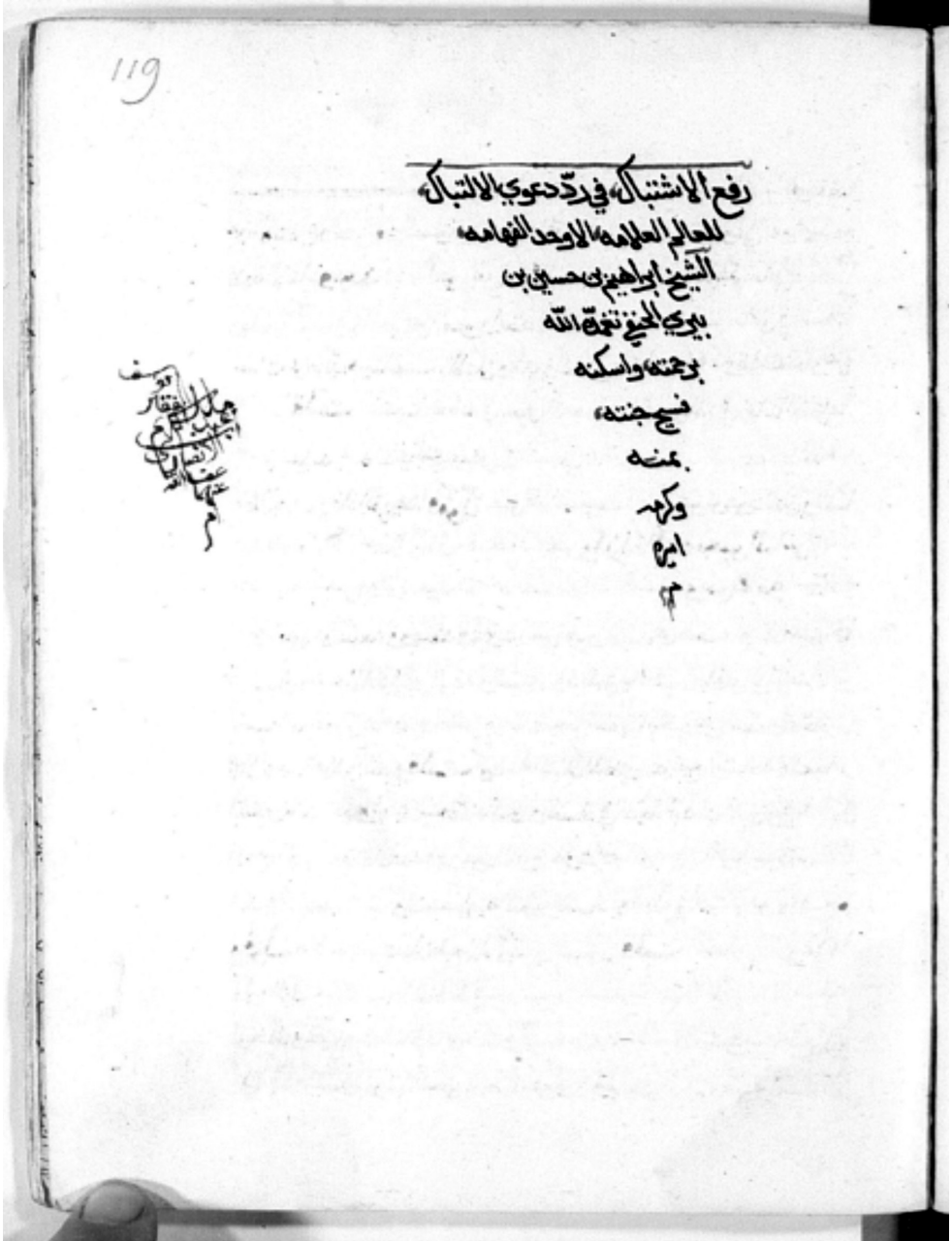


İbrâhim b. Ebî Seleme, *Ref' u'l-iltibâk 'an hükmi mâ'i't-tünbâk*,  
Münih Devlet Kütüphanesi, nr. 884/7, 116a.



فهو كسر ان يخرج من منخره واذنيه وديبره وبيع القيمة قاله الامام البخوي والقاضي  
 البضاوي وهو في زمنه صلى الله عليه وسلم لما دعى علي قريش بقوله صلى الله عليه وسلم  
 اللهم اعني عليهم يسبح كسبح يوسف فاجذبت الارض واشتد بهم الجوع الى ان راوا من شدة  
 كهشة اليفان بين السماء والارض قاله في تفسيره الجليلين وعليه اقتصر سيدنا عبد الله بن  
 مسعود رضي الله عنه وغضب عن فسر الآية بغير ذلك فقال من علم فيقول ومن لم يعلم  
 فليقل الله اعلم فان من العلم ان تقول لما لا تعلم لا اعلم قال الامام البخوي في تفسيره  
 وغضب سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في شدة ان الآية المذكورة ليس الراي  
 في تفسيرها مدخل ولا مجال فيقتصر في تفسيرها على السماع والله اعلم وانما اطلت  
 في الكلام نوع اطالة مع ان دعوى الاستحالة والتجمل المتني عليها ساقطة  
 باول الكلام لان القصد من ذلك عدم خروج القول  
 بطهارة ماء التباك او الغوصه على فرض نجاسته عن  
 قوانين المذهب وقواعده على الارض وتفتيد  
 هذا مع اني اجمعه الله تعالى علي فخطي منها  
 لستة كراهي لها وانها هيك في قبحها  
 كثيرة ذمها من المتهمكين فيها  
 ولكن الجاني الي الميان كذوة  
 السراة من الحكيم اللطيف  
 ورفع الحج والعصيا  
 فابتدت لهم هذه العجالة وتجنبت الاطراف في الاطالة والجد لله اولاد اخرها وبالطنا  
 وظاهره والاحول ولا تارة الاباءه العلي العظيم صلى الله عليه وسلم علي سيدنا محمد وعلي المن  
 تحريه في يوم الثلاثاء ١١٨٧ في ذي القعدة من شهر سنة مايد بعد الالف

بائع



Pirizade İbrâhim b. Hüseyin'in *Ref'u'l-iştibâk fî reddi da'va'l-iltibâk*,  
Münih Devlet Kütüphanesi, nr. 884/7, 119a.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لن نتبعه لو كنا  
 من الابتداع والتفريع والصلوة والسلام علي من شرف العباد والقباع وعليه واصحابه و  
 كافة الاتباع وبعد فهداه اجوبة وقعت لاسئلة الفقير رفعت في حكم تعاطي شرعة التنباك  
 وما بها من الجلب فيها بعض اهل العصاة واستدله بما يستدل به لهده وظن ما ظن في نفسه مما  
 شيلت عن ذلك وشاهدت ملايكن ولا يجوز السكوت عما هناك غيرة في الله تعالى ونصرة  
 للذهب قلت مستعين بالله تعالى يتعين ان يعلم الا ان الله ليس الغني في زماننا الا انقلما  
 صح عن اهل مذهبه الذي ينبغي ان يكون المستغني انما اسال عما ذهب اليه اية ذلك المذهب  
 لا عما يتجلى التي فاذا اتقوا هذا فنقول بعض اهل العصاة المشاكك من لوجود النقي والنسا  
 فيه كالطعام اذا استحال الي نقي وفساد فانه نجس وكذا اذا كذب بعض الناس عليك  
 وقصد به التشيع والرد نعوذ بالله من الحسد وقلة الانصاف ونقص كلامه استعماله  
 الشيء تغيره عن طبعه ووصفه وتغيرت الشيء تغييرا ازل منه عن صفته التي كان عليها كما  
 في الصباغ وطبع الماء كالماء في الرقعة والسيلان وذلك في ماء التنباك باق والرائحة الاثر  
 بسبب النقصان المتولد من عين طاهرة واطلاق بعض الفقهاء التغيير على السك والطعام اما  
 مجازا ومساهلة في التغيير قلت كون ماء التنباك للتغيير منه جميع اوصافه كالطعام  
 المتغير اشد التغيير في حين المنع لان النقي والفساد في الطعام تبدلت العين وفيما التنباك  
 العين موجودة طالما حاق به مع وجود الفارق غير واضح لقول عمالينا النبل ليس نجس فان  
 ذلك يقتضي طهارة النبل وان حصل منه النقي والفساد بعد بله في الجب كما هو الواقع  
 وقوله كما صرح الذين بان طبع الماء الرقعة والسيلان قلت اقتضاه في العرو علي ما  
 ذكره الزين في حصر الا ان ذلك في عين المنع لان الشهاب احد بن كل بان شافق سبقت  
 الي ذلك وتحتل وجهان اقرب من ذلك وهوانه فيهم من اقتضاه الزين في بيان طبع الماء  
 علي الرقعة والسيلان وتوكل البعض ان ذلك هو الخار ولم يعلم بان الزين لم يتوكل ذلك الا

انظرا

هيئة المسقة حرم وفي شرحها شارك الامم تساووا في التواب والطيب حرم لم يفرقها بالانجاء ورد  
في شرحها شرعة الاسلام ومن المله فقد اعان علي قتله نفسه انتهى وتخلص من هذه الحزمة نعا  
لاشتهر بها علي اذ كان سلم ذلك لمدعيه ولا اجر يولد منها لعدم دليل الجرم والوقوف  
اسد واقوم العمرا حفظنا عما بعد ناعم الرضا والرضوان الا ان حرمته لا عينها بل الامر  
ان كان النج حرام لا لعينه فان عينه خشيش كما في مخدرات التوارق وهل ينكر علي من  
يتعاطاها المر لا قال علماء انما يجب الامور بالمعروف اذا كان مقطوعا به لا تخلفا فيه والامر  
في محل الاختلاف لا يجوز فعله هذا الاجواز الانكار الا اذا اتفق علي المنع ولم يقع فيما علم له وما  
يبعدوا وشروها فيجوز لامكان الانتفاع بها في غير الشرب به ليل تقبيلها الاصحاب عدم  
الجواز في مثلها بما لا يتفجع به وكون استعمالها محظورا لا يوجب عدم جواز بيعها وان قيل  
بعد جواز بيع نظيرها لكونه محظورا لا يشترى الا للهو وهو محظور قال العلامة العيني  
وفي بيع القرد روايتان عن ابي حنيفة في رواية الحسن يجوز لانه يمكن الانتفاع بجلده وفي رواية  
ابي يوسف عنه لا يجوز لانه للتبلي وهو محظور والصحيح الاول انتهى وما زاد راعها فلم يظفر  
في كلام الاصحاب حكاه واما شرطها للصاير فلا نزاع في كون ذلك مغلظا وقد اعتمد بعض  
المتأخرين من علماء مصر وظاهر كلام الاصحاب يفيد ذلك وهذا ما ظفرنا به من كلام علمائنا  
والمحل محل الانتفاع لا الانتفاع وهم كلام الاصحاب علي وجه التحقيق يحتاج الي معرفة  
اصل وهو ان اطلاق الفقهاء في الغالب مقيد بغير فها صاحب الفهر المستقيم  
المارس من الرصون والفروع وانما يستثنى عنها اعتمادا علي صحة فهم الطالب اللهم  
، انما الحق خفا وارزقنا التباعه والباطل باطلا وارزقنا الجناب والمجربه ،  
، اولاد اذخا وياطنا وظاهرا وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي اله ،  
، وصحة وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل تحريم ابي حنيفة ،  
، غرق ذي الحجة من شهر رسته ما يه بعد الالف ، ، ، ، ،

طبا

قف

قف

قف

قف

بلغ



## رفعُ الألباك عن حكم ماء التُّنْبَاك

تأليف

العالم العلامة والمحقق المدقق الفهامة الشيخ إبراهيم بن أبي سلمة تغمده الله  
برحمته، وأسكنه فسيح جنته، بمنه وكرمه. آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد، فقد وقع السؤال عن ماء التُّنْبَاك: <sup>١</sup> هل هو عين طاهرة، أم نجسة غير معفو عنها، كما قال به بعض أهل العصر، لاستحالاته إلى نتن وفساد، كالطعام إذا استحال إلى نتن وفساد، فإنه ينجس، كما صرح به؟ أقول — وبالله التوفيق —:

الحالة الحاصلة للماء المذكور حالة تغير لا حالة استحالة.

قال العلامة الفيومي في المصباح: استحالة الشيء تغيره عن طبعه ووصفه، وغيرت الشيء تغييراً، أزلته عن صفته التي كان عليها. انتهى.

فطبع الماء الذي هو الرِّقَّة والسَّيْلَان، كما صرح به العلامة ابن نجيم في بحره، <sup>٢</sup> عند الكلام على المياه وما يخالطها، باقٍ في ماء التُّنْبَاك، والزايِل الأثرُ بسبب الدخان المتولد من عين طاهرة — وهي شجرتة —، فلا شك حينئذٍ في طهارته.

بل صرح علماؤنا بأن دخان النجاسة طاهر على الصحيح، لأن الاستحالة عندنا من المطهّرات. وهو قول الإمام محمد، واختاره كثير من المشايخ، وعليه الفتوى، كما هو مصرح به.

قال في فتح القدير: <sup>٣</sup> لأن الشرع ربّب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنفى الحقيقة بانتفاء بعض مفهومها، فكيف بالكل؟! انتهى.

١ التُّنْبَاك — ويقال: التُّنْبَاك — نبات حولي مرّ الطعم، يجفف ثم يتعاطى تدخيناً وسعوطاً ومضغاً. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد مختار عبد الحميد عمر، ١/٣٠٢.

٢ البحر الرائق لابن نجيم، ١/٧٢.

٣ فتح القدير لابن الهمام، ١/٢٠٠-٢٠١.

فعلی هذا إذا أصاب طاهراً لم ينجسه.

وقد صرح العلامة ابن نجيم<sup>٤</sup> بطهارة الثوب والبدن المصابين به، والخبز المخبوز بالروث<sup>٥</sup> والعدرة<sup>٦</sup>، تيسيراً، وإلا لزمته نجاسة الخبز في غالب الأمصار؛ فبالأولى طهارة ما أصابه دخان التُّبَّاءِ.

وقد أُورِدَ على القول بطهارة ما خالطه دخان النجاسة، من أن الثوب الطاهر إذا كان مبلولاً، ووضع على الدخان، كيف يحكم بطهارته؟ وجوابه: أن هذا الإيراد لا يصدر عن طالب علم، إذ حكم الطاهر كذلك، إذا خالط شيئاً طاهراً، بل إطلاق العلامة ابن نجيم (الثوب)، شاملٌ له.

وقد صرحوا<sup>٧</sup> عندنا بأن الثوب الطاهر اليابس، لو بسط على أرض نجسة مبتلة، فظهرت البِلَّةُ في الثوب، لكن لم يصِرْ رطباً، ولا بحال لو عصر يسيل منه شيء متقاطر، لكن موضع الندوة<sup>٨</sup> يعرف من سائر المواضع، الصحيح أنه لا يصير نجساً.

وكذلك لو لُفَّ الثوب النجس الرطب، في الثوب الطاهر، لا ينجس على الصحيح، إن وجد الشرط المذكور، كالثوب الطاهر المبلول، إذا وضع على دخان طاهر، فلا شك في طهارته. والله أعلم.

ومن الغريب أن القائل بنجاسة الماء قائل بطهارة الدخان!! وإنما تنجس بمروره على الماء المتغير به، كالريح إذا هبَّت على النجاسة، وأصابت شيئاً طاهراً، وظهرت رائحة النجاسة فيه، فإنه ينجس ذلك الشيء<sup>٩</sup>.

فلو تجرد شرب التُّبَّاءِ عن الماء، لم ينجس الدخان، فالدخان طاهر، أثار النجاسة في غيره وتنجس به، وهذا مما لا يعقل!!

ثم لا يخفى أن مجرد المرور على النجاسة لا يوجب التنجيس، بل لا بدّ من ظهور الرائحة، كما تقدم. فلو مرت الريح على النجاسة، وأصابت شيئاً، ولم تظهر رائحة النجاسة فيه، فإنه لا ينجس، كما هو مصرح به.

٤ انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ١/ ٢٤٥.

٥ الروث: ما يخرج من الحافر من الغائط.

٦ العذرة: الغائط. وسيبينه المؤلف.

٧ انظر: المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، ١/ ١٩٠؛ البحر الرائق لابن نجيم، ١/ ٢٤٤.

٨ كذا في الأصل. والصواب: الندوة.

فدخان التنباك لم يكتسب شيئاً من الماء النجس — على زعمه — المار عليه، كما اكتسبه الريح من النجاسة حالة المرور عليها، إذ لا تفاوت في رائحة الدخان بين تعاطيها بالماء وعدمه، كما هو ظاهر البيان، ويعلمه من يتعاطاها. فبطل القياس حينئذ على مسيلة الريح. والله أعلم.

وأطلق العلامة ابن نجيم في البحر،<sup>٩</sup> طهارة دخان النجاسة، وقيدته في الأشباه<sup>١٠</sup> بما إذا كان قليلاً. قال العلامة الغزي في حاشيتها: هذا قول، والمعتمد خلافه، كما صححه في البحر. انتهى.

ويمكن أن يكون التقييد به احترازاً عما إذا كان كثيراً، بحيث<sup>١١</sup> تظهر معه رائحة النجاسة، إذ وجود الرائحة يدل على وجود عين النجاسة، كما قد صرح به. فالدخان حينئذ منتجس لانجس، للاستحالة، فلا مخالفة بين كلاميه، وعلى ما ذكره في المصباح من الفرق.

فإطلاق بعض العلماء في كتبهم، التغير على المسك وعلى الطعام — كما هو في عبارة النهاية الآتية —، إمّا مجاز علاقته اشتراك اللفظين في مطلق المخالفة، أو مساهلة في التعبير، فإن الفقهاء يتساهلون كثيراً في العبارات، كما هو معلوم مقرر، لما علمت من الفرق بينها لغة، وعليها المدار في صحة إطلاق اللفظ وعدمها.

وعلى تسليم الاتحاد بين اللفظين، وعدم الفرق بينهما، فالاستحالة إلى فساد لا توجب النجاسة.

قال في النهاية:<sup>١٢</sup> ثم الاستحالة إلى فساد لا توجب النجاسة لا محالة، فإن سائر الأطعمة إذا فسدت لا تنجس به، لأن التغير إلى فساد لا يوجب النجاسة. انتهى.

وهكذا جزم به المحقق الأكمل في العناية، وشيخ الإسلام الإمام العيني في شرح الهداية، ولم يحك خلافاً فيه. والتتبع في كتب المذهب يفيدك أكثر من ذلك...

٩ البحر الرائق لابن نجيم، ١/٢٤٥.

١٠ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٦٥.

١١ انمحي بعض هذه الكلمة في الأصل، فقدرناه هكذا.

١٢ انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ١/١١٩.

وقد صرح (مقدم) <sup>١٣</sup> صاحب الهداية<sup>١</sup> بطهارة الحُمأة. قال في البناية: <sup>١٥</sup> وهو الطين الأسود في قعر البير، فإنه منتن في الغالب، وهو طاهر. انتهى. (إلى هنا)

ثم إطلاق كلام النهاية (مؤخر) شامل لما إذا تغير الطعام أو لم يشتد. وهذا وجه استبعاد المحقق ابن نجيم في بحره، الجمع بين كلام النهاية، والقول بنجاسة الطعام إذا اشتد تغيره، بحمل كلام النهاية على ما إذا لم يشتد تغيره، فسقط (ح) استبعاد بعض أهل العصر الاستبعاد المذكور. (إلى هنا)

وما قيل من أن الطعام إذا تغير واشتد تغيره تنجس، وإن مشى عليه العلامة ابن نجيم في الأشباه، فقد ضعفه في البحر، وقال فيه: <sup>١٦</sup> وحرمة أكله لا لنجاسته بل للإيذاء، كاللحم إذا أتن، قالوا: يحرم أكله. ولم يقولوا: ينجس. انتهى.

وهو أدرى بالمذهب ونقوله وصحيحها من ضعيفها. وهل لأحد من أهل العصر بعد حكمه بضعفه، مجال إلا مجرد دعوى لا طائل تحتها؟!

ومما يقوي ضعف القول بالنجاسة تفرقة مَنْ قال بالنجاسة بين الطعام وغيره، فحكم بنجاسة الطعام دون المرققة والدهن واللبن ونحوها من المايعات. فالاستحالة المذكورة إن أوجبت النجاسة فينبغي أن توجبها في الكل، وإن لم توجبها فيكون العدم في الكل، فالتفرقة تحتاج إلى دليل.

وعلى تسليم التفرقة بين الطعام وغيره، وتسليم ظهور دليلها، فإلحاق ماء التنبك بالمرقة ونحوها من المايعات، للمشكلة فيها، أولى من إلحاقه بالطعام، لِفُوتها <sup>١٧</sup>. ولم لا يلحق باللحم المتفق على طهارته، كما أفادته لفظة (قالوا) المتقدمة في كلام البحر؟ بل ينبغي أن يكون إلحاقه بالماء المتتن لطول مكثه المتفق على طهارته، أولى من الكل، لبقاء اسم الماء فيها. وعلى صحة إلحاقه بالطعام، فينبغي أن تكون المسألة ذات خلاف، قيل فيها بالنجاسة وقيل بعدمها. فالقول بالنجاسة — مع أنه قد ضعف —، دون القول بالطهارة — مع أني لم أر من ضعفه —، تحكّم.

١٣ كل ما بين قوسين من الكلمات في هذه الفقرة والتي تليها، وجدناه مقحماً في هذه المواضع، وكان المؤلف أراد التذكير بأولوية تقديم إحدى الفقرتين على الأخرى. وإن أصول التحقيق تملي علينا مراعاة رغبة المؤلف، لكننا لم ندرك وجه تلك الأولوية، ولذا آثرنا إبقاء تنبيهاته كما هي، فلعل القارئ يقف على وجه الحق فيها.

١٤ انظر: الهداية للمرغيناني، ١/ ٢٤.

١٥ البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، ١/ ٤٤١.

١٦ البحر الرائق لابن نجيم، ١/ ١١٩.

١٧ أي: لزوال المشكلة.

هذا، وقد صرح علماؤنا — رحمهم الله تعالى — بأن المشقة تجلب التيسير، وجعلها العلامة ابن نجيم في الأشباه قاعدة، وذكر لها أسباباً، من جملتها عموم البلوى، وذكر فيها فروعاً جمّة مما يعم به البلوى، وحكم في بعضها بالطهارة، وفي بعضها بالعفو، فينبغي أن يكون ماء التنبك — مع تسليم استحالته ونجاسته — إما طاهراً أو معفوّاً عنه، لعموم البلوى، فإن التنبك قد عمت بها البلوى، وتعاطاها الخاص والعام شرقاً وغرباً، كما هو شايع ذابح، لا ينكره إلا معاند، وجلبت من كل قطر كما شاهدناه، مع النهي عنها من الولاة في بعض الجهات، والبطش بمن يتعاطاها بالقتل وغيره، كما تواترت به الأخبار، ونقلته الثقات، فلم يمتنعوا وينزعوا عنها، مع عدم احترازهم عن مائها، كما هو مشاهد من حال شاربيها...

وقد حكم الإمام محمد بن الحسن مدوّن المذهب، بطهارة الرّوث آخراً، لما رأى من بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات به، لما دخل الريّ مع الخليفة.

قال في فتح القدير:<sup>١٨</sup> وقاس المشايخ على قوله هذا طين بخارى، لأن ممشى الناس والدواب فيها واحد. انتهى.

ونصّ خزانة الروايات: وقاس المشايخ على هذا طين بخارى، مع أن التراب مختلط بالعدرات، دفعاً للبلوى. انتهى. والعدرة الغايط. قاله في المصباح.

فهل ماء التنبك — على فرض نجاسته — أغلظ من العذرة، فلم يُحكم فيه بطهارة ولا عفو إذا عمت به البلوى؟! فهل (مقدم)<sup>١٩</sup> عموم البلوى في الروث أتمّ من عمومها في تعاطي التنبك، فيحكم بطهارة الروث دون الماء المذكور؟! المشاهد خلاف ذلك، إذ التنبك يتعاطونها في أرفع الأماكن من المنازل، وعلى أنواع الفرش، ومشقة الاحتراز عن مائها أتم وأعظم من مشقة الاحتراز عن الروث، كما يفيدهُ الوجدان (إلى).

وفي قولهما: (مؤخر) (وقاس المشايخ...) إلى آخره، إشعارٌ بعدم الحصر في الصورتين، وأن حكم كل نجس تعمّ به البلوى، كذلك (إلى).

وقد صرح علماؤنا — أيضاً — بالعفو عن البول إذا انتضح كروس الإبر وإن امتلأ الثوب، للضرورة، بل قد صرح في الكافي<sup>٢٠</sup> أن الجانب الآخر من الإبر حكمه كذلك، للحرج. فهل بين

١٨ فتح القدير لابن الهمام، ٢٠٤/١.

١٩ يقال فيما ورد بين قوسين — هنا — مثل ما قيل في مماثله في الصفحة ما قبل السابقة.

٢٠ انظر: البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، ١/٧٣٧؛ البحر الرائق لابن نجيم، ١/٢٤٧.

ماء التنباك والبول مقاربة في المشقة؟ فضلاً عن كون مشقة البول أقوى، وقد عني عنه، مع أن الانتضاح المذكور لا يقع إلا مع بعض الأفراد، من عدم تحرُّزه عن البول، أو كان في مَهَبِّ الريح. وامتلاء الثوب من البول في حالة قضايه ربما يحيله عدم الوجدان.

ومع ذلك أطلقوا العفو، ولم يقيدوه بصورة ولا شخص، دفعاً للحرج في الجملة، ولما عَسَى أن يقع. وإيراد هذه المسألة — مع أن البول لا يتصور انفكاكه، فمشقته أَلْزَمُ — لبيان أن مطلق المشقة توجب التيسير، فكيف إذا عظمت؟!

هذا ما ظهر لي. والله الملمهم للصواب.

وأما حكم تعاطيها: <sup>٢١</sup> فإن نفعت لم تحرم، وإن أضرت حرمت، وإن لم تنفع ولم تضر فهو إسراف، والإسراف حرام. وهذا التفصيل مصرح به في المذهب في تعاطي غيرها، وهذا التفصيل أجاب فيها سيدنا وبركتنا وشيخنا: مولانا السيد عمر البصري، نفعنا الله به. وقد أجمعت الأطباء أن إدخال الدخان الجوف ما عدا ما استثني منه، مضرٌّ بالبدن. وهذا صريح في تحقق الضرر. والله الموفق.

وأما الاستدلال على تحريمها بقوله — تعالى —: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ الآية (سورة الدخان: ١٠)، فاستدلالٌ غير صحيح، يخالف لكلام علماء التفسير، الذين هم القدوة في ذلك، كالإمام البغوي والقاضي البيضاوي وغيرهما، ومخالف لسياق الآية، كما يظهر بأدنى تأمل فيها.

بل الدخان المذكور معدود من أشرط الساعة، يملأ ما بين المشرق والمغرب، يمكث أربعين يوماً وليلة، أما المؤمن فيصيبه مثل الزكام، وأما الكافر فهو كسكران يخرج من منخره وأذنيه ودُّبْرُه؛ أو يوم القيامة. قاله الإمام البغوي والقاضي البيضاوي. <sup>٢٢</sup>

أو هو في زمنه — صلى الله عليه وسلم —، لما دعا على قريش بقوله — صلى الله عليه وسلم —: «اللهم أعني عليهم بسبعِ كسْبَعِ يوسُفَ» <sup>٢٣</sup>، فأجذبت <sup>٢٤</sup> الأرض، واشتد بهم الجوع، إلى أن رأوا من شدته كهيئة الدخان بين السماء والأرض. قاله في تفسير الجلالين، <sup>٢٥</sup> وعليه اقتصر سيدنا عبد الله بن مسعود — رضي الله عنه —، وغضب ممن فسّر الآية بغير ذلك، فقال: من عَلم فليقل، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن من العلم أن تقول لما لا تعلم: لا أعلم.

٢١ كتب في الهامش: فف على حكم تعاطي الدخان.

٢٢ معالم التنزيل في تفسير القرآن للبغوي، ٧/ ٢٣٠؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للقاضي البيضاوي، ٥/ ١٠٠.

٢٣ مسند أحمد بن حنبل، ٧/ ١٧٩؛ صحيح البخاري، تفسير القرآن ٢٣٩؛ سنن الترمذي، تفسير القرآن ٤٥.

٢٤ كذا في الأصل. والصواب إهمال الدال.

٢٥ تفسير الجلالين للمحلي وللسيوطي، ص ٦٥٧.

قال الإمام البخوي في تفسيره: وغضبُ سيدنا عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -، يرشدك إلى أن الآية المذكورة ليس للرأي في تفسيرها مدخل ولا مجال، فيقتصر في تفسيرها على السماع. والله أعلم.

وإنما أطلت في الكلام نوع إطالة، مع أن دعوى الاستحالة والتنجس المبني عليها ساقطة بأول الكلام، لأن القصد من ذلك عدم خروج القول من ذلك بطهارة ماء التنبك، أو العفو عنه - على فرض نجاسته -، عن قوانين المذهب وقواعده، على كل فرض وتقدير.

هذا مع أني أحمد الله - تعالى - على حظي منها، لشدة كراحتي لها، وناهيك في قبحها كثرة ذمها من المنهمكين فيها، ولكن ألجأني إلى البيان كثرة السؤال عن الحكم من الإخوان، ودفع الحرج والعصيان، فأبدت لهم هذه العجالة، وتجنبت الإفراط في الإطالة.

والحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

تحريراً في يوم الثلاثاء، ٢٨ في ذي القعدة، من شهور سنة مائة بعد الألف.

## رفع الاشتباك في ردّ دعوى الالتباك

للعالم العلامة الأوحد الفهامة الشيخ إبراهيم بن حسين بن بيري الحنفي

تغمّده الله برحمته، وأسكنه فسيح جنته، بمنه وكرمه. أمين

### بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا للاتباع، وحفظنا من الابتداع والنزاع، والصلاة والسلام على من شرف العباد والبقاع، وعلى آله وأصحابه وكافة الأتباع.

وبعد، فهذه أجوبة وقعت، لأسئلة للفقير رُفعت، في حكم تعايطي شجرة التُّنْبَاك ومائها، لما أجاب فيها بعض أهل العصر، واستدل بما لم يستدل به أحد، وظن ما ظن في نفسه! فلما سُيِلْتُ عن ذلك، وشاهدت ما لا يمكن ولا يجوز السكوت عما هنالك، غيرةً في الله - تعالى -، ونصرة للمذهب؛

قلت مستعيناً بالله - تعالى -:

يتعيّن أن يُعلم أولاً أنه ليس للمفتي في زماننا إلا نقل ما صح عن أهل مذهبه الذي يُفتي بقولهم، لأن المستفتي إنما سأل عما ذهب إليه أئمة ذلك المذهب، لا عما يتخيل للمفتي.

فإذا تقرر هذا، فقولُ بعض أهل العصر: «ماء التنباك نجس لوجود التنن والفساد فيه، كالطعام إذا استحال إلى تنن وفساد، فإنه ينجس»، وكذا ما كتبه بعض الناس على ذلك، وقصد به التشنيع والرد. نعوذ بالله من الحسد وقلة الإنصاف! ونصُّ كلامه: استحالة الشيء تغييره عن طبعه ووصفه، وغيّرت الشيء تغييراً، أزلته عن صفته التي كان عليها - كما في المصباح -، وطبع الماء - كما في البحر<sup>٢٦</sup> الرقة والسيلان. وذلك في ماء التنباك باق -، والزائل منه الأثر بسبب الدخان المتولد من عين طاهرة. وإطلاق بعض الفقهاء التغيير على المسك والطعام، إما مجاز أو مساهلة في التعبير.

قلت: كون ماء التنباك المتغير منه جميع أوصافه، كالطعام المتغير أشدّ التغير، في حيّز المنع، لأن بالتنن والفساد في الطعام تبدلت العين، وفي ماء التنباك العين مَوْجُودَةٌ، فإلحاقه به مع وجود



الفارق غير واضح، لقول علمائنا: «النيل<sup>٢٧</sup> ليس بنجس»، فإن ذلك يقتضي طهارة النيل، وإن حصل منه التتن والفساد، بعد بله في الجب، كما هو الواقع.

وقوله: «كما صرح الزين بأن طبع الماء الرقة والسيلان».

قلت: اقتصاره في العزو على ما ذكره الزين يحتمل الحصر، إلا أن ذلك في حيز المنع، لأن الشهاب أحمد بن كمال باشا قد سبقه إلى ذلك، وتحتمل وجهان<sup>٢٨</sup> أقرب من ذلك:

وهو أنه توهم من اقتصار الزين في بيان طبع الماء على الرقة والسيلان، وترك البعض، أن ذلك هو المختار! ولم يعلم بأن الزين لم يترك ذلك إلا اتكالا على فهم الطالب. اللهم اجمعنا عليه.

ويحتمل أنه مال إلى ما في البحر دون غيره، وإن كان في ذلك بعد، خوفاً من أن يذكر تلك الزيادة، فيتمسك بها على نجاسة ماء التنباك، لأن بتكرار استعمال تلك الشجرة يفسد الماء.

قال في الجوهرة<sup>٢٩</sup>: طبع الماء الرقة والسيلان وتسكين العطش. وقال بعض الشراح بأن طبعه كونه سيالاً أو مُنبِتاً مُروياً. فاعلمه.

وإطلاق علمائنا التغيير والتحول والصيرورة على الاستحالة المفسرة بما في المصباح، ليس فيه تساهل — يعني: ترك التثبت —، ولا المجاز،<sup>٣٠</sup> كما توهم، لأنهم لم يحدوا الاستحالة بذلك حتى يُدعى عليهم ارتكاب المجاز وغيره، وإنما فرّعوا فروعاً حكّموا فيها على العين بالتبدل من حقيقة إلى حقيقة أخرى، لا غير، بل لو فرض أنهم حدوا الاستحالة بذلك لكان كلامهم موافقاً لما في المصباح، لأن مرادهم بالتغيير التغيير الذي تبدلت معه العين من حقيقة إلى حقيقة أخرى. ومن لازم ذلك تبدل الطبيعة. وهذا نصّ كلامهم:

قال في خزنة الروايات: في النوادر<sup>٣١</sup> المسك طاهر على كل حال، يؤكل في الطعام، ويجعل في الأدوية، ولا يقال: «المسك دم»، لأنها وإن كانت دماً لكنها تغيرت وصارت طاهرة، كرماد العذرة إذا صارت تراباً مُحَضّاً، يصير طاهراً، وكذا كل نجس تغير من حاله صار طاهراً. انتهى.

٢٧ جنس نباتات من الفصيلة القرنية، تزرع لاستخراج مادة زرقاء للصبغ من ورقها، تسمى: النيل والنيلج.

٢٨ كذا في الأصل. والصواب: وجهين.

٢٩ الجوهرة النيرة للحدادي، ١/١٣.

٣٠ كذا في الأصل. والصواب: مجاز بدون آل.

٣١ انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ١/٢٤٤.

وفي القنية: بيضة مدّرت<sup>٣٢</sup> من غير أن تحضّنها دجاجة، فهي نجسة لأنها تتحوّل دماً. انتهى.

وفي الظهيرية: العذرات إذا دفنت في موضع حتى صارت تراباً، قيل: تطهر كالحمار الميت إذا وقع في المملحة وصار ملحاً، عند محمد. انتهى. أقول: وهو المختار، كما نص عليه.

وفي الظهيرية: <sup>٣٤</sup> رماد السرقين<sup>٣٥</sup> طاهر عند أبي يوسف، خلافاً لمحمد. انتهى. وحكي في المجمع الخلاف على العكس.

وفي بغية المفتي: جيفة صارت ملحاً، أو سرقين أحرق فصار رماداً، أو بالوعدة صارت حمأة، طهرت. انتهى.

قوله: «صرح علماؤنا بأن دخان النجاسة طاهر».

قلت: الصواب: صرح بعض علمائنا بأن دخان النجاسة لو أصاب الثوب أو البدن، قيل: لا ينجس — وصحح —، وقال بعض آخر: ينجس، كما نص عليه في السراج، وتبعه الزين في بحره. والحكم بذلك على طهارة الدخان ليس بالبيّن، لما في الخزانة من حكاية اتفاق الطرفين على نجاسة التَّنُور، بما لفظه: التنور لو أُحْمِيَ بالعذرة أو بالحطب<sup>٣٦</sup>، عند أبي يوسف: يحمى بالحطب ثلاث مرات، وعند محمد: لا يطهر. انتهى.

فلريب في كون نجاسة التَّنُور ليست إلا لكون أجزاء النجاسة من الدخان ولهب<sup>٣٧</sup> النار يعبق في التنور. ومع ثبوت ذلك لا يسوغ للمشايخ بعد حكم الطرفين على تلك الأجزاء بالنجاسة، الاختلاف في كونها نجسة، والحكم بأنها طاهرة، كما لا يخفى. غاية الأمر أن اختلاف المشايخ من المتأخرين القائلين بأنه لا ينجس، يجب حمله في كون العفو يجري في ذلك، أو لا؟ فصحح جريانه فيه. والله أعلم.

قوله: «لأن الاستحالة من المطهرات، فعلى هذا إذا خالط شيئاً لم ينجسه، فبالأولى مخالطة المتولد من عين طاهرة».

٣٢ كذا ضبطت في الأصل، والصواب كسر الذال.

٣٣ انظر: تبين الحقائق للزيلعي، ٧٦/١؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٢٣٩/١.

٣٤ انظر: تبين الحقائق للزيلعي، ٧٦/١؛ البحر الرائق لابن نجيم، ٢٣٩/١.

٣٥ في القاموس: السَّرْجِين والسَّرْقِين — بكسرهما —: الرُّبْل، معرباً سَرْقِين، بالفتح.

٣٦ ربما زيدت هذه الكلمة خطأ بسبب انتقال بصر الناسخ.

٣٧ كذا ضبطت في الأصل. ولعل الصواب العَجْر، لأن هذه الكلمة معطوفة على ما قبلها.

قلت: هذا إطلاق في محلّ التقييد، وقد نص على أن ذلك خطأ، لأن طهارة المستحيل مختلف فيها بين الطرفين، واختلف في القول المرجح في ذلك:

قال في المنية: <sup>٣٨</sup> رماد العذرة إذا وقع في الماء الصحيح، إنه يتنجس. وعلل له في الفتاوي اللولجية بأن ذلك الرماد أجزاء تلك النجاسة، فبقيت النجاسة من وجهه، فالتحقت بالنجاسة من كل وجهه، احتياطاً. وقد اعتمده صاحب الهداية في التنجيس.

وفي الخزانة: ويكره أكل لحوم الإبل الجلالة، وتزول الكراهة إذا حبسها: قيل في الإبل: يقدر بشهر، وفي البقر: بعشرين يوماً، وفي الشاة: بعشرة، وفي الدجاجة: بثلاثة. وقال محمد: إنها تكون جلالة إذا تغيرت وتنت، فلا يشرب لبنها، ولا يوكل لحمها، وإنما تحل وتزول الكراهة، إذا حبست حتى تطيب ويذهب ننتها. انتهى.

قوله: «أطلق ابن نجيم في بحره طهارة دخان النجاسة».

قلت: الذي وقع في البحر حكاية القولين للمشايع في الدخان، وعزا ذلك لسراج الوهاج.

قوله: «وقيده في الأشباه بما إذا كان قليلاً».

قلت: دعوى أنه قيد القول المصحح في البحر بما في الأشباه، خلطٌ وخَبَطٌ، لأن الذي في الأشباه «القول المنجس»، وهو أحد القولين المحكيين في البحر عن المشايخ، إلا أنه زاد عن القائل بالنجاسة أنه يرى العفو عن القليل منه.

قوله: «والتقييد احترازاً عما إذا كان كثيراً، بحيث تظهر معه رائحة النجاسة».

قلت: هذا الاحتراز المدعى فاسد، لما علمته، ولأنه مخالف لمقتضى العبارة، وهو أن الكثير غير معفو عنه مطلقاً، والقليل معفو عنه مطلقاً؛ ومن مَنَعَ العفو مع وجود الرائحة هو القائل بالطهارة على دعواك، ولم يقيد ذلك بما إذا كان الدخان كثيراً، بل جعل مناط الحكم وجود الرائحة لا غير، فافهم.

قوله: «إذ وجود رائحة النجاسة يدل على وجود النجاسة، كما صرح به».

قلت: هذا إطلاق في محلّ التقييد، وهو خطأ لأن الأصحاب نصوا على أن المستنجي بقاء، إذا

خرج منه ريح قبل أن تيبس البلّة، أن عامة المشايخ على أنه لا يتنجس السراويل ولا المَقْعَدَة، كما في الخلاصة وغيرها. وقال شارح المنية: على الأصح.

وظاهر إطلاقهم: وإن وجدت معه الرائحة، سواء قيل: إن عينه نجساً أو متنجساً<sup>٣٩</sup> بمعونة ما في خزانة الفتاوى: الريح إذا مرّت على العذرات وأصاب المبلول، ينجس إن وجدت رائحة النجاسة، وقيل: لا ينجس. وهو الصحيح. انتهى.

ثم رأيت في الصيرفية ما فهمته، حيث قال: ذكر الرُّسْتَفْغَنِي في نظمه: إذا استنجى بالماء ثم لبس إزاره ثم ضرط، لم يتنجس إزاره. وقال أبو سهل الكبير: يتنجس.

قلت: وفي فتاوى<sup>٤٠</sup>:<sup>٤١</sup> والريح إذا مرت على النجاسة، وأصابت الثوب المبلول، فإن وجدت فيه رائحة النجاسة، لم يجب غسله؛ وهكذا إذا فسا في السراويل المبلول، ويأتي منه ريح نتن. انتهى.

وفي الخزانة: «إذا لفّ الثوبُ النجس الطاهر، والنجس رطب مبتلّ، فظهر لونه على الثوب الطاهر وأثر، ولكن لم يصير رطباً، وهو بحيث لا يسيل منه شيء ولا يتقاطر، اختلف المشايخ فيه: منهم من قال: نجس. ومنهم من قال: لا. وهو الأصح عندنا. انتهى.

قوله: «فالدخان حينئذ متنجس لا نجس للاستحالة».

قلت: الحكم بكون الدخان متنجساً لا نجساً للاستحالة، بمعونة وجود الرائحة بعد الاستحالة، وهُمّ ظاهر، لما علمته أولاً. وكيف يدعي ذلك؟! ومن لازم الاستحالة انعدام الرائحة، ومن لازم الرائحة انتفاء الاستحالة، كما لا يخفى إلا على قاصر الفهم كثير الوهم!

قوله: «فلا مخالفة بين كلاميه» — كما توهم —.

قلت: التخالف الذي وهّمت الغير فيه، مع التوجيه الواقع المتخالف، نشأ من الغفلة، وسوء الفهم، والتصرف في كلام الغير بلا رسوخ قدم، لما علمته!!

قوله: «فالاستحالة إلى نتن وفساد لا توجب النجاسة».

قلت: النتن والفساد يوجب النجاسة، لكن بعد كون الطبيعة غيرته، ومتى ما لم يسبق النتن والفساد بتغيير الطبيعة له، فقد وقع فيه اختلاف في الرواية، كما سنبينه.

٣٩ كذا في الأصل. والصواب رفع الكلمتين بالضم.

٤٠ كذا في الأصل، زاد حرف الراء بلون محالف بعد هذه الكلمة، ولم ندر ما وجهه.

٤١ الفتاوى الهندية، ١/٤٧.

قال في البدائع: ٤٢: خُرءُ الفأرة ودود القَرِّ نجسٌ، لاستحالتة إلى خبث وتتن رائحة. انتهى.

وفي الجامع الحُسامي في ثوب أصابه خرء دجاجة أكثر من قدر الدرهم: يمنع جواز الصلاة بالإجماع، لأنه مستحيل كاستحالة ٤٣ العذرة. انتهى.

وفي المحيط: خرء الفأرة وبولها نجس، لأنه يستحيل إلى نتن وفساد. انتهى.

وبول ما لا يوكل من الدواب، والروث والأخثاء ٤٤، مغلظاً وعندهما: مخفف. ولأبي حنيفة: أنه استحالة إلى نتن وفساد، وهو منفصل عن حيوان يمكن الاحتراز عنه. وقال محمد: بول ما يوكل طاهرٌ لحديث العُرَيْبِيِّينَ. ولهما: أنه استحالة إلى نتن وخبث رائحة، فيكون نجساً، كبول ما لا يوكل.

وفي غاية البيان: بول ما يوكل لحمه مستحيل إلى نتن وفساد، وهو حقيقة النجس، فيكون نجساً.

وفي الخلاصة: خرء ما يوكل لحمه من الطيور طاهر، إلا ما له رائحة كريهة، كخرء الدجاج والإوزَّ والبط، فهو نجس نجاسة غليظة. انتهى.

وفي مختارات النوازل: كل خرء لا نتن فيه طاهر، لا يفسد الماء ولا الثوب. انتهى.

وفي شرح المجمع: ووخ وي ٤٥، الكرخي أن خرء ما لا يوكل لحمه من الطيور، نجس نجاسة مغلظة عند محمد، وعلل له بأنه مستحيل، غيرته الطبيعة إلى نتن وفساد، فلا تعم به البلوى. انتهى.

وفي خزانة الفتاوي: وخرء طير لا نتن له طاهر. انتهى.

وفي الكفاية عند قول الماتن: «إلا ما يشق إزالته»: أن الأثر إذا لم يزل بالماء كان في ذلك ضرورة؛ وحكم النجاسة يسقط بالضرورة، أو يقال: لا نجاسة لأن الأثر عبارة عن اللون، والنجاسة ما كانت بسبب اللون، وإنما كانت بسبب النتن والعين، وكلا الأمرين قد زال. انتهى.

٤٢ بدائع الصنائع للكاساني، ١/٦٢.

٤٣ كذا في الأصل.

٤٤ جمع خنئي، يقال: خنى البقر أو الفيل، أي: رمى بذبي بطنه.

٤٥ كذا وجدنا في الأصل هذه الحروف مقطعة، ولم ندر ما المراد منها.

وفي الزيلعي:<sup>٤٦</sup> وأما خراء الحمام والعصفور فليس بنجس، لعدم الاستحالة إلى الفساد. انتهى.  
قوله: «قال في النهاية:<sup>٤٧</sup> ثم الاستحالة إلى فساد لا توجب النجاسة لا محالة، فإن سائر الأطعمة إذا فسدت لا تنجس به، لأن التغيير إلى فساد لا يوجب النجاسة».

قلت: التن والفساد الموجب للنجاسة، مقيّد بما مرّ آنفاً، والذي في النهاية: في الاستحالة إلى الفساد بلا واسطة شيء، فالأول متفق عليه، والثاني فيه اختلاف الرواية.

قال في خزانة الفتاوى في الحظر والإباحة:<sup>٤٨</sup> إن الطعام إذا تغير واشتد تغيره ينجس. انتهى.  
فمقتضى قوله: «إذا اشتد التغيير»، أنه لا ينجس إذا لم يشتد التغيير، وهو الذي في النهاية، وقول صاحب البحر. وبهذا يعلم ضعف ما في الخزانة.

وحمل ما في النهاية على ما إذا لم يشتد تغيره، للجمع بينهما، بعيداً خلاف الظاهر البيّن، لأن طهارة الطعام وحلّه مرتبة على تلك الحقيقة بمجموع أجزائها، ومتى تحولت تبدل وصفها، لكونه من توابعها، ولأن القاعدة المقررة أنه متى حصل الاختلاف بين القولين وجب التوفيق، ولو بطريق الحمل. وقد أمكن.

هذا الذي فهمته من أول الحال، ثم رأيت صاحب القنية ذكر الخلاف في ذلك والحمل الذي ذكرته، عن أكابر المذهب، الذين يعتمد عليهم، ولا يجوز العدول عن كلامهم. والزين من جملة المقلدين لهم. وصورة نصه: الطعام إذا تغير واشتد تغيره تنجس. وفي كتاب الأشربة: أنه بالتغيير لا ينجس.

قال مت:<sup>٤٩</sup> فيحمل ما ذكر في الجلابي على نهاية التغيير؛ وما ذكر في الأشربة على نفس التغيير. انتهى. فله الحمد والمنة على الموافقة.

وقد ارتضى ذلك الحمل مولانا شيخ الشيوخ علي بن غانم المقدسي — رحمه الله تعالى —، فلا نزاع حيثنذ في عدم صحة ضعف ما في الخزانة، وأنه باق على أصله؛ وكذا ما في النهاية، ويكفيها حجة إقرار صاحب القنية الحامل له على ذلك، ولم يتعقبه، وهو من أهل الاختيار والترجيح؛ والزين من جملة حفاظ المذهب فيما علمنا.

٤٦ تبين الحقائق للزيلعي، ٢٧/١.

٤٧ انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ١/١١٩.

٤٨ انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ١/١١٩.

٤٩ كذا في الأصل.

وأيضاً — رحمه الله تعالى — قد جزم في الأشباه المؤخر تأليفها، بنجاسة الطعام، وجزم به — أيضاً — صاحب ذخيرة الناظر المتعقب للزين.

قوله: «وهكذا جزم به المحقق الأكمل في العناية، وشيخ الإسلام العيني في شرحه، ولم يحك خلافاً فيه».

قلت: عدم حكاية الشيخين للخلاف لا يوجب عدم الخلاف، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، واختلاف المشايخ بناء على اختلاف الروايتين غالباً، كما في الفتاوي الصغرى.

قوله: «وقد صرح في الهداية<sup>٥٠</sup> بطهارة الحمأة. قال في البناية<sup>٥١</sup> وهو الطين الأسود في قعر البير، فإنه متنن في الغالب، وهو طاهر. انتهى».

قلت: صاحب البحر<sup>٥٢</sup> نفى عن ذلك الطين التتن، حيث قال: الطين الذي في قعر البير فيه الفساد وليس بنجس، لأنه لا إلى نتن رائحة. انتهى.

وفي غاية البيان: الحماة فيها الفساد لكن لا إلى نتن رائحة، ولذا لم تكن نجسة. وفي أوضح<sup>٥٣</sup> رمز لشيخ الشيوخ العلامة علي المقدسي: الاستحالة لا إلى نتن لا توجب التنجس، كالطين في قعر البير. انتهى.

فتحرّر من كلامهم أنه لا ملازمة بين التتن والفساد.

وأجاب الأستاذ نجم الأيمة البخاري، بأن التتن في الفواكه كلها لا تحرم، وإن بلغ النهاية. انتهى.

قوله: «ومما يقوي ضعف القول بالنجاسة، تفرقة من قال بالنجاسة بين الطعام وغيره، فحكم بنجاسة الطعام دون المرققة والدهن واللبن ونحوها من المايعات، فالاستحالة إن أوجبت النجاسة فينبغي أن توجهه في الكل، وإن لم توجهه فيكون العدم في الكل».

قلت: التتن في المرققة ومن<sup>٥٤</sup> معها لا يوجب الاستحالة، بل يسلب عما ذكر بعض الأوصاف، وذلك لا يوجب التنجس، بدليل ما في القنية: اللبن بالفساد يتغير طعمه، ويتغير الطعم لا ينجس العين. فافهم.

٥٠ انظر: الهداية للمرغيناني، ١/ ٢٤.

٥١ البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، ١/ ٤٤١.

٥٢ البحر الرائق لابن نجيم، ١/ ١١٩.

٥٣ كذا في الأصل.

٥٤ كذا. والصواب: ما.

قوله: «وإلحاقه بالماء المتن بطول المكث المتفق على طهارته، أولى من الكل، لبقاء اسم الماء فيهما».

قلت: هذا الإلحاق فاسد لفوات شرطه، فضلاً عن أن يتصف بالأولوية التي هي فرع وجود شرايط الإلحاق، لأن ذلك الماء إذا تكرر استعماله زال عنه طبعُ الماء وإطلاق الاسم. وكون الماء المتن بالمكث متفقٌ على طهارته، خطأ، لنقل بعض الشراح نجاسته، بقوله: وقيل ليس بطاهر. وظاهر قول الزين في الأشباه: من أنه - أي: الماء - لا يضره التغيير بالمكث، يشير إلى ذلك. فراجعه.

قوله: «وقد صرح علماؤنا بأن المشقة تجلب التيسير، وجعلها ابن نجيم قاعدة، وذكر أسباباً من جملتها عموم البلوى، وذكر فيها فروعاً جمّة مما تعم به البلوى، وحكم في بعضها بالطهارة، وفي بعضها بالعفو، فينبغي أن يكون ماء التنبك مع تسليم استحالته ونجاسته، إما طاهراً أو معفواً عنه، لعموم البلوى».

قلت: الحكم بكون ماء التنبك مما تعم به البلوى، مناد على قائله بعدم الوقوف على تعريف ما تعم به البلوى لعلماؤنا!

فليعلم الآن أن الأمر الذي تعم به البلوى هو كونه مما يحتاج إليه الخاص والعام. ذكره شمس الأئمة. وفي الكشف الكبير: ما تعم به البلوى، أي: ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال. وقال بعض الشراح المحققين: الروث والبعر والخثي مخفف. وهو الأظهر، لعموم البلوى بامتلاء الطرق بها، بخلاف بول ما لا يؤكل، لأن الأرض تشفه. والبلوى إنما تتحقق بأغلبية عسر الإمكان من التحرز. وفي بعض شروح كتب الإمام محمد: أن أبا حنيفة يجعل الضرورة والبلوى ما لا يمكن الاحتراز منه.

فإذا كان هذا تعريفه من نقلة المذهب، فلا وجه لجعل تعاطي تلك الشجرة فوق الفرش الغالية، من الخاص والعام، مع قدرتهم على التحرز عنها بتركها من غير لحوق حرج مطلقاً، وعدم الاحتياج إليها شرعاً، مما تعم به البلوى. ولو فرض صحة ذلك للزم إباحة فعل المنكرات التي يتعاطاها الخاص والعام، كالغيبية وأكل الربا واستماع الملاهي وغير ذلك، مع النص المانع، ولا حرج حتى يقال بأن الحرج مدفوع شرعاً، وإلا فما الفرق؟! اللهم احفظنا من الضلال والإضلال في الأقوال والأفعال!

ومن فروع ما عمّت به البلوى ما قاله حافظ المذهب في شرح النقاية، بنص: ما يصيب ثوب غاسل الميت، مما لا يمكنه الامتناع منه، لا ينجسه، لعموم البلوى وعدم إمكان التحرز عنه. انتهى.



وفي الغيائية: وسَّع المتأخرون في مسِّ كتب الفقه بالكَمِّ، للبلوى والضرورة. انتهى.

وفي المبتغى — بالمعجمة —: <sup>٥٦</sup> الأرواث كلها نجسة إلا رواية عن محمد أنها طاهرة، وفي هذه الرواية توسعة لأرباب الدواب، فقلماً يسلموا <sup>٥٧</sup> عن التلطيخ بالأرواث والأخشاء. فيحفظوا <sup>٥٨</sup> هذه الرواية. انتهى.

وفي بعض الشروح: البلوى في الأرواث عامة، لأنه يصيب كل أحد، والبلوى في خرق الطير ليست بعامة، لأنها لا تصيب كل أحد.

وفي الظهيرية: وبول الخفّاش ليس بنجس، للضرورة، وكذلك الفأرة، لأنه لا يمكن التحرز عنه. وفي الولوالجية: حَبَّة قَدَّرِ الفأرة إذا سقط في قارورة دهن أو حنطة، يوكل إلا أن يكون كثيراً فاحشاً، بحيث ينفر عنه الطبع، لأنه لا يمكن الاحتراز عنه.

وفيها <sup>٥٩</sup>: أهل قرية إذا ابتلوا بالدياسة <sup>٦٠</sup> بالحُمُر، لا بأس به لأن به <sup>٦١</sup> إذا جُعِل في الطين لتطيين المسجد، حيث يجوز لأن فيه ضرورة، لأن ذلك النوع لا يتهيأ إلا بذلك. ومن أراد الزيادة فعليه بالأمهات فإنها مشحونة بذلك.

قوله: «وقاس المشايخ على قول محمد، طينَ بخارى، مع أن التراب مختلط بالعدرات، دفعاً للبلوى».

قلت: ليس هذا بقياس في التحقيق، لما قاله شراح كتب الإمام محمد — رحمه الله تعالى —، بنص: ما ضاق أمره اتسع حكمه، وكل ما عمّت به البلوى فحكمه ساقط. فحكم الطين المذكور في التحقيق داخل في العموم، ولذلك قال في المجتبى: وعلى هذا قال المشايخ... إلخ.

قوله: «فهل عموم البلوى في الروث أتم من عمومه في تعاطي التنباك في أرفع المنازل؟ ومشقة الاحتراز عن مائها أتم وأعظم من مشقة الاحتراز عن الروث، كما يفيد الوجدان؟»

٥٦ انظر: البحر الرائق لابن نجيم، ١ / ٩٠.

٥٧ كذا. والصواب: يسلمون.

٥٨ كذا. ولعل الصواب: فليحفظوا.

٥٩ أي: في الولوالجية.

٦٠ يقال: داس الزرع، أي: درسه.

٦١ ربما زيدت هاتان الكلمتان خطأ.

قلت: هذا من بعض الظن، لأن تكليف أرباب الدواب وغيرهم بالاحتراز عن الأرواث، مشقةٌ عظيمة، بخلاف الاحتراز عن ماء التنباك، فإنه لا مشقة في الاحتراز عنه، لأن تعاطيها أمر اختياري لا ضروري.

وكثير من المدمنين عليها يتركونها اليوم واليومين، ومع ذلك لم ينلهم حرج مطلقاً. فكيف يسوغ مع ذلك القول بأن الاحتراز عن مائها مما عمّت به البلوى، خصوصاً على تقدير نجاسة مائها، بناء على ما قيل في الماء الممتن بالملكث؟ وظاهر حديث: «خلق الماء طهوراً، لا يُنجّسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»<sup>٦٢</sup>، يقتضي تنجسه بالتغيير. كذا قاله شارح للسقودوري، وعزاه بعض الشراح لداود - رضي الله عنه -، وإن كان المذهب خلافه إلا أن الاحتياط في الاحتراز عنه أمرٌ حسن، ويتأكد ذلك في حق من كان إماماً.

قوله: «وقد صرح علماؤنا بالعفو عن البول، إذا انتضح على الثوب كروس الإبر، وإن امتلأ الثوب، للضرورة. فهل بين ماء التنباك والبول مقاربة في المشقة، فضلاً عن كون مشقة البول أقوى، وقد عفي عنه، مع أن الانتضاح المذكور ربما لا يقع إلا مع بعض الأفراد، من عدم التحرز عن البول»؟

قلت: هذه دعوى فاسدة بعد نقل أصحاب المذهب عدم التمكّن من التحرز عما ذكر.

قال في الجامع الحسامي: رجل بال وانتضح على ثوبه مثل روس الإبر، لا ينجسه لأنه لا يمكن الاحتراز عنه. انتهى.

وفي مختارات النوازل: البول إذا انتضح فأصاب الثوب منه مثل روس الإبر، ليس بشيء لأنه لا يمكن الاحتراز عنه. انتهى.

وقال الزيلعي:<sup>٦٣</sup> لا يستطاع الامتناع عنه، فسقط حكمه.

ووجه ذلك ظاهر لأن كل بائل قلّ أن يسلم من الانتضاح - أي: الترشش - وسلامته من ذلك جملةٌ كافية<sup>٦٤</sup> نادر.

قوله: «وامتلاء الثوب في حالة قضايه الحاجة، ربما لا يقع، ومع ذلك أطلقوا العفو ولم يقيدوه بصورة ولا شخص».

٦٢ انظر: المبسوط للسرخسي، ١/٥٢؛ بدائع الصنائع للكاساني، ١/١٥٠.

٦٣ تبين الحقائق للزيلعي، ١/٧٥.

٦٤ كذا في الأصل. ولعلها: كافية.

قلت: الأصحاب لم يعنوا بقولهم: (وعفي للضرورة وإن امتلأ الثوب)، أن الامتلاء حاصل حال قضايه الحاجة في آن واحد، حتى يحكم على ذلك بالندور، بل مرادهم أن العفو الذي منشا الضرورة التي لا يمكن الاحتراز عنها، مستمرٌ باعتباره، وإن جاوز ذلك الرشاشُ القَدْرَ المانع في صورة ما لو حصل بغير ضرورة مسقطه. فتأمله واحذر من مجازة<sup>٦٥</sup> المنقول.

وأما حكم تعاطي تلك الشجرة<sup>٦٦</sup> المذكورة، قال في الطراز المذهب وغيره: متى ما لم نجد نصًّا في الحادثة، نظر فيها المفتي نظر تأمل وتدبر واجتهاد، ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العُهدة. ولا يتكلم جزأً مخافةً لمنصبه وحرمة، ويخشى الله ويراقبه، فإنه أمر عظيم لا يتجاسر عليه إلا كل جاهل شقي. انتهى. وشمل بظاهره ما دخل في عموم كلام الأصحاب، وأما مفهوم الرواية ففي كونه حجةً خلافً.

فيذا تقرر هذا فلنائل أن يقول: تعاطي التنباك على الوجه المتعارف يحتمل دخوله في عموم كلام علمائنا، إما لكونه عبثاً، أو لكونه من اللهو، أو سبباً لموت السكّنة، كما أخبرنا بذلك الثقات، ولكنني لم أجزم بواحد منها، بل نفوض أمر ذلك إلى الله تعالى.

قال في الهداية وغيرها: العبث حرام. قال: هو الفعل الذي فيه غرض، ولكن ليس بشري. انتهى.

وفي الحاوي القدسي: اللهو كله حرام إلا لعب الرجل بقوسه وفرسه وامراته.

وفي المشرع: ويجرم الشُّطرنج مطلقاً، قاهر به أو لم يقامر، وإن لم يقامر فهو عبث وهو. قال — صلى الله عليه وسلم —: «هُوَ الْمُؤْمِنُ بَاطِلٌ، إِلَّا ثَلَاثٌ<sup>٦٧</sup>: تَأْدِيبُ فَرَسِهِ، وَمَلَاعِبَتُهُ أَهْلَهُ، وَرَمِيهِ بِقَوْسِهِ وَنَبْلِهِ». <sup>٦٨</sup> رواه أبو داود في السنن. وروى أبو داود والتِّرْمِذِيُّ والنَّسَائِيُّ بإسنادهم إلى عقبه بن عامر، قال: سمعت رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يقول: «كُلُّهُوَ بَاطِلٌ، لَيْسَ مِنَ اللَّهِوَ الْمُحْمُودِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ: تَأْدِيبُ الرَّجُلِ فَرَسَهُ، وَمَلَاعِبَتُهُ أَهْلَهُ، وَرَمِيهِ بِقَوْسِهِ». <sup>٦٩</sup> انتهى.

٦٥ كذا. ولعل الصواب: مجاوزة.

٦٦ كتب في الهامش: قف على حكم تعاطي التنباك.

٦٧ كذا في الأصل. والصواب: ثلاثاً.

٦٨ أخرجه أبو داود بلفظ: «إن الله عز وجل يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعاه يحتسب في صنعته الخير، والرامي به، ومنبله، وارموا واركبوا، وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا، ليس من اللهو إلا ثلاث: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته أهله، ورميه بقوسه ونبله، ومن ترك الرمي بعد ما علمه رغبة عنه، فإنها نعمة تركها — أو قال: كفرها —. سنن أبي داود، الجهاد ٢٣.

٦٩ أخرجه النسائي بلفظ: «إِنَّ وَكَيْسَ اللَّهْوُ إِلَّا فِي ثَلَاثَةٍ: تَأْدِيبِ الرَّجُلِ فَرَسَهُ، وَمَلَاعِبَتِهِ أُمَّرَأَتَهُ، وَرَمِيهِ بِقَوْسِهِ، وَنَبْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ الرَّمِيَّ بَعْدَ مَا عَلِمَهُ رَغْبَةً عَنْهُ، فَإِنَّهَا نِعْمَةٌ كَفَرَهَا» أَوْ قَالَ: «كَفَرَهَا». سنن النسائي، الخيل ٧.

وقال علماءنا: المثلث — وهو ما طبخ من ماء العنب، فذهب ثلثاه وبقي ثلثه، صار مُسْكِرًا —، شرُّه حلالٌ إلى حدِّ السُّكْرِ، وإن غلى واشتدَّ وسكن من الغليان. وهذا عندهما وعند محمد والشافعي ومالك: قليله وكثيره حرام.

وسُئِلَ أبو حفص الكبير عنه، فقال: لا يحلُّ شربه. فقيل له: خالفت أبا حنيفة وأبا يوسف. فقال: لا، لأنهما يُحِلَّان لاستمراء الطعام، والناسُ في زماننا يشربونه للفجور والتلَهِّي.

فعلم أن الخلاف فيما إذا قصدَ استمراء الطعام والتداوي والتقوي على عبادة الله — تعالى —، أما إذا قصد التلهي فلا يحل اتفاقاً.

قال العلامة المتأخر ابن كمال باشا: وشربه للهو حرام إجماعاً. كذا في الحقايق.

وفي تبين المحارم: معزياً للغرر والدَّرَر: الماء وغيره من المباحات إذا شرب بلهو وطرب على هيئة الفسقة، حَرَم.

وفي شرح المشارق للأكمل: تناول التراب والطين حرام، لَمَصَرَّتْهُمَا بِالْمِزَاج. وزاد في شرعة الإسلام: ومن أكله فقد أعان على قتل نفسه. انتهى.

وتخلَّص من هذا حرمة تعاطيها، لاشتغالها على ما ذكر، إن سلم ذلك لمدعيه<sup>٧٠</sup>.

ولا أجزم بواحد منها، لعدم دليل الجزم، والوقوف أسدُّ وأقوم — اللهم احفظنا عما يبعدنا من الرضا والرضوان —، إلا أن حرمتها لا عينها بل لأمر آخر، كما أن البَنَج حرام لا عينه، فإن عينه حشيش، كما في مختارات النوازل.

وهل ينكر على من يتعاطاها أم لا؟<sup>٧١</sup> قال علماءنا: إنها يجب الأمر بالمعروف إذا كان مقطوعاً به لا مختلفاً فيه، والأمر في محل الاختلاف لا يجوز. فعلى هذا لا يجوز الإنكار إلا إذا اتفق على المنع. ولم يقع فيما علمناه.

وأما بيعها وشراؤها فيجوز<sup>٧٢</sup> لإمكان الانتفاع بها في غير الشرب، بدليل تقييد الأصحاب عدم الجواز في مثلها، بما لا ينتفع به؛ وكون استعمالها محظوراً لا يوجب عدم جواز بيعها، وإن قيل بعدم جواز بيع نظيرها، لكونه محظوراً لا يشتري إلا للهو، وهو محظور.

٧٠ كتب في الهامش هنا: قف.

٧١ قف

٧٢ قف

قال العلامة العيني: وفي بيع القرد روايتان عن أبي حنيفة: في رواية الحسن يجوز لأنه يمكن الانتفاع بجلده، وفي رواية أبي يوسف عنه: لا يجوز لأنه للتلهي، وهو محظور. والصحيح الأول. انتهى.

وأما زراعتها فلم نظفر في كلام الأصحاب بحكمه، وأما شربها للصائم فلا نزاع في كون ذلك مفطراً. وقد اعتمده بعض المتأخرين من علماء مصر. وظاهر كلام الأصحاب يفيد ذلك.

وهذا ما نظرنا به من كلام علمائنا، والمحلُّ محلُّ الاتباع لا الابتداع، وفهمُ كلام الأصحاب على وجه التحقيق، يحتاج إلى معرفة أصل: وهو أن إطلاقات الفقهاء في الغالب مقيدةٌ بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم، الممارسُ للأصول والفروع، وإنما يسكتون عنها اعتماداً على صحة فهم الطالب.

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، والباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه! والحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلّم، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

تحريراً في يوم الجمعة، غرة ذي الحجة، من شهور سنة مائة بعد الألف.

## المصادر والمراجع

- الأشباه والنظائر؛ زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ / ١٥٦٣م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛ عبد الله البضاوي (ت: ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛ زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ / ١٥٦٣م)، دارالكتاب الإسلامي، د. م. د. ت.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛ أبو بكر بن مسعود الكاساني، (ت: ٥٨٧هـ / ١١٩١م)، دار الكتب العلمية، د. م. ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- البناء شرح الهداية؛ محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني، (ت: ٨٥٥هـ / ١٤٥١م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي؛ عثمان بن علي بن محجن الزيلعي (ت: ٧٤٣هـ / ١٣٤٣م)، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ.
- تفسير الجلالين؛ جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت: ٨٦٤هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار الحديث، القاهرة.
- الجوهرة النيرة؛ أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيدي اليمني الحنفي (ت: ٨٠٠هـ)، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.
- سنن أبي داود؛ سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ / ٨٨٩م)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كاويل قره بللي، دار الرسالة العالمية، د. م. ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- سنن الترمذي؛ محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذي (ت: ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- سنن النسائي؛ أحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ / ٩١٥م)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- صحيح البخاري؛ محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، د. م. ١٤٢٢هـ.
- فتح القدير؛ محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت: ٨٦١هـ / ١٤٥٧م)، دار الفكر، د. م. د. ت.
- الفتاوى الهندية؛ المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٠هـ. — قنية المنية لتتميم الغنية؛ مختار بن محمود الزاهدي (ت: ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م)، د. ن. د. م. د. ت.
- المبسوط؛ محمد بن أحمد السرخسي (ت: ٤٨٣هـ / ١٠٩٠م)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
- المحيط البرهاني؛ محمود بن أحمد المعروف بابن مازة (ت: ٦١٦هـ / ١٢١٩م)، تحقيق: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.

— مسند؛ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: ۲۴۱هـ / ۸۵۵م)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، مؤسسة الرسالة، ۱۲۴۱هـ / ۲۰۰۱م.

— معجم اللغة العربية المعاصرة؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب، ۱۴۲۹هـ / ۲۰۰۸م.

— معالم التنزيل في تفسير القرآن؛ محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ۵۱۰هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۲۰هـ.

— الهداية في شرح بداية المبتدي؛ علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت: ۵۹۳هـ)، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.





# İLK OSMANLI FAKİHLERİNDEN ALÂEDDİN ESVED VE KÜNÛZÜ'L-ENVÂR ADLI ESERİ

Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN\*

**Özet:** Toplumumuzu oluşturan dinî, ahlaki ve sosyal değerler önemli ölçüde Sünni inanç, Hanefî fıkıh ve tasavvufî ahlak anlayışına dayanmaktadır. Osmanlı Devleti'nin de desteklediği bu anlayışı temsil eden medrese ve ilim adamları devletin kuruluş döneminde itibaren Sünnî, Hanefî ve tasavvufî geleneği yeşertmek ve yaymak için faaliyette bulunmuş ve eser vermişlerdir. Orhan Gazi'nin kurduğu İznik Medresesi ve bu medreseye atanan müderrisler bu anlayışı yerleştirmede önemli bir rol oynamıştır. Bu müderrislerin en önemlilerinden ve ilklerinden biri, Alâeddin Esved'dir. Bu makalede Esved ve onun fıkıh usulü alanındaki anlayışını, başka bir ifadeyle metodolojisini ortaya koyan iki eserinden birisi *Künûzü'l-envâr* tanıtılmış ve kısaca tahlil edilmiştir. Bu eser ilk defa bir akademik makalede ele alınmıştır. Bu vesileyle şerh literatürüne ait olan bu eserin metnini oluşturan ve henüz üzerine çalışma yapılmamış olan Ebu Bekir b. İbrahîm'in Rumûzü'l-esrâr adlı özgün eseri de kısaca incelenmiştir. Böylece Osmanlı Hanefî fıkıh usulü düşüncesinin tarihi gelişimini tespit etme yolunda bir adım atılmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Fıkıh tarihi, fıkıh usulü tarihi, Hanefî fıkıh usulü, Osmanlı'da Fıkıh, İznik Medresesi, Künûzü'l-envâr, Alâeddin Esved.

## One of The First Ottoman Scholars; Alâeddin Aswad and His Book Kunûzu'l-anwâr

**Abstract:** The religious, moral and social values that make up our society are based on Sunnî belief, Hanafî fiqh and Sufistic moral understanding. Madrasah and scholars representing this understanding supported by the Ottoman Empire have been active and worked to establish and spread the Sunnî, Hanafî and Sufî traditions since the foundation of the state. Iznik (Nicaea) Madrasah, founded by Orhan Gazi and the professors assigned to this madrasah played an important role in establishing this understanding. One of the most important and first of these professors is Alâeddin al-Aswad. In this article, Kunûzu'l-envâr is introduced and briefly analyzed, which reveals Esved and his understanding in the field of fiqh, in other words, his methodology. This work is discussed for the first time in an academic article. On this occasion, it is the original work of Abû Bakr b. İbrahîm's work called Rumûzu'l-asrâr was also briefly examined. Thus, a step was taken to determine the historical development of the thought of the Ottoman Hanafî fiqh methodology.

*Keywords:* Fiqh history, history of usûl al-fiqh, Hanafî usûl al-fiqh, Ottoman Fiqh, Madrasah of Iznik, Kunûzu'l-anwâr, Alâeddin Aswad.

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,  
ertugrul.boynukalin@marmara.edu.tr

## GİRİŞ

Yaşadığımız topraklarda İslami ilimlerin inkişafını ve tarihsel gelişimini kavramak için bu ilimleri Anadolu ve Osmanlı coğrafyasında ilk olarak tedarik eden ve bu alanlarda eser veren âlimlerin tanınması ve bu eserlerin tahlil edilmesi elzemdir. Bu meyanda İznik Medresesi ve bu medresede müderrislik yapan ilk Osmanlı âlim ve fakihlerinin çalışmaları önem arz etmektedir. Osmanlı sultanları bu medresenin başına ilim ve ahlakına güvendikleri şahsiyetleri getirmişlerdir. Dâvûd-i Kayserî, Taceddin el-Kürdî ve Alâeddin Esved gibi âlimler bu ilim silsilesinin ilk halkalarını oluşturmaktadır. Bu çalışmamızda Osmanlıların ilk dönemlerinde yaşamış, Orhan Gazi ve I. Murad dönemlerinde İznik Medresesi müderrisliği yapmış olan Alâeddin Esved'in fıkıh usulüne dair tanınmayan bir eseri, akademik makalede ilk defa tanıtılacak ve incelenecektir.

## I-ALÂEDDİN ESVED'İN HAYATI<sup>1</sup>

### A-Adı ve nesebi

Alâeddin Esved'in tam adı Alâeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Esved el-Karahisârî er-Rûmî'dir.<sup>2</sup> Yaşadığı dönemde Anadolu'da Kara Hoca lakabıyla meşhur olup<sup>3</sup> Esved/Kara lakaplarından yola çıkılarak onun esmer tenli bir zat olduğu düşünülebilir. Aslen Afyonkarahisarlı olduğundan buraya nispet edilmiştir. Rum diyarı denilen Anadolu'ya nispeten de Rûmî nisbesiyle anılmıştır.<sup>4</sup>

### B-Doğum Yeri ve Tarihi

Afyonkarahisarlı<sup>5</sup> olduğu ifade edildiği için burada doğduğu söylenebilir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak Orhan Gazi (726-763/1325-1362)

1 Hayatıyla ilgili kaynaklar ve ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, *İnbâ'*, III, 464; Süyûtî, *Buğye*, I, 98; Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 9; Kefevî, *Ketâib*, IV, 34-36; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, II, 377-378; a.m.lf., *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IX, 304; Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli'*, II, 266, 268; Leknevî, *Fevâid*, s. 116-117; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 657; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 726; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 351-352; Zirikli, *Alâm*, IV, 316; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, VI, 291; VII, 158; Bekâ, *Alâmu usûli'l-fıkhi'l-İslâmî*, 258; Sûsî, *Mu'cem*, s. 361; Özel, "Alâeddin Ali Esved", s. 319; Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 79-85; Günay, "İznikli Alâeddin Esved (Kara Hoca) ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri", s. 443-453; Kümlâi, *el-Büdü'rü'l-mudiyye*, XII, 353-354; Boynukalın, *Fıkıh Usulü' Âlimleri ve Eserleri*, s. 285.

2 Esved, *Künûz*, I<sup>b</sup>; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, II, 377.

3 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 9; Kefevî, *Ketâib*, IV, 34.

4 Alâeddin Esved'in Orhan Gazi'nin annesi Mal Hatun'un kardeşi, dolayısıyla babasının Osman Gazi'nin kayınpederi, kendisinin de Orhan Gazi'nin dayısı olabileceği hususunda ilginç bir tespit için bk. Turgut, "Osman Gazi'nin Hanımları ve Kızları", s. 67-80.

5 Esved, *Künûz*, I<sup>b</sup>; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 351.

döneminde hatiplik, daha sonra da müderrislik görevine getirildiğine ve 800/1397 yılında vefat ettiğine göre 730/1329 civarında doğduğu tahmin edilebilir.

### C-Tahsili

Muhtemelen ilk tahsilini Afyonkarahisar bölgesinde ve Anadolu'da yapmıştır. Sonra yaşadığı dönemin ilmî teamüllerine uygun olarak Acem/İran diyarına gitmiş ve buranın âlimlerinden ders almıştır.<sup>6</sup> İran'da hangi âlimlerden ders aldığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktaysa da bu dönemde İran'da Fahreddin Râzî geleneğinin ağırlıklı etkisi söz konusu olduğundan Alâeddin Esved'in Osmanlı ilim geleneğinde Râziye kolunun temsilcileri arasında gösterilmesinde İran'da aldığı tahsilin ve ders aldığı âlimlerin büyük etkisi olduğunda şüphe yoktur.<sup>7</sup> Esved'in Osmanlı ilk dönem âlimlerinden Cemaleddin Aksarâyî'den (791/1388-1389)<sup>8</sup> ve Sadrüşşeriâdan (747/1346)<sup>9</sup> ders aldığı yönündeki bilgilerin ise ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz.

### D-İlmî Görev ve Faaliyetleri

Taşköprizâde (968/1561) Alâeddin Esved'i 726/1325-1326 senesinde sultan olarak biat edilen Orhan Gazi'nin döneminde yaşayan âlimler içinde saymıştır.<sup>10</sup> Orhan Gazi 763/1362 yılında vefat etmiştir.<sup>11</sup> Ondan sonra gelen Murad Hüdavendigâr 791/1389<sup>12</sup> ve Yıldırım Bayezid 805/1403<sup>13</sup> yıllarında vefat ettiklerine göre 800/1397 yılında vefat eden Esved bu dönemleri de idrak etmiştir. Nitekim Bursalı onu Murat Hüdavendigâr döneminin meşhur âlimlerinden saymıştır.<sup>14</sup>

Acem diyarında tahsilini bitirdikten sonra Orhan Gazi (726-763/1325-1362) döneminde Anadolu'ya geri dönen Esved, Orhan Gazi tarafından önce hatiplik görevine getirilmiş, Taceddin el-Kürdî'nin vefatından sonra da İznik Medresesi'ne<sup>15</sup>

6 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 9; Kefevî, *Ketâib*, IV, 34; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, II, 378; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 520.

7 Günay, "İznikli Alâeddin Esved (Kara Hoca) ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri", s. 444.

8 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 351. Bu bilgiye eski kaynaklarda rastlanamamaktadır.

9 Bekdemir, "Sadrüşşeriâ'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu" s.78. Yazarın bu bilgi için gösterdiği kaynaklarda Sadrüşşeriâ adı geçmemektedir.

10 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 8, 9. Halil İnalçık Orhan Gazi'nin beyliğe geliş tarihini Rebiülevvel 724 (Mart 1324) olarak belirtmiştir; bk. İnalçık, "Orhan", s. 376.

11 Orhan Gazi hakkında geniş bilgi için bk. İnalçık, *a.e.*, 375-386.

12 bk. İnalçık, "Murad I", s. 156-164.

13 bk. İnalçık, "Bayezid I", s. 231-234.

14 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 351.

15 Orhan Gazi tarafından inşa ettirilen ve Osmanlı Devleti'nin ilk medresesi olarak kabul edilen İznik Medresesi'nin ilk müderrisi Dâvûd-i Kayserî olmuştur; bk. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 8.

müderriş tayin edilmiştir.<sup>16</sup> Taceddin el-Kürdî'den önce aynı medresede müderriş olan Dâvûd-i Kayserî 751/1350 yılında, Orhan Gazi de 763/1362 yılında vefat ettiğine göre Esved bu iki tarih arasında buraya müderriş olarak atanmıştır. Esved'in Orhan Gazi ve Murad Hüdavendigâr dönemlerinde bu bölgede ilmi yayıp eserler verdiği ve âlimlerle münazaralar yaptığı kaydedilmiştir.<sup>17</sup>

## E-Öğrencileri

Alâeddin Esved'in –kendisi gibi- Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminin meşhur simaları arasında yer alan bazı öğrencilerinin adları şöyle verilmektedir:

1-Oğlu Hasan Paşa (827/1423-1424). Babasından ve Cemaleddin Aksarâyî'den ders almış ve sarf ve nahivle ilgili bazı eserler telif etmiştir; Yıldırım Bayezid dönemi âlimlerindendir; Bursa'daki medresesine defnedilmiştir.<sup>18</sup>

2-Molla Fenârî (834/1431).<sup>19</sup> Molla Fenârî'nin bir süre Esved'den ders aldıktan sonra hocası ile aralarında bir ihtilaf ve soğukluk meydana geldiği, Fenârî'nin de onu terk edip Cemaleddin Aksarâyî'den ders almaya gittiği ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Molla Fenârî'nin hayatının bir döneminde gözlerini kaybettiği, sonra gözlerinin tekrar açıldığı rivayet edilmiştir; onun gözlerini kaybetme sebebi olarak –doğruluğundan emin olmasak da- şu hikaye anlatılmıştır: Fenârî ilmiyle amel eden âlimlerin cesetlerinin çürümediğini işitmiş ve bundan emin olmak için hocası Esved'in kabrini açmıştır; uzun müddet geçmiş olmasına rağmen hocasının cesedinin kabre konulduğu gibi bozulmadan durduğunu görmüştür; bu sırada gaip ten bir ses ona “Şimdi inandın mı? Allah gözünü kör etsin” şeklinde seslenmiştir.<sup>21</sup>

3-Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa (789/1387).<sup>22</sup> Taşköprizâde'nin rivayetine göre Orhan Gazi Esved'i evinde ziyaret ettiğinde orada bulunanlarla birlikte Çandarlı'nın arkasında namaz kılmıştır; sonra Esved'den bir öğrenci-

16 Aşıkpaşazade, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 43; Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 9; Kefevî, *Ketâib*, IV, 35; Kümlâi, *el-Büdüri'l-mudîyye*, XII, 354.

17 Leknevî, *Fevâid*, s. 116.

18 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 23; Riyâdzâde, *Esmâü'l-kütüb*, s. 47; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1651; İbnü'l-Gazzî, *Divanü'l-İslâm*, II, 121; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 271. Kâtib Çelebi ve ona istinaden Ziriklî ve Kehhâle bu zatın vefat tarihini 1025/1616 olarak vermiştir; bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1708; Ziriklî, *A'lâm*, II, 204; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 246. Ancak 800'de vefat eden Alâeddin Esved'in oğlunun ondan 225 yıl sonra vefat etmiş olması imkânsız olduğundan doğru tarih Bağdatlı'nın verdiği 827 olmalıdır; bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 287.

19 Süyûtî, *Buğye*, I, 98; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 266.

20 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 9.

21 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 20-21; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 268.

22 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 10.

sini sefere çıktığında yanında kadı olarak götürmesi için önermesini istemiş, o da Çandarlı'yı önermiş ve böylece Osmanlı Devleti'nin ilk kazaskeri olmuştur.<sup>23</sup> Taşköprizâde bu rivayeti aktardıktan sonra diğer bir rivayete göre Çandarlı Kara Halil'in Osman Gazi döneminde Bilecik kadısı, Orhan Gazi döneminde İznik ve Bursa kadısı, Murad Hüdavendigâr döneminde kazasker ve vezir olduğunu ifade etmiştir.<sup>24</sup> Kâtib Çelebi bu olayın Şeyh Edebalı ile Osman Gazi arasında meydana geldiği yönündeki rivayetin daha doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>25</sup> Bu bilgilerle birlikte Çandarlı'nın vefat tarihi de dikkate alındığında kendisinin Esved'in öğrencisi olma ihtimali zayıflamaktadır. Uzunçarşılı'nın da belirttiği gibi yaş itibarıyla Çandarlı'nın Alâeddin Esved'in ders arkadaşı olması daha muhtemeldir.<sup>26</sup>

### F-Vefatı

26 Muharrem 800 (19 Ekim 1397) tarihinde İznik'te vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.<sup>27</sup> Bağdatlı vefat tarihini 801 olarak vermiştir;<sup>28</sup> ancak eski kaynakların tamamı 800 tarihi üzerinde müttefiktir. İznik'te Şerefzade mahallesindeki türbede medfun olduğu Bursalı tarafından kaydedilmiştir.<sup>29</sup>

### G-Âlimlerin Hakkındaki Görüşleri

Müstakil bir şekilde tercemesini zikretmeseler de öğrencisi Molla Fenârî'nin terceme-i halinde İbn Hacer ve ona istinaden Süyûtî ve Şevkânî, Alâeddin Esved'i "allâme" olarak vafsetmişlerdir.<sup>30</sup> Mahmud el-Kefevî kendisini "ilmiyle âmil, üstün kemâlât sahibi, farklı ilimleri cemeden, akli ilimlerde öne çıkan, saymakla bitmeyen farklı ilim dallarını kuşatan, fazilet sahibi büyük âlim" olarak nitelendirmiş,<sup>31</sup> Gelibolulu Mustafa Âli Efendi Esved hakkında "ulûm-i mütenevvia ile mevsuf bir feylesof",<sup>32</sup> Kâtib Çelebi ise "âlim, fâzıl" vasıflarını kullanmıştır.<sup>33</sup> İlmi kişiliği yanın-

23 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 10.

24 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 10. Daha geniş bilgi için bk. Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa", s. 214-215.

25 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, II, 87-88.

26 Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, s. 4-5. Hacı Mehmet Günay ise Çandarlı'nın Alaeddin Esved'den ders almış olmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir; bk. Günay, "İznikli Alâeddin Esved (Kara Hoca) ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri", s. 448.

27 Mecdi, *Terceme-i Şekâik*, s. 30; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, II, 377; Özel, "Alâeddin Ali Esved", s. 319.

28 Bağdatlı, *Hedyyetü'l-ârifin*, I, 726.

29 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 352. Günümüzde mezarı İznik'te Eşrefoğlu Rumi Camisi'nin 300 metre ilerisinde Alâeddin Mısri sokağında bulunmaktadır; bk. <http://www.evliyal.net/aladdin-ali-esved-k-s/>.

30 İbn Hacer, *İnbâ'*, III, 464; Süyûtî, *Buğye*, I, 98.

31 Kefevî, *Ketâib*, IV, 34.

32 Gelibolulu, *Kitâb-ü Tarih-i künhü'l-ahbâr*, I, 86.

33 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, II, 377.

da yukarıda naklettiğimiz Taşköprizâde ve Şevkânî tarafından Molla Fenârî'nin gözlerini kaybetmesinin sebebiyle ilgili zikredilen rivayette de görüldüğü üzere<sup>34</sup> manevi yönüyle de meşhur olan Esved,<sup>35</sup> Âşıkpaşazâde tarafından Orhan Gazi döneminde yaşamış kerametleri zahir, duaları makbul dervişler arasında sayılmıştır.<sup>36</sup>

## H-Eserleri:

Fıkıh, usul ve belagat gibi muhtelif ilimlerde eserleri vardır. Bu eserler şöyle sıralanabilir:

1. *Şerhu'l-Muğni*<sup>37</sup> Bu eserin yazması bulunmaktadır.<sup>38</sup> Habbâzî'nin (691/1292) *Muğni*'si üzerine şerhtir. Kâtib Çelebi Esved'in bu eserinin büyükçe bir şerh olduğunu ve eserin Cemaziyelahir 787'de (Temmuz-Ağustos 1385) bitirildiğini bildirmiştir.<sup>39</sup>

2. *Künûzü'l-envâr şerhu Rumûzi'l-esrâr*. Aşağıda makalemizin konusu olan bu eser hakkında geniş bilgi verilecektir.

3. *Şerhu'l-Vikâye*.<sup>40</sup> Burhanüşşerîa'nın (VII-VIII. yüzyıl) *Vikâye* adlı meşhur Hanefî fıkıh metni üzerine şerhtir. Taşköprizâde Esved'in İznik Medresesi'nde ders verdiği dönemde bu eseri telif ettiğini kaydettikten sonra, eserin *Vikâye*'nin zor yerlerini yetkin bir biçimde açıklayan iki ciltlik geniş bir şerh olduğunu, kendisinin de bu şerhi mütalaa edip faydalandığını belirtmiş ve müellifine "Allah sa'yini meşkur eylesin" diyerek dua etmiştir.<sup>41</sup> Kâtib Çelebi bu şerhin adının *el-İnâye* olduğunu belirtmiştir;<sup>42</sup> diğer bir yerde ise adının *el-İstiğnâ*' olduğunu başka bir eserin nüshasında gördüğünü ifade etmişse de bu bilgi teyit edilmemiştir.<sup>43</sup> Bu eserin yazma nüshaları bulunmaktadır.<sup>44</sup>

4. *Hâşiye ala Fevâidi'l-Câmi'î's-sagîr*.<sup>45</sup> İmam Muhammed'in *el-Câmi'ü's-sagîr*'i üzerine Kadı Zahîrüddin Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî

34 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 20-21; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 268

35 Kefevî, *Ketâib*, IV, 36.

36 Atsız, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 163.

37 İbn Hacer, *İnbâ*, III, 464; Süyûtî, *Buğye*, I, 98; Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 9; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 266.

38 Chester Beatty, nr. 3590; Darü'l-kütübî'l-Katariyye, nr. 1192.

39 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749.

40 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 9.

41 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 9.

42 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2021.

43 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1745; bk. Kahraman, "Trablusi, Alâeddin", s. 291-292.

44 Süleymaniye, Carullah, 765-766; Fatih, 1883; Ragıp Paşa, 562. Ensar Aslan tarafından bu eser hakkında doktora çalışması yapılmaktadır.

45 Yazması için bk. Sezgin, *GAS*, I, 429.

(619/1222) tarafından yazılan *Fevâidü'l-Câmi'is-sagîr* adlı eserin haşiyesidir. Bu esere *el-Fevâidü'z-Zâhîriyye* adı da verilmektedir.<sup>46</sup> Kâtib Çelebi müellifinin bu eserde *el-Câmi'üs-sagîri'l-Hüsâmî'nin* fevâidini topladığını ve eserini Zülhicce 618 (Ocak-Şubat 1222) tarihinde bitirdiğini ifade etmiştir.<sup>47</sup> *el-Câmi'üs-sagîri'l-Hüsâmî* ile kastedilen es-Sadrü's-Şehid Hüsameddin Ömer b Abdülaziz İbn Mâze'nin (536/1141) *el-Câmi'üs-sagîr* üzerine yazdığı şerhtir. İbn Âbidîn'in *el-Havâşî's-Sa'diyye*'den<sup>48</sup> naklen Esved'e nisbet edip alıntı yaptığı *Şerhu'l-Câmi'is-sagîr* adlı eserle kastedilen de bu haşiye olmalıdır.<sup>49</sup>

5-*Şerhu'l-İzâh*.<sup>50</sup> Kazvîni'nin (739/1338) belagatla ilgili *Telhisü'l-Miftâh* adlı kitabı üzerine yazdığı *el-İzâh* adlı eseri üzerine şerhtir.<sup>51</sup>

Kâtib Çelebi Alâeddin et-Trablûsî'nin (849/1445'ten sonra) *Muinü'l-hükkam* adlı eserinin Alâeddin Esved'e nisbet edildiğini bir nüshada gördüğünü ifade etmiştir.<sup>52</sup> Hamevî de bu eseri Esved'e nisbet etmiş; ancak başka bir yerde “Alâeddin el-Esved et-Trablûsî” demesinden onun iki kişiyi birbirine karıştırdığı anlaşılmıştır.<sup>53</sup> Ayrıca bu nispeti teyit eden başka bir bilgiye rastlanmamıştır.<sup>54</sup>

## II-KÜNÛZÜ'L-ENVÂR ŞERHU RUMÛZİ'L-ESRÂR

Bildiğimiz kadarıyla *Künûzü'l-envâr*'ın sadece bir yazması bulunmaktadır.

### A-Yazmanın tavsifi

Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 1334'te kayıtlı bu nüsha 334 varak olup her sayfasında 27 satır bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut dijital katalogta yanlışlıkla başka bir müellif adı (es-Simnânî, Ebü'l-Mekârim Alâüddeve Ahmed b. Muhammed, 736/1335) ve tasavvuf eseri olduğu bilgisi bulunmaktadır. Nüshanın ilk sayfasında eserin adı kaydedildikten sonra bu metnin (*Rumûzü'l-esrâr*'ın) meseleleri tahkik bakımından üstün bir seviyede olduğu ifade edilmiş,

46 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 55; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 563.

47 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1298.

48 Şeyhülislam Sadi Çelebi'nin (945/1539) Baberti'nin *el-İnâye*'si üzerine haşiyesi.

49 İbn Âbidîn, *Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik*, VII, 97.

50 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 211; a.mlf., *Süllemü'l-vusûl*, II, 378; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 726.

51 Kazvîni için bk. Durmuş, “Kazvîni, Hatib”, s. 156-157.

52 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1745.

53 Hamevî, *Gamz*, II, 335; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, IV, 15.

54 bk. Kahraman, “Trablûsî, Alâeddin”, s., 291-292.

metin ve şerhin müelliflerinin adı verildikten sonra şarihin *Şerhu'l-Vikâye'sini* mü-talaa ettiğini ifade eden yazar bu eseri de övmüştür; bu notun yazarı adını Abdülhalim es-Sandıklî olarak vermiştir. Bu zat büyük ihtimalle Afyon Sandıklı'lı fıkıh ve usul âlimi ve Şam kadısı Abdülhalim b. Pirkadem (veya Pişkadem) b. Nasuh er-Rûmî'dir (1088/1677).<sup>55</sup> Ardından üç sayfalık, sayfa numaralı bir konu fihristi gelmektedir. Sonraki sayfada Nuruosmaniye kütüphanesinin vakıf kaydı ve mührü bulunmaktadır. Yazmanın sonundaki ferağ kaydında kâtip adını Muhammed b. Necîb el-Hâfız el-Karahisârî olarak vermekte ve eserin yazım ve okuma yoluyla kontrolünün 4 Zilhicce 769 (21 Temmuz 1368) tarihinde bittiği belirtilmektedir. Nüshanın kenarında hemen her sayfada tashihler, ilaveler, bazı kaynaklardan alıntılar, ilk sayfalarda bir kaç yerde ise Farsça izahlar bulunmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu, özellikle tashihler nüshanın kâtibinin hattıyladır. Nüshada metin kırmızı, şerh siyah mürekkeple yazılmış, böylelikle metin şerhten açık bir biçimde ayırt edilmesi sağlanmıştır. Nüsha iki cüzden müteşekkildir; birinci cüz 1<sup>b</sup>-175<sup>a</sup>, ikinci cüz 176<sup>b</sup>-334<sup>b</sup> varakları arasında yer almaktadır. Açık ve okunaklı bir hatla yazılmış olan nüsha geneli itibariyle sağlam olup pek yıpranmamıştır.

### B-Şerh, Metin ve Müelliflerinin Adları

Bu nüshanın girişinde şarih kendi adını Ali b. Ömer b. Ali el-Karahisârî şeklinde kaydettikten sonra bu eserin usul-i fıkha dair Taceddin Ebu Bekir b. İbrahim'in telif ettiği metnin şerhi olduğunu ve eserini Sultan Murad b. Orhan'a (I. Murad) ithaf ettiğini bildirmektedir.<sup>56</sup> Şarihin Alâeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Esved el-Karahisârî olduğu yukarıda müellif hakkında verdiğimiz bilgilerden kesin bir biçimde anlaşılmaktadır. Şerh ve metnin adları da metin müellifinin mukaddimesinin sonlarında zikredilmektedir.<sup>57</sup> İlginç bir şekilde metnin ve şerhin adını metin müellifi koymuştur. Şöyle ki; metnin müellifi *Rumûzü'l-esrâr* adında bir muhtasar telif ettiğini ve eğer bu muhtasarın şerhine muvaffak olursa adını *Künûzü'l-envâr* koyacağını ifade etmiştir.<sup>58</sup> Şarih Alâeddin Esved metni aynen bu şekilde nakletmekte, hatta "rumûz", "esrâr", "künûz" ve "envâr" kelimelerinin anlamlarını şerh etmekte, ama şerhin adını değiştirdiği yönünde hiç bir açıklamada bulunmamaktadır.<sup>59</sup> Dolayısıyla metin müellifinin adını koyduğu bu şerhi yazamadan vefat et-

55 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 361; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 505.

56 Esved, *Künûz*, 1<sup>b</sup>

57 Esved, *Künûz*, 4<sup>a</sup>.

58 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 975, 151 vr., müstensih: Çağır el-Muhammedî.

59 Esved, *Künûz*, 4<sup>a</sup>.



tiği, bu temenniye Esved'in gerçekleştirdiği ve metnin sahibine hürmeten henüz yazılmamış şerhin adını da değiştirmedeği anlaşılmaktadır.

Alâeddin Esved şerhettiği metnin müellifini “imam, zâhid, muhakkik, habr (büyük âlim), müdekkik, dinin ve milletin tacı (Tâcü'l-milleti ve'd-dîn), peygamberlerin ilimlerinin varisi” gibi vasıflarla niteledikten sonra adını Rebvetü's-sultân'a mensup Ebu Bekir b. İbrahim şeklinde vermektedir.<sup>60</sup>

*Rumûzü'l-esrâr* adlı bu metnin de müstakil bir yazması vardır.<sup>61</sup> Bu yazmada müellifin adı ilk sayfada el-İmam el-Fâdıl Taceddin Sultan Ögey<sup>62</sup> (اوکی) er-Rûmî, yazmanın zahriyyesinde ise Taceddin Sultaniköyî (Sultanikevi?) şeklinde geçmektedir. Şerh'te Rebvetü's-sultân ile kastedilen büyük ihtimalle günümüzde Afyon'a bağlı Sultandağı ilçesidir; zira “Rebve” Arapça'da tepe, dağ anlamına gelmektedir. Bu zat “Tâcü'l-milleti ve'd-dîn” diye nitelendiğine ve bu kadar övüldüğüne göre muhtemelen Alâeddin Esved'den önce İznik Medresesi'nin müderrisi olan Taceddin el-Kürdî olmalıdır. “Kürdî” nisbesiyle anılmaması aynı zat olduğu hususunda bir miktar şüphe uyandırmakla birlikte, en yakın ihtimalin bu olduğu kanaatindeyiz.

Tahminimiz isabetliyse, hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan bu zat hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Taceddin el-Kürdî Orhan Gazi döneminin âlimlerindedir. Konya'da Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkaldılığını yapan Şafii fakih ve usulcü Siraceddin el-Urmevi'den (682/1283) ders almıştır.<sup>63</sup> Hocasının vefatı göz önünde bulundurulduğunda 660/1261 civarında doğmuş olmalıdır. İslami ilimleri geniş biçimde tahsil etmiş, bu ilimlerde ve özellikle fıkıhta uzmanlaşmıştır. İznik Medresesi'nin ilk müderrisi Dâvûd-i Kayserî (751/1350) vefat edince Orhan Gazi tarafından bu medresenin müderrisliğine getirilmiştir.<sup>64</sup> Bir süre burada ders veren Taceddin el-Kürdî birçok öğrenci yetiştirmiştir. İki kızından birini Şeyh Edebali, diğerini daha sonra vezir olup paşa lakabını alan Kadı Hayreddin Molla ile evlendirmiştir.<sup>65</sup> Taşkoprizâde'nin güvenilir bulduğu bir rivayete göre, Orhan Gazi İznik'i kuşattığında düşman askerleri galip gelmeye başlayınca Orhan Gazi hayrete düşmüş ve azatlısı Şahin Lala'yla istişare etmişti; Şahin Lala kuşatmanın kaldırılmamasını tavsiye etmiş ve düşman askerini yenersen elde edeceği ganimetin kendisine bağışlanmasını istemişti; bunu kabul

60 Esved, *Künûz*, 1<sup>b</sup>.

61 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 975, 151 vr., müstensih: Çağır el-Muhammedi.

62 Ögey üvey anlamına gelir; bk. <https://sozluk.gov.tr/>.

63 Akli ve nakli ilimlerde yetkin bir âlim olduğu ifade edilen Urmevi'nin Fahreddin Razi'nin *Mahsûl*'ünü *Tahsil* adıyla özetlediği eseri meşhurdur; bk. Çağrı, “Sirâceddin el-Urmevi”, s. 262-264.

64 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 42-43, 199.

65 Taşkoprizâde, *Şekâik*, s. 9.

eden Orhan Gazi elde edilen ganimetin büyüklüğünü görünce pişman olup Taceddin el-Kürdî'ye danışmıştı. Taceddin el-Kürdî Şahin Lala'nın köle mi azatlı mı olduğunu sorup azatlı olduğunu öğrenince Orhan Gazi'nin verdiği sözden dönmeyeceğini söylemişti. Şahin Lala bu ganimetle Bursa'da bir medrese, Kirmastî'de bir köprü ve zaviye yaptırmıştır.<sup>66</sup> Taceddin el-Kürdî'den sonra Orhan Gazi tarafından İznik Medresesi'nin müderrisliğine Alâeddin Esved getirildiğine göre Taceddin el-Kürdî, Dâvûd-i Kayserî'nin vefat tarihi 751/1350 ile Orhan Gazi'nin vefat tarihi 763/1362 arasında bir tarihte vefat etmiş olmalıdır.

Diğer bir ihtimal ise bu zatın "Sultanîköy" ve "Rûmî" nisbelerine bakarak Anadolu kökenli ve Afyon, Sultandağı bölgesine müntesip başka bir âlim olmasıdır. Ancak bu zatın ve eserinin Alâeddin Esved tarafından çok övülmesi ve Taceddin el-Kürdî'nin İznik Medresesi'nde onun selefi olması birinci ihtimali daha kuvvetli kılmaktadır.

## C-Eserin Kısa Tahlili

### 1-Telif Tarihi

Şarih eserinin girişinde metnin müellifine rahmet okuduğuna göre şerhi onun vefatından sonra telif etmiştir. Ayrıca eserini Murad Hüdavendigar'a ithaf ettiğine göre onun padişahlık döneminde, yani 763/1362'den sonra ve bu nüshanın yazım tarihi olan 769/1368'den önce telif etmiş olmalıdır.

### 2-Telif Sebebi

Esved, eserinin telif sebebini ilham yoluyla kendisine bu esere şerh yazmasının emredilmesine bağlamıştır ve başka bir detay vermemiştir.<sup>67</sup> Telif sebebini "ilham" yoluyla verilen emre bağlanması, müellifin tasavvufi yönüne işaret etmektedir. Metnin müellifinin Taceddin el-Kürdî veya Anadolu'lu başka bir âlim olması hasebiyle Alâeddin Esved, yeni kurulmuş ve gelişmekte olan Osmanlı medresesinde yeni bir gelenek oluşturma niyeti ve gayreti içinde bu şerhi telif etmek istemiş olabilir. Eseri I. Murad'a ithaf etmiş olması da bu niyetin bir göstergesi sayılabilir.

66 Taşkoprizâde, *Şekâik*, s. 9.

67 Esved, *Künûz*, 1<sup>b</sup>.

### 3-İthaf

Alâeddin Esved yazdığı bu şerhi I. Murad'a ithaf etmiş, övdüğü ve yücelttiği Sultan Murad'ın Allah'ın yardımına mazhar olan ulu bir padişah, şahların şahı, adil, cömert, kuvvetli, dini yücelten, ilimleri ihya eden, gazi, mücahit, kafir ve isyankarları ezen, adalet ve güveni yayan, zalimleri kahreden, kayserlerin (Bizans krallarının) mülkünün varisi, devlet, hak ve dinin yıldızı, İslam'ın aslanı, müslümanların yardımcısı, Allah'ın emrini ayakta tutan bir yönetici olduğunu ifade ettikten sonra adını "Murad b. Orhan" şeklinde vermiş ve Orhan Gazi'yi de adil, şehit sultan olarak vasf edip kendisine rahmet okumuş ve kralların itaat ettiği, her yere adalet, güvenlik, bereket, istikrar, iyilik ve mutluluk götüren Sultan Murad'ın devletinin daim olması yönünde uzunca dua etmiştir. Sultan Murad'ın eseri hediye olarak kabul etmesi, bir kusuru varsa görmezden gelmesi rica edildikten sonra, metnin şerhine başlanmıştır.

### 4-Üslup

Eser kendi döneminde bilinen üslupla, besmele ve hamdele ile başlanmış, insanları ahsen-i takvim üzere yaratan, onlara peygamber ve kitap gönderip doğru yola ileten, usul ve furu'u açıklayan âlim ve fakihler vasıtasıyla şeriati güçlendiren Allah'a hamd edildikten sonra, kelime-i şehadet zikredilerek Hz. Peygamber ve ashabına salat-ü selam edilmiştir. Böylece berâat-i istihlâl denilen üsluba uygun şekilde, kitabın konusuna atıfta bulunularak güzel, edebî bir başlangıç yapılmış, şeriatin, ilim ve fıkhnın, usul ve furu ilimlerinin önemine atıfta bulunulmuştur.<sup>68</sup>

Eserin baş kısmında, şerh edilen *Rumûzü'l-esrâr* metni vasf edilirken Arapçada az kullanılan garip kelimeler kullanılarak, şarihin Arap dilindeki geniş bilgisi ve vukufiyeti gösterilmek istenmiştir. Mesela bu eser **فَهْب** (yüce bir dağ) olarak vasf edilmiş,<sup>69</sup> eser bir kaleye benzetilerek bu kalenin kapısının her **صَيْفَن** (asalak)<sup>70</sup> tarafından açılmayacağı, bu savaşa her **مَفْؤُود** (korkak)<sup>71</sup> kişinin cesaret edemeyeceği ifade edilmiştir.<sup>72</sup>

Dibace/başlangıç kısmında seci üslubu kullanılarak o dönemde yaygın olan bu söz sanatına hakim olduğu gösterilmiştir.<sup>73</sup>

68 Esved, *Künûz*, 1<sup>b</sup>.

69 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 691.

70 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 256.

71 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 329.

72 Esved, *Künûz*, 1<sup>b</sup>.

73 Esved, *Künûz*, 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>.

Bu metnin zor yerlerini açıklayan, kapalı işaret, ima ve delaletlerini izah eden, tatvîl-i mümill (bıktırıcı uzatma) ve îcâz-i muhill (eksik özetleme) niteliklerinden uzak, orta uzunlukta, metinle iç içe ama birbirinden ayırt edilebilecek şekilde bir şerh yazdığını ifade etmiştir.<sup>74</sup>

Metnin şerhine klasik şerhlerde alışıldığı üzere “hamd” kavramının şerhiyle başlanmıştır. Şarih kelimelerin dil ve terminoloji açısından izahlarını yapmakta, hareketlerini zaptetmekte, köklerini belirtmektedir. Mesela lafza-i celâl, *نَعْمَاءٌ، آلاءٌ، إِنْسٌ، أَنْسٌ، أَيْمَنٌ، مَطَهَّمٌ، شَرِيعَةٌ، حَكْمَةٌ* gibi kelimeleri bu yönlerden açıklamıştır.<sup>75</sup>

Metnin ima ettiği ayetler açıklanmış ve kaydedilmiştir; mesela “ahseni mukavem” ifadesinin “İnsanı ahsen-i takvim üzere (en güzel şekilde) yarattık”<sup>76</sup> ayetine işaret ettiği belirtilmiştir.<sup>77</sup>

Dille ilgili izahlarda şiire başvurulmuştur; mesela hamd kavramının izahında

يدي ولساني والضمير المحجبا أفادتكم النعماء مني ثلاثة

beyti, *أَنْسٌ* kelimesinin izahında

أتوا ناري فقلت منون أنتم - فقالوا الجن قلت عموا ظلما

فقلت إلى الطعام فقال منهم - زعيم نحسد الأنس الطعاما

beyitleri zikredilmiştir.<sup>78</sup>

Metinde zikredilen usul-i fıkhn haddine/tanımına yönelik itirazlar, cevaplar ve kullanılan ıstılahlar Esved’in mantık ve dil kurallarına hakim olduğunu göstermektedir.

“İlim” kavramının izahında metin müellifinin yanında Âmidî ve Gazalî gibi âlimlerin görüşleri ele alınıp eleştirilmektedir. Burada da had, resm, devr gibi mantık terimleri üzerinden ilmin tanımına dair izahlar yapılmaktadır.<sup>79</sup>

## 5-Kaynaklar

Eserin incelenmesi sonucunda Esved’in aşağıda örnekleri görüleceği üzere çeşitli alanlarda birçok kaynak ve müellife atıfta bulunduğu tespit edilmiştir. Bu onun geniş ıttıla ve ilmi derinlik sahibi olduğunu gösterir. Gereksiz yere dipnotla-

74 Esved, *Künûz*, 1<sup>b</sup>.

75 Esved, *Künûz*, 2<sup>a</sup>-2<sup>b</sup>.

76 et-Tin 95/4.

77 Esved, *Künûz*, 2<sup>b</sup>.

78 Esved, *Künûz*, 2<sup>a</sup>-2<sup>b</sup>.

79 Esved, *Künûz*, 6<sup>b</sup>-7<sup>a</sup>.

rı çoğaltmamak için eserde zikredilen müellif ve kaynaklar hakkında biyografi ve bibliyografi kaynaklarına atıfta bulunulmamıştır; zira ansiklopedik kaynaklarda yapılacak basit bir taramayla bu bilgilere kolayca ulaşmak mümkündür.

### *a-Dil alanında*

-Ebu Amr b. el-Alâ';<sup>80</sup> Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî (154/771), yedi kıraat imamından biri, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

-Ahfeş;<sup>81</sup> Muhtemelen Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (215/830).

-Cevherî;<sup>82</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî (400/1009'dan önce). meşhur dilci ve *Şihâh* adlı eserin müellifi.

-Cenzî;<sup>83</sup> Azerbaycan, Gence'ye nisbet edilen Ömer b. Osman (550/1155) adlı dilci, edib ve müfessir bir zattır.<sup>84</sup>

-*el-Miftâh*;<sup>85</sup> Ebû Yakub es-Sekkâkî'nin (626/1229) Arap grameri ve belâgatına dair eseridir.

### *b-Usul alanında*

#### aa-Hanefi usulü

-İsa b. Ebân;<sup>86</sup> Ebu Musa İsa b. Ebân b. Sadaka (221/836) Hanefi usulüne dair ilk eserleri yazan kişidir.

-Şeyh Ebu Mansur;<sup>87</sup> Ebu Mansur el-Matürîdî;<sup>88</sup> Ehl-i sünnetin itikat imamlarından, meşhur Hanefi mütekellim, fakih ve usulcü İmam Matürîdî (333/944) kastedilmektedir.

80 Esved, *Künûz*, 11<sup>a</sup>.

81 Esved, *Künûz*, 4<sup>b</sup>.

82 Esved, *Künûz*, 2<sup>b</sup>, 3<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup>.

83 Esved, *Künûz*, 2<sup>a</sup>.

84 Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, V, 2094-2096; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 6; Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, VII, 296.

85 Esved, *Künûz*, 187<sup>b</sup>.

86 Esved, *Künûz*, 180<sup>b</sup>.

87 Esved, *Künûz*, 16<sup>b</sup>, 17<sup>a</sup>, 196<sup>b</sup>, 320<sup>b</sup>.

88 Esved, *Künûz*, 205<sup>a</sup>.

-Ebu'l-Hasan el-Kerhî;<sup>89</sup> Meşhur Hanefi fakih ve usulcü Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî (340/952).

-Ebu Bekr el-Cessâs;<sup>90</sup> Meşhur Hanefi fakih ve usulcü Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (370/981. *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseri meşhurdur.

-Kadı Ebu Zeyd,<sup>91</sup> el-Kadı'l-imâm, el-Kadı'l-imam Ebu Zeyd,<sup>92</sup> *et-Takvîm*,<sup>93</sup> Bu ifadelerle meşhur Hanefi âlim Ebu Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî (430/1039) ve onun usul eseri *Takvîmü'l-edille'ye* işaret edilmektedir.

-Fahrü'l-İslam,<sup>94</sup> Fahrü'l-İslam fi *Usûlihi*;<sup>95</sup> Meşhur Hanefi fakih ve usulcü Fahrü'l-islam Ebu'l-Usr el-Pezdevî (482/1089) ve onun *Usulü'l-fikh* adlı eseri kastedilmektedir.

-Serahsi, Şemsü'l-eimme, Şemsü'l-eimme es-Serahsi, *Usul, Usulü'l-fikh*,<sup>96</sup> Meşhur Hanefi fakih ve usulcü Serahsî (483/1090) ve onun *Usulü'l-fikh* adlı eserine atıf yapılmaktadır.

-Sadrü'l-İslam Ebu'l-Yüsr,<sup>97</sup> Ebu'l-Yüsr,<sup>98</sup> Sadrü'l-İslam,<sup>99</sup> Sadrü'l-İslâm Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (493/1100) ve *Marifetü'l-hüceci's-ser'iyye* adlı eserine işaret edilmektedir.

-*Mizân*;<sup>100</sup> Sâhibü'l-Mizân.<sup>101</sup> Hanefi usulüne dair *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* ve müellifi Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (539/1144) kastedilmektedir.

-Mevlana Hâfizuddin;<sup>102</sup> Kastedilen meşhur Hanefi âlim Ebu'l-Berekât Hâfizuddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'dir (710/1310); zira ondan yapılan nakil Nesefî'nin usul eseri *Keşfü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*'ında bulunmaktadır.<sup>103</sup>

89 Esved, *Künûz*, 180<sup>b</sup>, 205<sup>a</sup>, 205<sup>b</sup>.

90 Esved, *Künûz*, 196<sup>b</sup>, 205<sup>b</sup>.

91 Esved, *Künûz*, 9<sup>a</sup>, 17<sup>b</sup>.

92 Esved, *Künûz*, 188<sup>b</sup>, 196<sup>b</sup>, 204<sup>a</sup>, 204<sup>b</sup>.

93 Esved, *Künûz*, 20<sup>b</sup>.

94 Esved, *Künûz*, 18<sup>b</sup>, 19<sup>a</sup>, 19<sup>b</sup>, 182<sup>a</sup>, 183<sup>b</sup>, 186<sup>b</sup>, 305<sup>b</sup>, 316<sup>a</sup>, 320<sup>b</sup>, 322<sup>b</sup>.

95 Esved, *Künûz*, 200<sup>b</sup>.

96 Esved, *Künûz*, 5<sup>b</sup>, 20<sup>b</sup>, 179<sup>a</sup>, 182<sup>a</sup>, 185<sup>b</sup>, 201<sup>b</sup>.

97 Esved, *Künûz*, 23<sup>a</sup>.

98 Esved, *Künûz*, 182<sup>a</sup>, 205<sup>a</sup>, 205<sup>b</sup>.

99 Esved, *Künûz*, 305<sup>a</sup>.

100 Esved, *Künûz*, 19<sup>b</sup>.

101 Esved, *Künûz*, 23<sup>a</sup>.

102 Esved, *Künûz*, 9<sup>a</sup>.

103 Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 28.

-Mevlana Hüsameddin es-Sıġnakî;<sup>104</sup> Hüsameddin Hüseyin b. Ali el-Buhârî es-Sıġnakî'ye (714/1314) işaret edilmektedir. Sıġnakî'nin Ahsiketî'nin *Müntehab'ı* üzerine *el-Vâfi* ve Pezdevî'nin *Usûl'ü* üzerine *el-Kâfi* adında iki usul eseri bulunmaktadır.

-Mevlana Alâeddin Abdülaziz, *Şerhu'l-Pezdevî*;<sup>105</sup> Alâeddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî (730/1330) ve *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* adlı eseri kastedilmektedir.

#### bb-Mütekellimin usulü

-Ebu'l-Kasım el-Enmâtî;<sup>106</sup> Osman b. Said el-Enmâtî (288/901) Şafii fakih ve usulcülerdendir.

-Ebu'l-Abbas İbn Süreyc min ashâbiş-Şafii;<sup>107</sup> İbn Süreyc (306/918) Şafii mezhebinde önemli bir yeri bulunan fakih ve usulcülerden sayılmaktadır.

-Ebu Müslim el-İsfahânî;<sup>108</sup> Nesihle ilgili görüşü meşhur olan Mutezili âlim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (322/934) kastedilmektedir.

-Ebu Ali b. Ebi Hureyre;<sup>109</sup> Hasan b. Hüseyin, Ebu Ali İbn Ebu Hureyre el-Baġdâdî (345/956) Şafii fakih ve usulcülerdendir.

-Ebu Bekr ed-Dakkâk;<sup>110</sup> Muhammed b. Muhammed b. Cafer, Ebu Bekir İbnü'd-Dakkâk (392/1002) Şafii âlimlerdendir.

-*el-Kavâtî*;<sup>111</sup> Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (489/1096) *Kavâtî'u'l-edille*'sine işaret edilmektedir.

-Hüccetü'l-İslam, Gazâlî;<sup>112</sup> Meşhur âlim Hüccetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (505/1111) kastedilmektedir. Usul'e dair *el-Müstesfâ* ve *el-Menhûl* gibi bir çok eseri bulunmaktadır.

104 Esved, *Künûz*, 177<sup>b</sup>, 183<sup>b</sup>.

105 Esved, *Künûz*, 177<sup>b</sup>.

106 Esved, *Künûz*, 199<sup>a</sup>, 199<sup>b</sup>.

107 Esved, *Künûz*, 199<sup>a</sup>, 205<sup>b</sup>.

108 Esved, *Künûz*, 194<sup>b</sup>, 195<sup>b</sup>.

109 Esved, *Künûz*, 205<sup>b</sup>.

110 Esved, *Künûz*, 205<sup>a</sup>, 205<sup>b</sup>.

111 Esved, *Künûz*, 19<sup>b</sup>.

112 Esved, *Künûz*, 2<sup>a</sup>, 6<sup>b</sup>, 199<sup>a</sup>, 205<sup>b</sup>.

-İmam Fahreddin;<sup>113</sup> Fahreddin er-Râzî (606/1210) kastedilmektedir. Usul'e dair *el-Mahsûl* ve diğer eserleri bulunmaktadır.

-Sahibü'l-*İhkâm*;<sup>114</sup> *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm* adlı eserin müellifi Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî (631/1233) kastedilmektedir.

#### *c-Tasavvuf alanında*

-Sahibü'l-*Esrâr*;<sup>115</sup> Nakledilen ifadeye nazaran Sufi bir zat olması muhtemeldir.

#### *d-Kelam alanında*

- Meşhur âlim Ali b. İsmail b. İshak, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/936), ehl-i sünnetin itikat imamlarındandır.

#### *e-Fıkıh alanında*

-*Mebstut*;<sup>116</sup> İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin (189/805) Hanefi fıkhına dair *el-Asl* adıyla da bilinen temel eseridir.

-*Kitabü'l-İstihsân, el-İstihsân*;<sup>117</sup> *Mebstut*'un bir babıdır.

-*es-Siyerü'l-kebir*;<sup>118</sup> İmam Muhammed'in (189/805) meşhur Zâhirü'r-rivaye eserlerinden biridir.

-*Nevâzil*;<sup>119</sup> Müellif adı belirtilmemiştir; ancak bu adla meşhur olan eser Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî'ye (373/983) aittir.

-el-İmam Ebu Bekir Muhammed b. el-Fazl'dan namazda Farsça Kuran okumayla ilgili bir görüşü nakledilmiştir.<sup>120</sup>

- el-Kemârî (381/991)<sup>121</sup> müttekaddim Hanefi âlimlerdendir.

113 Esved, *Künûz*, 7<sup>a</sup>.

114 Esved, *Künûz*, 6<sup>b</sup>.

115 Esved, *Künûz*, 2<sup>b</sup>.

116 Esved, *Künûz*, 9<sup>b</sup>, 30<sup>b</sup>, 177<sup>b</sup>, 179<sup>b</sup>, 192<sup>b</sup>, 314<sup>a</sup>, 318<sup>a</sup>, 323<sup>a</sup>, 327<sup>b</sup>, 328<sup>a</sup>, 330<sup>a</sup>, 330<sup>b</sup>, 332<sup>a</sup>.

117 Esved, *Künûz*, 181<sup>b</sup>, 182<sup>a</sup>.

118 Esved, *Künûz*, 181<sup>a</sup>, 310<sup>a</sup>.

119 Esved, *Künûz*, 305<sup>b</sup>.

120 Esved, *Künûz*, 8<sup>a</sup>.

121 Kureşî, *Cevahir*, III, 300-302.



-*el-Esrâr*;<sup>122</sup> Muhtemelen Debûsî'nin (430/1039) *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû'* adlı eseri kastedilmektedir.

-*Mebûtu* Fahrî'l-islam;<sup>123</sup> Fahrü'l-islam el-Pezdevî'nin (489/1089) *Mebûtu*'una işaret edilmektedir.

-Şemsü'l-eimme, *el-Mebûtu*;<sup>124</sup> Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (483/1090) *Mebûtu*'una atıf yapılmaktadır:

-*Hülâsa*;<sup>125</sup> İftiharüddin Tahir b. Ahmed el-Buhârî'nin (542/1147) Hanefi fık-hına dair *Hülâsatü'l-fetâvâ* adıyla meşhur eseridir.

-*el-Îzâh*; Hanefi fıkıh eseri olarak atıfta bulunulmuştur.<sup>126</sup> Ebu'l-Fazl Rükned-din Abdurrahman b. Muhammed el-Kirmânî'nin (543/1149) eseridir.<sup>127</sup>

-*Fetâvâ Kadıhan*;<sup>128</sup> Kadıhan lakabıyla meşhur Hanefi fakih Fahreddin Hasan b. Mansur el-Özkendî el-Fergânî'nin (592/1196) ünlü *Fetâvâ*'sıdır.

-*Hidâye*, sahibü'l-*Hidâye*;<sup>129</sup> Mergînânî'nin (593/1197) meşhur eseridir.

-Sahibu'l-*Muhît* fi't-*Tetimme*;<sup>130</sup> *Muhit-i Burhani* adıyla meşhur eserin müel-lifi Burhaneddin el-Buhârî'nin (616/1219) *Tetimmetü'l-Fetâvâ* adlı eseri kastedil-mektedir.

-Timurtâşi, *Şerhu'l-Câmi'is-sagîr*;<sup>131</sup> Bu zat muhtemelen Zahîrüddin Ahmed b. İsmail et-Timurtâşi el-Harizmî'dir.<sup>132</sup> Kureşî ise bu zatın Zahîrüddin Muham-med b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî (619/1222), eserinin de *el-Fevâidü'z-Zahiriyye* adıyla bilinen eser olduğunu tahmin etmiştir.<sup>133</sup> Bu sonuncu eser üzerine Esved'in haşiyesi bulunduğu yukarıda geçmişti.

122 Esved, *Künûz*, 308<sup>a</sup>, 330<sup>a</sup>.

123 Esved, *Künûz*, 25<sup>b</sup>.

124 Esved, *Künûz*, 13<sup>b</sup>.

125 Esved, *Künûz*, 305<sup>b</sup>.

126 Esved, *Künûz*, 30<sup>b</sup>.

127 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 211.

128 Esved, *Künûz*, 305<sup>b</sup>.

129 Esved, *Künûz*, 179<sup>b</sup>, 306<sup>b</sup>.

130 Esved, *Künûz*, 331<sup>a</sup>.

131 Esved, *Künûz*, 7<sup>b</sup>.

132 Sezgin'in tahminine göre eserini 650/1252'den önce telif etmiştir; bk. Sezgin, *GAS*, I, 429. Baberti (786/1384) gibi Hanefi müellifler Timurtâşi'nin *Şerh*'inden bolca nakilde bulunmaktadır; bk. Baberti, *Înâye*, I, 231, 327; II, 226; VI, 97; X, 371.

133 Kureşî, *Cevâhir*, I, 148; IV, 413.

*f-Hadis alanında*

-el-İmam Muhammed b. İsmail fi's-*Sahih*;<sup>134</sup> *Sahihü'l-Buharî* kastedilmektedir.

-*Şerhu'l-âsâr*;<sup>135</sup> Büyük ihtimalle Tahâvî'nin (321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr*'ı kastedilmektedir.

*g-Tefsir alanında*

-Mukâtil;<sup>136</sup> İlk tam tefsir eserini telif eden zat olarak meşhur Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî el-Belhî (150/767) kastedilmektedir.

-Zeccâc;<sup>137</sup> Ebu İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc el-Bağdâdî'nin (311/923) *Meâni'l-Kur'ân* adlı eseri meşhurdur.

-*Şerhu't-Te'vilât*;<sup>138</sup> İmam Matürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinin Alâeddin es-Semerkandî (539/1144) tarafından yapılan şerhidir.

Ayrıca kimi yerlerde Hasan-ı Basri (110/728),<sup>139</sup> Katâde (117/735),<sup>140</sup> Kelbî (146/763)<sup>141</sup> ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (182/798-799)<sup>142</sup> gibi ilk dönem müfessirlerinin görüşleri nakledilmektedir. Bazen de "et-Tefsîr"<sup>143</sup> denilerek muayyen bir kitaptan ziyade genel anlamda tefsir kaynaklarına atıfta bulunulmaktadır.

Alâeddin Esved'in bu kaynakların bir kısmından dolayı şekilde nakilde bulunduğu söylenebilirse de birçoğundan dolaysız nakilde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu da o dönemde İznik ve civarında önemli miktarda kaynak eser veya zengin kütüphaneler bulunduğunu, Esved gibi İslami ilimlerin bir çok alanında söz sahibi âlimlerin yetiştiğini, bu eserleri anlayıp okuyan ilim talebelerinin bulunduğunu, kısaca ifade etmek gerekirse canlı ve seviyeli bir ilmî faaliyetin neşvünema bulduğunu gösterir. Nitekim bir nesil sonra bu ortamdan da faydalanarak yetişen Molla Fenârî gibi büyük ve meşhur şahsiyetlerin varlığı bu hususu kanıtlar mahiyettedir. Diğer taraftan bu ortamın hazırlanmasında yeni kuruluş gelişmekte

134 Esved, *Künûz*, 25<sup>b</sup>.

135 Esved, *Künûz*, 181<sup>b</sup>.

136 Esved, *Künûz*, 188<sup>a</sup>, 196<sup>a</sup>, 325<sup>b</sup>.

137 Esved, *Künûz*, 188<sup>a</sup>.

138 Esved, *Künûz*, 202<sup>a</sup>, 320<sup>a</sup>.

139 Esved, *Künûz*, 196<sup>a</sup>, 202<sup>b</sup>.

140 Esved, *Künûz*, 196<sup>a</sup>, 202<sup>b</sup>.

141 Esved, *Künûz*, 196<sup>a</sup>.

142 Esved, *Künûz*, 196<sup>b</sup>.

143 Esved, *Künûz*, 201<sup>b</sup>.

olan Osmanlı padişahlarının büyük katkısı olduğu açıktır. Orhan Gazî'nin inşa ettiği İznik Medresesi ve buraya tayin ettiği Dâvûd-i Kayserî, Taceddin el-Kürdî ve Alâeddin Esved gibi âlimler yeni inşa edilen bu devletin ilmî ve fikrî temellerini atan ilk isimler olmuştur.

**6-Mezhep ve Fırkalar** Eserde görüşleri zikredilen, yeri geldiğinde eleştirilen aşağıda örnekleri verilen mezhep ve fırkaların çeşitliği de Alâeddin Esved'in çok yönlü geniş tettebbu sahibi bir âlim olduğunu göstermektedir;

**a-Fıkıh ve Usul;** İmam Evzâî, <sup>144</sup> İmam Malik ve Malikiler, <sup>145</sup> , İmam Şafii ve Şafililer,<sup>146</sup> Hanbeliler,<sup>147</sup> Irak Hanefileri,<sup>148</sup> Semerkand Hanefileri, <sup>149</sup> fukaha ve mütekellimin.<sup>150</sup>

Görüldüğü üzere Esved fıkıh ve usul alanında dört mezhep imamı ve bu mezheplere mensup âlimlerin görüşlerini muteber olarak kabul edip onlara atıfta bulunmaktadır. Kimi yerde Evzâî gibi bu mezheplerin dışında kalan, ama inanç esasları açısından Ehl-i sünnet içinde olup mezhepleri inkıza uğramış müctehid imamlardan da görüş nakletmektedir. Geniş bir birikimden faydalanan Esved sonuç itibarıyla Hanefî fıkıh ve usulünü esas alıp savunmakta, bu çerçevede kalmak şartıyla diğer ilim çevrelerinin çalışmalarından istifade ederek, onları değerlendirme ve eleştirmeyi de ihmal etmemektedir.

Bu özelliğiyle Esved yalnız eskilerin görüşlerini tekrar etmekle yetinen, onlardan farklı düşünmeyen bir fakih değildir. Kur'ân'ın Farsça okunabileceği konusunda çoğunluğun tercih ettiği İmameyn'in görüşüne muhalif olarak İmam Ebu Hanîfe'nin okunabileceği yönündeki tercihini doğru bulmuş, yine "emrin mücebinin amelen ve ilmen vücûb" olduğunu söyleyen Hanefilere ve cumhura muhalefet ederek Semerkand Hanefilerinin görüşü olan emrin gereğinin "itikaden değil amelen vücûb" olduğunu tercih etmiştir.<sup>151</sup>

144 Esved, *Künûz*, 318<sup>b</sup>.

145 Esved, *Künûz*, 16<sup>a</sup>, 204<sup>b</sup>, 205<sup>b</sup>.

146 Esved, *Künûz*, 7<sup>b</sup>, 9<sup>a</sup>, 9<sup>b</sup>, 14<sup>b</sup>, 15<sup>a</sup>, 16<sup>a</sup>, 16<sup>b</sup>, 19<sup>a</sup>, 19<sup>b</sup>, 21<sup>b</sup>, 24<sup>a</sup>, 26<sup>a</sup>, 30<sup>b</sup>, 178<sup>a</sup>, 180<sup>b</sup>, 182<sup>a</sup>, 182<sup>b</sup>, 183<sup>b</sup>, 184<sup>a</sup>, 185<sup>b</sup>, 186<sup>a</sup>, 186<sup>b</sup>, 190<sup>b</sup>, 192<sup>a</sup>, 193<sup>b</sup>, 196<sup>b</sup>, 199<sup>b</sup>, 202<sup>a</sup>, 204<sup>b</sup>, 205<sup>b</sup>, 307<sup>b</sup>, 309<sup>a</sup>, 309<sup>b</sup>, 312<sup>a</sup>, 313<sup>b</sup>, 325<sup>b</sup>, 326<sup>b</sup>, 327<sup>a</sup>, 328<sup>a</sup>.

147 Esved, *Künûz*, 191<sup>b</sup>, 205<sup>b</sup>.

148 Esved, *Künûz*, 9<sup>a</sup>, 16<sup>b</sup>, 23<sup>a</sup>, 23<sup>b</sup>.

149 Esved, *Künûz*, 9<sup>a</sup>, 16<sup>b</sup>.

150 Esved, *Künûz*, 19<sup>b</sup>, 182<sup>b</sup>, 183<sup>b</sup>, 333<sup>a</sup>, 334<sup>b</sup>.

151 Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 84; Esved, *Künûz*, 5<sup>a</sup> vd; Esved, *Künûz*, 14<sup>b</sup>.

**b-Kelam ve İtikat-** İmam Eş'arî ve Eş'ariler,<sup>152</sup> Kerrâmiyye.,<sup>153</sup> Mutezile,<sup>154</sup> Cebriyye,<sup>155</sup> Kaderiyye.<sup>156</sup> Ashâbü'l-hadis,<sup>157</sup> Rafızîler,<sup>158</sup> Felâsife.<sup>159</sup> Müşebbihe.<sup>160</sup>

Kelam alanında Ehl-i sünnet esasları çerçevesinde hareket eden Esved önemli bulduğu meselelerde diğer fırka ve inanç sahiplerinin görüşlerine de yer vermektedir. Ancak özellikle o dönemde inanç ve siyaset açısından ihtilaf ve çekişmeye yol açan, İslam inanç esaslarını nakzeden, toplumsal düzeni bozan bazı rafızî ve batınî fırkalara ağır eleştiri yöneltmiş ve bu grupların müslüman olduğunu izhar edip bu kisve altında İslamı bozmayı hedefleyen sapıklardan oluştuğunu ifade etmiştir.<sup>161</sup> Bu ifadeleri henüz yeni tesis edilen bir devletin yönetim felsefesini, siyasi ve toplumsal istikrarı, birlik ve bütünlüğü koruma amacıyla açıklamak mümkündür; zira uzunca bir dönem Osmanlı Devleti'ni meşgul eden en önemli sorunlardan biri bu olmuş, içeride çeşitli gruplarla, dışarıda ise Safevi Devleti'yle çetin bir mücadeleye girilmiştir. Bu mücadele çerçevesinde Osmanlı Devleti Sünni-Hanefi inanç ve amel esaslarını ilke edinmiş, devlet felsefesini bu esaslar üzerine inşa etmiştir. Bu inşa hareketinin mimarları Alâeddin Esved ve onun gibi düşünen âlimlerdir.

### 7-Sistematiik ve İçerik

Metin ve ona bağılı olarak şerhte konuların tertibi *Usulü'l-Pezdevî* ile bire bir örtüşmektedir. Bilindiğı üzere Pezdevî'nin *Usulü* Hanefi usulünün temel metnidir. Hanefi usulü bu metin etrafında şekillenmiştir. Bu eser de aynı sistematiği izlemiş ve konu düzeni bakımından Pezdevî'den ayrılmamıştır.

Metin müellifi girişte fıkıh usulünün ictihad derecesine ulaştıran ilim olduğunu ifade etmiş, şarih de buna itiraz etmemiştir.<sup>162</sup> Buradan müelliflerin Hanefi mezhebine bağılı olmakla birlikte ictihada açık olduklarını anlamak mümkündür. Nitekim metin müellifi kimi yerlerde Hanefi usulünün piri sayılan Pezdevî'ye muhalefet etmekte sakınca görmemiştir (aşağı bk.).

152 Esved, *Künûz*, 6<sup>b</sup>, 195<sup>b</sup>, 205<sup>a</sup>, 205<sup>b</sup>.

153 Esved, *Künûz*, 17<sup>b</sup>.

154 Esved, *Künûz*, 17<sup>b</sup>, 195<sup>b</sup>, 203<sup>b</sup>, 205<sup>b</sup>, 317<sup>a</sup>.

155 Esved, *Künûz*, 18<sup>a</sup>.

156 Esved, *Künûz*, 18<sup>a</sup>.

157 Esved, *Künûz*, 19<sup>a</sup>, 22<sup>a</sup>, 325<sup>b</sup>.

158 Esved, *Künûz*, 202<sup>b</sup>, 333<sup>b</sup>.

159 Esved, *Künûz*, 317<sup>a</sup>.

160 Esved, *Künûz*, 317<sup>a</sup>.

161 Esved, *Künûz*, 202<sup>b</sup>, 333<sup>b</sup>.

162 Esved, *Künûz*, 3<sup>b</sup>.

Metin ve şerh müellifleri eserlerinin girişinde yöntem, hatta mezhep mensubiyeti açısından bir açıklama yapmasalar da meselelerin işlenişinde mütekelimim metodu üzere yazılan metinlerden istifade edilmiştir. Bu durum Alâeddin Esved'in Osmanlı ilim geleneğinde Râziye kolunun temsilcisi olarak görüldüğü tespitiyle de uyuşmaktadır.<sup>163</sup> Mesela usûlü'l-fıkh teriminin “القواعد التي علمها”<sup>164</sup> “يوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية المستدلة عليها عن مأخذها مفصلة مزالة عنها الشبه”<sup>164</sup> tanımında İbnü'l-Hâcib'in etkisi açıktır.<sup>165</sup> Bununla birlikte tanım bazı değişikliklere uğratarak alınmıştır. Daha sonra “fakih”in tanımı yapılmış, usul ilminin konusu, istimdadı ve faydası anlatılmıştır.<sup>166</sup> İlim, şek, zan, vehm ve delil kavramları açıklanmıştır.<sup>167</sup> Mütevatirin tanımında muhtemelen Âmidî, İbnü's-Sââtî ve İbnü'l-Hâcib gibi müelliflerden faydalanılmıştır.<sup>168</sup>

Pezdevî'ye benzer şekilde şeriatın usulünün Kuran, sünnet ve icma, dördüncü aslın ise bunlardan istinbat edilen kıyas olduğu ifade edilmiştir.<sup>169</sup> Yine Pezdevî gibi Kur'ân'ın tanımı yapılmış ve onun nazm ve manadan ibaret olduğu belirtildikten nazm ve mananın taksimine geçilmiş ve burada Pezdevî'nin takip ettiği dörtlü taksim aynı şekilde izlenmiştir.<sup>170</sup> Ardından kitabın sonuna kadar Pezdevî'nin izlediği tertib ve vazettiği konu başlıkları aynen takip edilmiştir.

Esved, metin müellifinin bir meselede Pezdevî'ye uyduğunu ifade ettikten sonra bu görüşü eleştirmekte<sup>171</sup> başka bazı yerlerde de metin müellifinin Pezdevî'ye muhalefet ettiğini kaydetmektedir.<sup>172</sup>

Bu tür eleştiriler Esved'in ve metin müellifinin kendilerine güvenen ve mezhebin en ileri seviyedeki usulcülerıyla ilmi meseleleri tartışabilen bir seviyede olduklarını göstermektedir. Bu ilmi seviye ve bu ruh Osmanlı ilim dünyasının hızlı bir şekilde inkişafını sağlamış ve sonraki nesillerde Molla Fenârî ve Molla Hüsrev gibi İslami ilimlerde üstün seviyelere ulaşmış şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

163 Günay, “İznikli Alâeddin Esved (Kara Hoca) ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri”, s. 444.

164 Esved, *Künûz*, 4<sup>b</sup>-5<sup>a</sup>.

165 Şemseddin el-İsfahâni, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 13.

166 Esved, *Künûz*, 5<sup>b</sup>-6<sup>a</sup>.

167 Esved, *Künûz*, 6<sup>a</sup>-7<sup>a</sup>.

168 Âmidî, *İhkâm*, II, 14; İbnü's-Sââtî, *Bedi'ü'n-nizâm*, I, 308; Şemseddin el-İsfahâni, *Beyânü'l-Muhtasar*, I, 640.

169 Esved, *Künûz*, 7<sup>a</sup>-7<sup>b</sup>.

170 Esved, *Künûz*, 7<sup>b</sup>-8<sup>b</sup>.

171 Esved, *Künûz*, 19<sup>b</sup>.

172 Mesela bk. Esved, *Künûz*, 200<sup>b</sup>.

## SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin ilk döneminde yaşayan ilim adamları hakkında yeterli bilgi, ilgi ve araştırma yoktur. Bu dönemde yaşayan ilim adamları ve yazdıkları eserler yeni kurulan Osmanlı devleti ve toplumunun düşünce hayatında ve felsefesinde önemli etkiler icra etmiştir. Bu ilim adamları ve eserleri hakkında daha çok ve daha derin araştırmalar yapılması gerekmektedir. Böylece Osmanlı ilim ve düşünce tarihinin önemli bir halkası aydınlatılmış olacak ve yeni oluşan bu devlet ve toplumun kuruluş aşamasının ve bu kuruluşun dinamiklerinin daha iyi anlaşılmasına önemli bir katkı sağlanmış olacaktır.

Osmanlı devletinin ilk döneminde ilim ve düşünce hayatını yönlendiren şahsiyetlerden biri de Alâeddin Esved'dir. Hayatı hakkında tafsilatlı bilgiye sahip olmadığımız Esved, Anadolu'da başladığı ilim tahsiline Fahreddin Râzî geleneğinin ağırlıklı etkisinin söz konusu olduğu İranda devam etmiş, bu nedenle Osmanlı ilim geleneğinde Râziye kolunun temsilcileri arasında gösterilmiştir. Günümüze ulaşan fıkıh ve usul eserlerinin incelenmesi yoluyla Esved'in düşünceleri ve ilmî katkıları daha iyi anlaşılacaktır. Çalışmamızda Esved'in usul-i fıkha dair *Künûzü'l-envâr* adlı eserinin tanıtılması ve kısaca incelenmesi sonucunda onun yetkin bir fıkıh ve usul âlimi olduğu görülmektedir. Esved bu eserinde kendisinden önce yine bu coğrafyada yaşamış Ebu Bekir b. İbrahim adlı bir âlimin telif ettiği *Rumûzü'l-esrâr* adlı usul metnini şerhetmiştir. Bu seçim manidardır; zira başka usul metinleri bulunmakla birlikte bu seçimle o adeta yeni fethedilen bu topraklarda yeni kurulan Osmanlı devlet ve toplumuna mensup âlimlerin özgün eserler telif edebileceğini ortaya koymaktadır.

Sünni-Hanefi anlayışını benimseyen ve savunan Esved eserini bu doğrultuda telif etmiştir. Hanefi usulünün piri Pezdevî'nin takipçisi olan metin müellifi Ebu Bekir b. İbrahim'in eserini şerh ederken oldukça geniş bir kaynak yelpazesinden istifade ederek, Hanefi ve mütekellimin usullerinin ihtilaflı meselelerini yetkinlikle ele almış, geçmiş usulcülerin görüşlerini özetlemiş, gerekli gördüğü yerlerde kendi görüşünü ortaya koymaktan çekinmemiştir. Kimi zaman metin müellifine, hatta Pezdevî'ye eleştiriler yöneltmiştir. Ancak Esved büyük ölçüde Hanefi usulünün ana damarını oluşturan Pezdevî medresesinin takipçisidir. Bu usul anlayışı Osmanlı medresesinin yüzyıllar boyunca takip ettiği anlayışla örtüşmektedir. Nitekim Osmanlı medresesinin temel usul eserleri olan Sadrüşşerîa ve Taftazânî'nin *Tavzih ve Telvih*'i ile Molla Hüsrev'in *Mirkât* ve *Mir'ât*'ı da bu anlayışı temsil eden metinler olmuştur.

Eser üzerinde daha geniş araştırma imkânı bulunmaktadır. Bu eser bir doktora çalışmasına konu edilebilir ve Esved'in diğer usul eseri *Şerhu'l-Muğni* ile mukayeseli bir biçimde incelenebilir. Bu şekilde Esved'in usul düşüncesi daha kapsamlı ve derinlikli ölçüde ortaya konabilir. Öte yandan bu eserlerin ilmî ölçülere uygun biçimde tahkik edilip neşredilmesi ve ilim dünyasının istifadesine sunulması üzerlerine yapılacak araştırmaları kolaylaştıracak önemli bir katkı olacaktır.

Osmanlı düşünce tarihi ve gelişiminin daha kapsamlı ve derinlikli bir biçimde ortaya konabilmesi için Osmanlıların ilk dönemlerinde yaşayan âlimlerin ve eserlerinin tamamının incelenmesi, aralarındaki bağlantıların tespit edilmesi, öncesi ve sonrası itibarıyla düşünce ve ilim tarihindeki yerlerinin belirlenmesi gerekmektedir. İnsan ve toplumumuzu inşa eden değer ve harekete geçiren dinamiklerin ve genel anlamda tarihimizin daha iyi anlaşılması için bu alanda yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

## Bibliyografya

- Aktepe, Münir, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa", *DİA*, 1993, VIII, 214-215.
- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Ebu Ali, *el-Ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifî, Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslami, t.y., I-IV.
- Âşıkpaşazâde, Ahmed, *Tevârih-i Al-i Osman*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Baberti, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *el-Înâye fi şerhi'l-Hidâye*, Dârü'l-Fikr, y.y., t.y., I-X.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin*, İstanbul 1951-1955, I-II.
- Bekâ, Muhammed Mazhar, *A'lâmu usûli'l-fikhi'l-İslâmî ve musannefâtuhum*, Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1420.
- Bekdemir, Sezayi, "Sadrüşşeria'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, 1/2 (2017), s. 74-84.
- Boynukalın, Mehmet, *Fıkıh Usulü Âlimleri ve Eserleri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınevi, 2017.
- Brockelmann, Carl, *GAL Supple.: Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden: E.J.Brill, 1937-1942, I-III.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333-1342, I-II.
- Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa: Astana Yayınları, 2001.
- Çağrı, Mustafa, "Sirâceddin el-Urmevi", *DİA*, 2009, XXXVII, 262-264.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessirin*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-ilmîyye, t.y., I-II.

- Durmuş, İsmail, "Kazvini, Hatib", *DİA*, 2002, XXV, 156-157.
- Esved, Alâeddin Ali b. Ömer el-Karahisârî, *Künûzü'l-envâr şerhu Rumûzi'l-esrâr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 1334.
- Gelibolulu, Mustafa Âli Efendi, *Kitâbü târih-i künhü'l-ahbâr*, haz. Ahmet Uğur v.dğr., Kayseri; Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997, I-II.
- Günay, Hacı Mehmet, "İznikli Alâeddin Esved (Kara Hoca) ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, haz. Ali Erbaş v.dğr., s. 443-453, (İznik) Bursa: İznik Belediyesi, 2005.
- Hamevî, Şihabeddin Ahmed b. Muhammed, *Gamzü uyûni'l-basâir fi şerhi'l-Eşbâhi ve'n-nazâir*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985, I-IV.
- Hamevî, Yakut b. Abdullah, *Mucemü'l-büldan*, Beyrut: Dâr Sadır, 1995, I-V.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Hâşiye: Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1412/1992, I-VIII.
- \_\_\_\_\_, *Minhatü'l-Hâlık ale'l-Bahri'r-râik* (İbn Nüceym, *el-Bahrür-râik* ile birlikte), Darü'l-kitabî'l-islami, y.y., t.y., I-VIII.
- İbn Hacer, Şihabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-enbâ'i'l-umr*, thk. Hasan Habeşi, Kahire 1389/1969, I-IV.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Dâr Sadır, 1414, I-XV.
- İbnü'l-Gazzî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Divânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kisrevi Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1411/1990, I-IV.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaût, Beyrut: Darü İbn Kesir, 1986-1993, I-X.
- İbnü's-Sâati, Muzafferüddin Ahmed b. Ali, *Bediü'n-nizâm: Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sâd b. Gureyr es-Sülemî, doktora tezi, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1405/1985.
- İnalcık, Halil, "Bayezid I", *DİA*, 1992, V, 231-234.
- \_\_\_\_\_, "Murad I", *DİA*, 2006, XXXI, 156-164.
- \_\_\_\_\_, "Orhan", *DİA*, 2007, XXXIII, 375-386.
- Kahraman, Abdullah, "Trablusi, Alâeddin", *DİA*, 2012, XLI, 291-292.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, Hacı Halife, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût, İstanbul: IRCICA, 2010, I-V.
- \_\_\_\_\_, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, haz. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1360-1362/1941-1943, I-II.
- Kefevî, Mahmud b.Süleyman, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse ve dğr., İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017, I-IV.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y., I-XV.
- Kureşi, Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Hece li't-tibâ'a, 1413/1993, I-IV.



- Kümlâi, Muhammed Hifzurrahman, *el-Büdü'rü'l-mudîyye fi terâcim'l-Hanefîyye*, Bangladeş: Darü's-sâlih, 2018, I-XXIII.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefîyye*, Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, t.y.
- Mecdi, Mehmed, *Terceme-i Şekâik-i numâniyye = Hadâikü'ş-Şekâik*, İstanbul: Dârü't-tubâati'l-âmire, 1269.
- Nesefî, Hâfızuddin Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-Menâr*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-ilmîyye, t.y., I-II.
- Öz, Mustafa, "Cemaleddin Aksarâyî", *DİA*, 1993, VII, 308-309.
- Özel, Ahmet, "Alâeddin Ali Esved", *DİA*, 1989, II, 319.
- Riyâdzâde, Abdüllatif b. Muhammed, *Esmâü'l-kütüb el-mütemmim li Keşfî'z-zunûn*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983.
- Sezgin, Fuat, *GAS: Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: E. J. Brill, 1967-2000, I-XII.
- Sûsî, Ebu't-Tayyib Mevlûd es-Serîrî, *Mu'cemü'l-usulîyyîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Süyûtî, Celaeddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y., I-II.
- \_\_\_\_\_, *Nevâhidü'l-ebkâr ve Şevâridü'l-eskâr (Haşiye ala Tefsîri'l-Beyzâvî)*, thk. Ahmed Hâc Osman-Ahmed Kemal Ali-Ahmed Abdullah ed-Durûbî, doktora tezleri, Câmîatiü Ümmi'l-kurâ, 1424/2005.
- Şemseddin el-İsfahânî, Mahmud b. Abdurrahman, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasar İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Cidde: Dârü'l-Medenî, 1406/1986, I-III.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men bâde'l-karnîş-sâbi'*, Beyrut: Darü'l-Marife, t.y., I-II.
- Taşköprizâde, İsamüddin Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-arabi, t.y.
- Turgut, Vedat, "Osman Gazi'nin Hanımları ve Kızları", *Vakanüvis: Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, Söğüt Özel Sayısı (2019), s. 67-80.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1988.
- \_\_\_\_\_, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994, I-IV.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 2002. I-VIII.



# HELAL GIDA SERTİFİKALARININ FIKIH VE MEVZUAT AÇISINDAN PROBLEMLERİ\*

Dr. Öğr. Üyesi M. Zeki UYANIK\*\*

**Özet:** Kur'an-ı Kerim'de, "Ey iman edenler! Temiz ve helal olanlardan yiyin" emredilmektedir. Bu hitaptan şunu anlıyoruz ki; helal ve temiz beslenme her Müslüman'ın görevi ve hakkıdır. Bu aynı zaman da temel insan hakkı ve ihtiyacıdır. Asrımızda gıda sektörü ciddi anlamda büyüyerek ve çeşitlenerek uluslararası boyut kazanmıştır. Günümüzde hammaddesinden katkı maddelerine kadar binlerce ürün gıda üretiminde kullanılmaktadır. Bu durumun hem sağlık hem de İslam açısından değerlendirilmesi gerekir. Bu değerlendirmelerden birisi de helal belgelendirmedir. Helal Gıda Sertifikası genelde İslam dünyası, özelde ise ülkemiz için faydalı ve güzel bir gelişme olmakla birlikte uygulama ve denetimdeki birtakım aksaklıklar bu güzelliğe gölge düşürmektedir. Zira helal gıda sertifikası kullanılması'nın amacı bir ürünün çiftlikten sofraya gelene kadar takip edildiği bir sürecin uygulanıyor olmasıdır. Ancak Helal Gıda Sertifikaları verilirken veya denetlenirken birtakım olumsuzluklar söz konusu olabilmektedir. Bu makalede, Fıkhi Açından Helal Gıda Sertifikası Denetimlerinde tespit edilen eksiklikler, sebep ve çözümlerine yer verilecektir.

*Anahtar Kelimeler:* Temiz, Helal Gıda, Sağlık, İslam, Sertifika.

## Assessment of Halal Food Certificate Audits in Terms of Islamic Law

**Abstract:** In the Qur'an: "O ye who believe! Eat of the good things that We have provided for you, and be grateful to Allah, if it is Him ye worship." is ordered. This verse from the Quran addresses that halal and clean diet is both duty and right of every Muslim. This right is also a basic human right and need. In our age, food sector has substantially grown and diversified gaining international dimension. Today, thousands of products from raw materials to additives are used in food production. This situation must be evaluated both in terms of health and Islam. One of these evaluations is halal certification. Halal Food Certificate is a beneficial and useful development for the Islamic world in general and our country, Turkey, in particular, however a number of disruptions in practice and supervision overshadow this beauty. Because purpose of using halal food certificate is creation of a process in which a product is followed from field to fork. However, when Halal Food Certificates are issued or audited, some problems may arise. The deficiencies determined in Halal Food Certificate Audits, their reasons and possible solutions in terms of Islamic Law will be mentioned in this paper.

*Keywords:* Clean, Halal Food, Health, Islam, Certificate.

\* Bu makale, 3-5 Kasım 2017 tarihlerinde Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde düzenlenen Uluslararası IV. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi'nde sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

\*\* Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı, mzuyanik@hotmail.com

## GİRİŞ

İnsan, temiz ve sağlıklı beslenme hakkına sahiptir.<sup>1</sup> Aynı şekilde kişinin inancı gereği beslenme ve hizmet alma hakkı da vardır. Bu durum insan ve inanç hakkının bir gereğidir. Nitekim İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (md. 25.1)<sup>2</sup> ve Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (md. 172)<sup>3</sup> bu hakkı güvence altına almaktadır.

İnsanın beslendiği temel madde gıda çeşitleridir. İslam, insan hayatının devamı için elzem olan bu gıda maddelerinin, iyi ve temiz olanlarını (tayyibât) helal<sup>4</sup>, pis ve kötü olanları ise (habâis) haram<sup>5</sup> olarak telakki etmektedir.<sup>6</sup> Buna bağlı olarak İslam fıkhiinde bazı gıda maddeleri helal, bazıları da haram kabul edilmektedir.<sup>7</sup> Hayatın her alanında helali ve haramı dikkate alarak yaşamı sürdürmek önemlidir.<sup>8</sup> Aynı şekilde besin kaynağı olan gıdaların tüketiminde de gereklidir. Zira helal gıda, ibadetlerin kabul edilmesine, haram gıda ise ret olunmasına bir sebeptir.<sup>9</sup> Buna bağlı olarak şunu söyleyebilir ki, helal ve haram gıda kişinin dini duygu ve düşüncesine, davranışlarına da olumlu veya olumsuz etki edebilmektedir.<sup>10</sup> İnsanın gıdaya ulaşma ve tüketmeye hem ihtiyacı hem de zaafı vardır. Bu açıdan İslâm dini, bu tür arzuları yok sayan katı bir yasaklar sistemi getirmemiş, bunların meşru yollardan tatminine izin vermiştir.<sup>11</sup> Bundan dolayı tüketilen gıdaların, haram ve sağlığa zararı dokunan unsurlardan arındırılmış olması gerekir. Çünkü haram gıda kişinin dini hayatına olumsuz etki ettiği gibi sağlığına da etmektedir.<sup>12</sup> Bu bağlamda gıda güvenliği için tedbir almak gerekir. Özellikle gıda-

1 Boran, "Gıda Katkı Maddelerinde Helâllik ve Haramlık Ölçüleri", s. 1751.

2 <http://www.unicef.org.tr/files/bilgimerkezi/doc/insanhaklarievrenselbeyannemesi.pdf> (20.05.2020)

3 [https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa\\_2011.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf) (20.05.2020)

4 el-Mâide, 5/4-5; el-Arâf, 7/32, 157.

5 el-Arâf, 7/157.

6 Döndüren, "Kur'an ve Sünnete Göre Helal-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim (İstihâle ve Tegayyür)", s. 59; Çayiroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda*, s. 48; Okur, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", s. 8-9; Kurt, "Yahudilik'te Koşer ve Koşer Ekonomisi", s. 141; Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi", s. 453-456; Aslan, "İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi", s. 2327.

7 Çayiroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda*, s. 55; Okur, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", s. 9.

8 Çalışkan, "Kur'an'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları", s. 32.

9 Müslim, "Zekât", 19.

10 Çayiroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda*, s. 72-73; Belen - Gündüzöz- Erol, "Malezya Örneğinde Helal Ürüne Ortak Bir Disipliner Yaklaşım", s. 143.

11 Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı -psikososyal bir okuma-*, s. 65.

12 Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi", s. 458; Keleş, "Helal Gıda Sertifikasyon/Belgelendirme Sorunları ve Çözüm Önerileri", s. 61.

nın üretim ve ticaret anlamında globalleştiği günümüzde helal gıda daha da önem kazanmıştır. Buna bağlı olarak gıda maddelerinin denetimi ve sertifikasyonu da önemli hale gelmiştir.<sup>13</sup>

Günümüzde gıda ve hizmet sektörleri çok ciddi anlamda büyüyerek ve çeşitlenerek bütün insanları etkileyecek bir boyuta ulaşmıştır.<sup>14</sup> Binlerce ürün gıda üretiminde kullanılırken; ulaşımdan turizme, enerjiden kozmetiğe kadar çeşitli yeni hizmet ve tüketim alanları ortaya çıkmıştır. Bütün bunları sağlık açısından değerlendirmek gerektiği gibi, fikhî açıdan da ele almak gerekir. Bunun en güzel yollarından biri helal belgelendirmedir.<sup>15</sup>

Helâl belgelendirme/sertifika, “yetkili kurumlar tarafından ilgili ürünlerin İslami kurallara uygun olması durumunda verilen bir belgedir. Bu ürünler içeriklerinde helâl olmayan malzemeler içermedikleri gibi hazırlanışında kullanılan malzemelerle ilgili kuralları da içermektedir.”<sup>16</sup> Bu helal sertifikasının temel amacı, Müslümanlar tarafından tüketilecek bir ürünün helal olup olmadığının belirlenmesidir.<sup>17</sup>

## I. DÜNYADA HELAL SERTİFİKASI

Helal sertifikalama düşüncesi ve çalışmaları ABD, Avrupa, Asya kıtasının bazı kısımları ve Pasifik ülkeleri gibi gayri Müslim ülkelerde yaşayan Müslümanların dini vecibelerini yerine getirmek ve dini kimliklerini korumak gayesi ile başlamıştır. ABD’de yaşayan Müslümanların, 1960’lı yıllardan itibaren başlattığı helal belgelendirme çalışmaları zamanla meyvelerini vermiş, bunun yansımaları önce Avrupada daha sonra İslam coğrafyasında görülmüştür.<sup>18</sup> Kanadada yaşayan Müslümanların kurduğu, “Kuzey Amerika İslam Kurumu” (Islamic Society of North America, ISNA) sivil toplum kuruluşu ilk defa Amerikalı ve Kanadalı Müslümanların helal standartlarını saptayarak belgelemiştir. Daha sonra 1982 yılında helal

13 Keleş, “Helal Gıda Sertifikasyon/Belgelendirme Sorunları ve Çözüm Önerileri”, s. 61.

14 Şimşek, “Türkiyede Helâl Belgelendirme ve Helâl Akreditasyon”, *Disiplinler Arası Yaklaşımla Helal Ürün ve Hizmetler*, s. 64.

15 Şimşek, “Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı”, s. 42.

16 Yener, “Tüketicilerin Helâl Sertifikalı Ürünlere Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler Ve Risk Algısı”, s. 37; İlhan, “Helal Sertifikası Veren Kuruluşlar ve Türkiye Örneği”, s. 41; Şimşek, “Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı”, s. 22- 23.

17 İnan, *Gıda Sektöründe Faaliyet Gösteren Kobilerin Helal Gıda Sertifikasına Yönelik Algılarının İncelenmesi: Tr 82 Bölgesi*, s. 22.

18 Tuğ-Özdemir, “Helal Sertifikasının Dünyadaki ve Türkiye’deki Gelişimi”, s. 83; Kurt, “Yahudilik’te Koşer ve Koşer Ekonomisi”, s. 136; Tekle-Sağdıç-Nursaçan-Yetim-Erdem, “Ülkemizde ve Dünyada Helal Gıda Hususunda Karşılaşılan Problemler”, s. 4; Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 441-442.

gıda sertifikasyonu hizmeti de veren, “Amerika İslam Gıda ve Beslenme Konseyi” (Islamic Food and Nutrition Council of America-IFANCA) kurulmuştur.<sup>19</sup>

İslam ülkeleri anlamında helal sertifikasının öncülüğünü Malezya ve Endonezya yapmıştır.<sup>20</sup> Helal gıda standartlarını ilk defa hazırlayan ve pratiğe döken Malezya’dır.<sup>21</sup> Aynı zamanda Malezya, dünyada ilk kez 1971 yılında Helâl Gıda Sertifikası vermiş,<sup>22</sup> ürünlere helal belgesi vermek için de “Malezya İslam Kalınma Dairesini” (Department of Islamic Development Malaysia/JAKIM)<sup>23</sup> kurmuştur.<sup>24</sup> Şu an itibari ile JAKIM, dünyanın en önemli helal gıda belgesi veren kuruluşlarından biri olup, birçok ülkede helal belgesi veren kurumları akredite etmektedir.<sup>25</sup> Bu kurumlardan iki tanesi Türkiye’de bulunmaktadır. Bunlardan biri GİMDES diğeri KAS-CERT INTERNATIONAL adlı kurumdur.<sup>26</sup> Malezya’nın ayrıca “Dünya Helal Forumu” (World Halal Forum/WHF)<sup>27</sup> adlı uluslararası çatı kuruluşu niteliğinde bir belgelendirme kurumu daha vardır.<sup>28</sup>

Endonezya’da ise, 1999 yılında Jakarta’da “Dünya Helal (Gıda) Konseyi” (World Halal (Food) Council/WHFC) kurulmuş, daha sonra birtakım sebeplerden dolayı ismi “Dünya Helal Konseyi” (WHC) olarak değiştirilmesi neticesinde kurumda bir bölünme olmuş, 2011 yılında adı tekrar WHFC şeklinde değiştirilmiştir.<sup>29</sup> WHC yönetimi ise Türkiye’den GİMDES başkanı tarafından devralınmıştır.<sup>30</sup>

19 Batu, “Türkiye’de Helal (Mahzursuz) Gıda ve Helal Belgelendirme Sistemi”, s. 57; <https://ifanca.org/Pages/index.aspx> (31.05.2020)

20 Batu, “Türkiye’de Helal (Mahzursuz) Gıda ve Helal Belgelendirme Sistemi”, s. 58.

21 Kurt, “Yahudilik’te Koşer ve Koşer Ekonomisi”, s. 136.

22 Yener, “Tüketicilerin Helâl Sertifikalı Ürünlere Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler Ve Risk Algısı”, 32; Yakup Güzel- Cihat Kartal, “Helal Gıda Sertifikası ve Tüketici”, *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 5/4, (2017): 302.

23 <http://www.islam.gov.my/en/about-jakim/jakim-s-profile/history> (01.06.2020)

24 Tuğ-Özdemir, “Helal Sertifikasının Dünyadaki ve Türkiye’deki Gelişimi”, s. 90; Yener, “Tüketicilerin Helâl Sertifikalı Ürünlere Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler Ve Risk Algısı”, s. 32; İlhan, “Helal Sertifikası Veren Kuruluşlar ve Türkiye Örneği”, s. 45; Şimşek, “Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı”, s. 29; Efe-Özay, “Helâl Gıda Olgusu ve Uygulamasına Sosyolojik Bir Yaklaşım: Malezya Örneği”, s. 160; Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 448; Yıldırım, “Malezya’da Helâl Gıda Sertifikasyonu ve Uygulaması”, s. 153.

25 Şimşek, “Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı”, s. 29; Fındık, “Malezya’nın Helal Gıda Sertifikasyonundaki Rolü”, s. 89.

26 Fındık, “Malezya’nın Helal Gıda Sertifikasyonundaki Rolü”, s. 89.

27 [http://www.worldhalalforum.org/about\\_intro.html](http://www.worldhalalforum.org/about_intro.html) (09.06.2020)

28 Tuğ-Özdemir, “Helal Sertifikasının Dünyadaki ve Türkiye’deki Gelişimi”, s. 91; Batu, “Helal (Mahzursuz) Gıda Belgelendirmesindeki Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, s. 72; Şimşek, “Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı”, s. 29.

29 <http://www.whfc-halal.com> (08.06.2020)

30 Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 453.

Geç ve yavaş davranmış olsalar da merkezi İslam ülkeleri de helal belgelendirme faaliyetine başlamışlardır. Nitekim Türkiye, merkezi İstanbul'da bulunan "İslam Ülkeleri Standartlar ve Metroloji Enstitüsü" (The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries/ SMIIC) çatısı altında helal standartların hazırlanmasına öncülük etmiş<sup>31</sup>, TSE de bu standartlara göre helal sertifikası düzenlemeye başlamıştır.<sup>32</sup> Suudi Arabistan, Dünya İslam Birliği (Rabıta) bünyesinde Dünya İslam Helal Teşkilatı / el-Hey'etü'l-âlemiyyetü li'l-halâl kurmuştur. Suud'a ürün satmak isteyen kişi ve kurumlar bu kuruluşun onayladığı bir helal belgelendirme müessesesinden belge almak zorundadır.<sup>33</sup> İnan'da, "İslam Araştırma ve Enformasyon Dairesini" (Islamic Chamber Research & Information Center/ ICRIC)<sup>34</sup> kurarak helal belgelendirmeye başlamıştır.<sup>35</sup> Bir başka İslam ülkesi Tunus'un Standartlar Kurumu (INNORPI) SMIIC'e üye olmuş ve Tunus Fetva Kurumu ile ortak çalışma yaparak<sup>36</sup> helal belgelendirmede bulunmaktadır.<sup>37</sup> Aynı şekilde, "Fas Standartlar Enstitüsü" (IMANOR), "Vakıflar ve Diyanet İşleri Bakanlığı'na bağlı Yüksek Ulema Konseyi" iş birliği ile<sup>38</sup> helal belgelendirme yapmaktadır.<sup>39</sup>

Söz konusu bu merkezi İslam ülkelerine baktığımızda, helal belgelendirmenin genel olarak devlet kontrolünde, kamu kurumları vasıtasıyla yürütüldüğünü, Müslümanların azınlık olarak yaşadığı ülkelerde ise özel kurumlar tarafından yapıldığı görülmektedir.<sup>40</sup>

## II. TÜRKİYE'DE HELAL SERTİFİKASI

Dünyada yarım asırdan daha fazla bir geçmişi olan Helal belgelendirme düşüncesi ve çalışmaları öncelikle ihtiyacın en fazla hissedildiği batı ülkelerinde

31 <https://www.smiic.org/en/history-of-smiic> (10.06.2020)

32 Şimşek, "Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı", s. 30; Yalçın, "Fıkıh ve Siyaseti Şer'iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış", s. 443; Belen-Gündüzöz-Erol, "Malezya Örneğinde Helal Ürüne Ortak Bir Disipliner Yaklaşım", s. 159-160.

33 <http://www.sfda.gov.sa/ar/food/about/administration/Pages/default.aspx> (12.06.2020)

34 <https://www.icricinternational.org/introduction> (10.06.2020)

35 Yalçın, "Fıkıh ve Siyaseti Şer'iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış", s. 443.

36 Yalçın, "Fıkıh ve Siyaseti Şer'iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış", s. 451.

37 <http://www.innorpi.tn/fr/cooperation-internationale> (12.06.2020)

38 Yalçın, "Fıkıh ve Siyaseti Şer'iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış", s. 451.

39 <http://www.imanor.gov.ma/wp-content/uploads/2016/08/LLH05-Liste-des-titulaires-du-label-HALAL-28.09.2017.pdf> (12.06.2020)

40 Yalçın, "Fıkıh ve Siyaseti Şer'iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış", s. 446.

başlamış,<sup>41</sup> günümüzde ise dünyanın birçok ülkesinde devam etmektedir. Türkiye de uzun bir arayış ve çalışmalardan sonra Helal Sertifikası hizmeti vermeye başlayan ülkelerden biri olmuştur. Türkiye’de helal belgesi veren kurumlardan birisi SMIIC standartlarını esas alarak helal belgelendirme faaliyeti yürüten “Türk Standartları Enstitüsüdür” (TSE). Türk Standartları Enstitüsü, Diyanet İşleri Başkanlığının desteği ile 14 Temmuz 2011 tarihinden itibaren, SMIIC Standartlarına göre Helal Belgelendirmesi yapmaktadır.<sup>42</sup> Türkiye, kuruluşunda ve standartlarının oluşturulmasında öncülük ettiği SMIIC kurumunun helal standartlarının bütün alanları kapsayacak şekilde genişletilmesi ve bu standartların daha fazla ülke tarafından kabulü için çaba sarf etmektedir.<sup>43</sup>

Bunun yanında Türkiye’de, helâl ve sağlıklı ürünleri araştırma ve belgelendirme çalışmaları yapmak için kurulmuş özel ve sivil toplum kuruluşları da vardır. Bu kuruluşların en eskisi ve etkili 2005 yılında İstanbul’da kurulan ve kısa adı GİMDES olan, “Gıda ve İhtiyaç Maddeleri Denetleme ve Sertifikalama Araştırmaları Derneği”dir.<sup>44</sup> GİMDES, kendi helal standardını hazırlamış ve Türkiye’de ilk helal sertifikalandırma yapan kurum olmuştur. Helal gıda ile ilgili olarak gıda fuarları ve sempozyumlar düzenlemiştir.<sup>45</sup> 2008 yılında “World Halal Council” (WHC) “Dünya Helal Konseyi”ne üye olmuş,<sup>46</sup> 2011 yılında ise kurumun yönetimini devralmıştır.<sup>47</sup> Ayrıca GİMDES, uluslararası Helal Marketler oluşturmak üzere dizayn edilmiş WHF (World Halal Foundation) ve Avrupa’da uluslararası akreditasyona sahip helal sertifikalama kuruluşlarının oluşturduğu AHC-EURO çatı kuruluşlarının kurucu üyesidir.<sup>48</sup> Malezya, Helal Akreditasyon Kurumu (JAKIM), Endonezya Ulema Meclisi (M.U.I.), Singapur Ulema İslam Meclisi (M.U.I.S.) ve Uluslararası Helal Konseyi (WHC)’den akreditasyon almıştır.<sup>49</sup>

Helal belgelendirme çalışmalarında bulunan bir başka özel kuruluş, “Dünya Helal Birliği”dir. Akademisyenlerin bir araya gelerek Bursa’da oluşturduğu ve bel-

41 Batu, “Helal (Mahzursuz) Gıda Belgelendirmesindeki Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, s. 72.

42 <https://www.tse.org.tr/IcerikDetay> (11.06.2020)

43 Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 450.

44 Şimşek, “Türkiye’de Helâl Belgelendirme ve Helâl Akreditasyon”, s. 81; Derin-Türk, “Helal Gıda Perakendecilerinin, Pazarlamaya Dönük Problemleri Ve Çözüm Önerileri”, s. 89; Belen-Gündüzöz-Erol, “Malezya Örneğinde Helal Ürüne Ortak Bir Disipliner Yaklaşım”, s. 159.

45 Tuğ-Özdemir, “Helal Sertifikasının Dünyadaki ve Türkiye’deki Gelişimi”, s. 93; Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 447.

46 <http://www.gimdes.org/kurumsal> (11.06.2020)

47 <http://www.worldhalalouncil.com/about-us> (11.06.2020)

48 <http://www.gimdes.org/kurumsal> (11.06.2020)

49 Şimşek, “Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı”, s. 31.



gelendirme çalışmaları yapan bir sivil toplum kuruluşu olan bu kurumun tam adı, “Dünya Helal ve Temiz Gıda Araştırma, Bilinçlendirme ve Sertifikalandırma Birliği Derneği”dir. Dünya Helal Birliği, SMIIC Standartlarına göre Helal Belgelendirmesi yapmakta olup, 5 kıtada, 37 ülkede temsilciliği, 4 ilde şubesi, 4 adet yetkilendirdiği bir çatı kuruluştur.<sup>50</sup>

Bu alanda hizmet yürüten bir başka kuruluş, “Helal Gıda Denetim ve Sertifikalandırma Merkezi”dir. Kısa adı (HEDEM) olan bu kuruluş, 2010 yılında İstanbul’da kurulmuştur. “Helal Denetim Sertifikası” veya “Helal Denetim Kontrol Raporu” vermek amacıyla kurulan (HEDEM) “Uluslararası Helal Entegrasyon Birliği’nin” (IHI) üyesidir.<sup>51</sup>

Bir başka belgelendirme kurumu İzmir’de kurulmuş olan, “KAS Uluslararası Sertifikasyon Gözetim Teknik Kontrol Hizmetleri”dir. JAKIM’in Türkiye temsilcisi olan KAS, JAKIM tarafından akredite edilmekte, verdiği sertifika tanınmaktadır.<sup>52</sup> Bu alanda çalışma yapan bir diğer sivil toplum kurumu, Konya merkezli “Helal Derneği” (HELALDER)’dir.<sup>53</sup> Ancak “HELALDER” belgelendirme denetimleri yapmamaktadır. Denetimler, uluslararası akredite kuruluşlar vasıtası ile yapılmaktadır.<sup>54</sup>

### III. HELAL GIDA BELGELENDİRME/SERTİFİKA PROBLEMLERİ

Helal belgelendirme düşüncesi ve çalışmaları; temiz, sağlıklı ve helal hizmet alma adına takdire şayan gayretlerdir. Ancak yarım asırdan daha fazla zamandır devam eden helal belgelendirme çalışmaları, gelişerek devam etmekle birlikte henüz etkin ve yaygın bir helal güvencesi sağlayacak düzeye gelmiş değildir. “Fıkhi ihtilaflar, sertifika kurumları arasındaki farklılıklar, helal sertifika ve helal logo farklılıkları, ulusal ve uluslararası düzeyde yasal boşluklar, ülkeler ve sertifika kurumları arasında ticari rekabet, uygulamanın etkinliğini olumsuz etkilemektedir.”<sup>55</sup> Bu durum, belgelendirme çalışma ve gelişimini sekteye uğratmaktadır. Helal Sertifikası veren kurum ve kuruluşlarla ilgili bazı genel problemleri özetle şöyle sıralayabiliriz:

50 <https://www.dunyahelalbirligi.org/hakkimizda> (11.06.2020)

51 <http://www.helaldenetim.com/icerik.aspx> (12.06.2020)

52 [http://www.kascert.com/goster.aspx?metin\\_id=778](http://www.kascert.com/goster.aspx?metin_id=778) (12.06.2020)

53 <http://www.helalder.org.tr/kurumsal> (12.06.2020)

54 Şimşek, “Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı”, s. 31.

55 Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 438.

### A. Mevzuat Problemi

Şuan halihazırda ülkemizde “helâl” kavramını tanımlayan; helâl sertifikası ve şartlarını, sertifika vermeye yetkili kişileri ve statülerini düzenleyen pozitif bir hukuk kuralı yoktur. Bugün için helâl sertifikası gereklerini karşılamayan teşebbüslerin cezalandırılması hukuken mümkün değildir. Aynı şekilde Türkiye’de helâl sertifikası veren kuruluşların önemli bir kısmı dernek ve şirket statüsünde çalışmaktadır.<sup>56</sup> Bu Sivil Toplum Kuruluşları da helal sertifikası gereklerini yerine getirmediğinde herhangi bir ceza alması söz konusu değildir. Zira halihazırda böyle bir kanuni düzenleme bulunmamaktadır. Bu durum sadece ülkemizin değil, helal sertifikası veren bütün ülkelerin genel bir problemi olarak durmaktadır. Zira bu konuda yasal bir düzenleme olmadığı için helal belgesini istismar edenler olabilmektedir. Bir yaptırım olmadığı için de ürünün helal olduğunu bazı firmalar bizzat kendileri beyan edebilmektedir.<sup>57</sup>

### B. Akredite Problemi

Türkiye’de sertifika veren kuruluşlar genellikle JAKİM, M.U.I., WHC, IHI, IC-RIC gibi uluslararası akreditasyon veya sertifikasyon merkezlerinin ya üyesidirler veya onlar tarafından akredite edilmektedirler. Ancak bu kuruluşların hangi aralıklarla denetlendiği, denetleme alanları, belgelerinin geçerlik süresi gibi konularda yeterli ve şeffaf bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca sertifika veren bu kuruluşlar Türkiye’de faaliyet gösteren TURKAK (Türk Akreditasyon Kurumu) ulusal akreditasyon merkezi tarafından akredite edilmiş değildir. Aslında Akredite probleminin uluslararası bir yönü de bulunmaktadır. Zira helâl sertifikası özellikle dış piyasada ihraç ürünlerde talep edilmektedir. Ülkeler belirli kuruluşların akredite ettiği helâl sertifikası ürünlerini ülkesine kabul ederken diğerlerini kabul etmeyebilmektedir. Bundan dolayı kuruluşlar, uluslararası tanınırlığı ve geçerliği en fazla olan ülkeden akredite almak istemektedirler. Söz konusu bu problemin çözümü için İslam ülkelerin bir araya gelerek uluslararası akredite kuruluş kurmalarını önem arz etmektedir. Türkiye, helal gıda sertifikasında yaşanan uygulama farklılıklarının ortadan kaldırılması ve verilen sertifikanın güvenilirliğini arttırmak için<sup>58</sup> 01.11.2017 tarihinde TBMM’de kabul edilen tasarı ile “Helal

56 Topçuoğlu-Özkuş, “Rekabet Hukuku Özellikle Haksız Rekabet Açısından Helâl Gıda Sertifikası”, s. 4.

57 Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 447.

58 Güzel- Kartal, “Helal Gıda Sertifikası ve Tüketici”, s. 300.

Akreditasyon Kurumu” (HAK)’ı kurmuştur. HAK, 18.11.2017 tarih 30244 sayılı Resmi Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.<sup>59</sup>

Ülkemizde helal akreditasyon hizmeti sunma yetkisin haiz tek Kurum olan HAK’ın görev ve yetkileri şunlardır:

a) Ülkemizde ve yurt dışında yerleşik helal uygunluk değerlendirme kuruluşlarına helal akreditasyon hizmeti sunmak, helal akreditasyon ile ilgili kıstas ve tedbirleri belirlemek ve bunları uygulamak.

b) Faaliyet alanı kapsamında, uluslararası ve bölgesel akreditasyon birlikleri ve örgütleri nezdinde Türkiye’yi temsil etmek, bunlara üye olmak, yönetimlerinde görev almak veya bu kuruluşların merkezi olarak hizmet vermek, ikili veya çok taraflı karşılıklı tanıma anlaşmalarını imzalamak, akreditasyon kuruluşları ve akreditasyon kuruluşu bulunmayan ülkelerdeki helal akreditasyon ile ilgili kurum ve kuruluşlarla ilişkiler kurmak, işbirliğinde bulunmak.

c) Helal akreditasyon konusunda her türlü bilimsel ve teknik incelemeleri gerçekleştirmek, helal akreditasyonun önemini artırıcı faaliyetler yapmak, bu kapsamda eğitim vermek, araştırma ve yayın yapmak veya yaptırmak, ulusal ve uluslararası kongre, seminer ve benzeri toplantılar düzenlemek.<sup>60</sup>

Helal Akreditasyon Kurumu (HAK) Sertifikalandırma hususunda önemli çalışmalarında bulunmakta ve var olan boşluğu doldurmaya çalışmaktadır.

### C. Standart Problemi

Helal belgelendirmenin problemlerinden biri de tüm İslam ülkeleri tarafından kabul gören ve bütün dünyada geçerli olan ortak bir standart bulunmamasıdır.<sup>61</sup> SMIIC standardını kabul eden 36 İslam ülkesi olmakla birlikte bütün İslam ülkelerinin kabul ettiği ortak bir standart şu an itibari ile maalesef bulunmamaktadır. Bunun yanında sertifika veren kurumların hangi standartlara göre sertifika verdikleri, hangi şartlara riayet ettikleri konusu bu husustaki bir başka problemidir.<sup>62</sup> Bundan dolayı belgelendirme kuruluşları ciddi anlamda eleştirilmektedir. Bu bağlamda, helal sertifikası veren kurumların sertifika ile ilgili farklı standartları bulunması tüketicinin güvenini zayıflatmaktadır. Ayrıca bu durum, farklı ülkelere

59 <https://www.hak.gov.tr/data/5dcafec013b876ffd0302f7a/1.5.7060.pdf> (13.062020)

60 [https://www.hak.gov.tr/data/5d81fcf413b876c87c33bde3/HAK\\_Teskilat\\_Kararnamesi.pdf](https://www.hak.gov.tr/data/5d81fcf413b876c87c33bde3/HAK_Teskilat_Kararnamesi.pdf) (13.062020)

61 Tekle-Sağdıç-Nursaçan-Yetim-Erdem, “Ülkemizde ve Dünyada Helal Gıda Hususunda Karşılaşılan Problemler”, s. 5; Akbaba-Çavuşoğlu, “Helal Otel Kavramı ve Türkiye’de Helal Otel Sertifikasyonu”, s. 55.

62 İlhan, “Helal Sertifikası Veren Kuruluşlar ve Türkiye Örneği”, s. 103; Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 465.

mal satmak isteyen kişilere sıkıntı çıkarmakta, sertifika veren kurumlar arasında da tatsız rekabete neden olmaktadır.<sup>63</sup> Bundan dolayı İslam ülkeleri helal sertifika için ortak bir standart oluşturmaları gerekir.

#### D. Logo Problemi

Sertifika hususunda ortak bir standart oluşturamayan kurumlar, aynı şekilde ortak bir sertifika şekli de oluşturamamışlardır. Belgelendirme yaparken her firma kendine has bir logo tercihinde bulunmaktadır. Bu da bir karışıklığa sebebiyet vermektedir. Binaenaleyh sertifika veren kurumlar ulusal olabilir ancak standart ve logo bütün İslam ülkeleri için bir ve ortak olmalıdır.<sup>64</sup>

#### E. Sertifika Alanıyla İlgili Problem

Helal sertifikalandırmanın önündeki önemli engellerden ve problemlerden biri sertifika alanıdır. Zira önceleri sadece gıda alanında özellikle et ve et ürünlerine sertifika verilerken günümüzde bu alan genişlemiş artık “helâl sektörü” haline dönüşmüştür. Şuan gıda ürünlerinden kozmetik ürünlerine, sağlık ürünlerinden turizme varıncaya kadar her alanda sertifika verilmektedir. Fakat bu kadar çeşitlilik arasında özellikle katkı maddeleri, jelatin, GDO vb. ürünlerle alakalı nihai söz söylenmemiştir. Onun için bu tür alanlara sertifika verirken ciddi çalışmalara ve analizlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda sertifika alanı ile ilgili olarak gıda üretiminin teknik boyutunu iyi bilen araştırmacıların ve bu işin dini yönünü bilen ilahiyatçıların ortak bir çalışma yürütmesi kaçınılmazdır.<sup>65</sup>

#### F. Mezhep Farklılığı Problemi

Belgelendirme ile ilgili bir başka problem mezhep farklılığıdır. Ülkemizde ve dünyada; Hanefî, Mâlikî, Şafîî, Hanbelî gibi farklı mezhepler bulunmaktadır. Ancak helal sertifikası bir mezhebe göre verilmektedir. Hali ile diğer mezheplerin mensupları bu konuda bir sıkıntı yaşayabilmektedir. Dolayısıyla sertifikalandırma yaparken mezhep farklılığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu konuda Mecelle'nin kanunlaştırılması tecrübesi örnek alınabilir. Nitekim Murat Şimşek bu konuda şunu söyler: “Kanaatimizce helal belgelendirmede standardizasyon ça-

63 Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 465.

64 Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 466.

65 Tekle-Sağdıç-Nursaçan-Yetim-Erdem, “Ülkemizde ve Dünyada Helal Gıda Hususunda Karşılaşılan Problemler”, s. 5.

lışmaları, kanunlaştırma tecrübesine kıyaslanabilir. Gerek bireysel ictheadlar, gerekse mezhep görüşleri siyasi otorite için birer veri niteliğindedir. Kamu otoritesi bu sivil içtihatlardan birini seçip kanun haline getirdiğinde bu kanun herkesi bağlayıcı hale gelir. Yani bu içtihad katılmayan yüzlerce farklı icthead sahibi şahıs ve mezhepler hatta siyasi otoritenin bizzat kendisi bu kanuna tabi olmakla yükümlü olurlar. Hukuk güvenliği ve istikrarı için bu temel bir ilkedir.”<sup>66</sup>

Belgelendirmede izlenebilecek bir başka yol, ürünün üzerine günümüzde yaşayan büyük mezheplerin görüşlerini de yazmaktır. Böylece hem diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmiş olur hem de tüketici ürün üzerindeki fıkhi görüşlerinden birini tercih etme imkânı bulmuş olur.

### G. Denetim Problemi

Helâl sertifikalarını sürdürülebilmenin en önemli koşulu denetimlerdir. Denetimlerin hangi sıklıkla yapıldığı, denetim şekli, denetime katılanların ehil kimseler olup olmadığı gibi konular helal belgelendirme için önem arz etmektedir. Şuan belgelendirmeden sonra ara kontrol ve denetimler yapılmaktadır. Ancak bu ara kontrol ve denetimler haberli yapılmaktadır. Oysa denetimleri habersiz ve ani yapmak daha objektif netice almayı sağlayacağı muhakkaktır.

### H. Güven Problemi

Helal sertifikasının güvenilirliği, Müslüman olan bir tüketicinin gönül rahatlığıyla helal belgeli bir malı tüketebilmesi demektir. Bu güveni, sağlayan bir takım hususlar söz konusudur. Bu hususlar, alanın uzmanları, dini otorite, güçlü laboratuvar desteği ve yasal mevzuat şeklinde zikredilebilir.<sup>67</sup>

Helal belgelendirme bir sektör haline geldiği için sertifika veren bazı kurumlar kendi sertifikaları için: “Benim sertifikam en sağlam, en sağlıklı” algısını oluşturmaya çalışmaktadır. Fakat bu kurumlar kendileri ile ilgili bu algıyı oluşturmaya çalışırken, diğer belge veren kurumlarla ilgili yanlış bir algıya sebep olabilmektedir. Bu da hali ile sertifika veren kuruluşlarla ilgili bir güven problemine sebebiyet vermektedir. Bunun yanında objektif bir denetime ve incelemeye alınmayan sertifika veren bazı kurumlar, güvensiz bir ortama neden olmakta, işini doğru ve güzel yapan kuruluşlara da zarar vermekte ve onları bir töhmet altında bırakmaktadır.<sup>68</sup>

66 Şimşek, “Helal Belgelendirme ve SMIIC Standardı”, s. 40.

67 Yalçın, “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, s. 458.

68 Keleş, “Helal Gıda Sertifikasyon/Belgelendirme Sorunları ve Çözüm Önerileri”, s. 62.

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Helal belgelendirme düşüncesi ve çalışmaları insan ve inanç hakkı olan helal hizmet alma bakımından yerinde ve güzel gayretlerdir. Bu gayretler özelde ülkemiz genelde İslam dünyası için geç kalınmış ama yerinde ve elzem olan ihtiyaçtır. Ancak yarım asırdan daha fazla bir zamandır gelişerek devam eden bu çalışmalar şuan için helal güvencesi sağlayacak düzeyde değildir. Bunun yanında TSE hariç helal belgelendirmesi yapan kurumların belge verme sürecinde ve belgeden sonraki denetim safhalarında bir takım problemleri söz konusudur. Yukarıda zikrettiğimiz bu problemlerin çözümü için şunları önermekteyiz:

1. Mevzuat problemi çözülmeli, yetki karmaşasını bitirme adına yetki tek elde toplanmalıdır.
2. Farklı isimdeki akredite kuruluşlarını birleştirmeli, bütün İslam ülkelerinin kabul edeceği tek ve ortak uluslararası akredite kuruluşu tesis edilmelidir.
3. Helal Belgelendirme için İslam ülkeleri ortak standartlar oluşturmalı, her ülke de bu standartları kendi ülkesinde kullanmalıdır.
4. Helal Belgesi için ortak logo olmalıdır.
5. Belgelendirme yapılırken mezhep farklılıkları dikkate alınmalıdır. Mecelle bu hususta örnek alınabilir.
6. Helal belgesi verildikten sonra bazı aralıklarla habersiz ve ani ara denetimler yapılmalıdır. Denetimler için teknolojinin imkânlarından istifade edilmelidir.
7. Belgelendirme yapacak kişilerin özel bir eğitime tabi tutulması, bu eğitimi başarı ile bitirmesi neticesinde kendisine belgelendirme görevi verilmelidir.
8. Helal sertifikası alan ya da alacak kuruluşun personeline helal bilinci ve bilgisi verilmelidir.
9. Toplumda helal beslenme algı ve hassasiyetinin güçlendirilmesi için Tüketicilerin bilinçlendirilmesi yönünde çalışmalar yapılmalıdır.
10. Helal gıda konusunda farkındalık oluşturmak için Milli Eğitim Müfredatına seçmeli dersler konulabilir.

## Kaynakça

- Aslan**, Mehmet Selim, “İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükümüne Etkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43, (2016), s. 2326-2345.
- Batu**, Ali. “Türkiye’de Helal (Mahzursuz) Gıda ve Helal Belgelendirme Sistemi”. *Gıda Teknolojileri Elektronik Dergisi*, 7/1, (2012), s. 51-61.
- \_\_\_\_\_, “Helal (Mahzursuz) Gıda Belgelendirmesindeki Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Gıda Teknolojileri Elektronik Dergisi*, 7/2, (2012), s. 60-75.
- Belen**, Fatıma Zeynep - **Gündüzöz** Güldane - **Erol** Ayten, “Malezya Örneğinde Helal Ürüne Ortak Bir Disipliner Yaklaşım”, *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/5, (2018), s. 141-168.
- Boran**, Mustafa, “Gıda Katkı Maddelerinde Helâllik ve Haramlık Ölçüleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42, (2016), s. 1751-1759.
- Çalışkan**, Necmettin, “Kur’ân’da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları”, *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2018), 22-42.
- Çayıroğlu**, Yüksel, *İslâm Hukuku’na Göre Helâl Gıda*, Blue Dome, Inc, 2017.
- Derin**, Neslihan- Türk, Mevlüt, “Helal Gıda Perakendecilerinin, Pazarlamaya Dönük Problemleri Ve Çözüm Önerileri”, *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 7/2, (2016), s. 86-98.
- Döndüren**, Hamdi, “Kur’an ve Sünnete Göre Helal-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim (İstihâle ve Tegayyür)”, *IV İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu*, Ed. Ali Kaya, Abdurrahim Kozalı, M. Salih Kumaş, Bursa, Emin Yayınları, 2009, s. 59-73.
- Efe**, Adem- **Özay**, Mehmet, “Helâl Gıda Olgusu ve Uygulamasına Sosyolojik Bir Yaklaşım: Malezya Örneği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, ( 2013), s. 155-171.
- Fındık**, Mehmet Ali, “Malezya’nın Helal Gıda Sertifikasyonundaki Rolü”, *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi*, 1/2, (2020), s. 82-104.
- Güzel**, Yakup- Kartal, Cihat, “Helal Gıda Sertifikası ve Tüketici”, *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 5/4, (2017), s. 299-309.
- İlhan, İbrahim, “Helal Sertifikası Veren Kuruluşlar ve Türkiye Örneği”, (Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanlığı Yeterlilik Tezi), Ankara 2016.
- İnan**, İlyas Ertuğrul, “Gıda Sektöründe Faaliyet Gösteren Kobilerin Helal Gıda Sertifikasına Yönelik Algılarının İncelenmesi: Tr 82 Bölgesi”, (Yüksek Lisans Tezi), Kastamonu 2018.
- Kahraman**, Abdullah, “Gıda Ürünlerinde Helal ve Haramı Belirleme Yöntemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (2012), s. 453-478.
- Keleş**, Yunus, “Helal Gıda Sertifikasyon/Belgelendirme Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 51/4, (2015), s. 59-101.
- Kurt**, Ali Osman, “Yahudilik’te Koşer ve Koşer Ekonomisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2010), s. 103-149.
- Müslim**, Ebü’l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahih*, Beyrut, Dâru İhyâ’it Turâsî’l-Arabî, ts.
- Okur**, Kâşif Hamdi, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Mesleler”, *Usul İslam Araştırmaları*, 11/11, (2009), s. 7-40.

**Tekle, Şefik- Sağdıç, Osman- Nursaçan, Şahin- Yetim, Hasan- Erdem, Mehmet,** “Ülkemizde ve Dünyada Helal Gıda Hususunda Karşılaşılan Problemler”, *European Journal of Science and Technology*, 1/1, (2013), s. 1-6.

**Şimşek, Murat,** “Helal Belgelendirme ve Sınıc Standardı”, *İHAD*, 22, (2013), s. 19-44.

\_\_\_\_\_, “Türkiyede Helâl Belgelendirme ve Helâl Akreditasyon”, *Disiplinler Arası Yaklaşımla Helal Ürün ve Hizmetler*, ed. Adem Yıldırım, Ankara, Grafiker Yayınları, 2018, s. 61-93.

**Topçuoğlu, Metin-Özkul, Burcu,** “Rekabet Hukuku Özellikle Haksız Rekabet Açısından Helâl Gıda Sertifikası”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/1, (2014), s. 1-26.

**Tuğ, Salih-Özdemir, Özden,** “Helal Sertifikasının Dünyadaki ve Türkiyedeki Gelişimi”, *IV İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Fikhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu*, Ed. Ali Kaya, Abdurrahim Kozalı, M. Salih Kumaş, Emin Yayınları, Bursa 2009, s. 83-94.

**Yalçın, İsmail,** “Fıkıh ve Siyaseti Şer’iyye Bağlamında Küresel Helal Belgelendirme Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış”, *Journal of History Culture and Art Research*, 6/3, (2017), s. 437-472.

**Yener, Dursun,** “Tüketicilerin Helâl Sertifikalı Ürünlere Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler Ve Risk Algısı”, (Doktora Tezi), İstanbul 2011.

**Yıldırım, Adem,** “Malezyada Helâl Gıda Sertifikasyonu ve Uygulaması”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 13, (2019), s. 143-165.

**Yıldız, İbrahim,** *Kur’ân İnsan ve Yanılgı –psikososyal bir okuma*, Emin Yayınları, Bursa 2009.

<https://www.dunyahelalbirligi.org/hakkimizda> (11.06.2020)

<https://www.hak.gov.tr/data/5dcafec013b876ffd0302f7a/1.5.7060.pdf> (13.06.2020)

<http://www.helaldenetim.com/icerik.aspx> (12.06.2020)

<http://www.helalder.org.tr/kurumsal> (12.06.2020)

<https://www.icricinternational.org/introduction> (10.06.2020)

<https://ifanca.org/Pages/index.aspx> (31.05.2020)

<http://www.imanor.gov.ma/wp-content/uploads/2016/08/LLH05-Liste-des-titulaires-du-label-HALAL-28.09.2017.pdf> (12.06.2020)

<http://www.innorpi.tn/fr/cooperation-internationale> (12.06.2020)

<http://www.islam.gov.my/en/about-jakim/jakim-s-profile/history> (01.06.2020)

[http://www.kascert.com/goster.aspx?metin\\_id=778](http://www.kascert.com/goster.aspx?metin_id=778) (12.06.2020)

<http://www.sfda.gov.sa/ar/food/about/administration/Pages/default.aspx> (12.06.2020)

<https://www.smiic.org/en/history-of-smiic> (10.06.2020)

[https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa\\_2011.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf) (20.05.2020).

<https://www.tse.org.tr/IcerikDetay> (11.06.2020)

<http://www.unicef.org.tr/files/bilgimerkezi/doc/insanhaklarievrenselbeyannemesi.pdf> (20.05.2020).

<http://www.whfc-halal.com> (08.06.2020)

<http://www.worldhalalcouncil.com/about-us> (11.06.2020)

[http://www.worldhalalforum.org/about\\_intro.html](http://www.worldhalalforum.org/about_intro.html) (09.06.2020)



## DOĞUMUNUN İLK HAFTASINDA BEBEK İLE İLGİLİ HÜKÜMLER\*

Eşvak Said RADİNİ<sup>\*\*\*</sup>

Çev. Abdülkadir ŞANALMIŞ<sup>\*\*\*\*</sup>

**Özet:** İslâm adaleti teşvik etmek, insan hürriyetine davet etmek ve onun saygınlığını temin etmek için geldi. Bu sebeple İslâmî terbiye ferdin mükemmel bir şekilde gelişimine, şimdiki ve gelecekteki durumuna yoğunlaşmış ve çocuğun terbiye ve gelişimine her açıdan önem vermiştir. Bütün bu durumlar İslâm'daki terbiyeyi dengeli ve kapsayıcı bir terbiye haline getirdi. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Zira terbiyenin nihai gayesinin gerçekleşmesi Hanîf olan İslâm dinin temellerine uzanmaktadır. Bu nihai gaye İnsanın Allah Teâlâ'nın (c.c) şeriatına göre yeryüzünü imar eden onda karar kılan ve onun hayırlarından istifade eden ve Allah'a (c.c) ibadet eden ahlaklı, saygın, bilinçli yaratılmasıdır. İslâm, evlilik seçimi anından çocuğun gelişim ve terbiyesine önem verdiği gibi, bu önem çocuğun doğumundan buluş dönemine kadar ki süreçte gittikçe artmaktadır. Bu sebeple bu çalışma ve bu çalışmada açıklayarak ele alacağım meseleler çocuğun doğumundan itibaren bir haftalık terbiyesini ele alır. Bu ilk hafta icra edilmesi icap eden sünnet ve ada-bın en önemlilerini beyan etmeye gayret edeceğiz. Bu adaplar şöyledir:

- 1) Çocuğun doğumunun hemen ardından sağ kulağına ezan sol kulağına kamet okumak.
- 2) Çocuğa tahnik yapmak.<sup>\*\*\*\*</sup>
- 3) Çocuğa güzel bir isim vermek.
- 4) Akıka kurbanı kesmek.
- 5) Saçını kesip ağırlığına tasadduk etmek.
- 6) Çocuğu sünnet (hıtân) ettirmek.
- 7) Çocuğun doğumunda sünnete muhalif olan önemli bazı uygulamalardan bahsettik.

\* Orijinal ismi "el-Ahkâmu'l-fikhiyye li'l-mevlûd fi'l-üsbûu'l-evvel" olan bu makale, Bağdat Üniversitesine bağlı Eğitim Fakültesinin Kuran İlimleri ve İslâmî Eğitim bölümünün "Mecelletü külliyyeti't-terbiye li'l-benât" isimli dergisinin 23. cildinin, 1. sayısında yayınlanmıştır. Yazar, makalede yeni doğan çocuğun ilk haftasında yapılması gereken fikhî hükümleri, genelde dört mezhebe göre değerlendirmiş, ayrıca konuyla ilgili sünnetleri ve rivayetleri aktarmıştır. Konuyla ilgili fikhî hükümleri ve rivayetleri, altı başlık altında değerlendirdikten sonra özellikle Mısır, Yemen, Irak gibi Arap ülkelerinde yeni doğan çocuklarla alakalı yaygın olan bazı bid'at uygulamalara da değinmiştir. Makalenin tercümesinde yazardan gerekli izin alınmıştır.

\*\* Eşvak Said Radini, 2003 yılından beri Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Kuran ilimleri ve İslâmî eğitim bölümünün de "fikhu'l-mukaren" mukayeseli İslâm hukuku dersleri vermekte olan yazar halen Yrd. Doç. olarak aynı üniversitede görevini sürdürmektedir. Uzmanlık alanı mukayeseli İslâm hukuku olan yazarın başlıca çalışma alanları "İslâm aile hukuku", "İslâm miras hukuku", "İslâm hukukunda çocuk" gibi konular zikredilebilir. Yazarın "Hacamat ve İslâm hukukunda hükümleri", "Kadının mirası" adlı eserleri vardır.

\*\*\* Sakarya/Ferizli İlçe Vaizi, abdulkadirsanalmis@hotmail.com

\*\*\*\* Tahnik: Yeni doğan çocuğun ağzına hurma vb. tatlı bir şeyin sürülmesine denir. Bk. s.3.

## GİRİŞ

Âlemlerin Rabbine hamdolsun, salatü selam peygamberlerin en şerefli olan efendimize, onun aile ve ashabına olsun. Küçük ve büyük hiçbir meseleyi ihmal etmeksizin beyan edip önem vermesi ve gerekli tembihatta bulunması İslâm'ın yüceliğini gösterir. İslâm, özellikle insanla alakalı konulara ehemmiyet vermiştir. Şöyle ki İslâm dini daha yaratılmadan önce insana ehemmiyet vermiş ve dindarlığı göz önünde bulundurularak evladının annesini seçmesi, velinin de kızını dindar bir eş ile evlendirmesini teşvik etmiştir. Daha ana karnında ceninken önem vermiş, mirasla ilgili birçok hüküm koymuş, ceninin aleyhine olacak her türlü cinayeti (suçu) haram kılmıştır. Doğumun akabinde akıka kurbanı, güzel bir ismin konması gibi uygulamalara, gençlik ve orta yaş dönemlerine önem vermiştir. Ayrıca evlatların ebeveynlerine iyilik etmeleri de teşvik edilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ'nın (c.c) şu kavli de bunu tasdik eder "*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti.*"<sup>1</sup>. Aynı şekilde İslâm insanoğluna vefatından sonrada hürmet etmiş, bu sebeple vefatının ardından ölünün yıkanmasını, tekfinini, cenaze namazının kılınmasını ve defnedilmesini gerekli kılmıştır. Bu uygulamalar başka hiçbir varlık için meşru kılınmamıştır. İşte böylece ilâhi himaye ve rabbânî murakabe insanı her yönünü ve merhalesini kuşatmıştır.

Bu araştırma, İslâm'ın çocuğa vermiş olduğu önemin bir bölümünü özellikle ilk haftasına odaklanarak çocuğun doğumundan itibaren yapılması gereken hükümleri ele alır. İlk haftaya dair sünnetlerin unutulması, yedisi uygulaması, doğum gününü mum yakıp kutlama gibi garip uygulamaların artması sebebiyle bu konu üzerinde durduk. Bu konuyu, ilk haftaya dair sünnetleri insanlara öğretme ve uygulama, Hanîf İslâm dininin sünnetlerine aykırı olan uygulamalardan da sakındırmak için seçtik. Çünkü sünnetlere bağlı kalmak Allah'ın (c.c) izniyle dünya ve ahirette kurtuluşa vesile olacaktır. Araştırmamız, mukaddime, yedi ana başlık ile beraber sonuç bölümü ile tamamlanmıştır. Mukaddime'de bu konuyu seçmemizin sebebini ve ehemmiyetini ele aldık. Birinci ana başlıkta; yeni doğan çocuğun kulağına ezan ve kamet okumayı, ikinci ana başlıkta; tahnik uygulamasını, üçüncü ana başlıkta; çocuğa güzel bir isim vermeyi, dördüncü ana başlıkta; akıka kurbanı kesmeyi, beşinci ana başlıkta; çocuğun saçını kesip ağırlığınca tasadduk etmeyi, altıncı ana başlıkta; çocuğu sünnet ettirmeyi, yedincisi ve sonuncusu çocuğun doğumu akabinde yapılan sünnete aykırı bazı uygulamaların en önemlilerini ele almıştır. Sonuç bölümünde ise özet bir şekilde araştırmanın önemli neticeleri ele alınmıştır. Hz. Peygamber'e (s.a.s), âl ve ashabına salât ü selâm olsun.

1 İsra,17/23.

## 1. ÇOCUĞUN KULAĞINA EZAN OKUMAK

İslâm'ın yeni doğan çocuk için gerekli kıldığı uygulamalardan birisi de çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına da kamet okumaktır. Bu uygulama doğumun hemen ardından yapılır.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s) bu hususta şöyle buyuruyor; “*Kimin bir çocuğu olur da sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okursa ona “ümmü sibyan”<sup>3</sup> zarar vermez.*”<sup>4</sup>

Ebu Rafi (r.a); “*Resulullah'ın (s.a.s) Hz. Fatıma doğum yaptığı zaman, Hz. Hasan'ın kulağına ezan okurken gördüm.*”<sup>5</sup> demiştir.

İnsanın vefatına yakın bir zamanda kelime-i şehâdet telkin edildiği gibi yeni doğan çocuğun hayatının başlangıcında da ezan ile açılış tevhit ile başlangıç yapılır.

### 1.1. Çocuğa Ezan ve Kamet Okumanın Hikmeti

Ezan ve kametin birçok hikmetleri olup biz bunları ilerde belirteceğimiz üzere özetleyeceğiz.

a) Ezan İslâm'ın şîârlarındandır. Böylece insanın kulağına dinletilen ilk şey Allah'ın (c.c) azametini ihtiva eden kelimeler olur. Allah'ın (c.c) azametini içeren kelime-i şehâdet İslâm'da ilk telaffuz edilen kelimelerdir. İnsanın dünyaya girişi anındaki İslâm'ın şîârının telkini, dünyadan çıkışı anındaki tevhidin telkini gibidir.<sup>6</sup>

b) Ezanın okunması ile insanın kalbine ilk dokunan ve nefsinde tesir eden İslâm kelimeleri ve Allah'ı (c.c) birlemek (tevhit) olmaktadır. Çünkü şeytan ezandan kaçır.<sup>7</sup> Bütün bu manalar göstermektedir ki Hz. Peygamber (s.a.s), çocuğun dünya kokusunu teneffüs etmeye ve vücûdiyetin esintilerini solumaya başlamasından itibaren ona tevhidi, imanı aşılama, şeytanı ve nefsani arzularından uzaklaştırmaya büyük önem vermiştir.

2 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad fi'l-İslâm*, I, 160.

3 Ümmü Sibyan; Yeni doğan çocuğun maruz kaldığı bir nevi rüzgârdır, bazen böyle bir durumdan korkulabilir. Bir görüşe göre de cin taifesinden bir kadın olup halk arasında “ümmü sibyan” denir. Ebubekir el-Cezâiri, *Minhacü'l-müslim*, I, 282.

4 Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebi Ya'lâ*, XII, 150.

5 Ebû Dâvud, “Edâhî”, 21; Tirmizî, “Edâhî”, 17.

6 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 25.

7 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 25.

## 2. YENİ DOĞAN ÇOCUĞA TAHNİK YAPMAK

İslâm'ın yeni doğan çocuk için yerine getirilmesini gerekli kıldığı uygulamalardan ve haklardan birisidir. Tahnikin manası: Hurmayı çiğneyip çocuğun damağına sürmektir. Şöyle ki çiğnenmiş hurma parçası çocuğun ağızına sürülmek suretiyle çocuğun ağızına bu tatlı ezmenin ulaşması sağlanır. Hurma bulunamadığı takdirde Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetine ittibâ etmek gayesi ile herhangi tatlı bir madde ile tahnik uygulaması yerine getirilir.<sup>8</sup>

Takva ve dindarlığı ile bilinen bir zatın kendisinden bereketlenmek ve çocuğa faydalı olması için bu uygulamayı yapması daha tercih edilmesi gereken bir uygulamadır.<sup>9</sup>

Tahnik uygulamasının müstehap olduğuna işaret eden bazı hadisler şunlardır:

a) Ebu Musâdan (r.a) rivayet olduğuna göre o şöyle demiştir; *“Bir erkek çocuğum dünyaya geldiğinde onu alıp Peygamberimize (s.a.s) getirdim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) onun damağına hurma sürdü.”*<sup>10</sup>

b) Enes b. Malik'ten (r.a) rivayet edildiğine göre; Ebû Talha'nın (r.a) hasta bir erkek çocuğu vardı. Ebû Talha evde değilken çocuk öldü. Eve döndüğü zaman:

– “Oğlumun durumu nedir?” diye sordu.

Çocuğun annesi Ümmü Süleym:

– O şimdi eskisinden daha rahat, dedi. Akşam yemeğini hazırlayıp getirdi. Ebû Talha yemeğini yedi sonra da hanımıyla yattı. Daha sonra hanımı ona “çocuğu defnediniz” dedi.

Ebû Talha sabahleyin Hz. Peygamber'e (s.a.s) gitti ve olup biteni anlattı. Peygamber (s.a.s):

– *“Bu gece ilişkide buldunuz mu?”* diye sordu.

Ebû Talha:

– Evet, dedi. Hz. Peygamber (s.a.s):

– *“Allah'ım, bu ikisine mübârek kıl”* diye dua etti.

(Zamanı gelince) Ümmü Süleym bir erkek çocuk doğurdu. Ebû Talha bana:

8 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 60-61.

9 Hannan, *Terbiyetü'l-tıfl fi-l-İslâm*, 37.

10 Buhârî, “Akika”, 1.

– “Çocuğu al, Hz. Peygamber'e götür” dedi. Ümmü Süleym de bir miktar hurma verdi, Hz. Peygamber (s.a.s):

– “Çocuğun yanında herhangi bir şey var mı?” diye sordu. Ben:

– Evet, bir kaç hurma var, dedim. Hz. Peygamber (s.a.s) hurmaları ağzına alıp çiğnedi. Sonra çıkarıp çocuğun ağzına koydu ve damağını hafifçe ovdu, adını da Abdullah koydu.<sup>11</sup>

a) Esmâ b. Ebî Bekir (r.a.) anlatıyor:

“Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'e (r.a) hamile kalmıştım. Doğum yaklaşmıştı ki, Mekke'yi terk ettim ve Medine'ye geldim, Kubâ'ya indim. Abdullah'ı Kubâda dünüyaya getirdim. Doğunca, bebeği alıp Rasûlullah'a (s.a.s) götürdüm, kucağına bıraktım. Rasûlullah (s.a.s) bir hurma istedi, ağzında çiğneyerek ezdikten sonra, çocuğun ağzına tükürüğünden sürdü. Abdullah'ın midesine ilk inen şey Rasûlullah'ın (s.a.s) tükürüğü idi. Sonra (yumuşattığı o) hurma ile çocuğun damağını ovdu, hakkında bereketle dua etti. Müslüman aileden ilk doğan çocuk bu idi. (Medine'de bütün Müslümanlar) onun doğumuna çok sevindiler. Çünkü ‘Yahudiler size sihir yaptılar, asla doğum yapamayacaksınız.’ diye bir şayia çıkarılmıştı.”<sup>12</sup>

## 2.1. Tahnîk Uygulamasının Hikmeti

a) Çocuk, dilini damakla beraber hareket ettirmesi, dudaklarını yalayarak çenelerini, ağız adalelerini güçlendirmiş olur. Böylece tabii ve güçlü bir şekilde annesini emmeye hazır hale gelir.<sup>13</sup>

b) Fazilet ve takva sahipleri ile hayır duası almaktır.

c) Küçük çocukları, fazilet sahibi kimselere mübarek, güzel huylu, yumuşak başlı, mütevazı, şefkatli ve halim olmaları için dua etmek üzere götürmek müstehaptır.<sup>14</sup>

## 3. ÇOCUĞA GÜZEL İSİM VERMEK

Babanın güzel bir isim vermesi çocuğun baba üzerindeki haklarından biridir. Çocuğun isimlendirilmesiyle ilgili özel hükümleri birazdan açıklayacağım. Tesmiyede sünnet olan, çocuğun doğumunun yedinci günü güzel bir isim seçip ço-

11 Buhârî, “Akika”, I; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 175.

12 Buhârî, “Menâkıbü'l-enşâr”, 45.

13 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 61.

14 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 61.

cuğa isim vermektir.<sup>15</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s) şu sözü bunun delilidir: "Siz kıyamet günü kendi isimleriniz ve babalarınızın isimleri ile çağırılacaksınız. Öyle ise çocuklarınıza güzel isimler koyunuz."<sup>16</sup> Çocuğun yedinci gün belli bir isim ile isimlendirilmesine dair bazı hadisler varid olmuştur. "Yeni doğan her çocuk, akıkası karşılığında rehindir. Akıkası doğumunun yedinci gününde kesilir, o günde ona isim verilir ve başı tıraş edilir."<sup>17</sup>

Bu emrin özel bir hüküm olduğunu kabul eden âlimlere göre yedinci günden önce isimlendirilmez. Bununla beraber çocuğun doğumundan itibaren isim verilebileceğinin cevazına dair hadisler vardır. Nitekim bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur; "Dün gece bir oğlum dünyaya geldi ve ona babam İbrahim'in (a.s) ismini verdim."<sup>18</sup>

Çocuğa güzel ve makbul isimler verilmesi konusunda Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmaktadır: "Allah'a (c.c) en sevimli gelen isimler, Abdullah ve Abdurrahman'dır."<sup>19</sup>

Çocuklara çirkin isimlerin konulmasının nehyedilmesi: Hz. Aişe'nin (r.a) çirkin isimleri değiştirdiği<sup>20</sup> aynı zamanda Hz. Ömer'in (r.a) (isyankâr, inatçı anlamına gelen) "Âsiye" adlı kızının ismini "Cemile" (güzel, dilber) diye değiştirdiği rivayetine dayanmaktadır.<sup>21</sup>

"el-Melik", "el-Ahad" gibi Allah'a (c.c) mahsus isimleri tesmiye etmek de yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) "Allah indinde en kötü isim Melikü'l-Emlâk ismi alan kişi (nin ismi) dir. Allah (c.c)'den başka Mâlik yoktur." buyurmuştur.<sup>22</sup>

Çocuğa çirkin lakaplarla hitap edilmesinin yasaklanması: Mesela; "Birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın."<sup>23</sup> âyet-i kerimesi fehvasınca; el-Ever (şaşı), el-Ehras (dilsiz), el-Etraş (sağır), el-Kazem (cüce) vb. çirkin lakaplardır.

İçinde karamsarlık anlamı olan kelimelerden müştak bir isimle çocuğun isimlendirilmesinin yasaklanması: Böylece uğursuzluk anlamını içeren isimlendirmenin musibetlerinden çocuk korunmuş olur. Nitekim Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713)

15 el-Hin - el-Buga, *el-Fıkhu'l-menhecî alâ mezhebi'l-İmam Şafî*, I, 25.

16 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 194; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 306.

17 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 1228; Nesâî, "Akika", 4.

18 Buhârî, "Edeb", 109; Müslim, "Fedâil", 62.

19 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X, 274; Ebû Dâvûd, "Edeb", 61.

20 Tirmizî, "Edeb", 66.

21 Müslim, "Âdâb", 15.

22 Buhârî, "Edeb", 114.

23 Hucurât/11.

babasından o da dedesinden şöyle rivayet ediyor; “Hz. Peygamber’in (s.a.s) yanına gittim, “ismin nedir” diye sordu? Bende “Hazn” (üzüntülü) dir dedim. Hz. Peygamber (s.a.s), “senin ismin “Sehl” (uysal-uygun tabiatlı) olsun” dedi, bende “hayır babamın verdiği ismi değiştirmem” dedim, Saîd b. Müseyyeb der ki; bundan sonra hep üzüntü ve keder başımızdan eksik olmadı.<sup>24</sup>

Allah’tan (c.c) başka ibadet edilmesi haram olan varlıkların isimlerini vermek de helal değildir. Abduluzza, Abduamr, Abdulkabe vb. isimler buna örnektir. “Kul” anlamına gelen “abd” lafzını Allah’tan (c.c) başkasına izafe ederek Abduali (Ali’nin kulu anlamında), Abdülhüseyin, Abdulkabe vb. isimlendirmeler caiz değildir.<sup>25</sup>

“Şeytan”, “zalim”, “şihâb” (parlak yıldız), “hımar” (merkebe), “kelb” (köpek) gibi kötü isimlerin ve “bereket”-“cenîh” gibi zikredilmediği zaman örftüde uğursuzluk sayılan isimlerin kullanılması mekruhtur. Semura b. Cündüb.den (r.a) rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “*Sakin çocuğunun ismini Yesâr, Rebhah, Necîh, Eflâh koyma. Çünkü (olur ki) sen (kendine bu isimlerden birini verdiği köleni kast ederek): O orada mı? diye sorarsın (karşıdaki de): (Semure dedi ki:) Hayır cevabını verir. “Böylesi isimler dörtlü, benim adıma onları fazlalaştırmayın.” buyurmuştur.*”<sup>26</sup>

Şeytan isimleri olarak bilinen isimleri de kullanmak mekruhtur. “Hınzeb”, “el-Velehan”, “el-Ever”, “el-Ecda” gibi isimler buna örnek olarak verilebilir.<sup>27</sup> Ebî İbn K’ab’dan (r.a) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s) “*Abdest alan kişiye musallat olan şeytan vardır ki ona; “el-Velehan” denir. Suyun vesvesesinden sakının.*” buyurmuştur.<sup>28</sup>

24 Buhârî, “Edeb”, 107-108. Bu hadisin şerhinde; “hazn-huzûnet” kelimesi üzüntüden daha ziyade “sertlik-kabalık” vb. anlamlara geldiği belirtilmiştir. “Sehl” ise tam aksi anlamda “uysal tabiatlı” anlamındadır. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, X, 590. (Müt.)

25 İbn Kayyım, *Tuhfetü’l-mevdûd*, I, 86-87.

26 Müslim, “Âdâb”; 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 10-11. Konumuzu teşkil eden bu hadis-i şerif çocuklara Yesâr (kolaylık), Rebah (üretmek), Necîh (gayesine ermeye muvaffak olan), Eflah (gayesine erişen), Bereket (artma, fazlalaşma mutluluk) isimlerini koymanın caiz olmadığını ifade etmektedir. Bu hadislerde çocuklara sözü geçen isimleri vermenin uygunsuzluğunun sebebi şöyle açıklanmaktadır: Çünkü kolaylık, kâr, muvaffakiyet, bereket ifade eden bu isimleri alan kimselerin bir mecliste olup olmadığı sorulduğu zaman orada bulunanlar, yanlarında bulunmadığını ifade etmek için «burada başarı, bereket, kâr... yoktur» diye cevap vereceklerdir. Tabii ki o mecliste hayır ve bereket olmadığını dile getiren bu ifade, o mecliste bulunanların hoşuna gitmeyeceği gibi aynı zamanda buna bu isimlerden birini taşıyan kimsenin sebep olduğunu düşünerek, onun hakkında kötü düşünmeye ve hatta onun uğursuz olduğuna, inanmaya başlayacaklardır. Yeni-el-Kayapınar, Sünen-i Ebi Davud Tercüme ve Şerhi, XVI, 192-193. (Müt.)

27 İbn Kayyım, *Tuhfetü’l-mevdûd*, I, 190. “Hınzeb” namazda musallat olan, “el-Velehân” abdest alırken musallat olan, “el-Ever” zina vb. gayri ahlaki günahları teşvik eden, “el-Ecda” namaz kılanın önünden geçen şeytanlara verilen isimlerdir. Münavi, *Feyzu’l-kadir*, II, 503 (Müt.)

28 Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 162; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 2; Beyhâkî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 179.

Cebrail, Mikail, İsrail vb. meleklerin isimlerini koymak da mekruhtur. Aynı şekilde “Harb” (savaş), “Mürre” (acı) vb. insanın tabi olarak hoşlanmayacağı isimlerde uygun değildir.<sup>29</sup> Böyle isimlerin değiştirilmesi de sünnettir. Hz. Peygamber (s.a.s) “Âsiye” isimli bir kadının ismini “Cemile” diye, “Berre” ismini de “Zeyneb” (Zeyneb Binti Cahş) diye değiştirdi.<sup>30</sup>

Üsâme b. Ahzeriyye’den (r.a.) rivayet edildiğine göre Rasûlullah’a (s.a.s) gelen bir cemaat içerisinde: “Esrem” isimli bir adam varmış; Rasûlullah (s.a.s) O’na: Adın ne? diye sormuş da (adam): Ben Esremim, demiş; bunun üzerine Hz. Peygamber de (s.a.s): Sen Zür’asın, buyurmuştur.<sup>31</sup>

Güzel isim nasıl seçilir? Güzel ismin tercih edilmesinde üç seçenek vardır:

- a) Peygamberler, nebiler ve salih kulların isimleri tercih edilebilir.
- b) İsmi; kısa, dile hafif gelen, lafzı kolay olan, işitildiğinde rahat bir şekilde anlaşılacak olan bir isim tercih edilebilir.
- c) Manası güzel olan, isimlendirilen kimsenin haline, inancına, konumuna ve makamına uygun olması tercih edilebilir.<sup>32</sup>

#### 4. AKİKA KURBANI KESMEK

Akîka; sözlükte “kesmek” anlamına gelir. Aynı kökten gelen “akîka”, “akik”, “ıkka”, kelimeleri yeni doğan çocuğun başındaki saça denir. Sonra akika kurbanının kesildiği kurbana akîka denmiştir. Saçı tıraş etmek anlamına gelen, “halk” ile akîkanın kökeni olan “ak” kelimesi aynı anlamı ifade ederler.<sup>33</sup>

İstilah anlamı ise ifade ettiğimiz gibi yeni doğan çocuğun yedinci gününde (Allah’a şükür maksadıyla) kesilen kurbandır.<sup>34</sup> “Akîka” diye isimlendirilmenin bir sebebi de kurbanın kesilmesi esnasında damarlarının kesilmesidir. Ancak doğal olarak kurban kesimi esnasında damarları kesilen her kurbanlık hayvana “akîka”

29 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 90-91.

30 Takiyyuddin el-Makrızî, *İmtâu'l-esma'*, II, 274.

31 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, I, 231; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 276. “Esram”, kesmek anlamına gelen “sarım” kökünden gelir. Biçilmiş ya da kırılmış ekin demektir. Dolayısıyla bu kelime “kesiklik, kopukluk” gibi bereketsizlik ifade eden manalar taşımaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.s) bu ismi tohum ve tohum ekecek yer gibi hayır ve bereket ifade eden “Zür’a” kelimesiyle değiştirmiştir. Yeni-el-Kayapınar, a.g.e, XVI, 186-187. (Müt.)

32 Suveyd, *Menhecü'r-terbiyeti'n-nebeviyye lit'tfîl*, I, 10.

33 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, II, 422.

34 Cezâiri, *Minhacü'l-müslim*, I, 282.



denmesi münasip değildir. Nasıl ki “Müzdelife” kelimesi, “toplanma, bir araya gelme” anlamında “cem” adıyla da anıldığı halde “Arafat” da (vakfe için toplanıldığı halde) aynı isimle anılmaz. Bu sebeple “udhiyye” ve “hedy” kurbanlarında da aynı kesim işlemi gerçekleşse de bu kurbanlara “akıka” denmez.<sup>35</sup>

#### 4.1. Akıkanın Dini Dayanağı

Akıkanın cevazında âlimler arasında bir ihtilaf yoktur. Yahya b. Said el-Ensârî (ö. 143/760), “Ben öyle insanlara ulaştım ki onlar ne kız ne de erkek çocukları için akıka kesmeyi bırakmazlardı.”<sup>36</sup> demiştir. İbnü'l-Münzir (ö. 318/930 [?]), “Akıkanın âlimlerin onayladığı ve eski zamanlardan günümüze dek Hicaz ehlinin devam ettirdiği bir uygulama” olduğunu, İmam Mâlik (ö. 179/795) de bu konuda âlimlerin ihtilaf etmediğini belirtmiştir.<sup>37</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s) fiili uygulaması ve sahabenin bu uygulamayı devam ettirmesi de akıkanın meşruiyetine delâlet etmektedir. Müminlerin annesi Hz. Aişe (r.a) şöyle rivayet etmiştir; “Yeni doğan erkek çocuğu için birbirine denk iki koyun, kız çocuğu için ise bir koyun kesilir.”<sup>38</sup>

Akıkanın meşruiyet sebebi Arapların çocuklarına akıka kurbanı kesmeleri ve bunu gerekli bir iş olarak görmeleridir. Bu uygulama; ekonomik, sosyal ve psikolojik anlamda birçok maslahatlar içermektedir. Hz. Peygamber de (s.a.s) bu eski uygulamayı kaldırmamış onunla amel etmiş, insanlar da ona rağbet etmiştir.<sup>39</sup>

#### 4.2. Akıkanın Hükümü

İslâm âlimleri akıkanın hükümü hususunda iki görüş üzerinedir. Bir kısmı müstehap olduğunu bir kısmı da sünnet-i müekkeke olduğunu belirtmiştir.

35 Uzeymin, Muhammed b. Salih, *Şerhu'l-mümte' alâ zâdi'l-müstenka'*, III, 431. Udhiyye; Allah Teâlâya yaklaşmak için fedakârlık nişanesi ve şükran ifadesi olmak üzere Müslüman, âkil, bâliğ, hür, mukim ve kurban nisabına malik kişilerce kesilen özel hayvana denir. Hedy; Allah Teâlâya manen yaklaşmak için veya bir cinayetten dolayı kefarete olarak kesilmek üzere Harem-i Şerif'e götürülen kurbanı denir. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, I, 190-318. Müzdelife ise; Arapçada “izdilâf” kökünden gelmekte olup yakın olmak anlamındadır. Mina'ya yakın olduğu için bu isimle (müzdelife) anılmıştır. Ayrıca hacıların vakfe sırasında bu mekânda toplanmaları sebebiyle “cem” diye de isimlendirilmiştir. İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, I, 240. (Müt.)

36 Muvatta', “Akıka”, 2. Yahya b. Said el-Ensârî, bu ifadesi ile sahâbe ve tâbiîn ihtilafsız bir şekilde akıka uygulamasını sürdürdüğünü belirtmektedir. Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâü's-sünen*, XVII, 114. (Müt.)

37 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 46.

38 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XL, 30; Tirmizi, “Edahi”, 16.

39 Abdülhamid el-anani, *Terbiyetü't-tıfl fi'l-İslâm*, 41.

Tercih edilen görüş, akıkanın sünnet-i müekkele olduğu görüşüdür. Akıkanın müstehap olduğuna dair Hanefilerin<sup>40</sup> delili şu rivayettir; “Yeni doğan her çocuk, akıkası karşılığında rehindir. Akıkası doğumunun yedinci gününde kesilir, o günde eza kendisinden giderilir (ona başı tıraş edilir) ve isim verilir.”<sup>41</sup>

Şafiî mezhebinde ise sünnet-i müekkele olup<sup>42</sup> çocuğun nafakasını karşılayan velisinden akıka kurbanı kesmesi talep edilir. Hz. Peygamber’in (s.a.s) ve sahabenin uygulaması akıkanın müstehap olduğunu gösterir. Nitekim Selmân b. Âmir ed-Dabbî’den (r.a) şöyle rivayet edilmiştir; “Çocuğun doğumuyla beraber akıka kurbanı vardır. Onun adına akıka kurbanı kanı dökünüz ve çocuktan ezayı gideriniz”.<sup>43</sup>

Mâlikî mezhebine göre ise; hür olup gücü yetenler için mendup, kesilmesi gereken hayvanın yaşı, kesim şartları tamamıyla “udhiyye” kurbanı gibidir. Çocuk, gündüz fecrin doğumundan sonra dünyaya gelirse o gün hesap edilmeksizin yedinci günü kurban kesilir, akşam güneş batımına kadar devam eder. Akıka, yedinci günü akşam vaktine kadar yerine getirilmezse artık sorumluluk düşer. Çocuk sayısınca kurban kesilir ve özellikle güneşin doğumundan sonra kesilmesi ise daha güzeldir.<sup>44</sup>

### 4.3. Akıkanın Sadaka Olarak Verilmesi

Kesilen akıka kurbanının etinden, yenilir, tasaddukta bulunulur, hediye verilir, etin bir kısmı saklanılabilir, yenilen miktarca sadaka verilir. “Udhiyye” de olduğu gibi kurban belirlendikten sonra akıka için belirlenen hayvanın satımı da caiz değildir. Hepsinin hükmüne gelince kurban gibidir<sup>45</sup>

### 4.4. Akıkanın Hikmetleri

a) Akıkası karşılığında rehin olan çocuk kesilen kurban vesilesiyle rehinden kurtulmuş olur. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “yeni doğan her çocuk, akıkası

40 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâ’i*, V, 127.

41 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXIII, 356. Hadiste geçen “ve yumâtu anhu’l-ezâ” ifadesi çocuğun saçının tıraş edilmesi veya kirlerinin giderilmesi şeklinde yorumlanmıştır. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IX, 507. (Müt.)

42 Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb*, XVIII, 205.

43 Buhârî, “Akıka”, 2; Nesâî, “Akıka”, 1.

44 Karavî, *el-Hulâsatü’l-fıkhiyye alâ mezhebi’s-sâdeti’l-Mâlikiyye*, I, 275.

45 Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibin*, II, 499.

karşılığında rehindir” rivayetinde<sup>46</sup> geçen “mürtehin-irtilhan” lafzını ebeveynin ahirette şefaatten mahrum kalmaları anlamında yorumlamıştır.

b) Yemek yedirmenin değerini ortaya koyma, fakirlerin ve komşuların kendilerine hediye vermektir. Bu da tam anlamıyla büyük bir (akıkanın) kesilmesiyle gerçekleşir. Kesilen kurbanın kemikleri (çocuğun sıhhatli olmasına sebep olması niyetiyle) kırılmaz, azalarından hiçbirisi eksiltilemez. Şüphesiz bu uygulama en güzel bir tutumdur. Cömertlik ve ikram hususunda hediye verilen kimseler nezdinde de daha büyük bir öneme sahiptir.<sup>47</sup>

c) Çocuk nimetini bahşeden Rabbimize şükretme, çocuğun korunması ve muhafazası için de bir vesile olması da akıkanın hikmetlerindedir.<sup>48</sup> Yüce Rabbimizin kurban edilecek olan Hz. İsmail'e (a.s) bedel olarak bir koç göndermesi gibi akıkada yeni doğan çocuk için adeta feda edilen bir kurbandır. Cahiliye döneminde de bu akıka uygulaması bilinir, kurban kesilir ve çocuğun alınına kesilen kurbanın kanı sürülürdü. Hz. Peygamber de (s.a.s) bu uygulamayı devam ettirmek suretiyle onaylamış, ancak “*ukûk*” ismini ve çocuğun başına kanın sürülmesini kaldırmıştır.<sup>49</sup> “*Anne-babaya itaatsizlik anlamına gelen “ukûk” -ifadesini- sevmiyorum*”,<sup>50</sup> “çocuğun başına kan sürülmesin”<sup>51</sup> buyurmuştur.

d) Yeni doğan çocuğun Hanîf olup, Hz. İbrahim (a.s) ve Hz. İsmail'in (a.s) dinine tabi olduğunu ifade etme, cömertlik ve keremi tetikleme, cimrilik ve tamahkârlıktan sakındırma, yeni doğan çocuğun nesebini ince bir hassasiyet ile yayma hikmetleri vardır. Akıka kurbanını kesmek, hoş olmayacak üsluplar ile yeni doğan çocuğun doğumuna dair söylentileri engeller ve ince bir hassasiyet ile çocuğun doğumunu müjdeler.<sup>52</sup>

e) Akıka ile yeni doğan çocuğun azalarının, sağlığının selameti ve kuvveti için bereket olmasını ummak ve temenni etmektir. Çünkü akıka, adeta çocuk için fideye mesabesindedir.<sup>53</sup>

46 Muvatta', "Akıka", 2.

47 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 79. Hz. Aişe'den (r.a) gelen bir rivayette, çocuğun azalarının selamet üzere olması hikmetine binaen akıka kurbanının kemiklerinin kırılmaması tavsiye edilmiştir. Bk. el-Benna, Ahmed Abdurrahman, *Fethu'r-rabbânî*, XIII, 132. (Müt.)

48 Cezâiri, *Minhacü'l-müslim*, I, 282.

49 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 64.

50 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 182; Nesâî, "Akıka", 1.

51 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 303; Tahavî, *Müşkilü'l-âsâr*, I, 460.

52 Abdülhamid el-Anani, *Terbiyetü'r-tıfl fi'l-İslâm*, 41.

53 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 79.

f) Akıka, çocuğun güzel yetişmesine, selamette kalmasına, hayatının uzun olmasına, şeytanın zararlarından muhafaza edilmesine vesile olur. Ayrıca akıkanın her bir azasının çocuğun azalarına karşı fidye niteliğinde olması sebebiyle udhiyye kurbanı kesilirken yapılan duanın akıka kesilirken de yapılması müstehaptır.<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) akıka kesileceği zaman nasıl dua edilmesi gerektiği sorulduğunda şu duayı zikretmiştir; Şöyle dua edilir: "Bismillah, der, udhiyye de yaptığı niyeti yapar ve bu falan oğlu falanın akıkasıdır, Ey Allah'ım bu kurban senden geldi ve senin için kesiliyor". Udhiyye de müstehap olan şeyler, etinin kemiklerden sıyrılması vb. akıkada da müstehaptır. Çocuk adına kesilen bu kurbanda Allah'a (c.c) yakınlık, şükür, fidye, sadaka vb. anlamlar vardır. Ayrıca büyük sevinç günlerinde Allah'a (c.c) şükür maksadıyla yemek yedirme, nikâhın arzulanayan gayesi olan nimeti gerçekleştirme gibi amaçları vardır. Bu nimeti elde etmeye vesile olan nikâh merasiminde yemek verilmesi meşru olduğu gibi nikâhın gayesi olan çocuk nimetine kavuşma durumunda ise yemek verilmesi daha evladır.<sup>55</sup>

#### 4.4.1. Akıka Kurbanı İle Alakalı Riayet Edilmesi Gereken Bazı Hükümler Şunlardır

Udhiyyede kesilecek hayvanlarda aranan asgari yaş sınırı, birtakım kusurlardan salim olması akıkada da gerekli olup, udhiyyede caiz olmayan durumlar akıka içinde geçerlidir.<sup>56</sup> Bu sebepten ötürü çok zayıf ve düşkün, bir veya iki gözü kör, mezbahaneye gidecek kadar yürüyemeyen, aksaklığı bulunan, kulak-kuyruk-kalçası yarıdan fazlası kesik olan, dişlerinin çoğunluğu dökülmüş, sağır, otlayamayacak derecede cinnet geçirmiş hayvanların kurban edilmesi sahih değildir. Ancak kulağın yırtılması, boynuzun kırılması, yürümesine engel olmayacak derecede topallığın bulunması gibi hafif kusurlar kurbanlık hayvanın kesilmesine mani değildir.<sup>57</sup>

54 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 64.

55 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 64. Udhiyye ve akıka kurbanları kesilirken; "Bismillah, Allahumme minke ve leke..." vb. dualar ile başlanır. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 483-484. (Müt.)

56 Cezâîrî, *Minhacü'l-müslim*, I, 282. Kurbanlık hayvanların yaş sınırı; develerde beş, sığır ve mandalarda iki; koyun ve keçilerde bir yaşını doldurma şartı aranır. Altı ayını tamamlayıp yedinci ayına giren koyunun gösterişli olma durumunda kurban edilmesi caizdir. Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmi ve edilletuhu*, IV, 2723, (Müt.)

57 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 79.

## 5. SAÇINI KESİP AĞIRLIĞINCA SADAKA VERMEK

Yeni doğan çocukla ilgili İslâm'ın ortaya koyduğu hükümlerden bir tanesi de doğumunun yedinci günü saçını kesip ağırlığınca fakirlere ve hak edenlere gümüş tasadduk edilmesidir.<sup>58</sup> Bu hususta birçok hadis rivayet edilmiştir.

Semüre b. Cündeb'den (r.a) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s) “Doğan her bir çocuk, akîkası karşılığında rehindir. Akîkası doğumunun yedinci gününde kesilir, o günde kendisine isim verilir ve başı tıraş edilir.”<sup>59</sup> buyurmuştur.

Ebû Râfîden (r.a) rivayet edildiğine göre Hz. Fatıma (r.a) oğlu Hz. Hasan (r.a) için iki koç akîka kurbanı kesmeyi murad etti. Hz. Peygamber (s.a.s), (Hz. Hasan'a zaten akîka kesmişti) “Sen kesme, (oğlunun) saçını kesip ağırlığınca tartıp gümüş sadaka olarak ver.” buyurdu.<sup>60</sup>

Büreyde el-Eslemî (r.a) “Cahiliye döneminde bizden bir kimse dünyaya geldiği zaman bir koyun kesilir sonra çocuğun başına kurbanın kanından sürülürdü. İslâm geldikten sonra biz yine kurban keser, çocuğun başını tıraş eder ve zaferan (safran çiçeğinin boyasını) çocuğun başına sürerdik.” demiştir.<sup>61</sup>

### 5.1. Yeni Doğan Çocuğun Saçının Kesilmesinin Hükümü

Fıkıh âlimleri, çocuğun saçının kesilmesinin hükümü hususunda farklı görüşlere sahiptir. Cumhur; Mâlikî,<sup>62</sup> Şâfiî<sup>63</sup> ve Hanbelî<sup>64</sup> âlimler çocuğun saçının kesilmesinin ve ağırlığınca altın veya gümüşün sadaka olarak verilmesinin müs-

58 Abdülhamid el-Anani, *Terbiyetü't-tıfl fi-l-İslâm*, 37.

59 Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 237; Nesâî, “Akîka”, 4. Hadislerde akîkanın kesilmesinin akabinde tıraş edilmesi zikredilmiştir. Dolayısıyla kurbanın kesilmesi ve saçın tıraş edilmesinde tertibe riayet etmek gerekli olmasa bile İbn Hacer, Begavî ve Nevevî gibi hadis âlimleri tertibe riayet etmeyi yani çocuğun tıraş edilmesinden önce akîkanın kesilmesini müstehap olarak görmüşlerdir. Vellevî, *Şerhu Sünen-i Nesâî*, XXXII, 369-370. (Müt.)

60 Ahmed b. Hanbel, *el-Müstedrek*, VI, 392. Akîka kurbanı olarak erkek çocuk için iki koyun, kız çocuk için de bir koyun kesilir. Sahâbe ve tabiînin ekserisi ile ulemanın çoğu bu görüştedir. Hanefî âlimler ile İmam Mâlik bu hususta kız ile oğlan arasında bir fark görmemişlerdir. Her ikisi için de birer koyun kesilir. Erkek çocuk için akîka kurbanı olarak iki koyun kesileceğini ifade eden cumhuru ulemaya göre “Hz. Peygamber'in (s.a.s) Hz. Hasan ile Hüseyin için akîka kurbanı olarak birer koyun kestğini ifade eden hadis-i şerif muztarip bir rivayet olarak kabul edilmiştir. Yeni-el-Kayapınar, a.g.e, X, 539-541. (Müt.)

61 Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 238; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 302. Yani çocuğun yıkanmasından ve temizlendikten sonra koku sürme amacıyla yeni doğan çocuğa safran kokusu sürülürdü. Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-meîâth*, VIII, 82. (Müt.)

62 el-Ezherî, *es-Semeraldâni fi takrîbi'l-meânî şerhu risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*, I, 41.

63 el-Ezherî, *Hâşiyetü'l-cemel ale'l-Minhec*, X, 417.

64 Bühveti, *Keşşâfu'l-gınaan metni'l-ikna'*, III, 24.

tehap olduğunu belirtmişlerdir. Ebeveyn şayet çocuklarını tıraş etmemişlerse saçının ağırlığını tahmin edip akıkanın kesilmesinden sonra tıraş edip tasaddukta bulunurlar. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s), torunu Hz. Hasan dünyaya geldiğinde kızı Hz. Fatıma'ya "(Hz. Hasan'ın) saçını kesip ağırlığınca gümüşü miskinlere ve ehl-i Suffe'ye sadaka olarak ver."65 buyurmuştur. Hanefî âlimler ise yeni doğan çocuğun saçının kesilmesinin mubah olduğunu vacip ve sünnet olmadığını belirtmişlerdir.66

Bu görüşlerinin asıl dayanağı da Hanefî mezhebine göre akıkanın mubah olmasıdır. Nitekim akıka sorulduğunda Hz. Peygamber (s.a.s) "*Allah (c.c) (anne babaya itaatsizlik anlamına gelen)*67-*ukûk-u sevmez, ancak kim evladı için kurban kesmek isterse kessin, erkek evlat için birbirine denk iki koyun, kız evlat içinde bir koyun kesilir.*" buyurmuştur.68 Bu rivayette akıka kurbanı kesmenin sünnet olmadığını göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu uygulamayı kişinin iradesine bırakması akıkanın mubah olduğuna delalet eder. Fıkıh âlimleri, çocuğun saçının kesilmesinde erkek-kız ayırımında ihtilaf etmişlerdir. Mâlikî ve Şâfiî âlimler bu uygulamada çocuğun erkek veya kız olmasında fark görmemişlerdir. Bu görüşlerinin dayanağı olarak da Hz Fatıma'nın çocukları Hasan, Hüseyin, Zeyneb, Ümmü Gülsüm'ün saçlarını tartıp ağırlığınca gümüş tasadduk ettiği rivayeti esas almışlardır.69 Hanbelî mezhebi ise Semüre b. Cündeb'den (r.a) merfû olarak rivayet edilen ("*her çocuğun akıkası doğumunun yedinci gününde kesilir, o günde kendisine isim verilir ve başı tıraş edilir.*")70 hadisinden dolayı yeni doğan kız evladının saçının kesilmeyeceği görüşündedir.71 Rivayetin zahirinden sadece erkek evladın saçının tıraş edileceği anlaşılır. Mezhepte çoğunluk ve sahih olan görüş budur.

65 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 163.

66 el-Mencebî, *el-Lübab fi'l-cemi beyne's-sünneti ve'l-kitab*, II, 638.

67 Hz. Peygamber (s.a.s), Câhiliye devrinde yalnız erkek çocukları için kesilen akıka kurbanını kız çocuklarına da teşmil etmiş, ayrıca, "ana babaya karşı gelmek" anlamındaki "ukuk" ile aynı kökten gelen akıka kelimesinden hoşlanmadığını belirterek, bir şükür ifadesi olarak kesilen bu kurban için, "itaat ve ibadet" anlamına gelen nüsük kökünden türetilmiş nesike tâbirini kullanmayı tercih etmiştir. Bk. Atar, Fahrettin, "Âkika", *DİA*, II, 263. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, VII, 269. (Müt.)

68 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 300.

69 Muvatta', "Akıka", 1; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 304.

70 Rivayetin kaynağı 60. Dipnotta belirtildi.

71 Merdâvî, *el-İnsaf fi marifeti'r-râciḥ mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, IV, 11. Yazar, Hanefî mezhebinin saçın tıraş edilmesinde erkek-kız evlat arasında bir ayırımın olup olmadığı hususunda bir görüşünü belirtmemiştir. Hanefî hadis âlimi Bedreddin el-Aynî, yeni doğan çocuğun saçının kesilmesi ile alakalı rivayetlerin umumi olduğundan hareketle saç tıraşının kız evlatlarını da kapsadığını ve bu görüşünü daha evla olduğunu belirtmiştir. Bk. Bedreddin el-Aynî, '*Umdetü'l-kârî*, XXI, 131. (Müt.)

## 5.2. Yeni Doğan Çocuğun Saçının Kesilmesinin Hikmeti

Yeni doğan çocuğun saçının kesilmesinin tıbbî ve toplumsal açıdan iki yararı vardır. Tıbbî açıdan yararları; çocuğun saçlarının gürleşmesine, saç derisindeki gözeneklerinin açılmasına, gözlerine, işitme ve koku alma duyusunun güçlenmesine faydası vardır.

Toplumsal açıdan faydaları; çocuğun saçı ağırlığına gümüş veya altının sadaka verilmesi sosyal dayanışmanın sağlanması açısından önemli referanstır. Aynı zamanda toplum fertleri içerisinde fakirlik tablosunun zayıflamasına, yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleşmesine vesile olmaktadır.<sup>72</sup>

## 6. ÇOCUĞU SÜNNET ETTİRMEK

Hitânın sözlük anlamı; erkeklik organının kesilme yeri anlamındadır. Bu da üreme organının üst kısmında bulunan kabuğun/ derinin kesilmesi demektir.<sup>73</sup> Kadının sünnet olması “hafd” diye ifade edilir. Erkek çocuğu için sünnet olma “ختنت الغلام ختنا” “hatn” tabiri kullanılırken, kız evladı içinse “خففت الجارية” “hafd” tabiri kullanılır. Sözlük anlamı “kesmek” anlamına gelen i’zâr” erkek evladın sünneti için kullanılır. Sünnetsiz olanlara da ağlef/aklef denir.<sup>74</sup> Hz. Peygamber (s.a.s), “Sünnet (*hitân*) erkekler için sünnet, kadınlar için faziletli/yararlı bir uygulamadır.” buyurmuştur.<sup>75</sup>

### 6.1. Çocuğun Sünnet Edilmesinin Hükümü

Hitân, fitrattan kaynaklanan sünnetlerden ve Müslümanların şîârlarındandır. Fıtrat, iki grup da değerlendirilir. Birincisi; kalple alakalı olanı ki buna Allah’ı (c.c) tanıma, bilme, muhabbet etme, ona olan bağlılığı başkasına tercih etme anlamına gelen marifetullahtır. İkincisi; ameli olan fitrî davranışlardır. Uygulamada fitrî davranışların ilki; ruhu nefsanî meyillerden arındırma (tezkiye) ve kalbi temizlemedir. İkincisi de; bedeni temizlemedir. Bu her iki temizlenme şekli bir diğerini de etkilemekte ve destekler niteliktedir. Yaratılış olarak bedeni temizliğin başı da şüphesiz çocuğun sünnet edilmesidir.<sup>76</sup>

72 Abdülhamid el-Anani, *Terbiyetü’l-tıfl fi-l-İslâm*, I, 40.

73 Ebû Ceyb, Sâdî, *el-Kâmûsu’l-fıkhî*, I, 112; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-lüga*, VII, 132.

74 et-Tâlkânî, *el-Muhît fil-lüga*, I, 406. Ayrıca bk. Gürkan, Salime Leyla, “Sünnet”, *DİA*, XXXVIII, 157. (Müt.)

75 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 75; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 325.

76 İbn Kayyım, *Tuhfetü’l-mevdûd*, I, 113.

Ebû Hureyre'den (r.a) gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s); “Beş şey fitrattandır: Sünnet olmak, etek tıraşı olmak, bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altı kılları yolmak.” buyurmuştur.<sup>77</sup> Müsned’de geçen rivayette ise “mazmaza, istinşak, bıyıkları kısaltmak, misvak kullanmak, tırnakları kesmek, parmak boğumlarını yıkamak, koltuk altı kılları yolmak, etek tıraşı olmak, sünnet olmak, avret mahallini yıkamak.”<sup>78</sup> fitri uygulamalar olarak zikredilmiştir.

Sünnetin Hükümü: Fıkıh âlimleri, çocuğun sünnet edilmesinin vacip mi sünnet mi olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Şa’bî (ö. 104/722), Rebîa b. Ebî Abdirrahmân el-Medenî et-Teymî (ö. 136/753 [?]), Evzâî (ö. 157/774), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Mâlik (ö. 179/795),<sup>79</sup> Şâfiî (ö. 204/820),<sup>80</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)<sup>81</sup> gibi âlimler vacip olduğunu belirtmişlerdir. İmam Mâlik, sünnetin vücubiyetini özellikle vurgulamış, (hıtân) sünnet olmayanın imâmetinin ve şahitliğinin makbul olmadığını ifade etmiştir.<sup>82</sup> Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve bazı Hanbelî âlimler hıtânın sünnet olduğunu belirtmişlerdir.<sup>83</sup> Vacip olduğu görüşünde olanların delilleri: “Kendine câhilce kötülük edenden başka kim İbrâhim’in inanç sistemini reddeder? Oysa biz, gerçekten onu dünyada seçkin kıldık; şüphesiz ki o, âhirette de iyiler arasında yer alacaktır.”<sup>84</sup> âyeti ile “Üzerinden küfrün kıllarını at ve sünnet ol.”<sup>85</sup> “Bıyığımı kısaltmayan bizden değildir.”<sup>86</sup> rivayetleridir.

İslâm’ın sünnet olmaya verdiği önem nedeniyle bir kişi Müslüman olduğu zaman sünnetli değilse sünnet olması gerekir. Nitekim sünnetsiz olan kimsenin namazı da makbul değildir.<sup>87</sup> Tırnak kesmek, koltuk altı tıraşı gibi sünnet olmak da sünnet amellerden sayılsa da dinin şîârı olması ve kişinin Müslümanlığının ala-

77 Buhârî, “Libas”, 63; Nesâî, “Taharet”, 9.

78 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 246; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 28. Nevevî, fitrattan muradın sünnet olduğunu belirtmiştir. Yani bu uygulamalar peygamberlerin sünnet olan davranışlarıdır. Ayrıca sünnet de yer alan fitri davranışlar sadece iki rivayet de zikredilen on uygulamadan ibaret değildir. Bu sebeple hadis de “mine’l-fitra” ifadesi ile fitrata uygun davranışlar on madde ile sınırlandırılmamıştır. Nevevî, *el-Minhâc*, I, 492. (Müt.)

79 Kevkeb Abid, *Fıkhü’l-ibâdât ale’l-mezhebi’l-mâlikî*, I, 204.

80 Ebü’l-Hüseyn, *el-Beyan fi mezhebi’l-İmam eş-Şafiî*, I, 90.

81 eş-Şeybânî, *Mesâilil-İmam Ahmed b. Hanbel rivâyetü İbn Ebi’l-Fadl Salih*, II, 206.

82 İbn Kayyım, *Tuhfetü’l-mevdûd*, I, 114.

83 Komisyon, *el-Fetâvâ’l-hindiyye*, V, 357; Buhveti, *Keşşâfu’l-gına’*, I, 71; Nasih Ulvan, *Terbiyetü’l-evlad*, I, 82.

84 Bakara, 130/131.

85 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 415; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 172.

86 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 366-368; Nesâî, “Taharet”, 13. “Bıyığımı kısaltmayan bizden değildir” hadisi bıyık kesiminin caiz olduğuna delil olup, “bizden değildir” ifadesi “bizim sünnetimizle amel etmiş olmaz” anlamındadır. Mübarekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, VIII, 35. Yazarın, sünnetin vücubiyeti ile alakalı bir konuyu izah sadesinde bu hadis ile delillendirmesi kanaatimizce isabetli bir yaklaşım değildir. (Müt.)

87 Sünnetsiz olan kimsenin (adalet vasfının düşmesinden dolayı) şahitliğinin ve namazının kabul edilmeyeceği sahâbeden İbn Abbas’dan (r.a) rivayet edilmiştir. Bk. Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye*, VIII, 188-189. (Müt.)



meti olması hasebiyle âlimlerin çoğunluğu nezdinde vacip bir amel olarak kabul edilmiştir. Harp meydanında sünnetsiz olan ölüler içerisinde sünnetli bir maktul bulunsa bu kişi Müslümanların kabrine gömülür.<sup>88</sup> Sünnet, Müslüman ile gayri müslimi ayıran en belirgin alametlerden olduğu için sünnet olmanın vacip oluşu vitir namazının, atların zekâtının, teyemmüm yapacak olan kimsenin toprağa vurmasının, namazda kahkaha ile gülen, kusan, burnu kanayan veya hacamat olan kimseye abdestin vacip oluşu gibidir. Sünnet olmak (zikredilen diğer vecibelere nazaran) daha gerekli ve güçlü bir vecibe olmasından dolayı sünnetsiz olan kimse Müslüman toplum içerisinde kabul görmeyip benimsenmez. Bu nedenle fıkıh âlimlerinden bir grup yaşı büyük olan bir kimsenin sıkıntıya düşeceğini bilse bile yine de sünnet olması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>89</sup> Şayet sünnet olmak gerekli olmasaydı, sünnet olacak olan kimse veya onun velisi izin verse bile sünnetçinin bu işi yapmaya teşebbüs etmesi caiz olmazdı. Allah (c.c) ve Resulünün emretmediği bir organı kesmeğe teşebbüs etmek caiz olmadığı gibi bir kimsenin parmak, kulak gibi kesilmesi vacip olmayan bir azasının kesilmesine izin verse bile bu işe teşebbüs etmek caiz olmaz. Kendi vücuduna zarar vermek isteyen kimse, başkasına vücuduna zarar verilmesi için izin vermek suretiyle günah yükünden kurtulmuş olmaz ve bu durumda zarara uğrayan kimseye karşı zararın karşılanması hususunda da âlimlerin ihtilafı vardır.<sup>90</sup> Fıkıh âlimlerinden sünnet olmaya vacip hükmü verenler illet olarak sünnetsiz olan kimsenin temiz kalmasının mümkün olmadığı ve namazının fasit olacağını belirtmişlerdir. Çünkü sünnet derisi erkeklik organını kapladığı için idrar deriye isabet eder. Bu durumda taharetlenme mümkün olmaz. Taharet ve namazın sıhhati sünnet olmaya bağlıdır. Bu sebeple selef ve haleften birçok âlim sünnetsiz kimsenin imamlığını doğru bulmamışlardır. Bu durumda sünnet olmamış bir kimse idrarını tutamayan kimse gibi özürlü sayılır (namazını iade etmesi gerekir)<sup>91</sup>

a) Bazı âlimlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.s) hitânı, tırnak kesme gibi sünnetler ile beraber zikretmesini delil göstererek hitânı sünnet olarak değerlendirmeleri isabetli değildir. Çünkü hadiste gusül abdestinde uygulanan mazmaza ve istinşak gibi vacip ameller ve misvak kullanmak gibi müstehap ameller de zikredilmiştir. Örneğin; tırnak kesimi sünnet olsa da tırnağın uzaması ve tırnak altında pisliklerin birikmesi gibi durumlarda bazen hükmü vacip de olabilir. Rivayet, vacip, müstehap gibi birçok hükmü içerdiği için bu durumda hitânın sünnet olduğuna

88 Abdülhamid el-anani, *Terbiyetü'l-tıfl fi'l-İslâm*, 43.

89 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 116.

90 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 116.

91 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 83.

dair mezkûr hadis ile delil getirenlerin görüşü, isabetli değildir.<sup>92</sup> Hitânın sünnet olduğunu belirten âlimler, Hz. Peygamber'in (s.a.s) tırnak kesimi, koltuk altı tıraşı gibi hitânı da sünnet olarak zikretmesini delil olarak göstermişlerdir. Bu delilde hitânın vacip değil sünnet olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>93</sup>

## 6.2. Sünnet Olmanın Dinî Hikmeti Ve Faydaları

Hitân, Allah'ın (c.c) kullarına ihsan ettiği, zahiri ve bâtinî güzelliklerin kendisiyle kemale erdiği şer'î uygulamalardan birisidir. Hitân, Allah'ın (c.c.) yarattığı fitratın tamamlayıcısı konumunda olduğundan Hz. İbrahim'in (a.s) Hanîf dininin de tamamlayıcısıdır. Hitânın meşruiyetinin esası Hanîf dini kemale erdirmek olduğundan Allah (c.c), Hz. İbrahim (a.s) ile sözleşmiş, onu insanlara imam birçok toplumlara önder kılmış, birçok peygamber ve melik onun sulbundan gelmiş, nesli çoğalmış, sünnet olma âdeti de kendisiyle nesli arasında sözleşme alameti sayılmıştır. Dolayısıyla bu sözleşme müminlerin vücutlarında belirlenmiş, Hz. İbrahim'in (a.s) dinine giriş alameti sayılmıştır. Nitekim bu şekilde yorumlayanlara göre Rabbimizin şu âyet-i kerimesindeki ilah-i hitaba uygundur;<sup>94</sup> *“Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır? Biz yalnız O'na kulluk ederiz” (deyin).*<sup>95</sup>

Sünnet olmak; fitratın başı, İslâm'ın nişanı, şeriatın sembolü ve Allah'ın (c.c), Hz. İbrahim'in (a.s) diliyle kanunlaştırdığı Hanîf dinin tamamlayıcısı olan dinî hikmetin gereğidir. Kalpleri iman ve tevhide, insanların bedenlerini hitân, bıyıkları kısaltma, tırnakları kesme ve koltuk altı temizliğiyle bezeyen inanç da budur.<sup>96</sup> *“Sonra sana, “Tevhid önderi olan ve putperestler arasında yer almamış bulunan İbrâhim'in dinine uy” diye vahyettik.*<sup>97</sup>

## 6.3. Sünnetin Sağlık Açısından Hikmeti

Sünnet; nezafeti celpeder, yaratılışı güzelleştirir. Hastalıklardan koruma amaçlı sıhhi bir tedbir olup, sünnet derisinin alınması kişiyi yağlı salgılardan ve iç yağ

92 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 83.

93 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 83.

94 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdûd*, I, 126.

95 Bakara, 2/138.

96 Nasih Ulvan, *Terbiyetü'l-evlad*, I, 87.

97 Nahl, 70/123.

akıntılarında korur. İdrar yolu enfeksiyonu ve penis kanseri riskini azaltır. Tıbbî araştırmalar, özellikle ilk kırk gün içerisindeki sünnet etmenin küçük çocuğun doğumundan itibaren büyük faydasını ortaya koymuştur. Çocuğun sünnet edilmesi tehir edildikçe erkeklik organı, idrar yolları ve sünnet derisindeki iltihap riski artar.<sup>98</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), hitânın hikmetini şöyle belirtir; “Rabbimiz, hitâna hanîflik özelliği bahşetmiş ve bu uygulamayı hanîfliğin nişanı olarak var etmiştir. Hitân; temizlik, nezafet, tezyin, ahlak güzelliği, kişiyi aşırılıkta hayvanî bir konuma iten şehvetin dengelenmesi vb. güzel hasletleri içinde barındırır. Bu sebeptir ki sünnetsiz erkek ve kadınların cinsel isteklerinde aşırılık olduğu bilinmektedir. Zikrettiğimiz hikmetlerden dolayı sünnetin erkeklerde daha yaygın olsa da kadınlar içinde geçerli bir uygulama olmalıdır.”<sup>99</sup> Hitânda alınması icap eden miktarla ilgili olarak Nevevî (ö. 676/1277), erkek üreme organının baş kısmını kaplayan derinin tamamının alınması gerektiğini belirtmiştir. Şayet bir kısmı alınır bir miktar deri üreme organı üzerinde bırakılırsa ikinci defa aynı ameliyenin tekrar edilmesi gerekir.<sup>100</sup> Yeni tıbbî araştırmalar göstermiştir ki tenasül uzvu ile alakalı zührevi hastalıklardan bazısı ölüme kadar götürmektedir. Bu rahatsızlıklardan önemli bir kısmı da sünnetsiz olanlarda müşahede edilmekte sünnetli olanlarda nadiren rastlanmaktadır.

## 7. ÇOCUĞUN DOĞUMUNDA SÜNNETE AYKIRI OLAN BAZI UYGULAMALAR

Son zamanlarda bazı İslâm ülkelerinde yeni doğan çocuklarla ilgili bazı bid'at<sup>101</sup> uygulamalar ortaya çıkmıştır. Örneğin:

Ülkenin kuzeyinden güneyine, doğusundan batısına kadar Mısırlı aileler yeni doğan çocuğun doğumunun yedinci gününün gelişinde kutlamalar yapmayı arzulamaktadırlar. Bu âdetin gerçekleşmesinde ailenin maddi durumu göz önünde bulundurulmamakta hatta aile önemli derecede maddi sıkıntı ile karşılaşsa bile bu âdeti uygulamaya gayret göstermekte gerektiğinde başkalarından borç almaktadır. Birçok yerleşim biriminde birbirine benzerlik arz edecek şekilde yapı-

98 Abdülhamid el-Anani, *Terbiyetü't-tıfl fi-l-İslâm*, 43.

99 İbn Kayyım, *Tuhfetü'l-mevdâd*, I, 188.

100 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, II, 499.

101 Bid'atin tarifi şöyledir; “Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahâbe dönemlerinde görülmeyip onunla amel edilme- yen, hatta bir benzeri olmayan ve İslâm'dan olmadığı halde sonradan ortaya çıkan ve ibadet kabul edilen görüş ve ameller, sünnete aykırı davranışlardır. Şimşek, Mehmet Sait, “Bid'at”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, I, 315. (Müt.)

lan yedinci günü kutlamaları çocuklara özendirilmektedir. Her bir aile yeni doğan erkek evladı için ibrik, kız evladı içinde testi almakta, buna ilaveten yedinci gün münasebetiyle misafirlere bisküvi, tatlı vb. ikramlar yapılmaktadır. Bu tür ikramlarda ailelerin maddi durumuna göre farklılık arz etmektedir. Ayrıca bu uygulamada tamamen gelişmiş olup varlıklı aileler, lüks çikolatalar ile küçük çerçeve yaptırıp üzerine doğan çocuğun ismi ve doğum günü merasimini ifade eden bilgiler yazılmaktadır. Mısır'da değişmeyen bir âdet de yeni doğan çocuğun kulağına yakın bir yerde havanın dövülmesi ve uzman bir hanım tarafından havanda dövülen maddenin elekten geçirilip annenin eleme süresince çocuğun üzerinden geçmesi uygulamasıdır. Bu âdetler, ailelerin sosyal ve iktisadi olarak farklı kategorilerine göre Mısır'da varlığını sürdürmektedir.<sup>102</sup>

San'ada doğan çocuğun erkek olma durumunda doğumu tebrik eden kadınların üç kere, kız çocukta ise bir kere zılgıt çalması âdet olmuştur. Doğumun ikinci haftası annenin iyileşmesinin akabinde kendisi için evin en büyük odasında ziyaretçi hanımları karşılamak için büyük bir yer hazırlanır. Anne, bu mekâna girmeden önce tüm arkadaşlarıyla beraber buharlı bir hamama gider, gelini güveye götüren alay ve mevlit ilahisi eşliğinde doğum yaptığı mekâna girer. Bu hadiseyi ihya etmek gayesiyle şiir okuyan kadının daveti aile efradı ve dostların huzurunda tamamlanır. Annenin doğum yaptığı mekâna girmesiyle ziyaretle beraber çay servisi yapılır. Ziyaret, ağırlıklı olarak anne tarafı akrabalar tarafından yapılır. Öncelikle baba, doğum yapan kızına elbise, lüks kumaş, tatlı vb. şeyler hediye edip ziyaret eder. Kadınlar o gün babanın kızına takdim ettiği hediyeleri görmek için toplanırlar.<sup>103</sup>

Iraklı aileler ise çocuğun doğumunu ilk haftada kutlamazlar. Ancak geçmişten kendilerine tevarüs etmiş uygulayageldikleri âdetleri vardır. Çocuğun doğumu akabinde uygulanan bazı âdetler şöyledir: hastalık isabet etmemesi temenniyle doğumdan sonra çocuğa sarı renkli boncuk veya haset ve göz değmesinden korunması mavi boncuk (nazar boncuğu) takılır.<sup>104</sup> Demirin şeytanın zararını

102 Mevsûatü't-tıfîl-ilektrûnî'l-muhdes, www.countrylink.com. Ülkemizde de "bebek mevlidi" adıyla bilinen bir uygulama mevcuttur. Yeni doğan çocuğun ebeveyninin, konu komşu, akrabalar ve dostlarını çağırıp ikramla beraber çocuk için dualar edilmesi, hayır temennilerinde bulunulması ile icra edilen bir uygulamadır. Bu âdeti, usulüne uygun olarak icra edildiği takdirde bid'at olarak nitelemenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Örneğin; a) bu uygulamayı kırkinci veya yedinci gün yapmanın gerekli olduğuna inanmamak, b) bu âdeti dinin bir emri olarak görmemek, c) ikramlarda israfa gitmemek, d) ailelerin haddinden fazla masraf yaparak kaldıramayacakları yük altına girmemeleri, e) gösterişten uzak durulması, f) sünnet' de olmayan bid'at davranışlardan kaçınılması, f) İslâm'ın ruhuna uygun şekilde icra edilmesi gerekmektedir. (Müt.)

103 Mevsûatü'l-muhît, *Tukûsu'l-ihitfâl bi'l-mevlidi fi Sanâ*, Htt://as7ab.maktoob.com/groub/viewforum-1289408.htm. (07.09.2012)

104 Ülkemizde de Irak'taki uygulamaya benzer şekilde çocukları bela, musibet, hastalık ve kem gözlerden

defettiğine dair inanç sebebiyle şeytanın zararından korumak amacıyla çocuğun başının altına bıçak veya herhangi bir demir parçası, rızık celp etmesi için ekmek parçası konur. Rızka sebep olması için yeni doğan çocuğun tırnakları kesilip babanın cebine konulur. Doğumun kırkınıcı günü çocuk yıkanır, biraz siyah neft yağı ile beraber kırk çeşit koku toplanıp çocuk kokulanır ve parmak aralarına, koltuk altına hasta olmasın diye bu kokulardan sürülmek suretiyle çocuğa karşı görev tamamlanır. Yukarıda zikredilen bu uygulamalar, İslâm şeriatında bir dayanağı olmadığı için bid'at olarak değerlendirilir.

## SONUÇ

Yeni doğan çocuğun doğumunun akabinde uyulması gereken şu şer'î hükümlerden bahsettik.

- 1) Sağ kulağına ezan sol kulağına kamet okumak.
- 2) Tahnik: Yeni doğan çocuğun ağzına hurma vb. tatlı bir şeyin sürmek.
- 3) Çocuğa güzel bir isim vermek.
- 4) Akîka kurbanı kesmek.
- 5) Saçını kesip ağırlığınca tasadduk etmek.
- 6) Çocuğu sünnet (hıtân) ettirmek.
- 7) Çocuğun doğumundan sonra İslâm'da olmayan bazı uygulamalardan bahsettik.

---

koruması için "nazar boncuğu" takılması maalesef yaygındır. Bu uygulama caiz olmayıp kullarını koruyup gözeten, muhafaza eden Allah'tan (c.c) başka bir şeyden medet ummak inancımıza da aykırıdır. Din işleri yüksek kurulunun bu husustaki fetvası şöyledir; "Nazarın mahiyeti ve keyfiyeti kesin olarak bilinmemekle beraber, bazı kimselerin bakışlarıyla olumsuz etkiler meydana getirebildikleri dinen de kabul edilmektedir. Bir hadiste, "Nazardan Allah'a (c.c) sığın, çünkü nazar (göz değmesi) haktır." (İbn Mâce, "Tıb", 32) buyrulmaktadır. Nazar konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.s) tavsiyelerini uyguladıktan sonra sonucu yüce Allah'tan (c.c) beklemek İslâm inancının gereğidir. Dinimizde nihai etkiyi Allah'tan (c.c.) başkasına atfeden tutum, davranış ve inanışlar yasaklanmıştır. Bu sebeple nazar boncuğu ve benzeri şeylerin, bunlardan medet ummak amacıyla boyuna veya herhangi bir yere takılması caiz değildir. Bu tür davranışlarda bulunanlar hakkında Resûlullah (s.a.s) "Kim nazarlık takarsa Allah (c.c) onun işini tamama erdirmesin" (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 623) buyurmuştur. Diğer bir hadiste ise nazarlık takan ve nazarlığa koruyucu etki atfeden kimsenin Allah'a (c.c) ortak koşmuş olacağı ifade edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 637). Nazardan korunmak için böyle hurafeleri terk edip Hz. Peygamber'in (s.a.s) öğrettiği duaları yapmak gerekir (Buhâri, "Tıb" 38; Tirmizi, "Tıb" 16; İbn Mâce, "Tıb" 32; Kamil Miras Tecrid Tercemesi, XII, 90). Bu çerçevede Felak ve Nâs sureleri yanında Hz. Peygamber'in (s.a.s) torunlarına yaptığı şu dua da okunmalıdır: "Her türlü şeytan ve zehirli hayvanlardan ve bütün kem gözlerden Allah'ın (c.c) eksiksiz kelimelerine sığınırım." (Buhâri, "Ehâdisu'l-enbiyâ", 10; bkz: İbn Mâce, "Tıb", 36)." Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, *Diyanet İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, I, 70. (Müt.)

## Kaynakça

- Abdülhamid el-Anani, Hannan, *Terbiyetü't-tıfl fi'l-İslâm*, 2. Baskı, Dâr Safâ, Umman, 2004.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, (v. 241/855), *el-Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr., 2. Baskı, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1999.
- Bühveti, Mansur b. Yunus b. İdris, (v. 1051/1641), *Keşşâfu'l-gma'ân metni'l-ikna'*, I-VI, thk. Hilal Musaylihî-Mustafa Hilal, 1. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, (v. 478/1085), *Nihâyetü'l matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, I-XX, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, 1. Baskı, Dârü'l-Minhâc, Katar, 2007.
- Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail, (v. 256/870), *Sahih-i Buhari*, I-VI, thk. el-Buga, Mustafa, 3. Baskı, Dâr İbn Kesir el-Yemâme, Beyrut, 1987.
- Ebû Abdillâh, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, (v. 179/795), *Muvatta'*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâr İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Ebû Dâvûd, *Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî*, (v. 275/889), *Süneni Ebî Dâvûd*, I-IV, thk. Sıdkî Cemil el-Attâr, 1. Baskı, Dârü'l-Fikr, 2005.
- Ebü'l-Hüseyn, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri, (v. 261/875), *Sahih-i Müslim*, I-VIII, 1. Baskı, Darü'l-Cil, Beyrut, 2010.
- Ebü Ceyb, Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, 2. Baskı, Dârü'l-fikr, Dımeşk/Suriye, 1988.
- Ebü'l-Hüseyn, Yayha b. Ebî'l-hayr b. Salim el-umrânî el-Yemenî eş-Şafîî, (v. 558/1163), *el-Beyan fi mezhebi'l-İmam eş-Şafîî*, I-XIV, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, 1. Baskı, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 2000.
- Ebü Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. El-Müsenna, (v. 307/919), *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, I-XVI, thk. Hüseyin Selim Esed, 2. Baskı, Dârü'l-Me'mûn, Dımeşk, 1984.
- el-Ezherî, Süleyman b. Ömer b. Mansur, (v. 1204/1790), *Hâşiyetü'l-cemel ale'l-Minhâc*, I-V, Darü'l-Fikr, Beyrut, 2010.
- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, (v. 370/981), *Tehzîbu'l-lüga*, I-VIII, 1. Baskı, Dâr İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001.
- el-Ezherî, Salih Abdussemi el-Âbî, (v. 1335/1917), *es-Semeraldâni fi takribi'l-meânî şerhu risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*, 1. Baskı, el-Mektebetü's-sekâfiyye, Beyrut/Lübnan, t.y.
- el-Hin, Mustafa, el-Buga, Mustafa, *el-Fıkhü'l-menhecî alâ mezhebi'l-İmam Şafîî*, I-VIII, 4. Baskı, Dârü'l-Kalem, Dımeşk, 1992.
- el-Mencebî, Ebî Muhammed Ali b. Zekeriyâ, (v. 686/1287), *el-Lübab fi'l-cemi beyne's-sünneti ve'l-kitab*, I-II, thk. Muhammed Fazıl Abdülaziz el-Murad, 2. Baskı, Dârü'l-Kalem, Dımeşk, 1994.
- eş-Şehûd, Ali b. Nâyif, *Mevsûatü fikhü'l-ibâdât*, Mektebetü'n-nûr, Suriye, t.y.
- et-Tâlkânî, Ebu'l-Kâsım İsmail b. İbad b. el-Abbas, (v. 995/1587), *el-Muhit fil-lüga*, I-X, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn, 1. Baskı, Âlemu'l-kütüb, Beyrut, 1994.
- Feyyumî, Ebü'l-Abbâs Hatibüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali, (v. 770/1368-69), *el-Misbâhu'l-münir fi ğaribi şerhi'l-kebir*, I-II, thk. Abdülazim eş-Şenâvî, 2. Baskı, Dârü'l-Meârif, Kahire, 2016.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, (v. 505/1111), *el-Vâsîfî'l-mezheb*, I-VII, thk. Ahmed Mahmud-Muhammed Tâmir, 1. Baskı, Dârü's-Selâm, Kahire, 2010.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, (v. 405/1014), *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, I-V, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 2. Baskı, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1990.

Mevsûatü'l-muhît, *Tukûsu'l-ihfâl bi'l-mevlid fi Sanâ*, Htt://as7ab.maktoob.com/groub.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürai ed-Dımaşkî el-Hanbelî, (v. 751/1350), *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli, 1. Baskı, Darü'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 2005.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed, (v. 587/1191), *Bedâi'us-sanâ'i fi tertibiş-şerâ'i*, I-X, thk. Ali Muhammed Muavvid, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.

Karavî, Muhammed el-Arabî, *el-Hulâsatü'l-fıkhiyye alâ mezhebi's-sâdeti'l-Mâlikîyye*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2015.

Kevkeb Abid, el-Hâce, (v. 1986), *Fıkhu'l-ibâdât ale'l-mezhebi'l-mâlikî*, 1. Baskı, Matbaatü'l-inşâ, Dımeşk/Suriye, 1986.

Komasyon, *el-Fetâva'l-hindiyye*, I-VI, 2. Baskı, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1990.

Merdâvî, Ali b. Süleyman, (v.885/1480), *el-İnsaf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, I-XII, thk. Muhammed Hamid, Dâr İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut.

*Mevsûatü't-tifli'l-elektrûni'l-muhdis*, www.countrylink.com.

Nasih Ulvan, Abdullah, (v. 1407/1987), *Terbiyetü'l-evlad fi-l-İslâm*, 41. Baskı, Dâru's-Selâm, 2007.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Şeref b. Müri, (v. 676/1277), *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*, I-XII, thk. Züheyr eş-Şâviş, 3. Baskı, el-Mektebü'l-İsâmî, 1984.

Suveyd, Muhammed Nur, *Menhecü't-terbiyeti'n-nebeviyye lit'tifl*, 3. Baskı, Dâr İbn Kesir, Dımeşk/Beyrut, 1998.

Takiyyuddin el-Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Ebû'l-Abbas el-Hüseynî el-Ubeydî, (v. 845/1442), *İmtâu'l-esma' bima'lin-nebiyyi mine'l-ahvâli ve'l-emvâli ve'l-hafadeti'l-meta'*, I-XV, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisî, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut/Lübnan, 1999.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri (ö. 321/933), *Müşkilü'l-âşâr*, I-XVI, thk. Şuayb el-Arnâvut, 1. Baskı, Dâru'r-Risâle, Beyrut, 2010.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, (v. 279/892), *Sünen-i Tirmizi*, I-VI, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1. Baskı, Dâr İhyau't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

Useymîn, Muhammed b. Salih, (v. 2001), *Şerhu'l-mümte' alâ zâdi'l-müstenka'*, I-XV, thk. Ömer b. Süleyman el-Hafıyyan, 1. Baskı, Dâr İbnü'l-Cevzî, 2002.

Viewforum-1289408.htm. (07.08.2012)

Zuhayli, Vehbe, (v. 2015), *el-Vecîz fi'l-fıkhu'l-İslâmî*, I-III, 4. Baskı, Dâru'l-Fikr, Suriye, 2007.

## Diğer Kaynaklar

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, (v. 1014/1605), *Mirkâtü'l-mefâtiħ şerhu müşkâtî'l-mesâbih*, I-XI, thk. Cemal el-Aytanî, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2008.

- Atar, Fahrettin, "Âkika", *DİA*, II, 263-264, TDV yay. İstanbul, 1989.
- Bedreddin el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, (v. 855/1451), *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, I-XXV, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 1. Baskı, Daru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2001.
- , *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, XIII, thk. Eymen Salih Şaban, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, (v. 458/1066), *Sünen-i Beyhakî*, I-XI, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2003.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, *Diyanet İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, 2. Baskı, DİB yay. İzmir, 2018.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, (v. 275/889), *Sünen-i Ebî Davud Tercüme ve Şerhi*, I-XVII, çev. Necati Yeniel-Hüseyn Kayapınar, 1. Baskı, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2011.
- el-Benna, Ahmed Abdurrahman, (v. 1378/1958), *Fethu'r-rabbânî li-tertibî müsned-i'l-İmam Ahmed*, I-VI, 2. Baskı, Dâr İhyâ-i-t-türâsî'l-Arabî, Mısır, 2009.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 7. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla, "Sünnet", *DİA*, XXXVIII, 155-157, TDV yay. İstanbul, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî*, (v. 1970), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XII, 1. Baskı, Dâru't-Tûnusîyye, Tunus, 1984.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl *Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed*, (v. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buḥârî*, I-XV, thk. İbn Bâz v.dğr., 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî's-selefiyye, Mısır, 2015.
- Mübarekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdürrahim, (v. 1934), *Tuḥfetü'l-aḥveẓî bi-şerhi Câmi 'i't-Tirmizî*, I-XVI, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 2010.
- Münavî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'arifîn b. Nûriddîn Alî, (v. 1031/1622), *Feyzû'l-kaḍîr şerhu'l-Câmi 'i's-şagîr*, I-VI, 2. Baskı, Daru'l-Ma'rife, Beyrut/Lübnan, 1972.
- Nevevi, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, (v. 676/1277), *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Ḥaccâc*, I-XII, thk. Muveffak Merî, 1. Baskı, Daru'l-Feyhâ, Dımeşk/Suriye, 2010.
- Şimşek, Mehmet Sait, "Bid'at", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, I, 315, Şamil yay. İstanbul, 2000.
- Tehânevî, Zafer Ahmed, (v. 1974), *İ'lâü's-sünen*, I-XIV, thk. Muhammed Taki Osmânî, 1. Baskı, İdâretü'l-Kurân ve'l-ulumu'l-İslâmiyye, Karâtaşı/Pakistan, 2009.
- Vellévî, Ali b. Âdem b. Musa el-Aytûbî, (v. 1426-2005), *Şerhu Sünen-i Nesâi*, I-XLII, 1 Baskı, Dâru âli burûm, Mekke, 2003.
- Zuhayli, Vehbe, (v. 2015), *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, I-X, 12. Baskı, Dâru'l-Fikr, Suriye, 2011.





**kitap**  
tanıtımları ve notlar



- **Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyeye***, Hikmetevi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2020, 384 s.

Değerlendiren: Dr. Yusuf Erdem GEZGİN\*

Hukukun bulunduğu yerde en ciddi sorunlardan birisi kanuna karşı hiledir. Kanunun yine kanun yoluyla ihlali dini, ahlaki ve hukuki bir sorundur. İslam hukuku açısından uhrevi yönüyle konu farklı bir boyutu da taşımaktadır. Bu bağlamda tanıtımını yapacağımız çalışma, okuyucuya İslam hukuku açısından kanuna karşı hileyle ilgili bütün ayrıntıları sunmaktadır.

1993 yılında doktora tezi olarak kaleme alınan çalışmanın ilk baskısı 1996'da, ikinci baskısı ise 2020 yılında yapılmıştır. Çalışma; bir giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar kanuna karşı hile ve hile-i şer'iyeye konusunda telif edilen kaynakları değerlendirmiş ve kanuna karşı hilenin dayandığı temelleri ele almıştır. Klasik dönem kaynaklarından müstakil çalışmalara yer verilen bu bölümde özellikle *Kitâbü-l'hiyel* adı altında kaleme alınmış eserler yakından incelenmiştir. Bu kapsamda yazar, Hanefi mezhebinin önemli kaynaklarından olarak görülen *el-Mehâric fi'l-hiyel* adlı eserin mezhebin kurucu imamlarına olan nispetini tetkik etmiştir. Daha sonra konuyla ilgili müstakil eserleri ve dolaylı olarak konuyu ilgilendiren eserleri tanıtmış ve bunların hiyel literatürü içerisindeki konumlarını okuyucuya sunmuştur.

Giriş bölümü kanuna karşı hilenin temellendirilmesi şu iki başlık altında yapılmıştır: a. Hukuki işlemlerin geçerliliğinde irade beyanına itibar, b. Nasların ve kanunların tefsirinde lafızcılık yahut zahircilik.

Yazar, birinci bölümde hile kavramıyla ilintili olarak hud'a/hadi'a, mekr, keyd, mihal, tedlîs ve tağrîr, gaşş/ğışş, hilâbe, kavramlarını açıklamaktadır. Akabinde eserin asıl konusu olan kanuna karşı hile ve hile-i şer'iyenin literatürdeki tanımlarını değerlendirmiş ve bunları analiz etmiştir.

İkinci bölümde müellif, İslam hukukunda kanuna karşı hile ve bunu ortaya çıkaran sebepler üzerinde durmuştur. Kanuna karşı hile ile hile-i şer'iyeyi ayrı ayrı değerlendiren yazar, ilk önce kanuna karşı hileyi ortaya çıkaran hukuki, ahlaki ve psikolojik sebeplere yer vermiştir. Hile-i şer'iyeyi ortaya çıkaran sebeplerin; siyasi

\* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, yezgin@gmail.com ORCID: orcid.org/0000-0002-0221-8965.

sebepler, haramdan sakınma-helale ulaşma duyarlılığı, mezhep hukukunu koruma ve istikrar arayışı, yargıdaki çoklu yapı ve son olarak kazuistik metot ve nazari hukuka yönelme olduğunu ayrıntılı başlıklar altında ele almıştır.

Yazar, üçüncü bölümde İslam hukuk doktrininde hiyel tartışmalarını ele almıştır. Burada beş ana başlık açan yazar, ilk olarak İslâm hukukçularının hiyel konusundaki görüşlerini değerlendirmiş bu bağlamda İslam hukukunun amaçlarına uygun olan hilelerin cevazına dair deliller ile birlikte bunun tam aksine İslam hukukunun ruhuna aykırı olan hilelerin caiz olmadığını açıkça beyan eden Kitap, sünnet ve icma delillerini ortaya koymuştur. Son olarak hilenin lehindeki ve aleyhindeki bütün görüşleri kapsamlı şekilde mukayese ederek değerlendirmiştir.

Köse, dördüncü bölümde kanuna karşı hilenin mahzurları ve mücadele vasıtaları üzerinde durmuştur. Beşinci bölümde ise buraya kadar anlatılan teorik konuları somut örnekler üzerinden değerlendirmiştir. Bu kapsamda kanuna karşı hile üzerinden tartışılan konulardan; hülle, îne satımı, teverruk, şufa hakkını iskat, zekât yükümlülüğünü düşürmek gibi öteden beri tartışmalı olan bahisleri ayrıntılı olarak açıklamıştır.

Özet olarak kitabın tamamında işlenen konularla alakalı bu ifadelerden sonra şimdi ayrıntılı olarak kitabın tamamının tanıtımını yapabiliriz. Bu çerçevede elimizde bulunan çalışmanın kendisinden önce bu minvalde ele alınmamış bir konuyu incelediğini ve bunu oldukça başarılı bir şekilde yaptığını peşinen ifade edebiliriz.

Kitabın bize göre en temel özelliklerinden birisi, kanuna karşı hile ile hile-i şer'îye kavramlarını birbirinden ayırmasıdır. Kanuna karşı hileyi şu şekilde tanımlamaktadır: *Kanunun izin vermediği bir sonucu yine hukuku kullanarak elde etme çabası, bir başka ifade ile bir hukuk kuralının yine bir başka hukuk kuralı arkasına gizlenerek ihlalidir.* Bu çerçevede yazar, “işî kitabına uydurmak” tabirinin tam olarak bu durumu karşıladığını ifade eder. Hile-i şer'îye ise *karşılaşılan sıkıntılı bir meselede hukukun izin verdiği çözümlerden hareketle bir çıkış yolu bulmak demektir.* Buna göre kanuna karşı hile, hukuki değilken hile-i şer'îye hukukun içinde bir tutumdur (s. 50).

Kanuna karşı hile iki hususla temellendirilmektedir. Birincisi, hukuki işlemlerin geçerliliğinde irade beyanına itibar; ikincisi, nasların ve kanunların tefsirinde lafızcılık ve zahircilik. Hukuki işlemlerin geçerliliğinde öze hizmet ettiği ölçüde şekle itibar edilmesi gerektiğini savunan yazar, bu hususu şöyle ifade eder: “Öze hizmet ettiği ölçüde şekle itibar edilir. Çünkü şeklin özü koruyan ve hukukun nihai

gayesi olan adalete hizmet eden bir yapısı vardır. Şekil şartlarına riayet, işlemin kesinleştiğini gösterir, işleme aleniyet kazandırır ve anlaşmazlık durumunda ispat güvencesi sağlar. Ancak bu sonuçların doğabilmesi için şekil ile maksat arasında makul dengenin korunması gerekir. Şeklin özü gölgelediği ve işlevsiz kıldığı hal-lerde ise şekilden değil şekilcilikten bahsetmek gerekir ki bu durumda şekil amacı koruyan bir yapı hüviyetinden çıkar ve kendisinin amaç haline geldiği bir yapıyı oluşturur. Bu durumda ise kanuna karşı hile ortaya çıkar ki amaç ve maksat bertaraf edilmiş olacağı için adaletsizlikler ortaya çıkar.” Yazar, bu bölümün devamında kanuna karşı hile ile alakalı hukuki işlemlerin geçerliliğinde irade beyanına, sübjektif ve objektif teoriler çerçevesinde itibar edilmesi gerektiğini beyan eder ve sonuç olarak şunları ifade eder: “Kanuna karşı hile olarak görülebilecek eylemlere teorik çerçevede hukuki olarak yol bulmak ya da cevaz vermek mümkün görünmemektedir (s. 50-70). Bu ifadeleri tasdik mahiyetinde açılan ikinci başlıkta ise, nasların ve kanunların tefsirinde lafızcılık ya da zahircilikle ilgili olarak şunları aktarır: “Hukuki işlemlerin şeklen kurala uygun olmasını yeterli kabul edip gözetilen maksadın dikkate alınmaması yahut hukuk metinlerinin ruhunu gözetmeksizin sadece lafzi yorumu itibar edilmesi, kanuna karşı hilenin temelini oluşturmaktadır. Aslında hukuki muamelelerde dış görünüşe itibar etmek hukukun istikrarı açısından önem arz etmektedir. Ancak sadece dış iradeyi diğer bir tabirle bu muamelenin dış görünüşünü esas kabul etme ya da nasları tefsir ederken lafzi yorumu bağlı kalma hukuk kaidelerine uymakla yükümlü olan fertler tarafından ilgili kaidelerin kötüye kullanılması neticesini doğurur. Bu sebeple de hukuk kaidelerinden beklenen netice elde edilemez... Hukuki işlemlerde iç irade ile dış irade ve nasların tefsirinde de lafzi yorum ile birlikte onların maksadı arasında makul dengenin kurulmasına bütün mezhepler özen göstermişlerdir. Bu sayede adalet, hakkaniyet, gayeye uygunluk, hukuki emniyetin sağlanabilmesi için ince tahlillerde bulunmuşlar ve kanuna karşı hilenin önünü alabilmek için tutarlı bir tavır takınmışlardır.” (s. 71-80).

Birinci bölümde kanuna karşı hile ile alakalı kavramları analiz eden yazar, kavramsal çerçeveye ilgili önce literatürdeki hile ile alakalı tanımları ve yaklaşımları ele alır; daha sonra bu tanımları analiz eder. Yazarın naklettiği tanımlardan ziyade yaptığı analizlerde şu hususlar dikkat çekmektedir: Öncelikle yazar kanuna karşı hileyi, şekil şartları itibarı ile meşru olan bir yolla kanunun izin vermediği bir sonuca ulaşmak kastıyla yapılan işlem olarak tanımlar. Bu tanımda da temel manada üç unsurun olduğunu ifade eder. Bunlar; (i) İşlemin şeklen kusursuzluğu yani kanuna uygunluğu bir diğer ifade ile kullanılan vasıtanın meşru oluşu. (ii) İşleminde kanun koyucunun amacına aykırılık bir diğer ifade ile kanunun ruhuna aykırı bir sonuç.

(iii) Hile kastı. Bu üç unsurun gerçekleştiği durumlarda hakiki manada bir hilenin meydana geleceği ile ilgili yazar somut örnekler vermektedir. Ayrıca hile kastı taşımayan, doğal seyrinde gelişmiş işlemlerin kanuna karşı hile görüntüsü verse de hakikatte hile olmayacağı ile ilgili de örnekler verir. (s. 91-99).

Kanaatimizce yazarın konuları ele alırken vermiş olduğu örneklerin gerek naslardan olması gerekse günümüz problemlerine işaret etmesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca kavramsal çerçeveyi çizerken bir şeyi ‘ne olduğu’ üzerinden anlamlandırmak yerine ‘ne olmadığı’ üzerinden anlamlandırmak için yaptığı analizler ile araştırmacılara farklı perspektifler sunmaktadır. Bu çerçevede oldukça dikkat çeken şu örneği vermek istiyoruz: Kanuna karşı hile özelliği taşıyan işlemleri ele alırken yazar, az önce ifade ettiğimiz metodu uygulayarak dört madde saymaktadır. Bunlar; (i) meşru vasıtaları kullanarak meşru neticelere ulaşmak. (ii) Gayrimeşru vasıtaları kullanarak gayrimeşru neticelere ulaşmak. (iii) Gayrimeşru vasıtaları kullanarak meşru neticelere ulaşmak. (iv) Meşru vasıtaları kullanarak gayrimeşru neticelere ulaşmaktır. Bu kapsamda yazar meşru vasıtaları kullanarak meşru neticelere ulaşmanın hile olmadığını düşünmektedir. İkinci maddede ifade ettiği hususun hile olduğunda herhangi bir şüphesi yoktur ve bununla alakalı namaz kılmamak için içki içip sarhoş olarak namaz kılmamaya bahane bulan kişiyi örnek verir. Üçüncü durumda ise araç gayrimeşru sonuç meşrudur. Hırsızlık elbisesi ile namaz kılmayı buna örnek olarak vermektedir. Dolayısıyla hırsızlığın cezası tatbik edilirken kılınan namazın sıhhatinde herhangi bir şüphe yoktur. Dördüncü maddede araç meşru, sonuç gayri meşrudur. Bu durumda işlemin hukuka uygunluğu meşruiyet için yeterli midir? İşte kanuna karşı hile ile kastedilen tam olarak bu maddedir. Görüldüğü üzere kanuna karşı hilenin ne olmadığı üzerinden hareket ederek sonuca ulaşmayı hedefleyen yazar, kanuna karşı hilenin meşru bir araçla gayrimeşru bir sonuca ulaşmak olduğu çıkarımını yapmıştır. Bir diğer tabirle yapılan işlem şeklen kusursuz fakat kanun koyucunun maksadına aykırılık taşıdığı için yazar tarafından hile olarak değerlendirilmektedir (s. 99-106).

Hile-i şer‘iyye kavramını tetkik ederken yazarın tanımlar ve tartışmalar üzerinden elde ettiği şu sonuç aslında yapılan çalışma ile elde edilmek istenen maksadın ifadesidir: “...Buna göre fukaha, meşru bir sonucun yine meşru araçlarla harama düşmeden nasıl elde edilebileceğini gösteren unsurun hile-i şer‘iyye olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır” (s. 106-111). Yazar birinci bölümü, hile-i şer‘iyye ve kanuna karşı hile kavramlarıyla benzerlik taşıyan muvazaa ve hakkın kötüye kullanılması (suistimal) kavramlarının analizi ile neticelendirmektedir (s. 111-118).

Kanuna karşı hile ve hile-i şer‘iyye konusunda ele alınan bu çalışmanın bize göre en önemli bölümlerinin başında kanuna karşı hile ve hile-i şer‘iyyeyi ortaya çıkaran sebeplerin ele alındığı ikinci bölüm gelmektedir. Nitekim yazar da bu bölüme oldukça önem vermiş gerek literatür değerlendirmesinde gerekse konuların analizinde cüretkâr davranmıştır. Ayrıca bu bölümün fıkıh sosyolojisi bağlamında yapılacak olan birçok çalışmaya ışık tutacağı da açıktır.

Kanuna karşı hileyi ortaya çıkaran sebepler arasında önce hukuki sebepleri sıralayan yazar, ‘hukuki işlemlerin geçerliliğinde şekle odaklanmayı’ ve ‘güncelliğini yitirmiş yasaların yürürlüğünde ısrar etmenin’ kanuna karşı hileyi ortaya çıkaran hukuki sebepler olarak ifade etmektedir. Köse, ‘hukuk-ahlak ayrışması’ ve ‘kişisel menfaatleri’ kanuna karşı hileye vesile olan ahlaki sebepler olarak görür. Son olarak kanuna karşı hileyi ortaya çıkaran sebepler arasında yasağın cazibesi ile alakalı hususları dile getirir, bunu da psikolojik sebep olarak sayar. Kanuna karşı hileyi ortaya çıkaran sebeplerden hukuki ve ahlaki olanların esasında yazarın ifade ettiği psikolojik sebeple doğrudan bağlantılı olduğu söylenebilir. Kanaatimizce yazar da bu hakikate işaret ederek şunları dile getirmektedir: “Yasağa/kurala muhatap olan insan hem yasaklanan şeyin cazibesine kapılıp onu almak hem de kanuna yakalanmamak için meşruiyet sağlayacak bir görüntüye sığınmakta böylece hem istediğini elde etmeyi hem de müeyyideden kurtulmayı hedeflemektedir” (s. 119-145).

Bireylerin hile-i şer‘iyyeye başvurmasının altında yatan siyasi sebepler olarak yazar, tarihi süreçteki olaylarla bağlantı kurarak ‘siyasi baskı’ ve ‘devletin mali politikasından hoşnut olmamayı’ ifade etmektedir. Köse, siyasi sebeplerden başka olarak; (a) mükellefin haramdan sakınma helale ulaşma duyarlılığını, (b) mezhep hukukunu koruma ve istikrar arayışını, (c) yargıdaki çoklu yapıyı, (d) Kazuistik metot ve nazari hükme yönelme gibi gerekçeleri hile-i şer‘iyyeyi ortaya çıkaran sebepler olarak ifade etmektedir (s. 145-177).

Köse, üçüncü bölümde İslam hukuk doktrininde yapılan hile tartışmalarını ele almaktadır. Bu bölümde İslam hukukçularının hiyel konusundaki tavırlarını ele alırken Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin öne çıkmış fakihlerinin kanaatlerini aktarmaktadır. Buharî (v. 256/870) ve İbn Âşur (v. 1973) gibi alimlerin konuyla ilgili kanaatlerini temel dört mezhebin görüşlerinden sonra müstakil olarak değerlendirmesi ise dikkat çekicidir (s. 177-233). Bu bölümde fıkıh mezheplerinin konuyla alakalı kanaatlerini aktardıktan sonra bu görüşleri değerlendirirken müellifin ifade ettiği şu hususlar oldukça önemlidir: “Kanaatimizce hiyel konusunun hatalı anlaşılmasının en önemli sebebi hiyelin sınırlarının çok geniş tutulması ve maksada ulaşmak için başvuru her türlü yolun hile olarak kabul edilmesidir.”

Yazar bu cümlesinden sonra hileyi dört kategoriye ayırmış ve bunlardan sadece aracın meşru, amacın gayrimeşru olduğu işlem ya da eylemlerin tartışmalı olan hiyel kapsamında olduğunu ifade etmiştir. Yazar, üçüncü bölümü İslam hukukunun amaçlarına uygun olan ve İslam hukukunun ruhuna aykırı olan hiyelle ilgili delilleri objektif bir biçimde ve ayrıntılı olarak yer yer şahsi değerlendirmelerini de açıkça ifade ederek sonlandırmıştır (s. 233-283). Hiyelin cevazı için ileri sürülen delillerin meşru vasıtaları kullanmak suretiyle gayri meşru neticelere ulaşmak üzere yapılan işlem ve eylemler için geçerli olmadığını beyan etmiş, hiyelin yasaklığına dair zikredilen delillerin ise apaçık şekilde meşru vasıtaları kullanarak gayrimeşru sonuçları elde etmeye dönük olduğu kanaatini paylaşmıştır. Yazara göre hukuk kaidelerini ihlal eden hileli muameleler hukuken tanınmamalı ve bu tür muameleleri yapanlarla mücadele edilmelidir (s. 283-291).

Yazar, dördüncü bölümde kanuna karşı hilenin mahzurlarını ve mücadele vasıtalarını ele almaktadır. Kanuna karşı hilenin mahzurları olarak maddeler halinde şunları ifade etmektedir: (1) Bütün açık ihlallerdeki mahzurlar mevcuttur. (2) Hilenin örtülü olması sebebiyle kanunun ihlali yakalayamaması durumunda hukukun otoritesi zayıflar dolayısıyla ‘minareyi çalıp kılıfını bulmak’ tabiri fertler arasında övünç vesilesi olarak görülür. (3) Hile ahlaki olarak hıyanet ve yalanı bir yaşam biçimine dönüştürme potansiyeli taşır dolayısıyla ahlaki ve kültürel olarak ikiyüzlülük ve yalan ortaya çıkar. (4) Kanuna karşı hile kapısını açmak demek hukuk hükümlerini insanların maslahatlarını gerçekleştirmekten aciz şekli kaideler olarak görmek demektir. Böylece arzuları her şeyden daha önemli olan kişilerin işi kolaylaştırılmış olur. Hile ile mücadele ederken; (a) Bireysel ve toplumsal olarak hukuk bilinci canlı tutulmalıdır. (b) Birey ve toplumda ahlaki öz güçlendirilmelidir. (c) Hile ile varılmak istenen sonuçtan mahrum bırakılmak suretiyle kötü niyetin meşruiyeti engellenmelidir. (d) Hile ile mücadele ederken kişilerin hile ile muamele etmemeleri için ihtiyaç halinde farklı icthadlardan yararlanmanın önü açılmalıdır. Bu mücadele vasıtalarını ifade ederken yazarın elde etmek istediği amaç, bireylerin ve toplumların kanuna karşı hileye başvurmalarının önüne geçmektir (s. 293-303).

Yazar çalışmasının son bölümü olan beşinci bölümde kanuna karşı hile üzerinden en fazla tartışılan konulara ve bazı hile-i şer'iyye örneklerine değinmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu örnekler klasik ve modern manada oldukça popülerdir. Ayrıca yazar bu örnekleri klasik fûru-ı fıkıh eserlerindeki konu başlıklarına göre ele almayı tercih etmiştir. Biz ise bu örneklerden sadece îne satımıyla ilgili verilen örnek ve Ebû Yusuf'un (v. 182/798) îne satımını caiz hatta sevap kazanılacak bir iş olduğu yönündeki görüşünün vadeli ya da taksitle alınan bir malın



daha ucuza peşin olarak üçüncü bir şahsa satılması şekli ile ilgili olduğu kanaatine varır. Hanefilerde inenin bir çeşidi olarak kabul edilen bu uygulama Hanbelilerdeki *teverruk* kavramı ile örtüşmektedir. Ebû Yûsuf'a nispet edilen bu görüş etrafındaki tartışmalar Hanefi kaynaklarda tartışılmaktadır.

Sonuç bölümünde yazar metin içerisinde yer yer temas ettiği önemli hususları ele almaktadır. Biz de ilgili sonuçların büyük kısmını eserin tanıtım ve kritiğini yaptığımız bu yazıda değerlendirdik. Bunlardan başka sonuç bölümünde yazarın özellikle dile getirdiği şu hususu aynen nakletmeyi tercih ediyoruz. “Batıda ve İslam ülkelerinde bazı araştırmacıların hile-i şer’iyyenin ya da kanuna karşı hilenin İslam hukukunun yetersizliğinden ya da donukluğundan kaynaklandığına dair iddiaları tutarsızdır. Zira İslam hukukunun dinamik yapıda olduğu, din-ahlak-hukuk bütünlüğüne sahip oluşu, zengin temel ilkeleri, ictihad zorunluluğu, esnek yapısı, taabbudi hükümlerin sınırlılığı ve ta’lili hükümlerin ana yapıyı oluşturan özelliği ile dinamik bir yapıya sahiptir” (s. 355-358).

Netice olarak Saffet Köse'nin 1993 yılında doktora tezi olarak kaleme aldığı bu çalışma oldukça önemli bir eserdir. İslam hukuku bilim dalının oldukça önemli bir mevzusunu efradını cami ağyarına mani bir şekilde ele alması takdire şayandır. Ayrıca lisansüstü çalışma yapan araştırmacılara, bir çalışmanın nasıl olması gerektiği ile alakalı önemli fikirler vermektedir. Bu çerçevede tanıtım ve kritiğini yaptığımız bu eser hem hile-i şer’iyye hakkında bilgi elde edinmek isteyen hem de lisansüstü çalışma yapma arifesinde olan araştırmacılar için yol gösterici olması yönüyle de tetkik edilmelidir.



- **Mehmed Fıkhî el-Aynî (öl.1147/1735), *Risâle fî edebi'l-müftî***, thk. Osman Şahin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2018. 157+39 s.

Değerlendiren: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAYTA\*

*“Müftüler sana fetva verse de sen yine kalbine danış” (Müsned, I, 194)*

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), uzun süredir “İslâm medeniyetinin İkinci Klasik Dönemi” isminde bir proje yürütüyor. Bu proje daha ziyade h. 7-13. (m. 13-19.) yüzyıllar arası (yaklaşık yedi asır) bu dönemin entelektüel birikiminin gereği gibi araştırmalara konu olmasını, ilmî ve fikrî boyutlarıyla ortaya çıkarılmasını ve halihazırdaki sorunlarımızın tespit ve çözümünde bir kılavuz olmasını hedefliyor. Üstelik bu Anadolu ile de sınırlı değil. Osmanlı coğrafyası, Sahraaltı Afrika, Delhi Sultanlığı döneminden itibaren Hint altkıtası ve Moğol istilası sonrası Orta Asya ve İran’a odaklanıyor. Proje kapsamında kataloglama, telif, tercüme türünden yayın faaliyetleri devam ediyor. Ayrıca bu kapsamda şu ana kadar 3 defa Uluslararası Osmanlı Türkçesi Tenkitli Neşir Kursu ve birisine benim de katıldığım 9 defa Temel Seviye Arapça Tahkik Kursu düzenlendi. İşte tanıtımını yapacağımız Osman Şahin tarafından İSAM Tahkikli Neşir Esasları dikkate alınarak mahirane bir şekilde tahkiki yapılan bu eser, anılan proje kapsamında misyonuna yakışır şekilde göz alıcı mizanpajı, tasarımı ve deri cildiyle yayımlandı.

Şahin, tahkik çalışmasına müellifin hayatını, eserlerini ve tahkikte takip ettiği metodu ihtiva eden bir de *dirâse* kısmı ilave etmiştir. Buradaki bilgilere bakılırsa Ebü'l-Feyz Mehmed Fıkhî el-Aynî muhtemelen 1676 yılında Gaziantep'te doğmuş, küçük yaşlarda İstanbul'a gitmiş, tahsil hayatından sonra Fetvâhane'de müsevvidlik görevi yürütmüş, müderrislik ve çeşitli zamanlarda (İzmir ve Galata) kadılık yapmıştır. O aynı zamanda III. Ahmed dönemi Lâle Devri'nin (1718-1730) meşhur, yeniliklere açık şeyhülislâmı Yenişehirli Abdullah Efendi (öl. 1156/1743) zamanında fetvâ eminliği görevi de yürütmüştür. Hocasının fetvalarını *Behcetü'l-fetâvâ* (Klasik yayın, İstanbul 2011) adıyla da klasik fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlemiştir. Çeşitli alanlara ait, bir kısmı hala yazma olarak duran on küsur kitabı bulunan Aynî, (1147/1735) yılında vefat etmiştir.

\* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, m-hayta@hotmail.com

Aynî, henüz 20'li yaşlara baliğ olmadan gençliğinin baharında kaleme aldığını ifade ettiği *Risâle fî edebi'l-müftî*'nin girişinde (s. 47) her ne kadar daha önceki eserlerde bir müftünün iftâ faaliyeti sırasında takip edeceği kuralları, uyması gerekli ahlâkî ve meslekî kodları (edeb-âdab) çeşitli şekillerde dile getirirse de konuya ilişkin müstakil bir eser yazılmadığını, bunu ilk kaleme alanın kendisi olduğunu belirtir. Burada günümüzde çok daha önemli hale gelen intihal yapmadan “sözü sahibine nispet ederek aktarmak” şeklindeki etik kurala bağlılıktan söz eder ve ekler: Sözü sahibine nispet etmek, ihyâu'l-ulumdur (s. 47). Bu risalede 70 küsur esere atf yapmasını hem bu tutumunun bir sonucu hem de ilmî birikiminin bir neticesi olarak görmek gerekir. Müellif yer yer kendi görüşlerini “fakir der ki” veya “ben derim ki” ifadeleriyle belirtir. Daha önce hiç kimse tarafından söylenmeyen özgün hususları ise “daha önce hiçbir yerde görmedim” (lem era) tabiriyle dile getirir.

*Risâle fî edebi'l-müftî*, ilkin ifade edelim bir fıkıh usulü veya fıkıh kitabı ya da pratik cevaplar içeren bir fetva kitabı değildir. Şer'i-amelî bir meselenin dini hükmünün Hanefî mezhebinin usul ve kaidelerine göre nasıl çözümleneceğini gösteren bir mezhep usulü/fetva usulü kitabıdır.

Risâle, biri mukaddime olmak üzere altı fasıldan teşekkül etmektedir. Müellif, mukaddime (s. 49-54) fetvanın öneminden ve hükmünden söz etmiştir. Ancak bir fetva tanımı yapmamıştır. Haskefi'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ından yaptığı kadı-müftü farkına dair bir iktibasta “şer'i hükümden haber veren kimse” anlamında müftü ve kadının ortak yanları bulunduğu ancak kadı kararının müftü fetvası gibi istişarî değil ilzâmî/bağlayıcı olduğundan söz eder.

Muhammed b. İbrâhîm el-Hasîrîden (ö. 500/1107) alıntılararak müftüye sultan ve kadıların da üzerinde bir misyon yükler. Şeriat sahibinin nâibi olan müftüler, her ne kadar idârî olarak sultana bağlı olsalar da sultanlar bile diyâneten müftüye tabi olmak durumundadır. “Sizin fetva vermeye en cüretkâr olanınız, cehenneme atılmaya en cesaretli olanınızdır” (Dârimî, “Mukaddime”, 20) mealindeki hadis, ona göre fetva ehliyetine sahip olmayanları hedef almaktadır. (s. 49) İftâ faaliyeti, prensip olarak farz-ı kifâye olsa da bu makama atanmış olmak veya bir bölgede sadece bir müftünün bulanması halinde farz-ı ayna dönüşecektir (s. 49-54).

Aynî, ikinci fasılda (s. 46-84) müftü olmanın şartlarından/fetva ehliyetinden ahlâkî ve meslekî prensiplerden söz eder. Buna göre bir kimsenin müftü olması için müslüman, ergen, akıllı, dindar, iffetli, âdil olmalı, ayrıca sünneti, fıkıhın vecihlerini ve görev yapacağı belde halkın adetlerini de bilmelidir. Halim selim, yumuşak sözlü, mütevazılık gibi meziyetlere de sahip olmalıdır. Adalet şartına vurgu yapan

müellif, burada iftâ makamına atama yapacak sultan/imam için ehliyet ve liyakat hatırlatması yapar. Buna göre bir devlet başkanının bu makama uygun olup olmadıklarını bilmek için kendi dönemindeki meşhur ilim ehlini soruşturması gerekir. Zira âmme üzerine tasarruf maslahata menûtdur. Sultan bu makamı hak eden birine engel olduğu zaman hem hak edeni mahrum ettiği hem de hak etmeyi bu makama atadığı için iki defa zulmetmiş olur (s. 46-58). Atama sonrası müftünün fıska bulaştığı veya liyakat sahibi olmadığı anlaşılırsa derhal azledilmelidir.

Müellif, bu fasılda daha ziyade ictihad ehliyeti tartışmasına odaklanır. Bu meyanında çeşitli içtihat tanımları yaparak ayrıca müctehid olmanın şartlarından söz eder. Müctehid olmak için fûru bilmeye gerek var mıdır, sorusu önem arz ediyor? Teorik olarak bakıldığında buna gerek yoktur. Zira fûrû-i fıkıh, usul ve ictihadın bir neticesi ve meyvesi olduğundan fûru bilmek bir ön koşul olarak ileri sürülemez. Ancak Aynî burada Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh* hâşiyesinden dikkat çeken bir alıntı yapar: "Günümüzde ictihad makamı, ancak fûruda mümarese yapmakla elde edilebilir. Bu zamanda bu makama ulaşmanın yolu budur. Ancak sahabe zamanında yol bu değildi. Şu an sahabenin yolundan da gidilebilir, bu da mümkündür." Müellif, bu kanaatin doğruluğuna olan inancını Hasîrî'den yaptığı iktibasla destekler. Hasîrî'ye göre teorik olarak tababeti öğrenen bir kişi, mahir bir doktor yanında uygulama ve staj yapmak suretiyle nasıl tecrübe kazanıyorsa keza müftü olmak isteyen birinin de hazık ulemanın arasında kalarak ne tür sorular sorulduğunu ve bunlara onarın nasıl cevap verdiğini, belde ahâlisinin adet ve örflerinin nasıl dikkate alındığını gözlemlemek suretiyle tecrübe edinmelidir (s. 61-2).

Aynî, çeşitli alimlerden nakiller yapmak suretiyle müftüde aranan ideal niteliğin ictihad ehliyeti olduğunu ve ancak müctehid müftünün fetva verebileceğini ifade eder. Ancak ilerleyen satırlarda müctehid müftü ve müctehid olmayan (mukalid) müftü şeklinde bir ayrıma giderek fetvâ hazırlarken müftülerin ictihad ehliyetlerine göre farklı yöntemlere bağlı kalacağına dikkat çeker. Hatta kendi zamanında müctehid müftü bulunmadığından yakınıdır. Hatta Aynî, mevcut müftülerin verdiği cevapların fetva değil daha önceki ulemanın görüşünü nakilden ibaret olduğuna dikkat çeker (s. 65-67).

Bilindiği üzere bir fetva hazırlanırken genelde şu üç yöntemden biri dikkate alınır ve zorluktan kolaylık derecesine göre şöyle sıralanır: Tahrîc, tercih ve taklid. Tahrîc, bir mezhebe mensup müctehidin nevâzil/vâkıât olarak adlandırılan nevhur bir meseleyi mezhep imamının benimsediği usul ve kaidelere göre çözümlenmesi veya nevhur meselenin imamın hakkında hüküm verdiği bir meseleye benzerliği söz konusu ise ortak illetten hareket ederek kıyasla bir sonuca gitmesi demektir.

Aynî, her ne kadar *Risâle fî edebi'l-müftî*'nin hemen girişinde Allah'ın fakihlere istinbat ve tahrîci lütfettiğini ifade etse de tahrîc yönteminden hiç söz etmez.

Tercih yöntemi için ayrı bir başlık açar ve burada mezhep içinde imamdan, ashabdan ve meşâyihden farklı görüşler gelmesi halinde hangi görüşün hangi kritere göre tercih edileceği ve mezhep imamının kavli yerine başka bir kavli tercih noktasında maslahat, örf ve zaruretin etkisi üzerinde durur. Tercih mukallid müftüye nazaran, müctehid müftüye biraz daha geniş alan ve yetki tanır. Mukallid müftü için mezhepte öne çıkmış sahih ve muteber kitapları bilmenin öneminden söz eder (s. 63 vd).

Müftüye makam ve ikbal peşinde koşmaması, bütün vaktini dünya işlerine değil fetva faaliyetine adanması gerektiğini (s.71-72) hatırlatan Aynî, ister mukallid isterse tercih ehli müctehid müftü olsun onlara fetva verirken takip edecekleri bazı tavsiyelerde bulunur. Buna göre soru sorana her görüşü değil doğru olduğuna inandığı görüşü söylemeli, müstefînin kafasını karıştırmamalıdır (s. 68). Fetva verirken müstefînin değil kendi mezhebinin görüşünü dikkate almalıdır. Hatta muhalif mezhebin görüşüyle fetva vermemelidir. Kolay ve maslahata uygun olan ile fetva vermeli halka hileleri öğretmemelidir. Kitaba hürmetle yaklaşmalı, kâğıdı yere atmamalıdır. Fetvanın sonuna mutlaka “vallahu a'lem” yazmalıdır. Fakat fetva Ehl-i sünnet'in üzerinde icmâ ettiği dini bir meseleye ilişkin ise bu durumda “Ve billâhi el-İsmatu” kaydı düşünülmelidir (s. 76-83).

Aynî, üçüncü fasılda (s. 45-49) alâmâtü'l-iftâya yani bir mesele hakkındaki muhtelif görüşlerden hangisinin fetvaya daha elverişli olduğunu gösteren ifade ve ıstıhlara (örnek, sahih/esah/eşbeh/evcüh) yer verir. Aralarındaki farka ve kuvvet derecelerine değinir. İhtilafli meselelerde ileri sürülen görüşlerden râcih ve mercuh olanı tespitin zor bir iş olduğuna dikkat çekerek müftü ve kadılara rast gele ve baştan savma davranmamaları gerektiği yönünde ikazda bulunur. Aksi halde bu, haramı helale karıştırmak suretiyle Allah'a iftira atmak olur. Metin, şerh ve fetva kitaplarının bir meselede teâruz etmesi halinde hangisine güven duyulacağı sorusu önem arz eder. Müellif, önce metin, sonra şerh kitaplarına işaret eder. Zira bu tür eserler mezhebin temel kabullerini nakletmek için yazılmaktadır.

Aynî, dördüncü fasılda (s. 91-94) bilinen ancak kendisiyle fetva verilmeyen beş meseleden söz eder. Örneğin daha önceki fıkıh kitaplarında Ramazan ayında Kur'an hatminden sonra dua yapılmasının mekruh olduğu ifade edilmektedir. Ancak müellife göre bu şekilde artık fetva verilmez. Bu türden meselenin çok olduğuna işaret eden müellif, *Risâle fî edebi'l-müftî*'de böyle bir başlığa, fetva makamıyla

imtihan olan kişilere hakikat ve mahiyetine vakıf olmadıkça -nakilde bulunuyor olsalar bile- o meselede fetva vermemeleri yönünde ihtarda bulunmak için yer verdiğini ifade eder.

Müellif, beşinci fasılda (s. 95-100) kendisiyle daha önce hiç fetva verilmemiş metruk ve mehcur görüşler üzerinde durur ve altı meseleden söz eder. Zahîrüddîn el-Buhârî'nin (ö. 619/1222) *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*'si ve benzeri kitaplara nispet edilen bir fetvadın söz eder. Güya henüz süt emmekte olan erkek çocuğun idrarının kız çocuğunun aksine temiz olduğu söylenmektedir. Oysa hiçbir Hanefî fıkıh kitabında böyle bir ifade yoktur. Erkek çocuğun idrarı da necaset-i muğallazadır. Keza Saîd b. el-Müseyyeb'e (ö. 94/713) nispet edilen bir ifadeye göre üç talakla boşanmış, başkasıyla ikinci bir evlilik yapmış bir kadın, bu kocayla fiilî cinsel hayat yaşamadan ayrılrsa ilk kocasıyla yeniden evlenebilecektir. Müellif, bu fetvanın icmâa aykırı olduğunu, böyle fetva verenlerin de ta'zîr cezasını hak edeceğini belirtir. Süt emmenin nikaha etkisi, iddet esnasında talak, zamanaşımın dava hakkına tesiri, din veya imana küfretmenin talaka eksisi bu başlık altında ele alınan diğer konulardır.

Aynî, altıncı fasılda (s.101-108) müftünün fetvasına karşılık bir ücret veya hediye alıp alamayacağını, hazineden maaş hakkının bulunup bulunmadığını tartışır. Hediye ve rüşvet farkına değinir. Kitabette fetva vermesi halinde müftünün münasip bir ücret alabileceğini ancak kılukalden sakınmak ve şeref ve itibarını muhafaza adına almamak daha uygun olacaktır. Müftü, kadının aksine hediye alabileceği gibi özel davetlere de katılabilir. Rüşvet alması ise haramdır ve meslekten men ve ihraç sebebidir. Hazinden maaş alma hakkı olduğunu dile getiren müellif, ancak bu durumda onun ücretle çalışan bir amele olarak görülmesini doğru bulmaz. Zira müftüler, tıpkı fakihler ve alimler gibi Allah için çalışan ve hakkını Allah'ın malından alan kimselerdir.

Aynî, yedinci fasılda (s. 109-116) birbirinden bağımsız on sekiz meseleyi ele almıştır. Yer yer önceki fasıllarla tedahül olduğu görülmektedir. Burada salâbet-i mezhebiyyeyi taassuptan ayırdığını görüyoruz. Salâbeti, kişinin hak ve doğru olarak gördüğü bir mezheple amel etme şeklinde tarif ederken; taassubu, diğer mezhep müntesiplerine eziyet ve cefa veren bir husus olarak niteler. Yine bu fasılda Züfer b. el-Hüzeyl'in (ö. 158/775) tercihe şayan görüşlerinden bir kısmına değinir (s. 109-116) .

Her ne kadar fetvanın ancak müctehid müftülerce verilebileceği, imamların kavilleri arasında temyiz yapmanın ancak ictihadla mümkün olacağı söylene de onun şahsî kanaati kendi zamanında müctehid bulunmadığından müftünün ya-

pabileceği tek şey, daha önceki ulemanın tercihe şayan gördükleriyle fetva vermek ve onların tashih ettiklerinden ayrılmamaktır. Dolayısıyla mukallid müftüler için sahih ve muteber fıkıh kitaplarını bilme ve bunlardan usulüne uygun nakiller yapmanın önemi ortaya çıkmaktadır. Bir meselede fakihlerin birden çok görüşleri var ve bunların hangilerinin râcih ve sahih olduğuna yönelik bir işaret de bulunmamaktadır, şeklindeki soruyu görüşler arasında seçim yapmasına yardımcı olacak kriterleri ifade ederek cevaplar. Buna göre müftü, örf ve insanların hallerinin değişimini dikkate alır onlara en uygun ve faydalı olanı ve gerekçesi en sağlam olan görüşü tercih eder. Bunu da yapabilecek kudrette değilse sorumluluktan kurtulmak için bunu yapabilen başka birine tabi olur (s. 113).

Aynî'nin fetva âdâbına ilişkin ilk müstakil eseri telif edenin kendisi olduğu iddiası (s. 47) izaha muhtaç görünmektedir. Şâfiî bilgin İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî* (*Şurûtü'l-müftî*) ve Hanbelî alim İbn Hamdân'ın (ö. 695/1295) *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müstefî* adlı eserlerini bir kenara bırakırsak Hanefî fetvâ usulüne dair daha önce müstakil risaleler kaleme alındığını da biliyoruz. İlk müstakil Hanefî fetvâ usulü eserine Muhammed ed-Destinâî'nin (hicri 850-950 yılları arası) *Âdâbü'l-müftîn* adlı risâlesi örnek verilmektedir.<sup>1</sup>

Destinâî'nin İranlı olması, daha sonraki eserlerin ona az atıf yapması, eserin tek nüshasının bulunması ve risâlenin yaygın bir ilgiye mazhar olmadığı<sup>2</sup> dikkate alındığında Aynî'nin onu tanımaması ve dört varaklık bu risaleden söz etmemesi olağan karşılanmalıdır. Meselenin mezhep içinde bir çözüme kavuşmaması halinde Destinâî'nin Sünnî diğer mezheplerin görüşlerinden istifade edilebileceğini söylenmesi dikkat çekicidir (s. 267).

Aynî'den önce fetva adabına ilişkin eser kaleme alan diğer bir isim Muhammed Bedreddin eş-Şuhâvîdir (ö. 984/1576). *et-Tırâzu'l-müzheb fi tercihi's-sahîh mine'l-mezheb* adlı eserini adından da anlaşılacağı üzere daha ziyade bir mesele ile ilgili olarak mezhep imamlarından (Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed) farklı görüşler nakledilmiş veya mezhep imamlarının görüş belirtmediği bir konuda meşâyıhtan farkı görüşler gelmişse müftü, hangi görüşle hangi kriterle göre fetva verecek ve amel edecektir. Şühâvî, risalesini bu problemi çözmek için kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>3</sup> Kendisinden sonra yazılan eserlerde neredeyse ona hiç atıf yapılmaması, bu Mısırlı yazarın tanınmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla

1 Şenol Saylan, "Muhammed Ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2019), 245-270.

2 Saylan, "Muhammed Ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi", 258.

3 Osman Baydar, "Bedreddin eş-Şuhâvî'nin et-Tırâzu'l-müzheb Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2019), 211-257.



Aynî'nin mezkûr şahsı tanımaması veya eserinin kapsamlı olmaması nedeniyle müstakil bir risale olarak kabul etmemesi anlayışla karşılanmalıdır.

Görüldüğü üzere her iki risaleye göre Muhammed Fıkhî'nin *Risâle fî edebî'l-müftî'si* çok daha kapsamlıdır. Bu nedenle ilgili eser, Hanefî mezhebinin ilk kapsamlı fetva usulü niteliğini hak etmektedir. Görüşleri sahiplerine nispet ederek geleneğe yaslanması, telif hakkına hürmet etmesi, yer yer kendi özgün görüşlerini belirtmesi, eserinin kolay ve anlaşılır bir üslup ile kaleme alması *Risâle fî edebî'l-müftî'yi* çok daha önemli hale getirmektedir.

Tahrîcten söz etmemesi, risalenin bir eksiği olarak kabul edilebilir. Ancak müellifin kendi zamanında müctehid bulunmadığını ifade etmesi bu durumu da anlaşılır kılmaktadır. Kaldı ki kendi zamanında müctehid bulunmadığını ifade eden sadece Aynî değildir. Bu, mezheplerin teşekkülünden ve istikrar bulmasından sonra zaman zaman dile getirilen bir husustur. Nitekim Aynî, Hâfızüddîn el-Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* adlı eserinden “Günümüzde ictihad ehli kimse yoktur” mealinde bir ifade iktibas eder ve ekler: “Bezzâzî'nin zamanı hicrî 900'den öncedir. Tarih bugün hicrî 1107'lere baliğ olmuştur. Bugün iftâ makamına layık çok daha az insan vardır.” (s. 77). Ancak Aynî, fetvahanede tecrübe kesbettikten sonra kaleme aldığı *Risâle fî Hükmi't-Tütün ve'l-Kahve* adlı eserinde mutlak müctehid bulunmasa da mezhepte müctehid vasfına sahip kişilerin her asırda var olduğunu, hiç kimsenin tahrîc ehlinin neslinin tükendiğini iddia edemeyeceğini belirtir.<sup>4</sup>

Kendi dönemini kastederek halkın malına göz diken zalim yöneticilerden milletin malını korumak gerektiğini söylemesi (s. 92), avam-havas fark etmeksizin kendi zamanında çoğu insanın haramı ve helali ayırt etmeyen ifsat ehli olduğunu belirtmesi (s. 92), evrakta sahteciliğin sultan beratlarına kadar vardığını, bu nedenle yazıya güven hususunda dikkatli olunması gerektiği uyarısı (s. 103), tatil gününün Cuma olduğu ifadesi (s. 74), kendi zamanında müctehid bulunmadığını defaatle vurgulaması (s. 70; 76; 77; 79) bu ve benzeri müellifin dönemine ışık tutan ibareler, risalenin değerini artırmaktadır.

4 Şahin, Osman “Risâle fî Hükmi't-Tütün ve'l-Kahve li-Muhammed Fıkhî el-Aynî el-Hanefî Eminü'l-Fetvâ (Dirâse ve Tahkik)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018), 712.



- **Prof. Dr. Sahip BEROJE**, *Farklı Bakış Açılılarıyla İrtidat Suçu ve Cezası*, Fecr Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2014, 206 s.

Değerlendiren: Dr. Öğr. Üyesi İsmail NARİN\*

Müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslâm dininden çıkmasını ifade eden irtidât, dinî özgürlüğün sınırları bağlamında hâlâ güncelliğini sürdüren konular arasında yer almaktadır. İslâm, fertlerin inanç hürriyetlerini ve kanaatlerini ifade etmelerini teminat altına alan bir tutuma sahiptir. Buna mukabil, dinden dönme fiilinin suç telakki edilmesi ve ceza hukuku alanında değerlendirilmesi İslâm'ın inanç özgürlüğüne yaklaşımını düzenleyen ilkeleriyle tezat teşkil ettiği kanaati günümüzde oldukça yaygındır.

Değerlendirmeye çalışacağımız kitabın yazarı çalışmasının amacını özet olarak şöyle ortaya koymaktadır: Çağımıza hâkim olan hukuk anlayışında, bir dini bırakmak veya başka bir dine girmek, en temel haklardan sayılmaktadır. Bu yönde öngörülen cezaî bir müeyyide de, kişinin vicdanî ve dinî kanaatleri üzerine baskı kurmak şeklinde telakki edilmektedir. Bu durum ise İslâmî kaynaklardaki irtidât ile ilgili hükümlerin eleştirisini beraberinde getirmektedir. Bilindiği gibi fukahanın ekseriyeti irtidât konusunda varit olan nas, rivâyet ve uygulamalara dayanarak mürtedin öldürülmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Ancak modern dönemde birçok araştırmacı İslâm toplumunun oluşum safhasındaki özel konumu ve nasların o günün şartları doğrultusunda yorumlanmış olabileceği varsayımından hareketle, irtidâtla ilgili nas ve içtihatların yeniden değerlendirilmesi gerektiği kanaatini serdetmiştir. Öte yandan İslâm hukukunun bu konudaki yaklaşımı günümüz dünyasında Ortaçağ zihniyetinin ürünü olarak takdim edilmekte ve İslâm'ın yıpratılması için bir araç olarak kullanılmaktadır. (s. 9-11)

Modern çağın değerleri ve hukuk anlayışından kaynaklanan itirazların da etkisiyle, irtidât suçu ve cezası yeniden tartışılmaya açılmış, bu konuda dikkate değer bir literatür oluşmuştur. Daha önce *Ceza Muhâkemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku* (Fecr Yay., Ankara 2007) ile *Günümüz ve İslâm Ceza Hukukunda Af* (Fecr Yay., Ankara 2013) gibi ceza muhakemesi ve ceza hukuku sahalarındaki çalışmalarıyla tanıdığımız yazar, bu eserinde irtidât suçunun cezasıyla ilgili nasları incelemekte ve fukahanın görüşlerini değerlendirmektedir. İrtidât fiiline ceza ön-

\* Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ismailnarin@gmail.com

gören naslara ve fıkıh kaynaklarındaki hükümlere makul izahların getirilmesini zorunlu kılan günümüz baskın düşünce anlayışlarını da dikkate alarak eserinde genel olarak şu soruların cevabını aramaktadır: *İslâm inanç konusunda kimsenin zorlanmayacağını kesin bir şekilde hükme bağlamıştır, o halde İslâm'dan çıkan kişinin öldürülmesini emreden nasların izahı nedir? Bu durum, kişiyi bir inancı kabule zorlamak değil midir? İrtidât cezasının amacı mürtedi İslâm'ı kabule zorlamak mıdır, yoksa bu cezanın idarî, siyasi veya başka nedenleri mi vardır?* (s. 43)

Bu soruların da çizdiği çerçevede yazar, amacını; “inanç hürriyetini kısıtlama olarak lanse edilmeye çalışılan irtidâtle ilgili nasların ve ahkâmın nasıl bir tarihi arka plana sahip olduğunu göstermek, bunların günümüz değerleri ve şartları açısından da makul bir izahının olduğunu göstermek” şeklinde açıklamıştır. Bu doğrultuda çalışmasını yürütürken nasları veya şer’î hükümleri günümüz hukuk anlayışına uyarlamaya çalışmak gibi bir gaye gütmemediğini ve irtidât cezasını düzenlediği ileri sürülen naslara getirdiği yorumda da İslâm adına asla özür dileyici bir tavra girmediğini ifade etmiştir. (s. 11)

İrtidât konusu, eserde sekiz başlıkta incelenmiştir. İrtidâtın tarihsel serüveninin anlatıldığı giriş bölümünden sonra sırayla “İrtidât Kavramı, Kur’an ve Sünnet Naslarında İrtidât Cezası”; “Sahâbe ve Tabiün Âlimlerinin İrtidât Cezası İle İlgili Görüş ve Uygulamaları”; “Mürtedin Hükümü Hakkında Fıkıhî Görüşler”; “Mürtedin Cezası Konusunda Ortaya Çıkan Yeni Görüşler”; “İrtidât Cezasının Farklı Açılardan Değerlendirilmesi”; “İslâm Âlim ve Düşünürlerinin İrtidât Cezası İle İlgili Aklı İzahları”; “İrtidât Cezasının Günümüz Hukuk Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi” konu başlıkları yer almıştır.

İslâm öncesi dinlerde ve medeniyetlerde din değiştirmeye olan yaklaşımın anlatıldığı **Giriş** kısmında (s. 13-43) yazar irtidât cezasının İslâm’a has olmadığını göstermeye çalışmıştır. Kur’an öncesi ilâhî kitaplarda, Grek ve Roma medeniyetleri ile Kur’an’da adı zikredilen bazı putperest toplumlarda irtidât fiilinin suç olarak değerlendirildiğini belirtmekte ve ağır şekilde cezalandırıldığına dair örnekler vermektedir. Fakat modern Batı düşünce ve hukukunun din değiştirme fiiline bakışının geçmiş medeniyetlerin uygulamasından ayrıştığını belirten yazar, araştırmanın zihni arka planını da tasvir eden şu temel soruyu sormaktadır: *Geçmiş toplumlarda irtidât edenlere ağır cezaların verilmesinin tek nedeni salt din değiştirmek midir, yoksa bunda bir takım siyasi ve toplumsal faktörlerin de etkisi var mıdır?* (s. 13) Kitabın ilerleyen bölümlerinde görüldüğü gibi, araştırma boyunca, irtidât suçunun cezaî müeyyidesini anlamlandırmada siyasi ve toplumsal faktörlerin etkisinin daha baskın olduğu düşüncesine yapılan vurgu hâkimdir. Bundan dolayı, İslâm’ın mürtede

ölüm cezasını takdir edişinin sebeplerinin anlaşılmasını sağlamak için geçmiş medeniyetlerin bu suça yaklaşımlarına dikkat çekilmiştir. Mesela, gerek Yahudilik ve Hıristiyanlıkta gerekse Grek ve Romalılarda din değiştirenler azap ve işkence niteliğine sahip ölüm şekilleriyle cezalandırılmışlardır. Ashâbü'l-uhdûd ateş çukurlarına atılmış; Hz. İbrahim ateşte yakılmak istenmiş; Firavun, iman eden sihirbazlara ceza uygulamış ve İsrailoğulları'nın erkeklerini öldürüp kadınlarını sağ bırakmak suretiyle cezalandırmıştır. Ashab-ı Kehf hadisesi de geçmiş kavimlerde irtidâdın suç kabul edildiği ve ağır cezaların yaygın şekilde tatbik edildiğini göstermektedir. (s. 17-19) Yazar hem ilâhî menşeli dinlerde hem diğer batıl din ve medeniyetlerde, dinden dönenlere verilen cezalar için ileri sürülen tek gerekçenin salt din değiştirmek olmadığı düşüncesindedir. Din değiştirenlere bu denli ağır cezaların reva görülmesinin sebebini de o günkü toplumsal yapıda irtidâdın *kurulu düzene baş kaldırmak* ve *toplumu bölmek* gibi suçlara tekabül ettiği gerçeğiyle izah etmektedir. Yazara göre bu fiil, günümüzde, bir devletin anayasal ideolojisini reddetmek ve vatana ihanet suçlarıyla örtüşmektedir. Nasıl günümüz hukukunda bu iki suç için ağır cezalar düzenlenmişse, aynı mantıktan hareketle geçmiş toplumlarda da dinden dönme için en ağır cezalar tanzim edilmiştir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in mürtedlere ölüm cezasını takdir etme sebebinin anlaşılabilmesi için sadece ilgili nasların ve rivayetlerin incelenmesi yeterli değildir; ayrıca irtidât fiilinin hem geçmiş toplumların anlayışında hem de günümüz hukukunda hangi suça tekabül ettiğinin anlaşılması gerekir. (s. 24)

Yazar, *Kur'an ve Sünnet Naslarında İrtidât Cezası* (s. 45-74) başlığında din değiştirmeye ilgili nasları kapsamlı olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeler kısaca şöyle özetlenebilir: Kur'an'da irtidâttan açıkça bahseden âyetlerden bir kısmı Ehl-i kitap'la, bir kısmı münafıklarla, bir kısmı da iman edip tekrar irtidât edenlerle ilgilidir. Tevbe Suresi'nin 74. âyeti hariç, bu âyetlerin hiç birinde mürted için mahiyeti ve şekli belli dünyevî bir cezadan bahsedilmemekte, sadece uhrevî azaptan haber verilmektedir. Münafıkların bir ihanetini açıklamak üzere inmiş olan Tevbe Suresi'nin 74. âyetinde münafıkların, dünyada da ahirette de elem verici bir azaba çarptırılacağından haber verilmekle beraber dünyevî cezanın ne olduğu belirtilmemiştir. Ayrıca bu âyet normal mürtedler için değil münafıklar hakkında nâzil olmuştur. İslam hukukuna göre, küfürlerini gizledikleri ve Müslümanlar gibi davrandıkları sürece münafıklara irtidâtle ilgili hükümler uygulanmaz. Münafıklar için söz konusu edilen bir cezadan kendileri muaf tutulurken, aynı âyetten normal mürtedler için bir ceza hükmü çıkarılmaya çalışılmasının izahı yoktur. (s. 48-51) İrtidâdın dünyevî cezasına Kur'an'dan gösterilen diğer bir

delil ise Bakara Suresi'nin 217. âyetidir: "...Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada da ahirette de amelleri boşa gitmiştir." Fıkıh kaynaklarında bu iki âyette belirtilen *dünyevî azap* ve *amellerin boşa gitmesi* ifadeleri ile mürtede uygulanmak üzere ölüm cezasının kastedildiği ifade edilmektedir. Yazar salt bu âyetlerden hareketle, mürtedin boynu vurulur şeklinde mahiyeti belli bir cezaya hükmedilemeyeceğini, ilgili hadisler olmasaydı bu âyetlerden yola çıkarak mürted için dünyevî bir ceza takdir etmenin mümkün olmayacağını belirtmektedir. Nitekim ulema irtidât cezasını, âyetlerin bu kapalı anlamı üzerine değil, sünnetin açık naslarına dayandırmaya özellikle dikkat etmiştir. (s. 52-56) Bu bağlamda mürtedin cezasının ölüm olduğu konusunda fıkıh kitaplarında genellikle delil gösterilen rivayetler "*Dinini değiştireni öldürünüz.*" hadisi, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken kendisine söylediği "*Hangi adam dinden dönerse, dönmesi için tövbeye davet et, dönmezse öldür.*" hadisi ile "*Zina eden evli, başkasını öldüren kâtil, dininden ayrılarak İslâm cemaatini terk eden kişi*"nin kanının helâl olacağını bildiren hadistir. Fakihler bu rivayetlere dayanarak, verilecek cezanın ölüm olduğu görüşüne sahiptirler ve mezhepler arasında konuyla ilgili önemli bir görüş ayrılığı da bulunmamaktadır. (s. 56-58)

Yazar, bu bilgiler çerçevesinde şu tespitlerde bulunmaktadır: İrtidât cezasına delil gösterilen hadislerde senet ve lafzî delâlet açısından bir problem görünmemektedir. Lakin bu konuda farklı sonuçlara açık rivâyetler ve uygulamalar bulunmaktadır olup bunların dikkate alınması gerekir. Mesela yukarıdaki hadis-i şerifin son kısmı Buhârî'de "*veya Allah ve Resûlü'ne harp açıp İslâm'dan irtidat eden kimse*" şeklinde yer almaktadır. Bu rivayette mürtedin cezalandırılması açıkça *Allah ve Resûlü'ne harp açma* şartına bağlanmıştır, yani mutlak lafız mukayyet hâle getirilerek hangi mürtedin öldürülmesi gerektiği beyan edilmiştir. Nesâî ve Ebû Davûd'da yer alan "*İslâm'dan çıkıp Allah ve Resûlü'ne harp açan adam ya öldürülür ya asılır ya da sürgün edilir.*" rivayetinde ise cezalandırılması Allah ve Resûlü'ne harp açma şartına bağlanmış mürted için sadece *ölüm* değil, *asılma* ve *sürgün edilme* şeklinde diğer farklı cezalar da öngörülmüştür. Bu son rivayetteki ziyade, ek bir bilgi olup mürtede bu cezaların da verilebileceğini ifade etmektedir. Yazar, farklı cezalar öngören bu rivayetin önemli muhaddisler tarafından sahih kabul edildiğini, ancak fukaha tarafından hiç itibara alınmadığını savunarak bu sahih rivayetin değerlendirme dışı tutulmaması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. (s. 59-62).

Hz. Peygamber'in mürtede uyguladığı cezalar bağlamında yazar, kaynaklarda yer alan örneklerin salt din değiştirmekle tefsir edilemeyeceğini belirtmektedir: Bunlardan ilk akla geleni Abdullah b. Ebî Serh adlı vahiy kâtibiyle ilgili irtidât ola-

yıdır. İbn Ebi Serh'in vahiy kâtiplerinden olması ve Mekke'nin fethinden bir müddet önce irtidât edip müşriklere iltihak etmesi, Hz. Peygamber nezdinde normal bir irtidât olarak değerlendirilmemiş ve bu açıdan tövbesi kabul edilmek istenmemiştir. Bu da Hz. Peygamber'in irtidât olaylarında, şahsın durumuna ve olayın mahiyetine göre hareket ettiğini göstermektedir. Diğer bir örnek Müseylimetü'l-Kezzâb ve Esved el-Ansî tarafından çıkarılan isyanlardır. Peygamberlik iddiasında bulunarak adamlarıyla İslâm devletine baş kaldırıp Müslümanlara savaş açan bu iki şahsın öldürülmesini Hz. Peygamber emretmiştir. (s. 68-69) Yazara göre bu örnekler, etkileri ve sonuçları açısından sırf inanç değiştirmeye sınırlı olaylar şeklinde değerlendirilemez. Biri Müslümanların sırlarını müşriklarla paylaşma gibi casusluk suçunu içerirken; diğeri de Müslümanlara savaş açma ve kan dökme gibi askerî suçu barındırmaktadır. Yazar, ölüm cezasının uygulandığı bu hadiselerin yanında bazı irtidât olaylarında her hangi bir ceza uygulanmazken diğer bazılarında ise ölümün de ötesinde çok ağır cezaların verildiğine dikkat çekmektedir. Mesela Uklin veya Ureyne kabilesinden bazı insanların irtidât edip zekât develerinin sahiplerini öldürmeleri üzerine Hz. Peygamber'in emri gereğince katiller yakalattılmış, elleri ve ayakları kestirilip gözleri çıkartılmıştır. Yazara göre burada cezalandırılan grup irtidâttan değil; ihanet, adam öldürme ve yağma gibi birden fazla suçu beraberinde işledikleri için bu tür cezalara çarptırılmışlardır. (s. 70-73)

***Sahâbe ve Tabiûn Âlimlerinin İrtidât Cezası İle İlgili Görüş ve Uygulamaları*** (s. 75-86) başlığında yazar, Hulefâ-yi Râşidîn başta olmak üzere sahabe ve tabiûn fakihlerinden nakledilen farklı görüş ve uygulamalardan hareketle, irtidât cezasının *had* değil, *ta'zîr* grubunda olduğu kanaatini paylaşmaktadır: Ta'zîr, karşılığında had veya keffâret tertip edilmemiş, takdiri hâkime bırakılmış cezalardır. Had ise Allah hakkı olarak miktarı ve mahiyeti Kitap ve Sünnette açık bir şekilde belirlenmiş cezalar olup miktarı kişilere ve şartlara göre değişmez. İster şer'î delilden ister sübut delilinden kaynaklanmış olsun her hangi bir şüphenin bulunmaması had cezasının diğer ayırıcı özellikleri arasında yer alır. Şer'î delilden kaynaklanan şüphe irtidât cezasının *had* değil *ta'zîr* olduğu neticesine götürmektedir. (s. 184)

Mürtedin cezasının belirlenmesinde sahâbenin görüş ve tatbikatından verilen örnekler arasında Hz. Ebubekir dönemindeki Ridde savaşları yer almaktadır. Yazara göre ridde olaylarının kişisel irtidât suçundan ziyade bağı yani İslâm nizamına ve devlete baş kaldırmak suretiyle kamu güvenliğini bozma yönü ağır basmaktadır. Buradaki savaş ve ölüm emri sadece mürtedler için değil isyana katılanların hepsi için verilmiştir. Bu bir isyanı bastırma hareketidir, isyanın bastırılması da bir had uygulaması olarak değerlendirilemez. (s. 75-76)

Yazar ridde olaylarından hareketle mürtedin cezasının ölüm olduğuna hükmedilip edilemeyeceği konusunda şu tespitlerde bulunmaktadır: Ridde olaylarına katılanların tek bir amaç etrafında toplandıkları söylenemez. Peygamberlik iddiasında bulunanların etrafında toplanan, zekât vermemekte direten ve kabile asabiyetiyle hareket eden bu grupların farklı niyet ve sâiklerle hareket ettikleri bilinmektedir. Fakat bu olayların ortak yönü İslâmî yönetime başkaldırı olup dinden dönme değildir. Dolayısıyla ridde hadiselerinden yola çıkarak mürtedin cezasının ölüm olduğuna hükmedilemez. (s. 77)

***Mürtedin Hükmü Hakkında Fikhî Görüşler*** (s. 87-130) başlığında ise mezheplerin konuya bakışı anlatılmıştır. Kaynaklarda mürtede verilecek cezanın ölüm olduğu hususunda icmanın bulunduğu nakledilmiştir. Bunun sebebi ise mürtedin öldürülmesini emreden hadislerin (bk. s. 56-74) sübûtu ve mânaya delaletinin kat'iliği üzerinde ihtilafa götürecektir bir hususun bulunmamasıdır. Fakat yazar, kaynaklarda ileri sürülen icma iddiasını ihtiyatla karşılamak gerektiğini belirterek bu iddiaya zıt sahâbe ve tabiîn uygulamalarının bulunduğu dikkat çekmektedir. (s. 91)

Yazar çalışmasında irtidât cezasının illeti üzerinde de durmuştur. Ona göre irtidât cezasının illeti Hanefilerin de savunduğu gibi, mürtedin, muharip duruma geçip İslâm nizamı ve Müslümanlara yönelik tehlike haline gelmesidir. Buna göre mürted, söz ve eylemleriyle Müslümanlara zarar vermeye girişmemişse, sırf irtidâdından dolayı ona ceza vermek gerekmez. Oluşturduğu tehlikenin durumuna göre devlet, ölüm dâhil farklı cezalar takdir edebileceği gibi hiçbir ceza vermeme yetkisine de sahiptir. Bu illet, ceza ile korunmak istenen hukukî yararlar da örtüşmektedir. Çünkü bu ceza ile hedeflenen somut hukukî yarar, tevhid inancını, İslâm nizamını ve Müslüman toplumunu korumaktır. (s. 185)

Bu başlık altında tartışılan konulardan biri kadının, diğeri de çocuğun irtidâdıdır. İrtidât eden erkeğin cezası hususunda icmadan söz edilirken irtidât eden kadına verilecek ceza hususunda ihtilaf edilmiştir. Cumhura göre erkeğe verilecek ceza kadına da uygulanır; Hanefiler ise kadının öldürülmesini nehy eden hadise istinaden mürted kadının öldürülmeyeceğine hükmetmişlerdir. Çocuğun irtidâdı konusunda ise çocuğun irtidâdının sahih olmadığına hükmeden Şâfîiler'in görüşünü benimseyen yazar, bu hükmün nasların açık beyanına ve İslâm'ın temel ilkelerine daha uygun olduğu kanaatini izhar etmektedir. (s. 114-115)

***Mürtedin Cezası Konusunda Ortaya Çıkan Yeni Görüşler*** (s. 131-152) başlığı altında mürtedin cezası konusunda son iki asırda ortaya çıkan farklı görüşler tartışılmıştır. Yazar, mürtedin öldürülmesiyle ilgili fukahânın içtihatlarına karşı



çıkanların görüşlerini delilleriyle sunmuş, bunlardan makul karşıladığı ve makul karşılamadığı görüşlerin tasnifini yaparak konuyu incelemiştir. Şer'î hadlerin âhâd haberle sabit olamayacağı ve Hz. Peygamber'in mürtedleri öldürdüğüne dair hadislerin senet yönünden sahih olmadığı şeklindeki itirazları makul bulmamaktadır. Makul bulduğu itirazlar ise; irtidât cezasının İslâm'ın getirdiği dinî hürriyet anlayışına aykırı olduğu ve bunun bir ta'zir cezası olduğu şeklindeki itirazlardır. Yazar eserinde yer verdiği diğer bütün görüşleri tafsilatıyla tartışmış; red ve kabul etme sebeplerini ayrıntılarıyla anlatmıştır.

***İrtidât Cezasının Farklı Açılardan Değerlendirilmesi*** (s. 153-168) başlığı altında ilk önce *İrtidât Cezasının Tespitinde Konjonktürün Etkisi* (s. 153-156) üzerinde durulmuştur. Yazar, Hz. Peygamber'in hiçbir kayıt koymadan, İslâm'dan çıkanların öldürülmesini genel bir üslupla emretmesinin yaşanan konjonktürle ilgili olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber bu emri hayatının sonuna doğru peygamberlik iddiasında bulunan yalancıların türediği, irtidât hadiselerinin İslâm nizamını tehdit edecek bir boyuta vardığı ve Kur'an'ın Arap müşriklerine hayat hakkı tanınması ile ilgili nihâi emrinin indiği bir ortamda vermiştir. Çünkü bu dönemde meydana gelen irtidât hadiseleri çoğunlukla İslâm nizamını yıkmaya yönelik planın bir parçası olarak gelişmiştir. (s. 186). Böyle nazik bir zamanda irtidât edenler İslâm inancına, İslâm toplumuna ve İslâm nizamına ihanet etmiş olduklarından Hz. Peygamber öldürülmelerini emretmiştir.

Cezalar belli hakları ve yararları korumak için konduğundan dolayı *Hükümün İlleti ve Hukukî Yarar Açısından İrtidât Cezasına Bakış* (s. 156-62) başlığında da irtidât cezasının teşri kılınmasında etkili olan illet ve bu cezayla şâriin korumayı hedeflediği maslahat araştırılmıştır. Başta İmam Şâfiî olmak üzere fukahanın çoğunluğu irtidât cezasının illetini, mürtedin hak din olan İslâm'dan çıkması olarak belirlemişlerdir. Hanefilere göre mürtedin öldürülmesinin illeti onun irtidât etmekle fiilen savaştı duruma geçmesidir. Mürtedin öldürülmesinin emredilmesi meydana getireceği tahribatı önlemek içindir. Hanefiler bu illetin kadında bulunması durumunda onun da öldürülebileceğini belirtirler. (s. 157-58).

***İrtidât Cezasının Had Cezaları İle Karşılaştırılması*** (s. 163-65) başlığında ise yazar irtidâdın hem suç hem de ceza yönüyle hadlerden ayrıldığını belirtmektedir. *Birincisi*, had gerektiren suçlarda somut bir suç fiili bulunur, ceza da bu fiilin meydana getirdiği tahribata karşılık verilir. Oysa irtidât, kişinin iç âleminde yaptığı bir muhasebe sonucu inanç değiştirme olayıdır. Bu ise, sadece düşünceye dayalı gerçekleşen bir olgudur. Ortada fiil olmadığından, kişi sırf irtidât etmekle somut bir tahribatta bulunmuş olmaz. Sırf din değiştirdiği için kişiyi cezalandırmak, bir

insanı sadece fikir ve kanaatlerinden dolayı cezalandırmaktır. *İkincisi*, had gerekti- ren bir suç delilleriyle sübut bulduktan sonra af imkânı yoktur. Dolayısıyla, suçlu- nun tövbe etmesinin cezayı düşürmede bir etkisinden bahsedilemez. Oysa irtidât suçunda mürted tövbeye davet edilmeden cezalandırılmaz. Bu yönüyle irtidât, had suçlarına değil, daha çok siyasî bir suç olan bağı suçuna benzemektedir. *Üçüncüsü*, irtidât cezasını had olarak değerlendirmenin önündeki engellerden biri de delilden doğan şüphedir. Mesela zina, kazf, hırsızlık, hırâbe gibi had gerektiren suçların ce- zası naslarda ihtimale yer bırakmayacak kadar açıktır, ayrıca kadın ve erkeklere eşit uygulanır. Oysa irtidât cezası Kur'an'da açık bir şekilde yer almadığı gibi bu suçta farklı cezalar öngören rivayetler ve uygulamalar bulunmaktadır. Bunlar toptan bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, bu cezaya had değil ta'zir cezasının özellikleri- nin hâkim olduğu sonucu çıkmaktadır.

***Cezalar Sistemi İçerisindeki Yeri Açısından İrtidât Cezasına Bakış*** (s. 165-68) başlığında, irtidât cezasının fıkıh ve hadis kaynaklarında hangi ceza türleri içinde yer verildiği incelenmektedir. Fıkıh ve hadis kaynakları bu suçun sistem içindeki yeri hususunda farklı eğilimlere sahiptir. İrtidâtla ilgili hükümlere Buhârî *Kitâbu'l-Cihad*, *İ'tisâm ve İstîtâbe'de*, Nesâî *Kitâbu'l-Muhârebe'de*, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce *Kitâbu'l-Hudûd'da* yer vermiştir. İmâm Şâfiî konuyu *Kitâbu'l-Hudûd'da* ele almışken Müzenî, *Muhtasar'ında* *Kitâbu'l-Hudûd'dan* önce, *Bağy'dan* sonra ele almıştır. Nevevî'nin *Minhac'ında* ve iki meşhur şerhinde Müzenî'nin tertibine riayet edilmiş olması suçun siyasî yönünün göz ardı edilmediğini anlatmaktadır. Şirâzî ise daha net bir tavra sahip olup konuyu doğrudan *Kitâbu Kitâli Ehli'l-Bağy* içerisinde ele almıştır. Görüldüğü gibi İmâm Şâfiî'nin aksine müntesipleri bu cezayı mahza Al- lah haklarını içeren cezalar içerisinde yer vermeyip devlet nizamı aleyhine işlenen bağı suçuna benzetmişlerdir. Yazar, bu konuda en tutarlı davrananların Hanefiler olduğunu belirtmektedir. Mürtedin öldürülmesini, onun savaşçı durumuna geç- mesi ile açıklayan Hanefiler, irtidâdı savaş hukukuyla ilgili bir problem olarak ele aldıkları için konuyu *Kitabu's-Siyer'de* incelemiş olmaları mezhebin görüşüyle de tutarlı bir tutumdur. (s. 165-168) Yazara göre hadis ve fıkıh kaynaklarının irtidât cezasını aynı başlık altında incelememiş olmaları, bunun siyasî veya dinî nitelikli bir ceza mı, had veya ta'zir cezası mı olduğu konusunda farklı eğilimlere sahip ol- duklarını göstermektedir. Dolayısıyla irtidâdın had olarak değerlendirilmesi kesin olmayıp suçun niteliğine göre ceza da değişebilmektedir.

***İslâm Âlim ve Düşünürlerinin İrtidât Cezası İle İlgili Aklı İzahları*** (s. 169- 178) başlığı altında irtidât suçuna bu denli ağır bir ceza takdir edilmesinin se- beplerine dair çağımızın İslâm âlim ve düşünürlerinin görüşlerine yer verilmiştir.

Bediuzzaman Said Nursî (ö. 1960), M. Ahmed Kâdirî (ö. 1961), Seyyid Kutup (ö. 1966), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979), M. Mustafa eş-Şelebî (ö. 1997), Seyyid Sabık (ö. 2000), Muhammed Hamidullah (ö. 2002) ve Said Ramazan el-Bûtî (ö. 2013)'nin bu cezanın dinde zorlama kapsamına girip girmediğiyle ilgili değerlendirmeleri aktarılmıştır. Bu âlimlerin ortak kanaati; irtidât suçuna ölüm cezasının verilmesinin sebebi sadece inanç değiştirmek değil; asıl sebep ihanette bulunma, savaşçı duruma geçme, İslâm hakkında şüphe ihdas etme gibi maddî faktörlerdir.

*İrtidât Cezasının Günümüz Hukuk Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi* (s. 179-182) başlığında ise din değiştiren kişiye ölüm cezası takdir edilmesinin günümüzde din ve vicdan hürriyetine baskı olarak kabul edilip eleştirildiğini belirten yazar, bu suçlamalarda konunun yanlış anlaşılmasının büyük payı bulunduğunu şöyle vurgulamaktadır: Mürtedin sırf din değiştirdiği için cezalandırıldığı tezi yanlıştır. Bu cezanın nedeni mürtedi İslâm'ı kabule veya Müslüman kalmaya zorlamak olmayıp kamu düzenini korumaktır. Zira bir insan İslâm'a girdiğinde bir ahit imzalamış olmaktadır. İslâm'dan çıkmak da bu sözleşmeyi bozmaktır. Ayrıca, İslâm'dan çıkan kişi, eylemleriyle İslâm nizamı için zararlı bir unsur haline gelirse, kanunen kendisine ölüme kadar varan cezalar takdir edilebilir. Günümüz modern hukuk anlayışında da benzer bir mantıkla çeşitli düzenlemeler yapılmakta, eylemleriyle kamu düzenini bozan kişilere çeşitli cezalar verilmektedir.

**Sonuç** olarak irtidât suçu ve cezasına dair kapsamlı bir çalışma ortaya koyan yazarın kanaati, İslâm'da bir şahsın salt din değiştirme tercihi dolayısıyla cezaî takibata uğramayacağı yönündedir. Başka bir ifadeyle, mürted sırf vicdanî kanaatinden dolayı İslâm'dan çıkmayı tercih etmiş ise cezalandırılması gerekmez; irtidâdında ilave başka niteliklerin bulunması gerekir. Yazar, ayrıca İslâm nizamı aleyhine somut bir zarar girişiminde bulunmayan mürtedin bu tercihinde maddî bir fiil olmadığı için cezalandırılmasını İslâm hukuku açısından problemlili bir durum olarak değerlendirmektedir. Nitekim bu durumun, bir kimseyi fikir ve niyetinden, düşünce ve kanaatlerinden dolayı cezalandırmak anlamına geldiğini belirtir.

Eserde savunulan tezlerden biri de İslâm'ın, irtidât fiilini *her hâlükârda değil*, ancak *somut bir tehlike doğurması* yani nitelikli irtidât suçunu oluşturması durumunda cezalandırma yoluna gitmiş olduğu düşüncesidir. Buna göre düşmanca duygularla İslâm'ın terk edilmesi din değiştirmenin mahiyetini değiştirmektedir. Dolayısıyla İslâmî değerlere ve Müslümanlara adeta savaş açma niteliğine bürünen bu tarz irtidât hâli somut bir tehlike olup buna müeyyide olarak ölüm dâhil herhangi bir ceza takdir edilebilir.

Özetle eserde salt din değiştirmeye verilecek ölüm cezasının İslâm ceza hukuku açısından sorunlar taşıdığı ve bu tür bir cezanın *had* değil, *siyasî niteliğe sahip bir ta'zîr* cezası olduğu savunulmuştur. Bu bağlamda eser, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki irtidât suçlarına verilen cezalara farklı ve nisbeten özgün bir yorum getirmektedir.

Yazarın daha önce ceza hukuku alanında kitap ve makale çalışmaları yapmış olmasından dolayı birikim ve tecrübesinin eserine yansımış olduğu görölmektedir. Genel olarak esere anlaşılır bir dil ve akıcı bir üslubun hâkim olduğu; kavramsal düzeyde de ceza hukuku dilinin başarılı bir şekilde kullanıldığı söylenebilir.

Kitabın bölümlerinin tertibinde yazar konuyu sekiz ayrı başlık altında incelemiştir. Ancak başlıkları incelediğimizde bunların üç bölüm olarak tertibinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca yazarın eserde çocuğun irtidâtı konusunda sunduğu ayrıntılar (s. 101-116) okuyucunun dikkatini çalışmanın ana ekseninden uzaklaştırmaktadır. Çünkü çocuğun din değiştirmesi “irtidât” konusunun temel tartışma başlıkları arasında yer almamaktadır. Dolayısıyla bu konu daha özet bir şekilde sunulabilirdi.

Kısaca ifade etmek gerekirse eserin bu alanda yapılmış güncel çalışmalar arasında önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Güncel bir problem olan irtidâta ilişkin sorulara doyurucu cevap verdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca konuyla ilgili yapılacak çalışmalara da ufuk açıcı katkılar sunacağı kanaatindeyiz.

- **Abdullah ACAR, *Endülüs'te Hanefîlik***, Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, Konya 2019, 204 s.

Değerlendiren: Naime PARLIYAN\*

Günümüzde İspanya, Portekiz ve Fransa'nın güneyinde yer alan "Andalusia" diye isimlendirilen bölge İber Yarımadasının bir bölümünü teşkil etmektedir ve Avrupa kıtasındaki ilk İslam fetihlerinin, son halkasını oluşturmaktadır. Artık kaybedilmiş olsa da bu bölgenin İslam tarihindeki adı Endülüs'tür. Endülüs, kendine has coğrafi, siyasi, askerî, toplumsal, kültürel ve medenî özellikleriyle; gelişmişliğin ve İslam Medeniyetinin Batı'daki en "ideal numûnesi"ni bizlere sunmaktadır. Asırlarca İber Yarımadası, Endülüs ve Sicilya'da vücut bulan, İslam kültürüne ait tarihî kesite etki eden etkenlerden birisinin de hukukî meselelerin çözümünde ilkelerine başvuru Hanefî mezhebi olması çok normaldir. Dolayısıyla Hanefîliğin Batı'daki serencamı olan Endülüs, medeniyetimizde önemli bir yeri haizdir. İşte bu anlamda tanıtımını yapacağımız "*Endülüs'te Hanefîlik*" isimli eser, Abdullah ACAR tarafından kaleme alınmış önemli bir çalışmadır.

Batı'daki fikhî mirası yeniden keşfetmek, o bölgenin tarihî geçmişinin farkına varmak ve yeni nesiller için geçmişten geleceğe bir köprü kurmayı amaçlayan bu çalışma; önsöz, bir giriş, iki bölüm ve sonuç şeklinde tasnif edilmiştir. Önsözde çalışmanın amacından bahsedilerek, fikhın her toplumda olduğu gibi, Kuzey Afrika'daki hayatın da vazgeçilmezlerinden biri olduğuna dikkat çekilmekte, araştırılmayı ortaya çıkaran etkenlerden ve kitabın mahiyetinden bahsedilmektedir.

Eserin giriş bölümünde; Endülüs'ün, İslam Medeniyeti için muazzam bir hazine olduğundan, -her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da- devâsa eserlerin yazılı olarak ilim havuzuna kazandırıldığından bahsedilmiştir. Yazar, ayrı bir başlık altında konunun önemi ve çerçevesini çizerek, "fıkıh havzaları" adı altında Hanefî mezhebinin o coğrafyadaki kökenlerini araştırarak, coğrafyanın fıkha etkisini ortaya koymaya çalıştığını belirtmiştir. Kaynakların değerlendirilmesi başlığı altında, bu tür eserlerin hazırlanmasında ensâb ve tabakât eserleri, coğrafya eserleri ve çağdaş çalışmaların isimlerine değinilerek bu bölüme son verilmiştir.

Kitabın "Mezhepler Öncesinde Kuzey Afrika ve Endülüs'te Hayat" isimli birinci bölümü, altı ana başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta, Endülüs fethedilmeden

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, naime.pryln@gmail.com

önce oradaki coğrafyanın dini ve sosyal durumu açıklanmıştır. Ukbe b. Nâfi' (ö. 63/683) isimli komutanın başkanlığında, miladi 661 yılında İfrîkiye (Kuzey Afrika) seferleri düzenlendiğinden bahsedilmiştir.

İkinci başlıkta, "Fetihten Önce Endülüs'te Mezhep Anlayışını" inceleyen yazar, o dönemde henüz mezhep kavramı olmadığını, günümüzdeki anlamda mezhep olgusunun hicri üçüncü asırdan itibaren yerleşmeye başladığına yer vermiştir. Eserin bu bölümünde, mezhep kavramının olmamasının yeni karşılaşılan olayların çözümsüz bırakıldığı anlamına gelmediğinin altı çizilmiştir. Çünkü İslam tarihinde, devlet yönetiminde önemli görevler üstlenen "komutan-kâdı-müftü"lerin görüşlerinin, yeni olaylara çözüm mekanizması sağladığından, mezheplerin oluşmasına ve uzun ömürlü olmasında büyük katkısı bulunduğu söz edilmiştir.

Üçüncü başlıkta, "Fıkhın Batı'ya Geçiş Şehri Olan Kayrevan" hakkında bilgi verilmiştir. Kayrevan'ın, Kuzey Afrika'da fetihlerin kalıcılığını sağlamak ve bölge halkını kontrol etmek için Müslümanlar tarafından kurulan ilk şehir olduğu ifade edilmiştir. Endülüs fethedilmeden önce, buraya tabiün döneminde fakihlerin gönderildiği ve bunların "İfrîkiye kadısı" olarak isimlendirildiğinden bahsedilmiştir. Dolayısıyla Kayrevan şehrinin kurulmasının, Endülüs'ün fethinde önemli yere sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu süreç sonunda, M. 710 yılında Tarık b. Ziyad kumandanlığında, çetin bir savaş ile Endülüs bölgesinin fethedildiği üzerinde durulmuştur. Farklı bir alt başlık ile; yazma eyleminin, divan teşkilatının, kadılık makamının tarihi gelişimine ve önemine vurgu yapılarak, bölgede adaleti temin etmek için kadı-müftülerin görevlendirildiğinden bahsedilmiştir. Yazar Endülüs tarihinde kâdılarının en önemli şahsiyetlerden olduklarını, "İslam, kâdılar ve fakihler aracılığıyla ya da kâdılık müessesesi ile dünyaya yayılmıştır" ifadesiyle vurgulamaktadır. Bu bölgedeki fikhî faaliyet, "Mezhepler Öncesi Dönem", "Çok Mezhepli Dönem" ve "Tek Mezhepli Dönem" şeklinde tasnif edilmiştir. Bu başlıklardan sırasıyla bahsetmemiz uygun olacaktır.

Mezhepler öncesi dönemin, bir yandan mezhebin bulunmadığı; diğer yandan mezhep imamlarının görüşlerinin, rihle yapan öğrenciler ve kitaplar vasıtasıyla bu coğrafyada yayıldığı karma bir dönem mahiyetinde olduğu nitelenmiştir. Bu aşamada Abdullah b. Ferruh (ö.176/796), Ali b. Ziyad el-Absî et-Tunusî (ö.183/803) ve Raşid el-Kayrevânî (ö.183/803) gibi fakihlerin önemli rol oynadığı belirtilmiştir. Daha sonra farklı bir başlık altında, mezhepler öncesinde 130 yıl (M. 670-800 arası) Kayrevan kadılığı yapmış altı fakihin ismi zikredilmiştir.

Çok mezhepli dönemde, fakihlerin hac için Hicaz'a gitmeleri ve geçimleri için ticaretle ilgilenmeleri sonucunda yeni fethedilen coğrafyalarda her mezhebin fark-

lı görüşlerinin tatbik edildiği belirtilmiştir. Suriyeli âlimlerle Evzâî mezhebinin Endülüse gelmesi, İmam Ebû Yûsuf'un kadılık makamına atanmasıyla Hanefiliğin Bağdat'ta yaygınlık kazanması ve İmam Mâlik'in görüşlerinin öğrenciler tarafından Kuzey Afrika'ya taşınması çok mezhepli dönemin örnekleri olarak ele alınmıştır. Yaklaşık 109 yıl süren (M. 800-909 arası) çok mezhepli dönemde, Mâlikî âlim Sahnûn'un (ö. 234/854) başlatmış olduğu "çifte kadılık" uygulaması neticesinde, Hanefî ve Mâlikî mezhebine mensup kadılar eliyle iki mezhebin hoşgörü içinde yaşatıldığına işaret edilmiştir. Ardından bu dönemde kadılık yapmış on beş Kayrevan kadısının ismi zikredilmiştir.

Tek mezhepli dönemde, bu uygulamaya geçilmesini gerektiren bazı sebeplerin olduğu kaydedilmiştir. Eserde bunlar, Mâlikî ve Hanefî mezhebi arasındaki ilmi ve fikri mücadeleler ve Ağlebîlerin yıkılması sonucu hicri üçüncü asırdan itibaren Mâlikiliğin resmi mezhep olarak tanınması, şeklinde belirtilmiştir. Ardından, Hanefiliğin bölgede etkinliğini yitirmesi ile Sahnûn (ö.234/854) ve öğrencileri tarafından Mâlikiliğin Endülüse hâkim olup, Mağribe doğru yayılmaya başladığından söz edilmiştir. Endülüste tek mezhepliliğe geçildiğinden, bölge halkının Şafilığe karşı çıkmasına rağmen Hanefiliğe -aynı şiddetle- karşı çıkmadığından ve mezhep görüşlerinin benimsenmesinde kadı, müftü, imam ve ilim adamlarının büyük rol oynadığından bahsedilerek bu başlığa son verilmiştir.

Birinci bölümün "Endülüs Bölgesi Kadıları" isimli dördüncü başlığında, mezhepler öncesinde ve çok mezhepli dönemde o bölgedeki on beş kadının isimleri ve hayatları hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Mehdi b. Müslim'in (ö. ?) Kurtubâ'nın ilk kadısı olduğundan ve Yahya b. Ma'mer'in (ö. ?) çok mezhepli dönemde toplam 22 yıl, Endülüs-Kurtuba'da kadılık yaptığı belirtilmiştir.

Beşinci başlıkta "Endülüste Evzâî Mezhebi" ve bu mezhebin yayılmasındaki etkenlere ayrıca o bölgede fıkıhın yayılmasında rol oynayan kadılara kısaca yer verilmiştir. Endülüste Maliki mezhebi yaygınlaşana ve tek mezhep haline gelinceye kadar Evzâî mezhebinin daha çok tercih edildiğinin altı çizilmiştir. Endülüse, Evzâî mezhebini ilk defa tanıtan kişinin Esed b. Abdîrrahman (ö.150/770) veya Sa'sa'a b. Sellam el- Endelüsî (ö.192/812) olduğuna değinilmiştir.

Altıncı ve son başlıkta "Sicilya'da Hanefî Mezhebi" hakkında bilgi verilmiştir. Müslümanların Avrupa'ya geçiş noktalarından ikincisini oluşturan Sicilya'nın, birçok özellikleriyle Avrupa'yı bilim, kültür ve medeniyet alanında etkilediğinden bahsedilmiştir. Sicilya'yı fetheden Ağlebîlerin, Abbâsî hilafetine bağlanması ve Abbâsî baş kadısı Ebû Yûsuf'un tüm vilayetlere kendi mezhebinden kadılar ataması sonucunda Hanefiliğin Sicilya'da yayılma faaliyeti gösterdiğinden söz edilmiştir.

Sicilya başta olmak üzere Kuzey Afrika'da Hanefiliğin, Sicilya kadısı olan Esed b. Furât (ö.213/833) tarafından yayıldığıının altını çizen yazar, aynı başlık altında dokuz Sicilya kadısının ismini zikretmiştir. Hanefiliğin Sicilya'da kabul görme sebepleri coğrafi ve kültürel sebepler başlığı altında irdelenmiştir.

Söz konusu eserin “Hanefiliğin Endülü’steki Serancâmi” başlıklı ikinci bölümünde, dört ana başlık bulunmaktadır. İlk başlıkta Hanefiliğin kısa tarihçesinden, mezhebin hicri ikinci asırdan sonra Kuzey Afrika/Endülü’s’te görev yapan kadılar vasıtasıyla yayıldığından ve kadıların bu noktada çok önemli bir misyon üstlendiklerinden bahsedilmiştir. Mezhebinin yayılmasına etki eden sosyal faktörler kısmında Emevîler’in mevâlî politikası uygulaması, mezhep imamlarının halkla iç içe olması, Hanefî mezhebinin kolay, hızlı ve pratik çözümler üretmesi gibi faktörler sıralanmıştır. Devamında Kuzey Afrika'da mezhepler kurulmadan önce bu coğrafyada Hanefiliği ilk defa Ebu Hanife'nin öğrencisi Abdullah b. Ferruh'un (ö.175/791) tanıttığı ve mezhebin Afrika kadısı Esed b. Furât ile güçlendiği kaydedilmektedir.

İkinci başlıkta, “Hanefiliğin Yayılma Sebepleri ve Vasıtaları” ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır. “Halifelerin Hanefiliği Resmî Mezhep Olarak Kabul Etmesi” başlığında, Harun Reşid zamanında Ebû Yûsuf'un “başkadı” olarak görev alması ile Abbasilerin hüküm sürdüğü coğrafyada Hanefiliğin resmi mezhep olarak devlet gücüyle yayılmaya başladığı üzerinde durulmuştur. Bu durumun mezhebin etkisi ve yayılmasını sağlayan güçlü bir vasıta olduğu vurgulanmıştır. Ardından “İlim ve Hac Yolculukları” başlığında seyahatlerin, o zamanın şartları içinde eğitimin tamamlayıcı unsuru olduğuna dikkat çekilmiştir. Afrika'dan Ebu Hanife ve İmam Mâlik'e talebelik yapmak için gerek özel bir ilim yolculuğu gerek hac kabileleri ile doğuya yolculuklar yapıldığından bahsedilmiştir. Endülü's'e Hanefî mezhebinin, Abdullah b. Ferruh ve Esed b. Furât gibi fakihlerin ilim yolculuğu ile girdiği ifade edilmiştir.

“Resmi Heyetlerin Bağdat'a Gönderilmesi” konusuna kısaca değinen yazar, “Fakihlerin İçtihatlarının Yazıya Aktarılması” başlığı altında, Abbasilerin başkenti Bağdat'ın diğer ilim faaliyetlerinde aktif rol oynadığı gibi yazma eyleminin de ilk nüvesini teşkil ettiğinden ve Bağdat'ta başlayan bu yazma faaliyetinin diğer şehirlere de yansımalarının fikhın yazıya geçirilmesini kolaylaştırdığından bahsetmiştir. Ardından *Kitâbü'l-Harâc* ve *Muvatta* gibi birçok önemli eserin Abbasiler döneminde yazıya geçirildiği ve bunların daha sonradan İmam Muhammed için bir örnek teşkil ettiği üzerinde durulmuştur. Eserde, Hanefî mezhebine dair ilk tedvin faaliyetinin Ebu Yûsuf'a ait olduğu kesin olarak bilinse de fikhın bablara ayrılmasında ve sistemleşmesinde İmam Muhammed'in etkin bir role sahip olduğu vurgulan-



mıştır. Devamında “Hicretler” başlığı ile tebliğ maksatlı yapılan göçlerin mezhebin yayılmasında önemli bir görevi ifa ettiğinden bahsedilmiştir. Irak’ta ulemanın can güvenliğinin kalmaması, ticaret yapma arzusu ve İslam’ı tebliğ etme gayesi gibi sebeplerle birçok fakihin Kayrevan başta olmak üzere batıya göç ettiği, böylece de Kuzey Afrika ve Endülüs’ün Müslümanlaştığı açıklanmaktadır.

“Ticaret Kervanları ve Tüccarlar” başlığında Hanefi tüccarların mezhebin Endülüs’e geçmesinde büyük katkısından bahsederken, tüccarların Hanefi mezhebini taklit etmeye başladıklarını, dolayısıyla Hanefi mezhebinin yayılmasında tüccarların etkisini izah eden Acar, “Mezheplerarası Geçişler” başlığı altında bazı nicel veriler aktarmaktadır. Ayrıca bir mezhebin görüşlerine bağlı fakihlerin bazı sosyal, siyasi ve iktisadi sebeplerle başka bir mezhebe kolayca geçtiği belirtilmiştir. “Hanefi Mezhebinin İktisadi ve Sosyal Hayata Olumlu Katkıları” başlığı ile ekonomik ve sosyal durum örnekler çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Hanefilerin ölü toprakları ihya etme konusundaki fetvası, sarrafaların Sudan’da altın imal ettirmek için gönderdikleri elemanın vekil olduğu konusunda bir beis görülmemesi ve toplumda istihsân kaynaklı birçok fetvanın verilmesinin, mezhebin yaygınlaşmasında olumlu katkıları olduğu ifade edilmiştir. Devamında Hanefi mezhep âlimlerinin dini hizmetler yanında tıp, matematik, astronomi vb. ilimlerle de uğraşması sonucunda hem mezhebin genişlemesine hem de bu ilme müntesip uzmanların Hanefiliği benimsemesine katkıda bulunduğu kaydedilmiştir.

Üçüncü başlıkta, “Hanefiliğin Endülüs’teki Silsilelerinden” bahsedilmiştir. Abdullah b. Ferruh silsilesinde sekiz fakihin ismi önce tablo şeklinde bir tasnife tabi tutularak ardından bunlara ait kısa bilgi takdim edilmiştir. Önemine binaen Abdullah b. Ferruh’tan uzunca bahsedilmiştir. Abdullah b. Ferruh’un ilim tahsili için Kayrevan’a gittiği ardından Ebu Hanife’den ilim tahsil ettiğine vurgu yapılarak, Hanefi mezhebinin Endülüs topraklarında yayılmasında en büyük etkiye sahip olduğunun altı çizilmiştir. Önce Kayrevan ve sonra Sicilya kadılığı yapan ve İmam Muhammed’den de ilim tahsil eden Esed b. Furât ve dokuz fakihin yer aldığı; Esed b. Furât silsilesi, tablo halinde ve kısaca izah edilmiştir. Devamında silsilesi tesbit edilemeyen altı Hanefi fakihe yer verilerek ayrı bir başlık altında “Hanefi Görüşleri İhtiva Eden Eserler” hakkında bilgi verilmiştir. İbn Arabî’nin *Ahkâmü’l-Kur’an*, Kurtubî’nin *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kurân* ve İbn Rüşd’ün *Bidâyetü’l-müctehid ve Nihâyetü’l-muktesid* isimli kaynaklardaki çok sayıda Hanefi mezhebine ait görüşün varlığının, bu mezhebin Endülüs’teki etkisinin gücüne örnek olarak verilmiştir.

Dördüncü başlıkta, Hanefi mezhebinin duraklama sebeplerinden bölümler halinde bahsedilmiştir. “Mezhep İçi ve Mezheplerarası Çekişmeler” kısmında; Ehl-i

Hadisle yaşanan çatışmalar, Moğol istilası, Endülüse Hanefi kadı atama uygulamasının askıya alınması vb. durumların, Hanefiliğe karşı tepki oluşturduğuna işaret edilmiştir. Yazar bu konuyla ilgili kanaatini “Ağlebiler döneminde Hanefi kadı atama uygulamasının Hanefi mezhebinin lehine olması beklenirken, mezhebe zarar vermiş ve Hanefiliğe olan rağbetin azalmasına sebep olmuştur” sözleriyle belirtmektedir. “Siyasi Sebepler” başlığında Emevî-Abbasi rekabeti, Abbasilerin Hanefi kadı atamasına karşılık, Emevîlerin Maliki kadı ataması gibi sebepler sıralanmıştır. Bu yüzden Endülüste devletin mezhebi Malikilik iken, fakihlerin Hanefilik ve diğer mezheplere bağlı olduğuna dikkat çekilmiştir. “Coğrafi Sebepler” ve “Kadılik Makamına Geçme Hırsı” gibi faktörler kısaca anlatıldıktan sonra bölüme son verilmiştir.

Acar, eserin sonuç bölümünde, çalışmanın özeti mahiyetinde ulaştığı neticelere yer vermiştir. Hanefi mezhebinin Endülüse ilim yolculukları vasıtasıyla, başta Abdullah b. Ferruh ve Esed b. Furât olmak üzere öğrenciler ile ulaştığından, mezhebin o bölgede en az beş yüz sene hâkimiyet sürüp ardından yerini Şiiliğe ve daha sonra Malikiliğe bırakarak nüfuzunu yavaş yavaş kaybettiğinden bahsedilmiştir.

Kanaatimizce eser hem muhteva açısından hem de üslup açısından sade, açık ve anlaşılır bir özelliğe sahiptir. Yazım hatalarının yok denecek kadar az olması okumayı kolaylaştırmaktadır. Başlıklarla içeriklerin uyumu ve konuların tasnifi başarılıdır. Eserin çok titiz bir çalışmanın ürünü olduğu görülmektedir. Ancak eserin bazı kısımlarında fazla ayrıntıya girilmesi, konuya giriş için yapılan semantik tahlillerin ve kavramsal çerçevenin uzun tutulması yer yer okuyucu sıkılmaktadır. Eser lisans ve lisans üstü düzeydeki okuyuculara hitap etmektedir. Orhan Çeker’in öncülüğünü yaptığı “*Fıkıh Havzaları*” isimli projenin Kuzey Afrika/Endülüs kısmını ihtiva eden ve fıkıh tarihi alanındaki boşluğa katkı sunan önemli bir eser olduğu söylenebilir.

- **Huzeyfe ÇEKER**, *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları Konya 2018, 376 s.

Değerlendiren: Hazel CANBAZ\*

İnsan hayatını konu edinen biyografinin başlangıcı ilk insan Hz. Adem'e kadar uzanır. İnsanlığın başlangıcından beri oluşan insan hayatındaki tecrübe ve birikimler ise sonraki nesiller için azami derecede önem taşır. Genelde İslam dünyasında özelde ise fıkıh ilmi sahasında bu önemi haiz sözlü ve yazılı aktarımlar ön planda yerini almış ve bizlere tarihe doğru bir yolculuk imkânı sağlamıştır. İşte Hanefi mezhebi özelinde Huzeyfe Çeker tarafından ele alınan bu eser de bize bu yolculuklardan birisini sağlamaktadır.

İslam telif geleneğinde biyografi yazıcılığını, Ebu Hanife ve onun mezhebine tabi olan alimlerin hayatlarına ilişkin biyografi yazımının ürünlerini ve bu ürünlerin tarihsel ve bölgesel sürecini ele almayı amaçlayan bu çalışma bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Girişte çalışmanın önemi, amacı, kapsamı ve bu konuda daha önce yapılmış çalışmalar şeklinde üç ana başlık üzerinde durulmaktadır. Yazar ilk başlıkta biyografi yazımının İslam medeniyetinde başlangıcı, fıkıh alanına intikali ve çalışmanın genel amaçları olan Ebu Hanife biyografileri ve Hanefi biyografi derlemelerinin yazarları ile birlikte tanıtılacağına amaçlandığını belirtmiştir. Eserlerin genel olarak incelenmesi ile Hanefi biyografi geleneğindeki eser yazım sebeplerini tespit etmek, tarihsel süreç içerisinde geleneğin geçirdiği evreleri gözlemlemek ve coğrafi bölgelerin değişimdeki rollerini belirlemek amaçlanan diğer faydalar olarak ifade edilmiştir. İkinci başlıkta, bir sınırlama yapılmaksızın konuyla ilgili birikimlerin hepsini incelemenin çalışmanın sınırını çok genişleteceği ifade edilerek, eser Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemden 14. yüzyıla kadar olan dönemi ele alındığı belirtilmiştir. Ayrıca şahsi biyografi eserleri ve biyografi derlemelerine yer verilip, içerisinde kısmî biyografik bilgi içeren eserler ve Hanefi mezhebine özgü olmayan biyografi eserleri kapsam dışında tutulmuştur. Şahsi biyografilerde de, mezhep imamı dışındaki âlimler için yazılan biyografiler bir gelenek oluşturacak sayıya ulaşmadığı için sadece mezhep imamının biyografisi ile sınırlandırılmıştır. Kitaplarda Ebu Hanife biyografisi olarak ayrılan özel bölümler ile genel biyografi derlemelerinde ve genel coğrafya ansiklopedilerinde yer verilen Hanefi âlimlerin biyografileri, muhaliflerin Ebu Hanife hakkındaki ithamlarına

\* Necmettin Erbakan Üniversitesi, İslam Hukuku Yüksek Lisans Öğrencisi, hazelcanbaz@icloud.com

cevap vermek ya da mezhebin diğer mezheplere tercih edilmesinin gerekliliğine dair yazılan eserlerde sayıca geniş bir yer tutmasına rağmen biyografik bilgiyi haiz olmadığından yine kapsam dışında tutulmuştur. Yazarın çok emek verdiği bu eserde, neredeyse madde olarak ifade ettiği her cümle birkaç eserle örneklendirilmiş, yer yer bahsi geçen kitabın içeriğinden de bahsedilmiştir. Mesela burada kapsam dışında tutulan kitapların özelliklerinin her biri zikredildikten sonra bu eserlere örnekler verilmiştir.

Daha önce yapılmış çalışmalar kısmında ise yazar yaptığı araştırmalar sonucunda Hanefi mezhebindeki biyografi geleneğini veya Hanefi biyografi eserlerinin tamamını ele alan Türkçe, Arapça veya İngilizce bir çalışmaya rastlayamadığını belirtmiş fakat doğrudan olmasa da konuyla ilgili olan çalışmalar zikredilip kısaca bilgi verilmiştir.

Eserin birinci bölümü biyografi başlığı altında ele alınmıştır. Eserin üçte birlik kısmı bu konuya tahsis edilmiştir. İlk ana başlıkta biyografi kavramını incelemiştir. Yazar biyografinin ilk örneklerinin insanlık tarihinin başlangıcına kadar uzansa da kavram olarak tanımlanmasının XI. yüzyılı bulduğunu tespit etmiştir. Çeker biyografik bilgi içeren eserleri biyografik unsur içeren eserler, biyografi derlemeleri ve şahsi biyografi eserleri olmak üzere üç kısma ayırarak incelemiş, ek olarak otobiyografi türünde de müellifler kendi hayatlarını anlattıkları için çalışmanın konusuyla ilgili olduğuna değinmiştir. Kavramsal çerçevenin çizildiği bu bölümden sonra yazar ikinci alt başlıkta İslami biyografik eserleri tabakat türü eserler, teracim türü eserler, menâkıb türü eserler, siyer, ahbâr, meşâyih ve vefeyât türü eserler olarak ayrı ayrı sınıflandırmış ve bunların içerikleri hakkında genel bilgiler vermiştir. Üçüncü alt başlık olan biyografik unsur içeren eserler başlığında ise müstakil biyografi eseri olmayıp biyografik unsurlara fazlaca yer veren eserlerin özellikleri hakkında bilgi vermiş, bu eserlerin hangi oranda biyografik unsur taşıdığına ve biyografi kapsamına alınmama sebeplerine yer vermiştir. Bunlardan tarih kitaplarının olay merkezli olmaları, ensâb türü eserlerde -özellikle ilk türlerinin- soy bağlarına yoğunlaşıp biyografik bilgilerin ikincil bilgiler olarak görülmesi, coğrafya ansiklopedilerinin mekân, bibliyografik eserlerin ise eser merkezli olmasından dolayı bu eserleri çalışmanın dışında tuttuğunu ifade etmiştir.

Bölümün ikinci ana başlığında İslam medeniyetinde biyografi konusunu işlemiştir. Çeker bu bölümü biyografi tarihi, biyografi yazımı ve biyografi çeşitleri olarak üç alt başlık altında ele almıştır. Biyografinin ortaya çıkışında ilk insandan itibaren ilgi çeken olaylar ve kişilerin hep var olması, peygamberlerin hayatlarının ve eski ümmetlerin hikayelerinin günümüze kadar gelmesi, vahiy destekli olması ve insan tabiatının bu bilgileri öğrenmeye ve aktarmaya meylinin bulunması gibi sebeplerin

etkili olduğuna dikkat çekmiştir. İslamiyet ile birlikte de Hz. Peygamber'in İslam dinindeki önemli rolü ve örneğinden dolayı hayatının kayıt altına alınma ihtiyacı, Kur'an'dan sonraki ikinci önemli kaynak olan sünnetin muhafazası için geliştirilen isnad sistemi, senette yer alan isimlerin güvenilirliğinin tespiti için bu kişilerin hayatları, hocaları, bulunduğu şehirler, doğum ve vefat tarihleri hatta günlük yaşayışlarındaki ahlaki özelliklerini araştırma gereği duyulmuş ve biyografinin yazılmasında tetikleyici önemli unsurlar olarak yer aldığı vurgulanmıştır. Alanla ilgili ilk eserler başlığı altında kaynaklarda adı zikredilen ancak günümüze ulaşmayan eserlere ve günümüze ulaşan ilk örneklere yer verilmiştir. İslam kültüründe ilk şahsi biyografi özelliğini barındıran siyer-i Nebi'ler olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede siyer yazımında kaleme alınan ilk eser, Urve b. Zubeyr'in *el-Meğazi*'sidir. Yazar bu şekilde günümüze ulaşmayan ve günümüze ulaşan ilk eserleri zikretmiş her biyografi çeşidi için (menâkıb, ahbar, meşâyih derlemeleri gibi) aynı incelemeyi yapmıştır.

Biyografi yazımı başlığında biyografi yazımının önemi ve faydaları, biyografi yazım sebepleri, biyografi yazarında bulunması gereken özellikler, biyografi yazımında kaynaklar, biyografi yazımında içerik unsurları ve biyografi yazımında edebi üslup konularına ayrıntılı olarak incelenmiştir. Biyografi eserlerinin geçmişte yaşayan önemli şahsiyetler hakkında bilgi vermesi, bunların sonraki nesiller için ibret olması ve tecrübe aktarımı, İslam toplumlarının ilmi, sosyal, ekonomik gelişimini göstermesi gibi daha birçok yararına değinilmiştir. Biyografi yazarında bulunması gereken özellikler olarak; yazarın ilmi ve edebi seviyesi, esere alınacak hayatlar ve ilgili oldukları sahalarda bilgi sahibi olması gibi yedi ana noktaya değinilmiş ve bunlar sebepleriyle bağlantı kurularak açıklanmıştır. Yazarın biyografi sahibinin hayatına bizzat şahit olmasının biyografi yazımında en güvenilir kaynak olduğunu belirten Çeker, diğer bazı kaynaklara da değinmiştir. Biyografi sahibinin hayatına şahit olan bir kimseden bilgi alma, biyografi sahibinden geriye kalan mektuplar, resmi belgeler gibi eşyalar ve sözlü kültür bunlardan bazılarıdır.

Yazar biyografi yazımında içerik unsurları kısmında, temel malzeme biyografi olmakla birlikte bunun dışında eserin girişinde ve sonunda ilave bölümler bulunabileceğini, özellikle şahsi biyografi eserlerinin esere konu olan şahıstan kaynaklı olarak farklılık gösterebileceği ifade etmiştir. Genel geçer bir çizgi belirlenemediği için bir fikir vermesi açısından Hz. Peygamber'in siyerlerinden üç tanesine, dört mezhep imamının birer menakıbına, bir devlet başkanının siyerine ve bir sūfinin menakıbına yer vermiştir. Biyografi derlemelerinin ortak özellik içeren birçok biyografiyi içermesinden dolayı şahsi biyografi eserlerine göre daha kapsamlı ancak her bir biyografi için kısıtlı yer ayırması sebebiyle de yüzeysel olduğuna dikkat çekmiştir. Çeker, içerik hakkında şu ifadelerle yer vermiştir: Mukaddime ile başla-

yan derlemelerin bu bölümünde eserin konusu ve kapsamı, yapılacak bir sınırlama varsa bunun okuyucuya açıklanması, müellifin eserde takip ettiği sistematik gibi konulara değinilir.

Mukaddimenin ardından biyografi bölümü gelir. Biyografinin içerik unsurları ise; biyografi sahibinin tam adı, varsa lakabı, nispesi, lakap ve nispesinin kökeni ve zabtı, doğum yeri ve tarihi, yaşadığı şehir/şehirler, yaptığı yolculuklar, hayatındaki önemli olaylar, menkıbeleri, insanlarla olan ilişkileri, vefat tarihi ve yeri, vefat ettiği yaş, cenazesi ve defin yeri, fiziksel ve ahlaki özellikleri, dini durumu, ailesi ve çocukları, biyografinin geçtiği kaynaklar olarak sıralanır. Derlemelerde ise içerik kısa olmak zorunda olduğu için çoğu zaman tespit edilen tüm bu noktalara değinilmez. Bir de genellikle alfabetik sistemin tercih edildiği derlemelerde, künye, nispet veya lakabı ile meşhur olan fakat kendisinin veya baba adının bilinmemesinden dolayı özel bölümlere yer verilmiş ve bunlar ayrı ayrı başlıklar altında (künyeler, nispetler, lakaplar gibi), meşhur oldukları şekilde alfabetik olarak sıralanmıştır. Câmi / fevâid bölümünde ise okuyucuya faydalı olabilecek bilgiler toplanmıştır. Biyografi yazımında edebi üslup başlığı altında ise, İslam medeniyetinde biyografi daha çok tarih alanına yakın olduğu ancak salt bilgi aktarımı olmadığı da tespit edilmiştir. Biyografilerde manzum eserlerin az da olsa yer aldığına, özellikle siyer-i Nebi'lerin bu anlamda yerinin önemine ve İslam tarihindeki önemli şahsiyetlerin biyografileri arasında da manzum olanların bulunduğu dikkat çekerek bu kısım tamamlanmıştır.

Üçüncü ana başlıkta ise biyografi çeşitleri üzerinde durulmaktadır. Yazar bu başlığı kapsam bakımından biyografi çeşitleri ve tasnif ve tertip bakımından biyografi çeşitleri olarak iki kısma ayırarak incelemiştir. Kapsam bakımından biyografi çeşitleri; biyografi sahibinin veya sahiplerinin sayısı, ilim dalı, yaşadığı dönem gibi hususlar ile eserin sınırlandırmasından dolayı ortaya çıkan tasnif sistemi olarak ifade edilmiştir. Bu tasnifte dikkate alınacak ilk kriterin şahsi biyografi eserleri ve biyografi derlemeleri şeklinde olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca genel biyografi derlemelerinin herhangi bir ayırım yapılmaksızın her alandan kişiyi içine alan genel kapsamlı eserler olduğu, özel biyografi derlemelerinin ise ilim dalı, belirli bir bölgede yaşama gibi özelliklere bağlı olarak daraltma yapılan eserler olduğu açıklanmıştır. Yazar bunları ravi ve muhaddis biyografi derlemeleri, fakih, kârî ve müfessir, dilci, şair ve edip, filozof ve tabip, sûfi, yönetici, kadı biyografi derlemeleri olarak dokuz başlık altında incelemiştir. İkinci grup ise tasnif ve tertip bakımından biyografi çeşitleridir, bunlarda tabaka sistemli, alfabetik sistemli, kronolojik sistemli, coğrafik sistemli ve diğer sistemleri kullanan biyografi eserleri olarak sınıflandırılmıştır.

İkinci bölüm Ebu Hanife biyografilerine ayrılmıştır. Burada müelliflerin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralandığı kırk bir esere yer verilmiştir. Diğer

eserler başlığı altında Ebu Hanife biyografisi olabilecek fakat eserin müstakil biyografi eseri olmaması ve biyografiye kısa bir bölümde yer verilmesi, içindeki uydurma rivayetlerin fazlaca yer alması gibi bazı sebeplerden dolayı altı eser ayrıca burada incelenmiştir. Şahsi biyografi eserleri Hanefi biyografi yazımının önemli bir kısmını oluşturmasına rağmen hepsini incelemek eserin sınırını çok zorlayacağı belirtilerek sadece Ebu Hanife'nin biyografilerine yer verilmiştir.

Çeker incelediği eserlerde genel olarak şu noktalar üzerinde durmuştur: Öncelikle müellifin tam ismini vermiş, yaşamını nerede geçirdiği, ilmi derinliği, vefat tarihi ve yetiştirdiği öğrencileri zikretmiştir. Böylece yazarın kimliği hakkında elde edilen bilgileri aktarmış ve şu noktalara da değinmiştir: Müellifin meşâyihü, ilgili olduğu alan, eserleri varsa bunların isimleri, günümüze ulaşmayan eserlerden başka eserler içerisinde alıntılar yapıldıysa buradan yola çıkarak eser hakkında kısa bilgiler, eserin yazıldığı dönemde ve sonrasında rağbet görüp görmediği, farklı nüshaların karşılaştırılması, eser üzerine tahkik, muhtasar, haşiye gibi çalışmalar yapılıp yapılmadığı, yapılan çalışmaların kalitesi, “yazılan ilk eser, günümüze ulaşan ilk eser, en kapsamlı eser” gibi eserin varsa ayırt edici özellikleri, eserde nasıl bir yöntem takip edildiği, eserde varsa Ebu Hanife ile ilgili dikkat çeken rivayetlerden aktarımlar, eserde yararlanılan kaynaklar, eserlerdeki edebi üslup, eserin varsa günümüzdeki baskıları ve tercümelere müellifin mensup olduğu mezhep, varsa eseri yazmada müellifi harekete geçiren özel sebepler, eserin hangi dilde kaleme alındığı.

Üçüncü bölüm Hanefi biyografi derlemelerinin incelendiği bölümdür. Bu bölümde yine müelliflerin vefat tarihine göre sıralanmış yirmi yedi eseri bulunmaktadır. Diğer eserler başlığında ise, Hanefi biyografi derlemesi olarak kaynaklarda adı geçen fakat yapılan incelemelerle böyle olmadığı anlaşılan beş eser müellifleriyle birlikte verilmiş neden kapsam dışında olduğu açıklanmıştır.

Derlemelerde de ikinci bölümde tespit ettiklerimize ek olarak değinilen noktalar ise şunlardır: Eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı, biyografilerde kullanılan sistem (baba, dede adlarına göre alfabetik sıralamanın yapıldığı alfabetik sistem gibi), eserdeki biyografi uzunlukları, sözlü kültürle gelen bilgilerin örnek teşkil etmesi açısından bazı senetlerin örnekleri, incelenen eserlerin yazım sebepleri, ele alınan biyografilerde varsa zaman veya mekan açısından yapılan sınırlamalar, ele alınan biyografilerde yanlışlıkla mezhep dışı alimler yer aldı ise bunların tespiti, eserlerde yer alan ismi bilinmeyip sadece künyesi bilinenler, İbn Fülân diye anılanlar için açılan özel bölümlerin içeriği.

Dördüncü ve son bölümde Hanefi biyografi yazıcılığı işlenmiştir. Ebu Hanife biyografilerinin yazım sebebi olarak, Ebu Hanife'nin hadis bilgisinin az olduğu, tabiinden olmadığı iddiaları, mürchie, şia gibi bidat fırkalara nispet edilmesi do-

layısıyla Ebu Hanife kanallarıyla gelen rivayetlerinin zayıf kabul edileceği gibi it-hamların etkili olduğu zikredilmiştir. Hanefi biyografi eserlerinin yazım sebepleri ise; biyografi yazım sebepleri başlığında ifade edilen yazım sebepleri ile paralellik göstermektedir. Bunları örnekler üzerinden dile getirmiştir; literatürdeki boşluğu dolduracak bir eser olması, daha önce yazılan eserlerin hatalı veya yetersiz olması, mevcut eserlerin çok uzun olması sebebiyle kısa eserlere ihtiyaç duyulması gibi sebeplere, tanıtılan eserlerle bağdaştırılarak yer verilmiştir.

Tarihsel süreç başlığında Hanefi biyografi yazımı salt oluşum dönemiyle başla-tılmış, sözlü rivayet dönemine de değinildikten sonra dördüncü yüzyıldan başlayıp on üçüncü yüzyıl dâhil olmak üzere bu zaman dilimi her yüzyılı haiz ayrı bir başlık altında işlenmiştir. Salt oluşum döneminin, biyografik bilgilerde geçen olayların meydana geldiği dönem olduğu, bu dönemin mezhep müntesibi âlimlerin mevcu-diyetine bağlı olarak devam eden bir süreç olduğu ve Ebu Hanife'nin vefat tarihi ile son bulunduğu ifade edilmiştir. Sözlü rivayet dönemi Ebu Hanife'nin biyografisi başta olmak üzere Hanefi biyografilerinin rivayet zincirleri ile nakledilmeye başlandığı dönemdir. Çeker, Ebu Hanife'nin biyografisi hakkında rivayette bulunan isimler-den Ebu Yusuf, Abdullah b. Mübarek, Vekî' b. Cerrah, başta olmak üzere yirmi bir ravinin ismini zikretmiş ve hangi eserlerde rivayetlerinin alındığını tespit etmiştir. Bundan sonraki dönemi, Hanefi coğrafyanın da gelişmesiyle yüzyıllara ayırarak incelemiştir. IV ile XIII. yüzyıl arasındaki zaman dilimini inceleyen Çeker, ilgi-li yüzyılda eserlerin hangi bölgede yazıldığı, yazım sebepleri, eserlerin günümüze ulaşp ulaşmadığı gibi noktalara değinmiştir.

Tarihsel sürecin ardından Hanefi biyografi yazıcılığı bölgelere göre de incelen-miştir. Tarihsel süreç işlenirken incelenen her yüzyılda hangi bölgelerin öne çıktığı genel olarak ifade edilmiş olsa da burada daha kapsamlı olarak el alınmıştır. Irak, Horasan, Maverâünnehir, Harizm, Şam, Mısır, Rumeli-Anadolu, Hicaz, Yemen ve Hint alt kıtası olmak üzere on bölgeye yer verilmiştir. Bölgede mezhebin hangi yüz-yıllarda etkili olduğu, bu süre içerisinde Hanefi fıkhına dair hangi önemli isimlerin yetiştiği ve bölgenin hangi eserlerin yazımına tanıklık ettiği gibi noktalara değinil-miştir. Yazar bu şekilde her yüzyılı ve bölgeyi inceleyerek çalışmasını tamamlamıştır.

İncelediğimiz bu eserde bir okuyucu olarak, eserin uzun soluklu bir çalışmanın ürünü olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Burada yer verilen ve daha burada yer alma-yan birçok nokta anlaşılabilir olması açısından tek tek açıklanmış, her biri eserlerle ve eserlerin içeriklerinden bölümlerle örneklendirilmiştir. Yazarın da belirttiği gibi konunun özel ve akademik olması dolayısıyla alanda çalışma yapacak olan Hanefi mezhebi tarihi ve fıkıh tarihi araştırmacılarına kaynak olacak bu önemli külliyat, yakından inceleme ve tanıtım ile ilgililerin istifadesine sunulmuştur.



- **Temel KACIR**, *İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap*, 1. Baskı, Fecir Yayınları, Ankara 2018, 286 s.

Değerlendiren: Arş. Gör. Kadir DEMİROĞLU\*

Tanıtımını yapacağımız kitap, MCBÜ İlahiyat fakültesinde halen öğretim üyesi olarak görev yapmakta olan Dr. Öğretim Üyesi Temel Kacır tarafından kaleme alınmıştır. Söz konusu eser, “GİRİŞ” kısmından sonra iki bölüm halinde tertip edilmiş, son olarak da “SONUÇ” ve “KAYNAKÇA” kısımlarına yer verilmiştir. Giriş kısmında “Araştırmanın Konusu ve Önemi” ve “Araştırmanın Kapsamı” başlıklarından sonra “KAYNAKLAR” başlığı altında eserin yazılma aşamasında yararlanılan kaynaklara değinilmiştir. Yine giriş kısmında “KAVRAMSAL ÇERÇEVE” başlığına yer verilmiş ve bu başlık altında “Mal”, “Mükellefiyet” ve “Nisap” kavramları anlatılmıştır.

Yazar, “Mal Kavramı” başlığı altında mezheplerin mal tanımlarını vermiş ve sonrasında da bu tanımlara bağlı olarak menfaatlerin mal olup olmaması tartışmasına değinmiştir. Buna göre Hanefiler, malı sadece ayn ile sınırlandırmakla birlikte hukukî işlemlerde menfaatleri ihtiyaç sebebiyle kıyasa aykırı olarak mal kabul etmişlerdir. Eşyada fayda yönünü esas alan cumhura göre ise menfaatler, mal kabul edilir (ss. 21). Yazar, nisap için yapılan şu tanımlara yer vermiştir: “Kendisine vucubiyetin bağlandığı miktar”, “Zekâtın farz olması için malın ulaşması gereken miktar”, “Şâri’in zekâtın vucubuna alamet kıldığı şey”, “Zekâtın vacip olmasının asgari sınırı”, “Çalındığında hırsızın elinin kesilmesini gerekli kılan miktar” ve “Zekât, fitre ve kurban gibi yükümlülükler ile hırsızlık gibi bazı suçlara ceza terettüp etmesi için bir gösterge olmak üzere Şâri’ tarafından belirlenen miktardaki mal” (ss. 29). Bu tanımları incelediğimizde nisap kelimesinin, naslarla tayin edilen miktar anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla nisap, birtakım mükellefiyetler ile sorumlu tutulmak için kişinin sahip olması gereken mal varlığının miktarı veya kişi için sabit olmuş bir mükellefiyetten sonra ifa edilmesi gereken miktar ya da bir fiilin suç sayılması için suç unsuru olan fiilin taalluk ettiği malın miktarı anlamlarına gelmektedir.

Kitabın birinci bölümü “KLASİK DÖNEM FIKIH KÜLTÜRÜNDE MALÎ NİSAPLAR” başlığı altında ele alınmıştır. Bu bölümde klasik fıkıh literatürü referans alınarak zekât, fitir sadakası, fidye, kurban, hac, kefarete, diyet, el kesme (hırsızlık-

\* Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, kadirdemiroglu67@gmail.com

ta), mehir ve nafaka konularında nisap miktarları, delilleriyle birlikte anlatılmıştır. Bu saydığımız başlıklardan “Zekâta Nisap” ve “Kefarete Nisap” konuları, alt başlıklara ayrılmış, “Zekâta Nisap” başlığı, “Altın ve Gümüşte Nisap” ve “Hayvanlarda Nisap” alt başlıklarına; “Kefarete Nisap” başlığı da “Oruç Kefareti”, “Yemin Kefareti”, “Zıhar Kefareti”, “Katil Kefareti”, “Adetli Kadınla Cinsi Münasebette Bulunma Kefareti” ve “İhramlyken Tıraş Olma ve Avlanma Kefareti” alt başlıklarına ayrılmıştır. Ayrıca yazar, sayfa 112’de birinci bölüm için yaklaşık iki sayfa süren genel bir değerlendirme yapmıştır. Bu değerlendirmeye başlamadan önce “Değerlendirme” şeklinde bir başlık konulmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

Birinci bölümdeki konular, genel olarak fıkıh literatüründe de yer alan konulardır. Bununla birlikte yazar, delilleri başarılı bir şekilde vermiş ve pek çok konunun bitiminde değerlendirme yaparak mevcut bilgilere katkıda bulunmaya çalışmıştır. Ayrıca yazarın üslubunun okuyucu tarafından anlaşılır bir sadelikte olduğunu da ifade etmek istiyoruz.

Yazar, “Fidyede Nisap” başlığı altında sadece oruç fidyesine yer vereceğini, hacdaki fidyeyi ileride kefarete başlığı altında işleyeceğini ifade etmiştir. Buna göre biz de “Fidyede Nisap” başlığının “Oruç Fidyesinde Nisap” şeklinde değiştirilmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Yazar, zekât, fitır sadakası ve kurban konularında mükellefin bu ibadetlerle sorumlu olması için gerekli olan mal varlığı miktarlarına değinmesine rağmen fidye konusunda genel olarak yaşlılık, hastalık, hamilelik ve emzikli olma hallerinin fidye mükellefiyetine etkisine değinmiş; ancak kişilerin fidye ile sorumlu tutulması için belli bir miktarda mal varlığına sahip olmalarının gerekli olup olmadığına değinmemiştir.

Kitabın ikinci bölümü “MODERN DÖNEMDE NİSAP KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLAR VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ” başlığı altında ele alınmıştır. İkinci bölüm, üç başlık halinde işlenmiştir. Bu başlıklar: “MODERN DÖNEMDE NİSAP KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLAR VE GEREKÇELERİ”, “NİSAP KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLARIN GEREKÇELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ” ve “NİSAPLA İLGİLİ YAKLAŞIMLARIN FIKIH USULÜ SİSTEMATİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ” şeklindedir.

Kitabın ikinci bölümünün ilk başlığında yazar, modern dönemde nisap konusundaki yaklaşımların üç grupta toplandığını ifade etmektedir. Bunlar:

- 1) Nisapların [Olduğu Gibi] Muhafaza Edilmesini Savunan Yaklaşım
- 2) Nisapların Yeniden Tespit Edilmesini Savunan Yaklaşım
- 3) Nisapların Ortalamasının Alınmasını Savunan Yaklaşım

Yazar, günümüzde birçok İslam hukukçusunun ve fetva kurumlarının verdikleri fetvaların birinci yaklaşım doğrultusunda olduğunu ifade etmekte ve dipnotlarda bu görüşteki alimlerin isimlerini ve fetva kurumlarına ait ilişim adreslerini vermektedir. Verdiği isimler arasında Türk bilginlerden birisinin olmaması dikkat çekmektedir. Söz konusu dipnotta, birinci yaklaşımı savunan Türk bilginlerin de isimlerinin verilmesini önermekteyiz. Yine yazar, üçüncü yaklaşımı savunan isimler arasında sadece iki Türk bilginine yer vermektedir. Bu durumda da Türkiye dışında bir ülkeden bu yaklaşımı savunan bir bilginin olup olmadığı sorusu akıllara gelmektedir.

İkinci bölümdeki “MODERN DÖNEMDE NİSAP KONUSUNDAKİ YAKLAŞIMLAR VE GEREKÇELERİ” başlığı altında nisaptaki yeni düzenlemelerin yapıldığını savunanların gerekçeleri ele alınmış ve her bir gerekçenin sağlam bir zemine oturmadığı izah edilmeye çalışılmıştır.

Eserde gördüğümüz bazı eksiklikler ve önerilerimiz şunlardır:

Eserde muhtelif yazım hataları bulunmakta olup (85, 90, 92, 102 vd) özellikle “-de” bağlacının çoğunlukla hatalı bir şekilde bitişik olarak yazıldığı görülmektedir (ss. 42, 98, 113 vd). Yine az da olsa anlatım bozukluğu olan cümlelere rastlanmaktadır (ss. 107, 204, 215, 222, 255). Sayfa 165’teki yer alan “% ,8”, “% ,1”, “% ,7,5” gibi matematiksel ifadelerin matematiksel bir karşılığının olmadığını ifade etmek istiyoruz. Sayfa 143’te yer alan “Miskal, ... İbn Hazm’a göre 82 habbe ve selasetü aşari’l-habbedir.” cümlesindeki “selasetü aşari’l-habbe” şeklindeki tamlamanın tercüme edilmesi gerektiğini, yine sayfa 171’de tam sayılı kesirlerin (“5 1/3” vb kesirler) okunuşlarının da parantez içinde verilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.<sup>1</sup> Yazar, zikrettiğimiz tam sayılı kesirlerin okunuşlarını parantez içerisinde vermemesine rağmen ileriki sayfalarda (ss. 204, 205), okuyucunun kolayca anlayabileceği tam sayıların okunuşunu parantez içerisinde vermiştir.<sup>2</sup> Sayfa 227’nin son cümlesinde yer alan hadis-i şerifin, gerisiyle bağlantısının kurulması gerekmektedir. “İslam Hukukunda Zengin ve Fakir” konusu işlenirken yaklaşık beş satır uzunluğunda olan İbn Mesud rivayeti, ikişer sayfa arayla (ss. 224, 226, 228) toplam üç defa zikredilmiştir. Aralarında kayda değer lafız farkı olmayan bu hadislerin ikinci ve üçüncü defa geçtiği yerlerde “İbn Mesud rivayeti” şeklinde anılmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

1 Örneğin “5 1/3” ifadesinin yanına parantez içerisinde okunuşunun “5 1/3 (Beş tam bir bölü üç)” şeklinde ifade edilmesi uygun olacaktır.

2 Örneğin “150.000” ifadesi herkesin anlayabileceği bir sayıdır. Yazarın, “150.000 (Yüz elli bin)” şeklinde bu sayının okunuşunu da vermesi gereksizdir.

Yazar, “SONUÇ” kısmında, yapmış olduğu çalışmayı oldukça başarılı bir şekilde özetlemiş ve kendi değerlendirmesini okuyucuya sunmuştur. Buna göre yazar, nisap konusundaki üç yaklaşımdan ilkinin yani nisapların [olduğu gibi] muhafaza edilmesini savunan yaklaşıma taraf olmuş; naslar tarafından tayin edilen nisapların, sübjektif değerlendirmelerden uzak tutulması gerektiğini söylemiş (ss. 258) ve bu hususta da ikna edici açıklamalar yapmıştır. Yine yazar, modern iktisattaki yoksulluk kavramının nisap konusunda esas alınmaması gerektiğini ifa etmekte, modern iktisat kavramlarının bilimsel bir gösterge olarak kabul edilip ona göre hüküm vermenin isabetli bir sonuca götürmeyeceğini ifade etmiştir (ss. 261). Son olarak bu eserin, İslam hukuku alanında çalışma yapanlar için kendisinden müstağni kalınmaması gereken bir çalışma olduğunu ifade etmek istiyoruz.

- **Qairat QURMANBAYEV**, *Linguistic Principles of Uşūl al-Fiqh Science in Works of Husām al-Dīn al-Sīgnāqī* (Хусам ад-Дин әс-Сығнақи еңбектеріндегі «Усұл әл-Фиқһ» ілімінің лингвистикалық негіздері), Munara Publications, 1st edition, Almaty 2018, 332 pg., ISBN: 978-601-7071-43-1.

Book review: Ozat SHAMSHIYEV\*

The book is the first publication of “Islamic Studies” series which has been published by Munara Publ., in Almaty city, in 2018. The work has been discussed and licensed by academic board of Nur-Mubarak University on 12th December, 2017. It is doctorate dissertation of Dr. Qairat Qurmanbayev, the current pro-vice-chancellor<sup>1</sup> of “Nur-Mubarak Egyptian University of Islamic Culture”, the leading Islamic university of Central Asia in Islamic sciences and theological studies. As a matter of fact, it is the first and unique academic work made in Islamic sciences in Kazakhstan, during the post-Soviet period of time. The work has been written in monographic style of research. As it is known, the monography is academic type of work purposing a specialized and intensified exploring of a certain subject. It might be thought that this kind of work does not give much to the academia, due to its special character, but I would like to express that focusing on some critical topics or key people can give us authentic knowledge and sound picture about their backgrounds (i.e. historical period, world of science, scholars, academic achievements, states, demography, languages etc.). So did the author. He had focused on *Husām al-Dīn al-Sīgnāqī* as a key scholar in terms of inter-relation of linguistic principles of Arabic and uşūl al-fiqh science. Actually, I would like remark, that he based his work on *al-Sīgnāqī* aiming at revealing three main points: 1) fundamental correlation between Arabic linguistics and principles of uşūl al-fiqh; 2) importance of Arabic linguistics in determining legal norms from religious texts in the Ḥanafī Law school; 3) exposing the mastership and proficiency of medieval jurist and linguist, who has been originated from Kazakh steppe. It is stated, that the work is devoted to Islamologists, religious scholars, historians, orientalist, students and researchers of Arabic linguistics and Islamic Law. But, I would like to remark that understanding of the second, and especially of the third chapter requires a deep knowledge of Arabic and legal theory of Islamic Law. So, not everyone that is mentioned above is capable of benefiting from this work totally.

---

\* Doctorate of Islamic Law, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences. ozshamshiyev@gmail.com  
1 Pro-rector.

Mr. Qurmanbayev is a graduate of Libyan International Islamic University of Tripoli (2006). In 2009, he gained master's degree in theological studies at al-Fārābī Kazakh National University. He is the first scholar who has gained PhD degree in Independent Kazakhstan. He has been teaching at "Nur-Mubarak" University since 2006, up till today. He also served as director of Institute of In-service Training of Anti-extremist Experts and advisor of "Abū Ḥanīfah" Research Center. The researcher is also author of academic books produced in Kazakh language such as "Human Rights in Islam", "Ḥadīth Science", "Introduction to Qur'anic Sciences" and many other scientific articles.

The work consists of an introduction, three main chapters, conclusion, two abstracts in English and Russian languages, appendixes that are indicating a) the map of travels and scientific journeys of al-Signāqī; b) detailed table of his works and information about their manuscripts; c) table of differences between fuqahā and mutakallimūn methods in terms of legal theory.

In introduction, the author refers to the importance of studying al-Signāqī and his works. Afterwards, he deals with the main sources of the work and mentions the literature, in which al-Signāqī had been studied. Finally, he concludes that there is no academic work on Central Asian scholars dating to pre-independence term of Kazakhstan (i.e. 1991), and that it is the present generation's duty to make study of their ancestry.

In the first chapter, the life of al-Signāqī, socio-political and scientific atmosphere of his era, his works and formation of his personality as a scholar has been analyzed.

Ḥusām al-Dīn Ḥusayn ibn 'Alī ibn Ḥajjāj ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Signāqī (630-714 A.H.) is a great Hanafī scholar of medieval Central Asia. The Signāq city which Ḥusām al-Dīn Ḥusayn ibn 'Alī is related to, was known as one of the most famous cities of that era in terms of civilization, culture, trade and science. As one of the leading scholars of Māwarā'un-nahr's Hanafī-Maturidī stream, al-Signāqī, specialized in such fields like uşūl al-fiqh, fiqh, Arabic linguistics, kalām, and other Islamic sciences. He has significant works on various fields of Islamic sciences such as: *al-Wāfī fī Usūl al-Fiqh* (commentary of *al-Muntakhab* of al-Ḥusāmī), *al-Kāfī Sharḥ al-Bazdawī* (commentary on the most renowned *Usūl al-Bazdawī*), *al-Nihāyah fī Sharḥ al-Hidāyah* (the first exegesis of *al-Hidāyah* of al-Marḡinānī), *al-Muwaşşal fī Sharḥ al-Mufaşşal* (commentary of al-Zamakhsharī's *al-Mufaşşal* in Arabic grammar), *al-Najāḥ al-Tālī tilwa al-Marāḥ* (commentary of *al-Marāḥ* in the morphology of Arabic language), *al-Tasdīd fī Sharḥ al-Tamhīd* (explanatory

work on *al-Tamhīd* of Abū al-Muʿīn al-Nasafī), *al-Mukhtaṣar* (tractate on the Arabic morphology) etc.

There are some narrations of his disciples and contemporary scholars on behalf of him, that express his proficiency and profound knowledge at Qurʾanic sciences and ḥadīth as well.

In spite of the fact that we do not have sufficient knowledge about his life and details of his scholarly journeys, merely taking a look at the titles of al-Signāqī's works gives us a deep understanding about his importance in Islamic sciences. For instance, *al-Kāfī Sharḥ al-Bazdawī*, of which is published in five volumes is a commentary on *Uṣūl al-Bazdawī* that is a masterpiece of juristic methodology of Ḥanafī school. Similarly, *al-Nihāyah fī Sharḥ al-Hidāyah* is the first commentary on *al-Hidāyah* as far as we know, which is known to be one of the main resources of Ḥanafī law school and exaggeratedly praised to be a book that has replaced whole preceding fiqh literature. Likewise, *al-Muwaṣṣal fī Sharḥ al-Mufaṣṣal* on Arabic grammar and *al-Najāḥ al-Tālī tilwa al-Marāḥ* on Arabic morphology, that are based on substantial works of related fields. Eventually, having been chosen such important works as a basis of his scientific acts, al-Signāqī had presented excellence of his extensive knowledge. Moreover, he had taken a part in transmitting of many books and tractates in fiqh, ḥadīth and ʿaqāid and reported in *Tabaqāt al-Ḥanafīyyah* to be the fourteenth scholar in narration chain of Ḥanafī law school heritage.

In the second chapter, an introduction to uṣūl al-fiqh as an Islamic science has been given, the importance of understanding of Arabic language in order to get authentic meanings of the religious texts has been highlighted, structural interrelations of Islamic law methodology and Arabic linguistics have been investigated. It must be noted, that one of the parallel works with this research at this point is Dr. Osman GÜMAN's doctorate dissertation named "Nahiv – Fıkıh Usûlü İlişkisi (İsnevî Örneği)", which is made in Marmara University, in 2006. As far as we noticed, the author referred to this thesis as one of the main resources in this chapter.

Finally, in the third part of the research, the author focused on al-Signāqī's works related to Arabic linguistics, al-Signāqī's methods of interpretation of juristic texts, linguistic modes of determining legal norms from the religious texts according to al-Signāqī's works, formal and verbal usages of Arabic words, general techniques of interpretation such as explicit-implicit meanings of words, real-metaphoric usages of the words, and semantics and it's effects on understanding of texts etc. With all due respect, I would like to make an objection to usage of new concepts like semantics and hermeneutics in classical Islamic sciences. There is no doubt, that the researcher

uses these terms merely with their lexical meanings, not in terminological sense. However, if we consider that “Semantics was first used by Michel Bréal, a French philologist in 1883, and can be used to describe how words can have different meanings for different people, due to their experiential and emotional backgrounds” (A Brief History of Semantics, Dataversity) and “Hermeneutics is the theory and methodology of interpretation. The tradition of Western hermeneutics starts in the writings of Aristotle and continues to the modern era” (History of Hermeneutics, Wikipedia) it would be appropriate not to use the terms which are likely to be anachronic and alien to *uṣūl al-fiqh*, both historically and geographically.

As to importance of the work, we could summarize it in some points as:

- Giving a wholistic picture of life, travels and works of al-Signāqī.
- Presenting authentic knowledge about old cities, historic events and socio-political background of that day.
- Using primary and original sources in Arabic, English, Russian, Turkish and Kazakh languages.
- Revealing the fundamental relation between Islamic methodology and Arabic linguistics.
- Forwarding essential examples of corelation of *uṣūl al-fiqh* and Arabic linguistics, out of *uṣūl* works of al-Signāqī.

Mr. Qurmanbayev used fluent, though scientific language throughout the book. He gave Arabic examples from religious texts at required points and successfully used Kazakh meanings of related words. Chapters and topics are given in logical consistency. However, length and content of chapters are not given in proper order. For instance, the third chapter thrice longer than the first one. Nevertheless, there is no problem in logical sequence of subjects and topics in general. The work is full of interesting knowledge and meaningful examples regarding the main subject of the research. Still, it would be more useful if there was an index of terms, scholars, and places. The most significant feature of the research is that the author used almost all resources in different languages available to him, as already mentioned above.

To conclude, with the consideration of difficulties that the researcher had to face during the process like translating Arabic and juristic terms and concepts into Kazakh language and being the first one who had to draw a roadmap of scientific works in post-Soviet Kazakhstan, we would like to state that this work is an appreciable piece of effort of its author that ought to be followed by analogous and more extensive works of next generations.